

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>

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
YAYINLARI

LXXXV

V A R L I K VE O L U Ş

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1968

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

V A R L I K
VE
O L U Ş

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

YAZARIN BAZI ESERLERİ

- Felsefeye Giriş* 2 cilt, Ankara, 1. Baskı, 1957-58
Bilgi ve Değer, 1965 Aytemiz Yayınevi, Ankara
İslâm Felsefesi, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1967
Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi 2 cilt 1966. Selçuk Yay.
Eğitim Felsefesi, Millî Eğitim Bak. Yay. 1967
Humanisme des Cultures, Ankara, Univ. Basımevi. 1967
Aşk Ahlâkı, 1 nci Baskı 1931. 2 nci Baskı. 1959.
İnsani Vatanperverlik. 1933. Remzi Kitabevi
Veraset ve Cemiyet. Edeb. Fak. 1953.
Sosyolojinin Problemleri, Edeb. Fak. 1957.

ÖNSÖZ

Bu kitabı okuyanlar bir bakımdan tabiat ilimleri verilerine dayanan bir evrim teorisi, bir bakımdan ontolojik felsefe ile karşılaşacaklardır. Aslında, bu iki cepheyi tamamen ayırmak kabil değildir. Natüralistmi ve tarihî tetkiki parantez içine alarak fenomenleri öz'ler halinde görsek bile, bu fenomenlerin onlarla münasebetini hesaba katmadan geri kalamayız. Öz olarak alınan her fenomen zaman ve mekân şartları içinde görüldükçe, aynı zamanda empirik veri veya tarihî bir vaka olarak tetkik edilebilecektir. Fakat fenomenlerin öz olarak görülmediği, geçen yüzyıldaki duruma dönülünce en basit verilere indirmeden ibaret natüralistmin veya historismın buhranına düşülecektir.

Bu eski ircacı görüş tamamen ortadan kalkmış değildir. Bugün de natüralist ve historism'ın "ilmî izah" adına büyük bir başarı olduğu zannım uyandıran gayretlere rastlanıyor. Vakaa, matematik münasebetlerin hangi tarihî ve sosyal şartlar içinde doğduğunu aramanın faydasız olduğu söylenemez. Fakat bu, onların zamanüstü geçerliğini öz olarak görmeye mani olmamalıdır. Natüralist ve historism'ın en sert şekli olarak marxism'ın açıklamaları gösterilebilir. Halbuki hiç bir ciddî marxist ilim adamı, üçgen kavramı hangi şartlarda doğmuş olursa olsun, onu değişmez olarak görmeden vazgeçmez. Aksi halde, kendi ilmî çalışmasını inkâr etme durumuna düşer. Bu yüzdendir ki, ihtilâlcî felsefe dahi fenomenoloji ile karşılaşmakta ve hesaplaşmaktadır.

Bu kitabın baskısı tam bitmişti ki Etienne Souriau'nun *L'Instauration Philosophique*'ini okuduk.¹ E. Souriau bu eserinde felsefe sistemlerinin sayısız çatışmaları üstünde ortak bir vâsfin, bir Architektonik'in bulunduğunu fikrini savunuyor. Öyle görünüyor ki o bu iddiayı Lambert'e borçludur. Hatta Kant'ın Architektonik fikrini Lambert'den aldığını

1 F. Alcan, 1939

söylüyor (sh. 109). Biz ise bu kitabta, başka yollardan geçmek üzere, bütün doktrin çatışmalarına rağmen felsefenin ilerleyen ortak bir temele dayandığını, bundan dolayı mantıkta, ontolojide, axioloji’de insan düşüncesinin bel kemiğini teşkil ettiğini ileri sürdük. Ancak, Souriau, derinliğine bakınca felsefenin gelişmesinde yalnız merhale değil, temel olan Platon ve Kant’ı bu Architektonik görüşü ile lüzumsuz yere sarsmaya, felsefe ile sanatı birbirine karıştırmaya çalışıyor ki, bu noktada ona hak vermeye asla imkân yoktur (sh. 66 – 75).

Günümüz felsefesinde çok sözü geçen Existence fikrinin farklı köklere geldiğini, bir yandan öz olarak fenomenlerin incelenmesine dayandığını, bir yandan aşırı bir subjektivizm içinde yalnız tabii verilerin değil, umumiyetle özlerin inkârına vardığını gözönüne alacak olursak, tek bir *Existence* felsefesi olamayacağı anlaşılır. Onları birleştiren nokta, olsa olsa, natüralisme ve tarihî görüşe karşı vaziyet almaları, bir insan felsefesinden hareket etmeleridir. Fakat fenomenolojik metodu kullanan bir felsefe bu neticelerden bazılarını katılsa bile, insanı merkez haline koyan (*anthropocentrique*) görüşe düşmeyebilir. Varlık dereceleri arasındaki öz farklarını ararken, bu arayışta ileri giderek yalnız “insan için” bir felsefe yapmayabilir. Varlık derecelerine ait araştırmada sonsuzun düşünülemezliği ve bilinemezliği önündeki kendi sınırlılığını hesaba katabilir. Bütün gayretlerimizin, bir farenin açtığı delik kadar sınırlı olduğunu bilerek sistem kurabilir. Maddeci veya ruhcu, herhangi bir felsefe, içinde bulunduğu bu durumu unutmadıkça aynı noktada birleşecektir. Sonsuz varlığın birliği bütün yolların birleştiği son nokta olacaktır.

Bu kitabın tamamlanmasında beni daima teşvik eden eşim - tabiiye öğretmeni Hatice Ülken’e, düzeltmeler ve Endeks’in hazırlanmasında yardımını esirgemiyen asistanım Muhsin Balakbabalar’a ve Ankara Üniversitesi Basımevine teşekkürü borç bilirim.

31. Temmuz 1968

Hilmi Ziya ÜLKEN

İÇİNDEKİLER

KİTAPIN TARİHİ VE MAKSADI	1
BİR İŞARET	5
GİRİŞ	7
1. Felsefede İlk Olgu Araştırması	7
2. Varlığın Çift Manzarası	9
3. Derinliğine Felsefe	16
4. Dyade ve Dyadologie	20
5. Felsefede Doktrin ve Problemler	28
6. Yaşama ve Bilme	32
7. İki Ayrı İlim Görüşü Doğrumudur? (Anlama ve Açıklama)	38
I. FELSEFENİN ORTAK TARAFLARI VE DEVAMEDEN FELSEFİ HAKİKAT	44
A. Felsefi Düşünce Nasıl Başlamalı ve Yürümelidir?	44
B. Felsefenin Metodu Akıldır	50
C. Felsefe Aklı Aşan Problemleri İçine Alır	54
D. Felsefenin Temeli Akıl Değil Varlıktır	59
E. Soyut Varlık ve Konkre Varlık	64
F. Mantık Kuralları ve Gerçeğe Tatbik İmkânları	70
G. Konkre Varlık Mertebeleri	70
H. Belirsizlikten Belirliliğe ve Sınırlılığa Geçiş	78
İ. Değişme Fikrinin Doğuşu	86
II. VARLIK FİKRİ ve VARLIKLAR	94
A. Hakikat, Gerçek ve Düşünce Varlık Probleminden Çıkar	94
B. Varlık, Sınırlılık ve Sınırsızlık	100
C. Varlık Kelimesinin Anlamları	104
D. Varlık ve Varoluş	107
E. Varlık, Öz, Sıfat ve Tavrılar	111
III. SİSTEMLERİN HASTALIKLARI VE FELSEFENİN İNSAN MERKEZİNE GÖRE KURULMADAN KURTULMASI ZARURETİ	116
A. Felsefe ve İlim	116
B. İdeolojilerde ve İlimde Peşin-hükümler	117
C. Davranış Şartları	119
1) Cür'et Felsefeleri (Antropomorfizm)	119
2) Cür'et Felsefeleri (Mekanizm)	

VII

D. Ürkeklik Felsefeleri: Şüphecilik ve Sınırlayıcılık	129
E. Davranış Şartları ile Tecrübe arasında Uygunluk	132
IV. VARLIK KONUSUNDA DİKOTOMİLERİN ÇÖZÜLMESİ	134
A. Varlık-Yokluk Dikotomisi	134
B. Varlık-Oluş	140
C. Gücden Fiile Geçme (Tohumdan Açılma)	150
D. Gerçek-Görünüş	155
E. Varlık-İdeal (Varolmak-Mecbur Olmak)	135
F. Gerçek-Mümkün (Varlık-İmkân)	162
G. Dikotomileri Çözme Metodu	165
V. VARLIKTAKİ KRİZ VE RİTM	171
A. Sınırsızlık ve Sonlu Varlık	171
B. Madde ve Enerji	176
C. Madde ve Enerjide Değişme ve Ritm	182
D. Canlı Varlığı Maddeye İrca Teşebbüsleri ve Aynı vasıfları	189
E. Canlıların Temel Vasıfları	197
F. Bitki Derecesinde Canlı Varlık	203
G. Hayvan Derecesinde Canlı Varlık	206
H. İnsanın Ayrıcı Vasıfları	211
İ. İnsanda İki Ritm	221
J. Ruh ve Beden Bütünü Olarak İnsan	227
K. Ruh ve Beden Zıtlığı ve Tamamlayıcılığı	231
L. İnsanda Bedenleşme ve Ruhlaşma	237
M. Gerilme Ritmi Olarak İnsan	243
N. Gevşeme ve Genişleme Ritmi Olarak İnsan	253
VI. ŞUUR FENOMENOLOJİSİ (1)	257
A. Kasdlı Fiil Olarak Şuur	257
B. Fenomenolojinin Tatbik Alanı	263
C. Alemde Varolmak (Canlı Varlık)	267
D. Sosyal Şuur	270
E. Sosyal Şuurun Krizi	273
F. Zamani Varlık	278
G. Zamandışı Şuur	281
H. İki türlü Zamansız Şuur: Öz Halinde, Fiil Halinde	283
İ. İlk Müphemlikteki Zamansız Şuur	286
VII. ŞUUR FENOMENOLOJİSİ (2)	288
A. Şuur Fiili Nasıl Bir Münasebettir	288
B. Şuur Fiilinin Zıt ve Tamamlayıcı Vasıfları	292
C. Mantık-Öncesi veya Mistik Tecrübe	297
D. Epijektif Şuur	302
E. Projektif Şuur	307
F. Projektif Şuurdan Objektif Şuura Geçiş	316
G. Objektif Şuur	317
H. Objenin Kurulması	321
İ. Sübjektif Şuur ve Süjeleşme	325

J. Hafıza ve Hayalgücünün Kurulması	328
K. Transjektif Şuur (Değer Şuuru)	332
VIII.VARLIK VE İMKÂN	342
A. Varlık ve İmkân.....	342
B. Enerji Halinde Varlık	343
C. Enerjiden Enerjiye Çevrilme	347
D. Maddenin Evrimi (Sabitlik ve Değişme)	351
E. Sonsuz Varlıktan Sonlulara Geçiş	356
F. Yeni Kozmolojiler (Maddenin Evrimi)	359
G. Canlı Varlığın Vasıflarına ait Açıklamalar	368
H. Canlı Varlığın Evrimi	374
İ. Evrim Teorileri	377
J. Evrim Olgusu ve Manzaraları.....	382
K. İnsanın Doğuşu	387
L. İnsanda İçyüzü ve Dışyüzü	394
M. Evrimin Türlü Yorumlanması	397
IX.ZAMAN VE HÜRRIYET	401
A. Zamansız Varlık	401
B. Varlıksız Zaman	403
C. Varoluş Zamam ve Existence Felsefeleri	406
D. Existence Filozoflarının Ortak Tarafları	413
E. Hürriyet Fikrinin Gelişmesi	416
F. Varoluş Felsefesinde Hürriyet Fikri: Merleau-Ponty ve Sartre.....	421
G. Hürriyet ve İradî Fiil	425
H. Tesadüf, Gaye ve Hürriyet	437
X.DÜŞÜNCENİN ANTİNOMİLERİ (EVET VE HAYIR).....	448
A. Ortak Duyuda Problematik	448
B. İlimde Problematik	449
C. Fizikten ve Canlılar İlminden doğan Problematik	452
D. İnsan İlimlerinden Doğan Problematik	454
E. Felsefeden Doğan Problematik	455
F. Bir-Çok Antinomisi.....	458
G. Tecrübe-Akıl Antinomisi	459
H. Dogmatizm-Septicism, Mekanik-Organik, Bütün-Fert	462
İ. İçkinlik-Aşkınlık, Öz-Varoluş Antinomileri	464
J. Determinizm-İndeterminizm	465
K. Teori-Pratik	
XI.ANTİNOMİLERİ ÇÖZME YOLLARI VE HAKİKAT	468
A. Taraf Tutma	468
B. Uzlaştırma	470
C. Sonsuza İrca (Tanrı Kriteri)	471
D. Transandantal Hakikat	473
E. Diyalektik Hakikat	475

F. İki Karşıt Hakikat	477
G. Fenomenolojik İrca	480
H. Pragmatizm	485
İ. Şüphencilik ve İhtimalcilik	486
J. Yeis Durumu	490
K. Mistik Hakikat	492
L. Dyade ve Dyadologie	493
Not: 1	508
Not: 2	510
Not: 3	513
ENDEKS	516

KİTABIN TARİHİ

ve

MAKSADI

Her kitabın bir yazılış tarihi vardır. Bu kitabınki oldukça uzun olduğu için, bir kaç satırla ondan bahs etmek istiyoruz. İlk plam 1933 de Berlin’de düşünülmüştü. Bu plan *Aşk Ahlâkı* ve *İnsanî Vatanperverlik* deki fikirlerin geliştirilmesinden meydana gelmişti. O zaman Spinoza’cı görüş planın temelini teşkil ediyordu. Fakat bu görüş plüralist bir âlem izahında kullanılıyordu. Hareket noktası bilgi teorisi idi. Bilginin ve doğru’nun açıklanmasında “ihtiras”ın yaratıcı rolü üzerinde durulduğu için, psychologisme hakimdi (1). (Bu fikirlerin kökleri *Umumi Ruhiyat*’da -1928-, *Cemiyet ve Marazî Şuur*’da -1930- başlamıştır.) Fakat 1934 den sonra psychologisme’in felsefede yetmezliği kanaati bizi bu planı değiştirmeye götürdü. Fenomenoloji ve ihtimaliyetçi felsefe ile temas (ki birincisi daha İnsanî vatanperverlik’te başlamıştı) yeni ufuklar açtı.

Temel fikirlerdeki değişiklik kitabın yazılışını uzun zaman geciktirmeye mecbur etti. 1934 - 1935 de verdiğimiz “*Tarih Felsefesi dersleri*” bu yeni istikamette ilk adımdı. Onu henüz neşretmedik. On yıl yazarı felsefe dışında dersler vermeye zorlayan kadro sıkıntıları ve bu on yıl içinde yaptığımız başka konulardaki yayınlar bu kitabı ve onunla ilgili çalışmaları tamamlamayı imkânsız hale koydu. 1946 - 50 arasında Profesör Von Aster’in verdiği imkânla İstanbul Edebiyat Fakültesinde okuttuğumuz bilgi teorisi, değerler teorisi ve mantık tarihi derslerinde çalışmalarımızı tesbit ettik ve teksir notu ile yayınladık. Bu yıllarda hegeli görüşten tamamen uzaklaşmış, Eflâtun’a dönmüş ve Schelling’e yakın bir hareket noktası bulmuş bulunuyorduk. 1950 den sonra kendimizi sosyoloji öğretimine vermemiz bu derslerin yayınlanmasını güçleştirdi. Ancak 1956 dan sonra Ankara üniversitesinde tekrar bu konuyu

1 Bilgi teorisi ve mantıkta psikolojik açıklama eğilimine verilen umumi ism

ele alabildik, 1948 Amsterdam Milletlerarası Felsefe kongresinde "Varlıkların iki yüzü" adlı tebliğle ilk özetini verdik. 1957 - 1959 da Ankara İlahiyat Fakültesinde *Felsefeye Giriş* (2 cilt) adlı eserde öğretim ihtiyaclarına göre umumi felsefe bilgisi içinde fikirlerimizi kısmen ifade ettik. *Bilgi ve Değer* adlı kitapta (1965) ontolojik görüşe bağlı olarak 1946 den beri verilmiş dersleri neşr ettik.

Bu kitabı yazmaya 1960 da başladığımız halde, yazılış tarzını elverişli bulmadığımız için 1962 de yarım bıraktık ve bu konuda yeniden çalışmaya girerek 1966 da kat'î şeklini vermeye kalktık. Bu eserin bir parçası sayılabilecek olan Eğitim Felsefesi nin 1967 de neşri kitabın ancak 1968 baharında tamamlanmasına sebep oldu.

X

Bu kitapta bugünkü Fiziğin hararetli çalışmalarında ulaştığı ve devamlı yenileşmelere rağmen, klasik Fiziği temelinden sarsmış olan tamamlayıcılık fikri başlangıç noktası olarak alınmıştır. L. de Broglie'nin dediği gibi (2) Fizik dışında tehlikeli extrapolation'lara doğru götürülmüş olan bu fikrin mantığımızı yıkacak bir karakteri olmadığı, çelişenlerin değil, yalnız farklılar ve karşıtların tamamlayıcılığı olabileceği noktasında ısrar ederek, madde ilminin kendi konusunda olduğu gibi başka ilimlerde de, ilim ve felsefe arasında başarılı karşılaştırmalar yapılacağı sonucuna varılmıştır. Bu başlangıç noktasını Eflâtun'un Dyade fikri ve onu devam ettiren görüşlerle uzlaştırmak, böylece Fikir tarihinin temel geleneği ile ilmin bugünkü durumu arasında ortak noktaları meydana çıkarmak mümkün olmaktadır. Üçüncü dayanak Husserl'in önderliğinde gelişen Fenomenoloji'nin süje - obje zıt ve tamamlayıcı bütünlüğüdür ki, burada ontolojik Dyade fikrinin bilgi alanındaki bir manzarası olarak alınmıştır.

Fenomenoloji'den ontoloji'ye geçecek yerde ontoloji'den başlamak ve bir varlık derecesi diye ahnan şuur Fenomenolojisine geçmenin daha elverişli olduğu, ve Fenomenoloji başlangıç olarak alınır sa süje - obje'nin içinden çıkılmaz bulanıklığına, bizim tuttuğumuz yolda, düşülmeyeceği sonucuna vardık. Bulanıklık (*ambiguité*) bir kısım varoluş filozoflarında olduğu gibi çözülmez bir şuur buhranı değil, varlık derecelerinden her birinin (ve şuur derecesinin) başlangıç hali, aşılmak suretiyle varlıklardan her birinde ritimleri meydana getiren ilk kriz hali olduğunu gördük. Bundan dolayı da ne Schelling'-

2 Louis de Broglie, *Nouvelles Perspectives en Microphysique*, 1956, Albin Michel (P. 144: *Une interprétation nouvelle de la mécanique ondulatoire est - elle possible?*)

in ilk bütünlüğe dönüş demek olan İdentité felsefesine, ne Hegel'in çelişmelerin sentezi ile Oluş'u boşlukta bırakan ve Varlığı ortadan kaldıran felsefesine katıldık. Zaten ontolojik görüşte her iki açıklamanın yeri yoktur. Varlıklarda ilk bulanıklık çözüldükçe ortaya çıkan ritmlerin gerçekler düzenini meydana getirdiği kanaatine vardık. Şuur Fenomenolojisinde objeleşme ve süjeleşme şeklindeki mukadder ayrılığın asla birleşmeyeceği ve birbirini tamamlayan bu iki karşıt ritmin sentezini aramanın boşluğunu gösterdik. Bununla beraber değer şuurunda insanın yaratıcı çabasının varlıklara katılan yeni ve üstün bir düzeni, değerler sferini meydana getirdiğini ve Diyalektiğin varlıklarda değil, yalnız değer yaratışında işlediğini, her değer yaratışının süje (kişi) ile aşkın obje arasında şuur muhtevası yardımıyla bir sentez olduğunu, öyle ise Diyalektiğin bilgide değil, değerlerde rolü olduğunu, bu bakımdan diyalektikci filozofların varlık sorusuna cevap vermedikleri halde, felsefelerine değer felsefesi gözüyle bakıldığı zaman anlam kazanacağı sonucuna vardık.

Görüşümüz sonlu âlemlerin kriz halinden ritmlerle kurtulmak üzere her birinin kendi oluşunda açıldığı ve sonlu varlıkların sonsuz varlığa açık evrimleri olduğu düşüncesine vardı. A) Eğer âlem tam bir düzen halinde olsaydı hiç bir değişme, ızdırap olmazdı. B) Alemde ideal bir düzene doğru bütün halinde bir yöneliş olsaydı çirkinlik, hastalık, ızdırap yalnız eksiklikten ibaret olurdu. Menfi değerlerin ve değerlerdeki çift kutupluluk önünde seçme iradesinin anlamı kalmazdı. C) Alemde mutlak bir mekanizm olsaydı hiç bir düzelme ve değerlendirmeye olmamalı, her yetkinleşme "mutlu bir tesadüf" veya "kör irade" ile açıklanamaydı. D) Âlemde zıt kuvvetlerin çatışması olsaydı, bu çatışmadan doğan neticelerin şuur, hayat, hürriyet gibi üstün dereceler olmasına imkân olmazdı. Fatal olarak gerçekleştirilmiş zıt kuvvetlerden doğan netice de gerçekleştirilmiş olurdu. Bu alternatiflerin imkânsızlığı önünde varlıkların çokluğuna, aralarındaki akıldışı uçurumların doldurulması imkânsızlığına, her varlığın ayrı oluşu ve ayrı evrimini gözönüne alma zaruretine, fakat sonlu varlıklar arasında organlaşma, düzenleyici güc bakımından dereceler olduğu, bu derecelerinin varlıklarda hiyerarşi aramaya ve böylece maddeden düşünce ve inanca kadar varlık derecelerinde düzenleyici gücün ve hürriyetin yükseldiği, sonlu varlıkların yalnız insan düşüncesi ve hürlüğünde sonsuz varlığa açık bir oluş halinde bulunduğu kanaatine vardık.

1. Mayıs 1968

H. Z. Ülken

BİR İŞARET

Kitabın yazılışında bu günkü ilim türkcesinin içinde bulunduğu güç durum gözönüne alınarak bir kaç neslin anlayabileceği ortalama bir ifade kullanılmıştır. 1933 de matematik ve tabiat ilimlerine ait terimlerin, 1941 de felsefe terimlerinin kabulü, lise kitaplarının bu esasa göre yazılması ve okutulmasından dolayı, 35 yıldan beri yetişen nesiller bu yeni ilim dilini kullanıyorlar. Yalnız eski terimleri bilen daha yaşlı nesille bunlar arasında ayrılığın bir zaman süreceğini hesaba katarak bir çok yerde her iki terimi kullanmaya, mümkün olduğu kadar yaşlı ve orta yaşlılar arasında ortak bir dille yazmaya çalıştık. İlim dilinde esash olan kavram zenginliğini sağlamaktır. Eski felsefe terimleri ile bu yapılamadığı gibi yenileri de yetmiyor (1). Bu yüzden her fikre karşılık ayrı kelime kullanmak için türkçeleşmiş kelimelerle yenileri bir araya getirdik. Terim bulma Batı medeniyetinin eşiğindeki bir memleket için çok güç bir iştir ve kısa zamanda başarılamaz. Daha uzun bir süre terimler üzerinde çalışılacak, konanlardan oturmamış olanları değiştirilecek, dilin bünyesine aykırı olanları düzeltilcektir. Sözgelişi, “istikra” yerine kullanılan tümevarım’a tümevarış diyoruz. Eski “ta’lil” kelimesi causation demek olduğu için hiç elverişli olmadığı gibi, İbn Sina’nın kullandığı “istintac” karşılığı sonuçlayış diyoruz. “Tümdengelim”, türkçeye uygun olmamasından başka, bu zihin işlemini ifade edemeyeceği için kullanmıyoruz. Çünkü sonuçlayış (déduction) tümden tüme, tümden teke, tekten teke (inférence) olabilir. Öyle ise o yalnızca çıkarış veya sonuçlayıştır. Gökalp’ın yabancı dilden kelime alınır, gramer alınamaz sözüne uyarak hayal kelimesinden “muhayyele”, “tahayyül”ü çıkarmıyor ve hayalgücü diyoruz. Olumlu, olumsuz, tümel ve tekel önerme yerine kazıyyei külliye, salibei cüz’iyye demek te bütün yeni nesilleri şaşırtacağı gibi, dilin bugünkü bünyesi içinde anlaşılmaz bir şekil olarak kalır. Mate-

1 Tekâmül ve tekemmül kelimelerinin anlamları çok ayrı olduğu ve karışıklığa sebep oldukları için Emrullah Efendi birinciye mukabil “havelân” kelimesini bulmuştu. *Concret* ve *personnifié* de *müşahhas* diye aynı kelime ile ifade ediliyordu.

matik ve Fizikte yeni terimler daha kolay kullanılıyor, çünkü onların gündelik hayat dışında mekanik bünyeleri vardır. Felsefe dilinin bu ilimlerle ilgili kısmı veya mantık terimleri için bu söylenebilirse de şiir ve edebiyatla, gündelik hayatla ortak olan kısmı için söylenemez. Sözel gelişimi hafıza yerine “bellek”, hayal yerine “imge” denemez. Bu da gösterir ki felsefe dili halka girmiş arap ve fars kökünden kelimelerin yanında yeni kelimeleri, hatta, her ikisinde karşılığı yoksa Batı dillerinden alınmış kelimeleri kullanma zorundadır. Kısaca felsefe dili 1940 - 41 komisyonunda savunmuş olduğumuz gibi kavram zenginliğini ve fikir farklarını gösterebilmek için eklektik olacaktır.

H. Z. Ü.

G İ R İ Ő

1. Felsefede İlk Olgu Araştırması

İlimler dışında, fakat onlara dayanan veya kuşatan bir alanı olan felsefe iki türlü anlaşılabilir:

1. Felsefeyi, ilimlerin sınırını aşan problemleri hür bir düşünce ile çözmeye çalışan araştırma yolu diye anlamak. Müsbet ilimler gibi bazı temel kurallara göre işleyen bir düşüncede bu kuralların nasıl temellendirildikleri sorusu meydana çıkar. Böylece felsefenin felsefesi, felsefenin felsefesinin felsefesini yapmak gerekir ve bu sonsuzca gider. Bu güçlükten kurtulmak için h r felsefî düşünce görüşü veya felsefe Problematik'i ileri sürülebilir.

2. Felsefeyi disiplinli bir düşünce tarzı diye anlamak: Bu görüşe göre bütün ilimler gibi felsefe de bazı kurallara bağlıdır ve bu kurallara göre işler. İlimler kendi kurallarının meşruluğunu ondan alırlar. Fakat felsefenin kurallarını daha önceki bir bilgi ile temellendirmeye kalkmak bir kısır döngüye (*cercle vicieux*) varır. Öyle ise onlar zihn n apaçık (* vident*) ve ilk olarak doğrudan doğruya kavradığı kurallar olmalıdır. Felsefeyi ilim gibi görenlerin anlayışı budur. Düşünce tarihinde birçok çığırlar birincisine, başlıcaları Aristo, Descartes ve Husserl olan bir kısım filozofların görüşü ikincisine girer. Eskiden de bu gün de felsefe ile uğraşanlar bu iki çığırdan birine bağlanmadan başka çıkar yol bulamamaktadırlar. Fakat bu iki yol sürüp gittikçe onlardan birinin seçilmesi (*choix*) ya rastgele, ya tarihî-sosyal zorunluluğun eseri, ya da hür bir seçme olacaktır ki, bunlardan hangisini kabul edersek, iki yoldan birinin seçilmesi ikiliği ortadan kaldırmış olmayacaktır. Çünkü bu durumlardan birine göre felsefî düşüncede temel araştırmasının ya h r veya zorunlu olduğunu söylemiş olacağız.

Öyle ise bir başlangıç noktası, bütün araştırmalarımızı ve bildiğimiz (ilim şeklinde sistemli olsun veya olmasın) bütün bilgileri kendisi-

ne dayandıracağımız bir ilk nokta (*Arché*) bulmalıdır. Bu başlangıç noktası felsefî düşüncenin dayanacağı ilk olgu (*Fait primitif*) olacaktır. Zaten felsefî düşüncenin en belirli vasfı bütün bildiklerimizi temellendirecek ilk ilkelere (*Principe*) doğru çıkmak olduğuna göre, felsefeye bu anlamda ilk olgu araştırması diyebiliriz. Husserl'in deyişi ile, eğer daha önce başka bir ilimce benimsemiş olmasaydı belki *Arché* - logie terimi felsefe için elverişli olacaktı. Felsefî düşünce o derece ilk olgu peşindedir ki, her ulaştığı yerde onun arkasında daha derin bir ilk olgu bulmak için yeniden hazırlanmaya girişir. Çünkü ulaştığı nokta ona bütün bilgilerin en apaçığı, en doğrudan doğrusu (*immédiat*) gibi görünmekle birlikte, onun da temellendirilmesi tasasından kendini alamaz. Böylece peşinden koşulan ilk olgu, sanki ulaşıldıkça bizden uzaklaşan bir serap (*mirage*) halini alır. Şu farkla ki o aldatıcı değildir: Bir teviye elde edilir, ve ele geçtiği anda onu da temellendirecek daha derin bir ilk olgu arama tasası zihni yeniden harekete getirir. Kısaca, felsefî düşüncenin tarih boyunca bitmez tükenmez hareketliliği her temellendirmeden sonra ardında onu da temellendirecek yeni bir ilke'nin aranmasına çıkılması onun en belirli karakteridir. Felsefe, Kant'ın mantık için söylediği "bir defa ve her zaman için olup bitmiş" olma hali ile tam karşıtlık göstermektedir: O hiç bir zaman tamamlanmamıştır ve her an yapılma (*construction*) halindedir. Bu sürekli yeniden başlayışlar (*recommencement*) felsefenin eskileri inkâr ediyormuş ve yapıyı yeniden kuruyormuş gibi görünmesine sebep olursa da aslında ilk olgu araştırması peşindeki bu bitmez tükenmez çaba birbirini tamamlayarak büyüyen, sanki insanlık zihni mimarı imiş gibi her seferinde daha derin temel kazarak eskilerinin daha sağlam yerleşmesini sağlayan bir düşünce yapısı meydana getirmektedir. Felsefenin yeniden başlamalar halindeki bu sonsuz çabasına, Aristo'nun deyişi ile Bilme tutkusu (*ihtiras*) diyebiliriz (1). Onun sonsuzca derinleşen araştırma gücü kendisi ile birlikte bütün felsefî disiplinlerde ve ilim dallarındaki sonsuz araştırma güçlerini de harekete getirdiği için, kurallarının kesinliğine ve değişmezlik vasfına rağmen, insan bilgisinin neden hareketli olduğu anlaşılır.

İnsan zihninin birinci adımı ortak duyu (*Sens commun*) yardımı ile bulduğu ilk olgu, kaba algıların kavradığı ve her şeyin kendisinden çıktığı sanılan ilk unsur veya ilk unsurlardır: Ateş, hava, su gibi. Fakat bu Arche davranışı duyuların aldatıcılığı ve ilk sanılan unsurların birleşim eseri olduğu görülünce, hemen onun arkasından bu kaba unsurların parçalanması, bu parçaların yeniden birleştiril-

1 Aristote, *Métaphysique*, A, 1, trad, de Tricot, vol. 1. p. 2

mesinden ibaret bir birleşme ve ayrılma fikri Arche araştırmasının ikinci adımı olarak doğdu: Her şey parçaların birleşip dağılmasından doğar. Ancak ilk sanılan bu yeni görüşten sonra zihin daha derin bir görüş peşine düştü. Sonsuz küçük maddî unsurlara, *atome*'lara ayırış'tan ibaret üçüncü arche davranışı belirdi, bu da yetmedi: birleşmeler ve çözümler biteviye birbirini kovalıyorsa, varlıkta ne biri ne öteki temel olabilir; çünkü onlar sürekli bir değişme halindedirler. Öyle ise ilk olgu değişmedir demek gerekir. Böylece daha felsefî düşüncenin beşiğinde birbiri ardından bütün zihin çabalarının ilk olgu peşinde nasıl derinliğine geliştiğini görüyoruz. Sofistlerin ilk olgu için "ne duyulara ne zihne ait unsurdur o ancak türlü türlü yorumlamaları yapan, birbiri ile çelişik fikirlerin kaynağı olan, doğrunun da iğrinin kendisinden çıktığı insandır" demelerini de bunlara katmalıdır.

2. Varlığın Çift Manzarası

Derinliğine ilerliyen bu felsefî araştırmayı, ilk olgu araştırmasını bu güne kadar getirebiliriz. Bir öncekinin yetmezliğinden dolayı atılmış yeni bir adım gerçekte öncekileri de içine alarak devam ettirmektedir. Bir unsurun ilk sayılması onun birleşim eseri olduğu görülünce yetmez. Birleşmenin ve dağılmanın ilk sayılması değişme eseri olduğu görülünce yetmez. Bütün bunların ilk sayılmaları insan zihninden doğdukları görülünce yetmez. Nitekim insan zihninin değişmez ilkeleri görülünce de insanın göreliliğine (2) dayanmak yetmez. Fakat daha derin bir "ilk" e doğru derinleşirken ondan önce bulduklarımızı yitirecek yerde onlara daha sağlam bir temel bulmaya çalışıyoruz. Öncekiler son bulduğumuzun üzerinde artık ilk olgu olarak değil, bilgimizin katlarından biri olarak değerini saklıyor. Ne Thalès'in "su" ilkesinden ne Empedokles'in birleşme ve çözülmesinden, ne Demokrit'in atomundan veya atom parçalanmasından, ne sophiste'lerin "İnsan"ından, ne Sokrat'ın insan zihninde bulunduğu "değişmez" den vaz geçiyoruz. Fakat her biri derinliğine bilgi araştırmasında ilerledikçe kendi yerlerini alarak bilginin tabakaları (pallier) haline geliyorlar. Bunun için, böyle anlaşılan felsefe araştırmasına derinliğine felsefe (Philosophie en profondeur) diyoruz. Bu terimi ilkin psikolojide, sonra sosyoloji'de kullandılar (3). Biz burada onu daha et-

2 "görelî" relatif (izafî), "görelilik" relativité (izafiyet) karşılığı

3 Psikolojide bu terimi Freud ve onun çıkırından giden A. Adler, Jung kullandılar. Sosyolojide Gurvitch kaba makyasdan başlayarak Mikrososyolojiye doğru inmek üzere "Derinlik sosyolojisi" terimini kullandı.

raflı olarak, insan zihninin varlığa nüfuz için arteziyen kuyusu gibi bilgi verilerinin üst üste yerleşmiş katlarını deldiğini, daima daha derin verilere ve daha alttaki ilkelere sokulmaya çalıştığını göstermek istiyoruz.

İlk felsefe ihtiyacı Aristo'da ve daha öncekilerde görülüyor(4). Bu ihtiyaç bütün insan bilgisinin temellendirilmesini istemekten geliyor. Felsefe insan bilgilerine temel ve meşruluk aramaktır. Dal budak salan ve bir çok uzmanlıklara ayrılan bilgiler daima bu köke bağlanacaktır. Eskiden felsefenin çatışma konusu değil birleştirici düşünce sayılması bundandı. Bu görevini iki bin yıl az çok başarı ile yaptı. Halbuki bu gün bir temel felsefe değil, "felsefeler" var, ve bu gittikçe çoğalarak herkesin kendi felsefesi halini alıyor(5). Dilthey felsefelerin bir tipolojisini yapmaya çalıştı. Bu bir felsefe mi, yoksa felsefelerin karakterolojisi midir? Jaspers de aynı şeyi deniyor(6). Bu denemeler felsefeden vaz geçmek gibi görünüyor. Zamanımız düşünürlerini ye'se düşürüyor. Bunun için bilgi sosyolojisi (7), felsefe tipolojisi(8), felsefe psikolojisi asıl felsefenin yerini almaya savaşıyor. Unutuyoruz ki onlardan herbiri zımnen (implicite) hakikat problemini gerektiriyor. Fakat hiç biri bunu çözemiyor. Bu araştırmalar doğru ise bir "hakikat" problemi vardır. Yanlış olduğunu kanıtlayabilirsek yine bir hakikat problemi var demektir.

Hakikat nedir? Buna mantıkla, bilgi teorisi ile, ontoloji ile cevap verebiliriz. İlk felsefe arayışının en kaba şekli mitolojilerde görülüyor. Ondan sonra ilim ışığında bu araştırma ince ölçmeler kullanmaya başladı, felsefe problem şuuru olarak doğdu. Derinliğine felsefe bu problem şuurunun sonsuzca sürüp gittiğini gösterir.

1) Akılcı dogmatizm problem şuurunu mantıkla çözmek istiyordu, fakat kurallarını varlığa tatbik ettiği, zihnin sabit şekillerini

4 Aristote, *Métaphysique*, A, 2. İnsanı felsefe yapmaya sevk eden hayret duygusudur diyor. Aristo'ya göre ilk filozoflar ilke veya sebep ararlarken bunu maddî-sebepten buldular. (A. 3, p. 25 - 36)

5 W. James bunu *Introduction à la philosophie* adlı kitabında söylüyor.

6 Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch. Plon, 1959.- *Qu'est ce que la philosophie*

7 M. Scheler felsefe dışında *Erkenntnis und Arbeit* gibi kitaplarında bilgi sosyolojisi yapıyor. Fakat Mannheim, Horowitz gibi düşünürler bunu felsefe yerine koymaya çalışıyorlar. (Irving Louis Horowitz, *Philosophy, science and the sociology of Knowledge*, pub. Ch. Thomas, 1961)

8 Polin gibi düşünürler Dilthey'in çıkırından giderek felsefe tipolojisi yapmak istediler (Polin, *la compréhension des valeurs*, P.U.F.) Dilthey, *Les Théories des conceptions du monde* P.U.F.

varlığın kanunları haline getirdiği için, felsefî düşüncenin hareketliliğini durdurdu, felsefenin ölümüne sebep oldu. Şüphecilik bu donup kalmaya karşı problem şuurunun uyanmasının ifadesi idi. İlim felsefesi problem şuurunu yeniden ele aldı fakat son derece daralttı.

2) İlk defa Kant'la problem şuru şüpheciliğin yıkıcılığından kurtulmak üzere canlandı. O hem problemlere verilen cevaplar arasındaki yeni çatışmaların başlangıcını, hem de derinliğine felsefenin doğmasını hazırlamıştır. O daima "mümkün müdür?" diye soruyor. Böylece bütün çözüm yollarına sınır çiziyor. Aklın hudutlarını gösteriyor, problemleri sıralıyor:

a- Akılla çözülebilen problemler;

b- Akılla çözülemiyen, fakat pratik akıla (ahlâka) ait problemler,

c- Pratik akıl alanını aşan, varlığa ait problemler;

d- Çözülemiyen problemler. Böylece Irrationnel saha (*sphère*) için zemin hazırlıyordu.

Fakat o sahaya girmedi. İlk defa çatışmaların (Antinomi) çözülemeyeceği fikrini getirdi.

Kendi ruhî hayatımıza bakalım: Orada evrensel aydın fikirler ve otomatizm'ler buluruz. Ruhumuz bunlardan mı örülmüştür? Halbuki bunlar birbirine zıttır. Fikirler alanında tam mânevîlik (*spiritualité*) otomatizmlerde maddilik, hiç değilse mekaniklik (*mécanisme*) hakimdir. Bu manzaralar arasındaki zıtlıkların çözülmesi şu tarzlarda olabilir:

1) Fikirleri doğuran otomatizmlerdir, nitekim Hume böyle düşünmüştür(9), o zamandan beri bu düşüncenin bir çok taraflıları oldu: çağrışımçı psikoloji, bu gün bir kısım behavioristler v. b. Bu çözüm şekli yetmiyor. Çünkü madde veya mekanizm ruhu nasıl açıklar? Karanlık otomatizmlerden şuur nasıl doğdu? Nitekim Schopenhauer bu çıkmazın tamamen farkında idi. 2) Otomatizmleri doğuran şururdur. Şuur aslında ruhî çabadır. Ruhî dinamizm, tekrarları ile maddeye yaklaştıkça otomatizm halini almıştır. Aşışkanlık ve otomatizm ruhun sonsuz küçüğü, maddeye en yakın halidir. Boutroux, Maine de Biran, en sonra Bergson bu fikri geliştirdiler. Fakat bu da güçlüğü ortadan kaldırmadı: Madde nasıl meydana geldi? Madde ruhun kabuğumudur?(10). Buna evet! demek fantaziye kapılmaktır, bu görüşte şurudan

9 David Hume, *Traité de l'entendement humain*

10 Maine de Biran, *Les fondements de la Psychologie*, Publié par Tisserand, Felix Alcan, Bu fikrin kökü Plotinus'a kadar çıkar. Ona göre de madde varlığın en aşağı ve yokluğa yakın derecesidir.

otomatizmlerin doğması için ilk şuurun en aydın olması gerekir; halbuki “çocuk şuru” bununla çelişiktir, ayrıca dışşuurla çelişiktir, çünkü o ne otomatizmdir, ne aydın şurdur.

Her iki çözüm şekli yetmeyince, yeniden verilerimize bakalım: ne otomatizmler şuru, ne şuur otomatizmleri açıklayabilir. Her ikisinin doğuşunun kökünü yeti kazanmada, melekede (*habitude*) aramalıdır. Muzik öğrenme, lisan öğrenme, zihin işlemlerini kazanma (matematik ekserisizi), spor veya oyun ekserisizi türlü şekillerde, fakat aynı mahiyettedir. Bunlarda tekrarın rolü dikkati detaydan bütüne çevirmektir, fakat bu rol ikinci derecededir. “Tekrar” melekeyi (yeti kazanmayı) yapmaz, hazırlar. Bazen yalnızca iki tekrar bir melekeyi doğurur. Bazen pek çok tekrar aynı melekeyi veremez. Asıl önemli nokta dikkatin bütün üzerine çevrilmesinde, detayın (teferruatın) otomatizme, dışşuura atılmasındadır. Meleke, müphem ve toplu (*global*) şuurda bütüne ait aydın şuurla detaya ait otomatizmin ayrılması demektir. Zihin, irade ve duygu yetileri aynı sürece, aynı yetikazanma (meleke) kanununa bağlıdır. Zihinde dikkat soyut fikirleri meydana çıkardıkça zihin otomatizmleri de onunla birlikte yaratır. İrade fiili aydınlaştıkça çaba otomatikleşir. Tam irade aydın düşünceli fiille otomatizmleri ayıran fiildir. O suretle ki ikinciler daima birincilerin gerçekleşmesini kolaylaştırır. Duygu alanında meleke, müphem duygulardan evrensel hisler ve Passion’ları çıkarırken aynı zamanda onların temelinde yardımcıları olan refleksleri ve iptidai eğilimleri besler.

Aynı tahlili başka iki konu üzerinde yapalım:

1) İradî fiilin başlıca eseri kararda görülür. Karar (*décision*) hayatın önemli dönüm noktalarına ait seçme ve başlama fiilidir. Orada biz daima bir alternatif karşındayız. Amiller (*mobile*) çokluğu ile kuşatıldığımız zaman karar zayıflar. Türlü amiller ayrı yönlerden bizi çeker: tereddüde, şüpheyeye, hatta kuruntuya götürür; kararsızlaştırır. Bu durumda biz bir obsession içindeyiz. Buna Pierre Janet’nin bir ifadesi ile “şuur alanının aşırı genişlemesi” diyoruz(11). Bir de bunun tam karşıtı bir hali görüyoruz: bu, insanın sabit bir fikre saplanması, onu yapamamazlık edememesidir. Burada, tam tersine, düşünce darlığı, icra sınırlılığı var: Janet’ye göre “şuur alanı aşırı daralmış”tır (12). Asıl iradî fiil bu iki aşırı kutbun tam ortasında, düşünce ile fiil arasında birlik ve ahengin bulunduğu yeredir. Fakat bu birlik nasıl doğuyor?

11 Pierre Janet, *Obsessions et Psychasthénie*, 1919 F. Alcan

12 Pierre Janet. *Hystérie et les idées-fixes*. (Bu karşılaştırmayı P. Janet’nin araştırmalarına dayanarak Paul Deschamps yapıyor; P. Deschamps, *Les maladies de l’esprit*, Félix Alcan)

O bir sentez midir? Böyle olsa aslında ayrı olmaları gerekirdi. O zaman onlar nasıl birleşir? diye sorulabilir. Halbuki şuurun verileri ilk hatırladığımız anda bize fiil ile tasavvurun asli birliğini gösteriyor. Öyle ise tasavvur ile fiilin bu birbirine koşması neden? -Bunun sebebi aslı birliğin sonradan bozulması, onu yeniden kurmak için tasavvur fiil sentezinin aranmasıdır (13).

Bu ayrılmaya biz durdurma (répression) (14), ket vurma (inhibition) (15) diyoruz. Hayatımızda, durdurma, ket vurma, frenleme, itilme (16), mahrum olma (frustration) (17) gibi bir çok fiillerle karşılaşıyoruz. Bu fiiller bizim hangi çağda ve kültür şeklinde olursa olsun, bütün insanların bir "emirler ve yasaklar sistemi" içinde yaşamamızdan, böyle bir sistemi devam ettirecek antropolojik vasıflara (yani kendimizi durdurma gücüne) sahip olmamızdan ileri gelir (18). Bu fiiller bizim daima çift kutuplu (bipolaire) bir hayat, sonradan değerler düzeni diyeceğimiz bir çift kutupluluk sistemi içinde bulunmamızın neticesidir. Bütün değerler bizi hep böyle alternatif karşısında bırakıyor: ya biri ya öteki kutuplardan birini seçme durumundayız. Seçme zorunluluğunda kaldığımız böyle bir alternatif bizi karşıt kutuplar (dichotomie) önünde bırakır. Bu karşıt kutuplar bizi müphem şuurdan aydın emiler ve yasaklara göre "ya o ya öteki" kutuplarından birini seçmeye zorlar. Her seçme fiili karşıt kutuplu bir ayrılış alanında "karar"ın yeni bir senteze girmesi demektir (19).

2) Tutkular (*passion*) ruhi hayatımızın duygu cinsinden derinliklerini meydana getirir. Bu olgularda haz ve elemelerden başlayarak bütün duygu hallerinin bir düzene girdiği, derinleştiği ve yaratıcılığın arttığını görüyoruz. Tutkuları ayırd eden en önemli karakter yaratıcı

13 Hilmi Ziya (Ülken), *Cemiyet ve maraz-ı şuur* (Felsefe Yıllığı, c. I. 1931)

14 Sollier, *La répression mentale*, 1921, Felix Alcan

15 Hilmi Ziya, *Teheyhüciyel* (Felsefe ve içtimaiyat Dergisi. 1927)

16 S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, trad. franç. Jankélévitch, Payot, 1925

17 Frustration kavramını behaviorist psikoloji, dinamik psikoloji (Kurt Lewin) ve sosyoloji kullanıyor. Sosyolojide "mahrum - olma" deniyorsa da davranış psikolojisinde "itilip-kalmış" demek daha elverişlidir. "Bunalma" diyenler varsa da insana benzetme sakınca-sından dolayı davranış psikolojisinde kullanılamaz

18 Max Scheler *"İnsanın kâinatta yeri"* adlı kitabında bu tarifi veriyor. Onun insan anlayışı ve sosyolojik görüş birbirini tamamlıyor. Bunun için bu insan anlayışına dayanarak sosyolojiye karşı vaziyet almak saçmadır. (H.Z. Heyecan ve Teheyhüciyet, Felsefe ve İctim. Derg. 1927)

19 Jankélévitch, *L'Alternative*, P. U. F.

ve aktif oluşlarıdır. Psikologlar ve bir kısım filozofların (20) bu ruh halleri önündeki olumsuz davranışına rağmen onlarda yaratıcılık, bütünlük, müspetlik görüyoruz. Bu eski olumsuz davranışın başlıca sebepleri şunlardır:

a) Din devleti (Teokrazi) düşüncesi tutkuları kendi düzenine rakip görüyordu: Tutkular sonsuzu istedikleri için onlara göre şeytanî değerdirler, kırılmalıdırlar.

b) Laik siyasi düzen de tutkuları mertebeli bir toplum için tehlikeli buluyordu. Çünkü insanın kendi içinde bulunduğu mertebeyi ve “haddini” aşmasına sebep olabilir. Eski ahlâklar akılla tutkular arasında bu yüzden zıtlık görmüşler ve hep tutkuya karşı akıl lehine hüküm vermişlerdir. Akıl tutkulardan vaz geçmeyi, hiç değilse başkalaştırmayı öğretir.

Psikolojinin yanlış görüşü de tutkuları benzer bir takım fenomenlerle karıştırmasından ileri geliyordu.

I- Tutkular alışkanlığa benzer: onlar gibi devamlı ve sürekli-dir. Fakat alışkanlık fiili, zihni iken bunlar duygulara aittir.

II- Tutkular heyecana benzer. Fakat heyecan kesintili, süresiz, ilcalı (*imsulsif*) iken bunların zıt vasıfları vardır.

III- Tutkular düşkünlüklere (*manie*) benzer. Fakat düşkünlükler marazî hallerdir. Ruhun güçsüzlüğünü temsil ederler. Ruhun bir konuya saplanması bakımından, yanlış olarak tutkuya benzetilmişlerdir. Halbuki tutkularda ruh körü körüne saplanmamış, dikkati bir hedefe çevrilmiş ve kudreti artmıştır.

IV- Tutku sabit fikre benzetilmiştir. Halbuki orada şuur alanı daralmamış, dikkat gücünü kaybetmemiş, yalnız duygu hayatı yaratıcılık kazanmıştır. Aslında tutkular bir çok dağınık eğilim arasından birinin üstünlük kazanarak ötekileri gölgede bırakmasından doğarlar. Uzun eğilimler organik hedeflere çevrilir ve tatmin edilince sona ererler. Arzular ve idealler toplum değerlerine çevrilirler ve araçlı olarak gayelidirler. Birinciler biyolojik, ikinciler sosyolojiktir. Halbuki tutkunun gayesi kendi içinde (*autotélique*) (21) dir. O, kendi başına

20 İlk çağda arzu ile akıl arasındaki çatışmada ahlâki hayat aklın arzuyu yenmesi şeklinde anlaşılıyordu. Sonradan felsefede de Kant, Passion'lara karşı mücadele fikrini devam ettirdi. Yalnız Spinoza passion'ların birbirini aşmasından üstün ahlâki füllerin doğduğunu söylüyordu.

21 Gaye (*Télé*) kelimesinden (*Téléologie*) gayeler bilgisi demektir. Kant'a göre tabiat ve san'atta iç gayelilik (*finalité interne*) vardır. Fakat ayrıca sanatçının tam faaliyeti “Sanat için sanat” olduğuna göre onun gayesi kendi içinde (*autotélique*) dir.

(en soi) vardır. Var olmak için başka bir ruhî veya fizikî saike muhtaç değildir. Bundan dolayı da o mutlak değer (*valeur absolue*) dır. Burada tutkuyu fayda gütmey, gayesi kendinde ve sonsuz arzu diye tanımlayabiliriz(22). Hasılı, tutkuda ruhî hayatın müphem şuurdan aydın şuur ve otomatizmleri (*dichotomique* vasıfları ile) meydana çıkarıldığını görüyoruz (23).

Melekeler, fren vurmalar ve kararlar, tutkular ruhî hayatımızın üstün dereceden dikotomik karakterini belirtiyorlar. Bütün bunlarda biz müphem şuurdan aydın şuura, müphem ruhî - hayatî hallerden açık, ayrılmış karşıt terimlere doğru yükseliyoruz. En üst dereceden zekâ ile maddenin, irade ile altşuur'un, tutku ile iptidai eğilimlerin karşı karşıya geldiğini söyleyebiliriz. Fakat bu karşıt kutuplara yükselmek için şuurun ve hayatın bütün evrimini yapması gerekir. Yüksek şuur hallerimizden ilkel eğilimlere, reflekslere doğru inerken gördüğümüz bu dikotomik vasfı hayatın aşağı derecelerinde takip edelim.

Hayat nedir? Bazıları bunu maddenin üstün bir fonksiyonu sayıyorlar. Mekanizm veya diyalektik materyalizm'de (birbirinden ne kadar farklı olursa olsun) bu görüş hayata ait esas karakterleri açıklayamıyor (24). Bazıları da, tam aksine, hayatı maddeye irca edilemez bir öz fenomen sayıyorlar; hatta bazıları maddeyi hayatın kaybolduğu bir hal gibi görüyorlar. Bergson veya Edouard Leroy'ya göre madde hayatın çekildiği bir kabuktan ibarettir. Onlara göre alışkanlıklar ve otomatizmler nasıl ruhun, şiddet derecesi azalmış bir seviyesi ise, madde de hayatın şiddet derecesi azalmış son halidir. Bu görüş Ravaisson ve Emile Boutroux'dan beri hazırlanmış bulunuyordu (25). Biyolojide de şimdi bazı taraftarlar bulmaya başladı(26). Hayatla madde arasındaki münasebete ait bu iki görüş bize aynı derecede esas konudan uzaklaşmış görünüyor. Konumuz soyut varlıklardan (mantık

22 Tutkuya felsefede verilen bu pozitif değer Renouvier'nin kişiciliği ve Nietzsche'nin Kudret İsteği felsefesi ile başlıyor. Buradaki tanımı ilk defa biz verdik (H. Ziya. *Umumî Ruhîyat*, eski harfle, taş basma Darulfünun. 1927 - 28)

23 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 1965, Ankara, Sabri Aytemiz, yayınevi

24 Mekanik görüş için Bk. J. Loeb, *La conception mécanique de la vie*. (Bir kısım çev.: M. Karasan. M. V. yay.) Diyalektik görüş için Bk. Marcel Prenant, *Biologie et marxisme*. édit. sociales, 1935.

25 Ed. Leroy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, edit. de Boivin, Bergson Felsefesinin önderleri olan bu iki filozofdan birincisi *De l'habitude* adlı kitabında, ikincisi *Contingence des lois de la nature de* (Türk. çev. H. Z. Ülken, 1947) bu görüşü açıklıyorlar.

26 Bunlardan başlıca yeni vitalist Hans Driesch ve O. Becker zikredilebilir. (H. Driesch, *Philosophie des Organischen*)

ve matematik) sonra madde, bitki, hayvan ve insandır. Bu varlık derecelerinde ne hayatı madde ile ne de maddeyi hayat ile açıklamak kabildir. Fakat bu iki dikotomik gerçek bu günkü açık ve gergin karşıtlıklarını kazanmadan önce, her ikisinin içinden çıktıkları müphem bir halden başlamış olmaları çok akla yakın görünüyor. Pekalâ tasarlıyabiliriz ki bizim bütün ruhi gelişmemizde olduğu gibi canlı varlıkta da gelişme müphemden aydına, belirsizden belirliye, karmadan (*mixte*) karşıt kutuplara doğrudur. Bu ilk ve müphem hal (*ambiguïté*) artık ne madde ne hayattır, O Yunanda İonia'lı hylozoiste'lerin düşündüklerine yakın bir karışım (*mélange*) halidir ki, bu zıt ve tamamlayıcı vasıfları kendinde birleştiren ilk varlık belki de evrenin (*univers*) bir çok yerinde henüz aydınlığını kazanmamış, dikotomileri meydana çıkmamış olarak bulunmaktadır.

3. Derinliğine Felsefe

Alemde bu ayrılma eğilimi nedendir? İnsanda bu ayrılma eğilimi nedendir? Kendimize ait derin bir refleksiyonun (içdüşünmenin) verdiği doğrudan doğruya verilerle ilmin (başlıca biyoloji ve fiziğin) verdiği hükümler arasındaki tutarlık bu ayrılma eğiliminin kaçınılmaz bir olgu olacağını gösteriyor. Neden insan çocuktan ergine, vahşiden medeniye, anormalden normale, eski çağlardan bu güne doğru bu karma ve karışıklı varlığı gittikçe ayırmaya, ruhla bedeni iki ayrı cevhermiş gibi koymaya doğru gidiyor? Neden âlem bu aslî ikilik-birlik içindeki müphem hadleri ayırıyor ve gittikçe daha belirli (*défini*) şekilleri meydana çıkarıyor? (İnsan'da irade ve tutku olgularına ait bir tahlil de bizi aynı sonuçlara götürmüştü) (27). Bunun sebebi ne olsa gerektir? -İnsanda, başka canlılarda, hatta daha önceki aslî varlıklarda bu zıt ve tamamlayıcı vasıfların bir arada bulunması ancak ondan bütün varlıklar arasında aldıkları yere göredir. Bu varlıklardan hiç biri kendi başına hem zıt hem tamamlayıcı paradoksal mahiyeti ile devam edemez: (28) "a" daki zıt vasıflardan bir had "b" deki başka bir hadle tamamlanır. Bütün varlıklar birbirine dayanarak devam edebilirler.

Fakat varlıklar aynı zamanda hareket halindedirler. Öyle ise, içinde bulundukları denge iğretidir. Her hareket dengenin bozulması-

27 "Bilgi ve değer" adlı kitapta (Basılış - 1965. İlahiyat Fakültesi 1965 - 67 ders yıllarında okutulmuştur.) Bunu izah ettik.

28 "Bilgi ve değer" de şuurun tahlili kısmında bu noktayı izah ettiğimiz gibi bu kitapta da insan ontolojisi ve şuur fenomenolojisi kısımlarında bu konuya dönüyoruz.

na ve yeni bir denge aranmasına sebep olur. Bu iki hal arasında, yeni denge kuruluncaya kadar zıt vasıflardan biri meydana çıkmak, öteki vasfı gölgede bırakmak üzere gerçekleşmelidir. Her hareket potansiyel vasıflardan birinin meydana çıkması, ötekinin gizlenmesi (latent kalması) demektir. Alemde ve insanda bu ayrılma eğilimi, demek ki, yalnızca iğreti dengelerin gizlediği potansiyelleri yeniden meydana çıkarma eğiliminden doğuyor. Dış vasıflara ait bu gerçekleştirmeler nöbetleşe (almaşık) olarak iki haddin iki kutup halini alması ile sona erecektir. Hayatla maddenin ortak karakterine sahip ilk varlıklarda hayat ve maddenin meydana çıkması, bu vasıflardan her ikisinin kendi başlarına devam edecek tarzda bir dengeden başka bir dengeye atlamalarından, istikrarsız (*instable*) sürekli sıçramalarla yeniden meydana çıkmalarından ileri gelmektedir. İnsan için de aynı şeyi söylemeliyiz.

Alemde ve insanda gördüğümüz bu çift vasıfların gittikçe daha belirleşmesi ve ayrılması evrimin hakim karakteridir. Buna, özel bir anlamda, çatallaşma diyebiliriz. Ayrılmanın bariz olarak görüldüğü bütün fenomenlerde ortak karakter, şuurun bir bünye veya şekli üzerinde kutuplaşmasıdır. Bu kutuplaşma şuurun gerginlik halidir. Fakat aynı hal başlangıç derecelerinde enerjide, maddede ve canlı varlıkta görüldüğü için buna varlığın gerginliği diyeceğiz. Canlı ve şuurlu varlıkta doğrudan doğruya kavradığımız bu gerginlik, canlının devam etmek için sabit şekillere (*Gestalt*) bağlanması zorunluluğundan doğuyor. Bunun en keskin şekli dikkattir. Meleke (veya yetikazanma) bu gerginliğin ekserisidir. Ket vurma (*inhibition*) onun fiillerimizi frenlemesidir. Tutku, bütün dağınık duygu hallerinin derin ve gergin bir güç olmasıdır. Bir kelime ile “varlığın gerginliği” bizde irade şeklinde görünmekte ve bütün ışık ve karanlık dikotomilerini meydana getirmektedir. Bununla birlikte, bizde iradenin yanında bir güç daha var: bu da telkin’dir ki şimdiye kadar ondan bahsetmedik. Telkin, şuurumuzun bir bünye veya Gestalt üzerine çevrilerek gerginleşecek yerde, bütün hayat güçlerimizi kaplaması ve yayılması demektir. O gerginliğin tam zıttı, gevşeme halidir. Orada şuur kendi kökleri olan hayat fonksiyonlarına bağlanır, bedene yayılır. Telkin kuvveti şuur altından bütün uzviyete yaygındır. İradenin gücü şuurdadır ve üst tabakada kalır. İrade zıtları meydana çıkarır ve zıtta karşı koyar. Direnme (mukavemet), çatışma, yapıcılık gücü olarak görünür. Bütün teknik düşünce ve zekânın icapları oradan çıkar. Telkin ise zıtları kuşatır. İlk varlığın müphem çift karakterliğine kadar iner. Direnmeleri, çatışmaları kaldırır. Yapıcı değil, yaşa-

yıcı ve anlayıcıdır. Varlığın gerginliği ile varlığın gevşemesi (*détente*) irade ve telkinde karşı karşıya gelir. Bu iki gücün uzvî âlemde iki temeli vardır: kaslar ve sinirler. Başlangıç organizmalarda bunlar henüz ayrılmamıştır. Fakat gerilme ve gevşeme fonksiyonları vardır. Asıl madde dediğimiz müphem (*ambivalent*) ilk varlığa indiğimiz zaman da bu fonksiyonları görebiliriz. Eğer telkinin şuur altı yayılımı ve nüfuzu olmasaydı, irade zıtlıkları arttırarak hayatı dayanılmaz bir hale getirirdi. Böyle bir hayat gerginliğinin son noktası hayatın patlama (*explosion*) suretile yok oluşu olacaktı. Halbuki telkin bu gerilmeyi daima genişleme ve gevşemesile başkalaştırıyor. Bunun yardımı ile hayat med ve cezirli helezon kavisleri ile büyümektedir. Batı medeniyeti iradenin aşırı gerilmesi ve kötüye kullanılması, Doğu medeniyetleri telkinin aşırı gevşemesi şeklindeki kötüye kullanmalarında dengeyi kaybetmişlerdir. Fakat her iki medeniyetin de bu iki kutup arasında dengeyi bulan anları vardır. Batının bu gün başlıca derdi irade ve tekniğin başka güçlerin zararına aşırı büyümesidir. Doğunun eski derdi de içe kapanma ve altşuurun hakimliği idi. İki medeniyet karşılıklı eksiklerini görür ve birbirini anlarsa dünya dengesini bulabilir*

Varlığın bütün derecelerinde, değerlerin bütün çeşitlerinde, bilginini her safhasında rastladığımız zıtlıklar ve karşıtlıklar, irade gerginliğinin meydana çıkardığı dikotomilerden ileri gelmektedir. Bunlar varlığın asıl karakterleridir, bizim icadımız değildir. Yalnız, biz onları barizleştiriyoruz. Şimdi bir çok felsefelerin bu soru karşısında görüşlerini açıklayalım:

A) Dilthey, devirlerin anlamını (mânâsmı) bu zıt fikirlerin birbirini tamamlamasında buluyordu; fakat bu fikirlerin hiç birisi onca tek başına hakikat değildir. Çünkü hepsinde devrin anlamının bir manzarası vardır. Bu görüş hakikat aramaktan vaz geçiyor ve bir sonuca varmıyor. Halbuki fikirler estetik bütünler değildir. Biz felsefelerin mimarisi veya estetiği ile uğraşmıyoruz, doğruyu arıyoruz. Bu arayış fikirler arasındaki savaşmada bir çoğunun harab olmasına sebep olsa dahi zaruridir. Eğer doğru, bir sentezde bile olsa ona Dilthey'in dediği yoldan gidilemez.

B) Felsefe tarihi fikirlerin çeşitliliği içinden bir fikrin evrimini çıkarabilir. Bu bazen bir geleneğin devamı olabilir. Fakat başka gelenekler varsa onlar arasında çatışma açıklanamaz. Felsefe tarihinde

* Doğu ve Batı farkının sömürme, kapital ve sefalet farkı olduğunu söyleyenler aynı olgunun ekonomik manzârasını ifade ediyorlar.

fikirlerin çokluğu bizi bir nevi şüphecilğe veya olasıcılığa (ihtimalciliğe) götürebilir. Öyle ise yapıcı ve yaratıcı olan bir felsefe tarihi kültürü ile yıkıcı olan bir felsefe tarihi kültürü arasındaki farkı bulmak hayli güçtür. Biz yalnız “derinliğine felsefe”nin katlarını (*palier*) bulmak üzere felsefe tarihinden faydalanabiliriz.

C) Felsefeleri birleştirme eğilimleri bu gayretin en önemli görünüşüdür. Bu eğilime eclétisme ve eğer parçaları ayrıcinsten olarak kalırsa syncrétisme diyoruz. Tarihde bir çok dönüm noktalarında düşüncenin bu karakteri aldığı görülür. Eflâtun ve Aristo’dan beri onun türlü denemeleri yapılmıştır. Çağdaş felsefede Leibniz, Victor Cousin, Whitehead v. b. da devam etmektedir. Farkları devirlerin ve bilginin farkından, problemlerin genişlemesinden ileri geliyor. Şu kadar var ki bütün bu sentez denemeleri “aslı birlik”in görülmesine engel olabilir.

D) Bu tecrübeler gösteriyor ki antinomileri ortadan kaldırmak mümkün değildir. Eski mantıkçı metafiziğin (29) teşebbüsleri gibi, bu günkü Lojistik ve axiomatik’in teşebbüsleri de aynı suretle neticesiz kalmaktadır. Asıl antinomilerin kendileri felsefî problemlerin kaynağıdır. İlk felsefe onlardan çıkıyor. Problemleri çözmek için ileri sürülen teklifler antinomiye çözmek, ortadan kaldırmak istedikçe daima zıt kutuplara doğru gitme zorunda kalacaktır. Madde mi - ruh mu? birmi - çokmu? tecrübe mi - akıl mı? dogma mı - şüphe mi? mekanizm mi - gayelilik mi? mantık mı - sezgi mi? zaruretmî - hürriyet mi? v. b. Bu zıt kutupları çoğaltmak kabildir. Bütün felsefî kriz onların bu tarzda konulmalarından doğuyor. O zaman “Problematik felsefe” sonsuzca çözülemeyecek, köşe başları olarak kalacaktır. Felsefeden ye’se düşenlerin ve felsefeyi inkâr edenlerin gülünç durumu bu problematik görüşten doğmaktadır. Doktrinler de “Problematik”in sonucu olan kapalı çığırlardır ki, felsefeyi inanç mezhepleri haline getirmek tedir.

E) Halbuki felsefenin konusu herşeyden önce “İlk felsefe”dir ve İlk felsefe (*Philosophia prima*) ilimler ve doktrinlerde ortakır (30). İlimlerin teorilerinde de bazı fikir ayrılıkları doğabilir, ilk felsefede doğamaz. Çünkü, aksi halde düşünmek ve ortak metodlara göre ilimleri kurmak mümkün olmazdı. İlk felsefe düşünce tarihi boyunca insan

29 İlk defa Aristo felsefesine bu ad verilebilir. Sonra Ortaçağ’daki meşşai filozofları, çağdaş felsefede Spinoza’nın sistemi böyledir.

30 W. Jankélévitch, La Philosophie première adlı kitabında böyle bir araştırmayı konu olarak almıştır. (Philosophie Première, Introduction à une philosophie du presque, 1953. P. U. F.) Fakat onun vardığı sonuçlar bizimkinden çok farklıdır.

kafasının temeli olmuştur. Onun vakit vakit unutulması problemler ve doktrinler çıkmazına girilmesine, ortak ve üniversal felsefe yerine ferdî “felsefeler”in konmasına sebep olmaktadır.

Dichotomie’ler varlığın temelidirler. Bunlardan zihnin çözemediği antinomiler doğar. İnsan zihni antinomiler karşısında türlü tavirler alabilir:

a) Onları hayretle seyreder: Bu mistik görüştür.

b) Onları mantıkla çözmeğe çalışır: Bu dogmatik metafiziğin yoludur.

c) Onları zihninin paralojizm’leri sayar: Bu lojistik’in yoludur.

d) Onlardan bir haddi (terimi) hür olarak seçer. Bu pragmatism’in yoludur. Bu yollardan hiç biri ile varlığa nüfuz edilemez. Çünkü bunlardan herhangi biri ile onun mahiyeti bozulmaktadır. Biz dichotomie’leri ancak, bütün akıldışlıkları (*irrationalité*) ile kabul edersek, varlık bize açılmaya başlar.

İrademiz ve telkinimizle ona iki türlü nüfuz edebiliriz: İrade ile onun müphem çift karakterini son haddine götürerek aydın ve seçik zıtlıklar halinde kavrarız. Telkinle onun ilk müphem ve aslî birliğine nüfuz edebiliriz. Birincisi ile zekâmız bu zıt karakterleri kavrar ve onlardan birine veya ötekine mantığı uygular. İkincisi ile varlığın aslî birliğine nüfuz eder ve orada varlıkla bileşir.

4. Dyade ve Dyadologie

Derinliğine felsefe öyle ise radikal bir görüş noktası bulmaya çalışmaktadır.

I. Yüzde kalan görüşte Demokrit’le Heraklit veya Fisagor’la Elea ekolü karşı karşıya gelir. Onları uzlaştırmak imkânsızdır. Çünkü herbiri varlığı yalnız bir manzarası ile görmektedir. Bununla birlikte onlar yine de bütün zıtları kuşatan ilk varlığı aramaya başlamışlardır. Çünkü daha İonio’ların safdil felsefesinde dahi Anaximandros “her şeyin aslı belirsizliktir” (*Apeiron*) derken bu fikrin temelini kuruyordu.

II. Sokrat “Bütün bildiğim hiçbirşey bilmediğimdir” diyor. Bu bilinmeyen şey mutlak sahasıdır. Burada Sofistlerin bilgi karşısındaki aczini aşan ilk metafizik hamle görülüyor. “insanî” olan herşeyi biliyoruz. Fakat asıl varlık çözülemez olarak kalıyor. Buradan, metafizik tasa, insanı aşma teşebbüsleri başlıyor.

III. Eflâtun ortayaş diyaloglarında sırf akılcı görünmesine rağmen ilk felsefeyi bulmuştur. Yaşlılık diyaloglarında Dyade'dan bahsederken ilk varlık ve ilk felsefenin konusunu gösterdi: herşey Dyade'larla başlar, sonradan zıtlar (karşıtlar) meydana çıkarlar. Duyular alemi ve akıl alemi ayrılır. Bununla birlikte Eflâtun bu dyade fikrini geliştiremedi. Aristo hocasına hücum etti ve dyade'leri mantıkla reddetti. Aporie dediğı çelişmeleri mantıkla çözmeye çalıştı. Böylece kurduğı dogmatik metafizik yirmi yüzyıl otoritesini sağladı. Çünkü: a) Zihin ihtiyaçlarımıza uygundu; b) Varlığı anlaşılır hale getiriyordu; c) Siyasî düzene uygundu, d) ortaçağ bu "cevherci" felsefeyi dinle uzlaştırmadan çok kazandı.

IV. Halbuki üniversal dinler derin varlığın akıl - dışı mahiyetini daha iyi gösterdiler. Hristiyanlık ve İslâmîhtaki akıllı taşan varlıktan başka Budizm de de iradede ibaret olan varlık (ve ıztırab), varlığın inkârı ilk temel antinomidir. Hristiyanlık Augustin'le, İslâmîyet Gazalî ile inanç halindeki bu görüşü felsefeleştirdi. "Kalbin gözü" haline getirdi.

V. Yeni felsefede Nicolas de Cusa, Sokrat'ın görüşüne döndü (*De Docte Ignorantia*). Mutlak varlığın akıl - dışı karakterinden hareket etti. Bilgiyi buna dayandırdı ve sonsuza ait bilgimizin göreliliğı (*relativité*) sonuncuna vardı. Giordano Bruno aynı yolda devam etti.

VI. İlim felsefesi (Descartes) şüpheciliğı araç diye kullanarak akıl yolundan müsbet (*positif*) bir temel bulduğuna kanidir. Fakat bu temel yetecek halde değildir. Çünkü zıtlığı son haddine götürmüş-tür, bu da mekanizm - şuur zıtlığıdır. Spinoza'da onların tek ve sonsuz cevhere ait iki sıfat gibi birleşmesi zıtların aslı varlıkla ilişkileri içinde görölmeye başladığını ifade ediyor. Leibniz'de bu mümkün olmadı ve ilim felsefesi isimcilik (nominalism) çıkmazına girdi.

VII. Kant, derinliğine felsefede en önemli kata indi. Teorik akla ait problemlerle pratik akla ait problemleri, hatta tabiat ve sanata ait problemleri ayırarak varlığa derinliğine nüfuz imkânını gösterdi. Her bakış tarzı ötekinden daha derin bir varlık kavrayışı verecektir: Teorik akıl göreliliğide ve ilimde kalıyor. Pratik akıl ahlâkın mutlak emrine ulaşıyor, fakat hüküm gücünün tenkidi tabiat ve sanattaki içten gayeliliğı (yani sistemin içine ait olan gayeliliğı) ve bütüncü kavrayışı gösteriyordu. Kant'ın ardından gidenler antinomi fikrini geliştirdiler. Bilginin göreliliğini isbat eden bu bilgi sınırını aşmak için türlü sentez denemeleri yaptılar. Schelling tabiat ve ruh sentezi ile zıtlığı çözmek istedi ki, bu onca ilk ve aslı birliğe dönüş olacaktı.

Fakat felsefî kavrayışın (*Anschauung*) bütün varlık katlarında işlememesi işi güçleştirdi. Schelling bir “Estetik filozofu” olarak kaldı. Hegel, teorik akılla pratik aklı birleştirerek Kant’ın çığıurım son had-dine götürdü. Sentez mantığı ile antinomileri aşmak istedi. Hareketli değişme halindeki zıtları birleştirerek ilerleyen “Diyalektik”, oluş halindeki varlığın mantığı olacaktı. Artık Aristo’nun sınıflar ve sabit cevherler mantığı yerine Hegel bütün sabitlikleri, cevherleri ortadan kaldıran sürekli oluş mantığını koyuyordu. Hegel’in teşebbüsü akılcı metafiziğin ve Panlojizm’in son zaferi idi. Aristo’ya hücum ederken dogmatizm’in ta içine düştü.

VIII. Schopenhauer “ilk felsefe” kavramını daha iyi anladı. Orada derinliğine görüşü kullandı:

- a) Birinci merhalede duyular ve zihinle kavranan âlem;
- b) İkinci merhalede irade ve yaradıştan ibaret olan âlem;
- c) Üçüncü merhalede sanatla ve ahlâkla iradenin ve ıztırabın aşılması, “huzur” aranması.- Schopenhauer’in görüşü bütün Problematik felsefeleri aşıyordu. Orada tecrübecilik akılcılık, realism-idealism zıtlıkları kayboluyor; bunlar felsefî hakikatın merhaleleri veya manzaraları gibi görünüyordu. Schopenhauer’ın görüşünü Nietzsche tamamladı.

IX. Son yüzyılda Bergson derinlik felsefesinde yeni ve büyük bir hamledir:

- a) Zekâ ile kavrayış (ki bu faydacıdır);
- b) İç güdüden ibaret âleme nüfuz (ki en yetkin şeklini mafsallı hayvanlarda, böceklerde görüyor);
- c) İnsanda her iki kavrayışı aşan sezgi ile varlığa nüfuz edilmesi. Bu merhaleler birbirleri ile çelişik değildirler; varlığa nüfuzun katları (kademeleri) dır. Yine bu yüzyılda Husserl özler (*Wesen*) görüşü ile derinliğine felsefede yeni bir adım attı. Vakıa o da Descartes gibi apaçık ve aydın özler arıyordu. Fakat onun ardından gidenler bu özler bilgisi içinde akıl - dışı (*irrationnel*) özleri buldular. Max Scheler sevgi ve sempatide en hakim görünüşünü bulduğu duygu özlerinden bahsetti. Heidegger ayrı bir çığırdan gelmekle birlikte “akıl dışı”na nüfuzda daha ileri gitti. Onlar derinliğine felsefe için hazırlık sayılmalıdır.

Bu günkü ilim Dyade görüşünü canladırarak durumdadır.

A) Matematik antinomi'ler (*transfini* kavramından doğan antinomiler), onların mantıkla çözülme teşebbüsleri (B. Russell'in teşebbüsü), neticesizliği, matematik ilimler alanında yeni bir ufuk açtı.

B) Tabiat ilimlerinde dichotomie'ler gittikçe belirtmektedir. Fizikte dalga - cisimcik çatışması madde - enerji çatışması, mekân-zaman çatışması bu günkü fizik bilginizin temelini meydana getiriyor.-

C) Biyolojide mekanizm- dinamizm çatışması aynı mahiyettedir. Bu iki açıklama yolu daima aynı dichotomique ilkedен hareket ediyorlar. Yine biyolojide madde - hayat, evrim - sabitlik çatışmaları böyledir.-

D) İnsan ilimlerinde çatışmalar daha barizdir. En başta fert-toplum çatışması görülüyor ki, psikoloji ile sosyolojinin ortak bir konu üzerinde savaşmalarına zemin olmuştur. Ondan sonra hürlük - zorunluluk çatışması, yahut adillik - eşitlik, hak - kuvvet çatışmaları gibi. İlmin türlü dallarında bu çatışmalar yeniden yeniye meydana çıkmaktadır: Dichotomie'ler eski problematik görüşle çözülememektedir. İlim, tek görüşlü kaldıkça doktrin kavgaları müspet araştırmanın ta içine girerek onu tedirgin etmekte ve ayağına çelme takmaktadır. Fakat şükür ki ilim bu doktrin tartışmalarından bağımsız olan ilk dichotomie'lerden sonra, ihtiyaca göre seçilmiş iğreti hipotez'lerle ve sonuçlayıcı (dedüktif) bir yoldan gelişmektedir. Bu hal ilim filozofunun şüphecilğe saplanmasına sebep olmazsa (ki *fictionisme*, itibarcılık, *commodisme* v. b. böyledir) İlim filozofu gerçeğin temeline ait derin görüşlere dayanarak çalışmakta ve laboratuvarındaki ilim adamına yardım etmektedir. Meyerson, Alexander (bir dereceye kadar Whitehead) bu derin görüşe - yani aklın erişmediği "akıl-dışı" bir temel üzerine mantıkî düşüncüyü kurmaya çalışan ilim filozoflarıdır. Onlar pozitivismın darlığından, yüzüstü kalışından, şüphecilğe kapı' açısından ilmi kurtarıyorlar.

Bundan dolayı biz İlk felsefeye *Dyadologie* diyebiliriz. İlmin açıklamalarını ve mantıkî düşüncelerin işlemlerini ona dayandırırız. Felsefenin klâsik kadrosu da onun üzerine kurulabilir. Bu kadro başlıca şunlardır:

1. Varlık ve varlık sferleri;
2. Gerçek neveleri ve mantık;
3. Bilginin doğuşu ve tahlili;
4. Değerlerin yaradılışı ve kişi -

Bunların hepsine felsefenin cevap verip vermiyeceği sorusu henüz kesin olarak çözülemez. Felsefî düşünce bu temel problemlerin çözülmesi yolundadır. Yirmibeş yüzyıllık çalışmadan sonra onlardan büyük bir kısmını çözmüştür. Artık bu çözülmüş konulardaki eski çatışmalar tarihe karışmıştır. Bir kısmını henüz çözmekte bulunuyor: onlarda çatışmaların bir kısmı ortadan kalkmıştır, bir kısmı devam etmektedir. Bir kısmına ise asıl kendi konuları gibi yaklaşmamıştır. Meselâ bilgi süreci, gerçek neveleri ve mantık birincilerdendir. Varlık sferleri de aynı zümreye girer. Değerlerin yaratılışı ve kişi ikincilerdendir: Onlar bu günkü çalışma konusunu teşkil ediyor. Alem ve sonsuzluk üçüncülerdendir. Ruhun mahiyeti, âlemin ötesi sorularını felsefe ne reddediyor, ne de çözeceğini vaad ediyor. Zira bunlar bu günkü felsefe araştırma yolumuzun sınırında bulunmaktadır. Felsefe insanda "aşkınlık" (*transcendence*) problemini koyuyor*, fakat bir limit- durum olarak orada duruyor. Problemlerin ilerde asla çözülemediği de söylenemez. Çünkü biz onlara artık dogmatik metafizikçilerin görüş açısından bakmıyoruz. Bundan dolayı Kant'ın bu problemlere ait menfi davranışı fazla serttir. Şüphecilerin ye'sine düşmeye de mahal yoktur. Bizim için ruhun mahiyeti probleminin güçlüğü maddenin mahiyeti probleminin güçlüğü kadardır. Ancak bu son problemleri çözmeye girişmek için verilerimiz henüz çok yetmez bir durumdadır diyebiliriz.

Radikal görüş tarzı ile felsefede akıl - dışı varlığın (*être irrationnel*) mantığa ırcı veya ona karşı göz yumulması imkânsızdır. Buradan yola çıktıktan sonra bütün akıllaştırmalar (*radionalisation*), sistemleştirmeler, akıl ve mantığın felsefe ve ilimdeki rolü, normların rolü, normlaştırmalar, idealleştirmeler anlam kazanacaktır.

A.- "Akıl - dışı"nın ırcı imkânsızlığı: Felsefe tarihi, ilim tarihi, bu günkü ilim ve bu günkü felsefe çıgırlarının bir çoğu, gündelik hayat, refleksiyon (iç - düşünme), orijinal ilk verinin kavranması. v. b. yollarından aynı sonuca varmaktayız.

B.- "Akıl dışı"nın doğrudan doğruya ilk verileri şuurdadır. Bu yolu açan XIX. ncü. yüzyıl sonlarında başlamak üzere - az çok zamandaş olarak - Bergson, James ve Husserl'dir. Fakat Bergson şuur ve hayatın üst kademelerindeki zıtlıkları (nitelik - nicelik, içgüdü-zekâ, pragmatik akıl - sezgi) görüyor; alt kademelere inerek zıtlıkların iç içe geçtiği karma (*mixte*) varlıklara, dyade'lara bakmıyor. Halbuki bunlar bütün varlığa ait olmadan önce şuura aittir. Bu noktada Freud,

* Felsefede *transcendence*'ı limit - durum haline koyan Jaspers'dir.

bir bakımdan Bergson'u aşıyor. (Burada bu iki büyük düşünür arasında ilk devirleri bakımından yaklaştırma yapılırsa, altşuur, dışşuur'daki müphem çift değerlilik ve çatışmayı gören Freud'un kıymeti anlaşılır).

C.- "Akıl - dışı"nın ikinci verileri hayat alanındadır. O, insanlığın varlığı, hayvanın ve bitkinin varlıklarında ayrı ayrı görünür; İnsanda hayat verileri bizim daha aşağı varlık derecelerinde geriye doğru gitmemizi, daha karanlık hayat şekillerini aydınlatmamızı sağlar. Bu geriye doğru (*régressif*) bakış tarzı bize ışıktan karanlığa, aydın zıtlardan müpheme ve arınmış olandan karmaya doğru inen derinliğine bir görüş imkânı veriyor.

D.- "Akıl - dışı"nın üçüncü verileri hayatla maddenin birbirine karıştırıldığı ilk şekillere, hatta oradan maddenin enerji ile karıştığı varlığın ilk oluşlarına aittir. Buna sırf madde âlemi diyebilir miyiz? Fizik ilmi bu imkânı günden güne ortadan kaldırıyor.

E.- "Akıl-dışı"nın dördüncü verileri zihin kuruluşlarına, matematiklere aittir. Böylece biz gerçek derecelerini kavramaya elverişli türlü aletler elde ediyoruz. Fakat bunlar formel mantığa irca edilemiyorlar.

Yeni mantığın rolü nedir? Mantık ideal bir ilim olarak kalıyor. Nitekim bütün norm ilimlerimiz böyledir. Estetik, ahlâk, hatta hukuk gerçeği belirli bir derecede ifadeye yararlar; fakat asıl gerçek değildirler. Onlar olması gereken'i ararlar; olan'ı değil. Burada "akıl-dışı" ile mantığın münasebeti sorusu meydana çıkıyor. "Akıl - dışı" mantığı her yandan aşmaktadır. Bununla birlikte onu biz mantığımızla sistemleştirilmiş bir halde ifadeden vazgeçemeyiz. Bu bakımdan, mantığın "akıl - dışı"na nüfuz için yaptığı başlıca teşebbüslerini gözden geçirelim:

1- Apophantique mantık, "akıl - dışı"nı (veya Aristo'nun tabiri ile aporie'leri) çözerek varlığı aklı bir hale koymak ister. Aristo, Eflâtun'u böyle tenkit ediyor ve dogmatik metafiziği mantık üzerine kurmak istiyordu. (*Metafizik, apori*'ler, 2 nci kitap(31). Eski metafiziğin sistem olarak büyüklüğü, kendine güveni, tekliği, fakat gerçekten uzaklığı, her teşebbüsünde gerçeğin temelindeki akıl - dışına çarpma yüzünden devamlı başarısızlığı, içe katlanması, skolastığı doğuruşu ve yıkılışı bundandı. (Bu yıkılış daha İlk - çağda başlamıştı).

31 Aristote, *Métaphysique*, Liv B, 1: Enoncé des apories, trad. de Tricot vol. 1. pp. 119 - 169

2- Logistique, gerçeğe nüfuzdan vazgeçer. Varlığa ait sistemli açıklamaları bir yana bırakır. Kendi kurallarının tıpkı matematik gibi *tautologique*, sırf şekle ait bir tutarlık olduğu esastan hareket ettiğı için muhtevastır. Böyle bir tahlil sonunda, bilgimiz son derece daralır (Wittgenstein ve B. Russell tartışması). Felsefenin temel problemlerinden bir çoğundan vaz geçmek gerekir. Bu görüş klasik felsefenin problemlerini “anlamdan mahrum” sayarak dışarda bırakmak suretile felsefeyi son derece fakirleştiriyor.

3- Dialectique mantık. “aklı” olan mutlak varlığın hareketinde içten bir dinamik mantığın hakim olduğunu zannetmeden ileri gelmiştir. Bu görüş varlıkla oluşu birleştirmec, başka deyişle varlığı oluşa ırca etmeden, oluşa ait bir mantık kurmadan doğmuş yeni bir dogmatimdir. Halbuki oluş varlığın bir tavrı (*modalité*) dır; varlığın yerini alamaz. Varlık olmadan oluştan bahsedilemez. Hegel’in büyük iddiasına rağmen, bu görüş bir çok bakımlardan çökmüştür.

a) Aklın statik veya dinamik her iki şeklinde bütün insanî varlığı kuşatmaması (Schopenhauere, Nietzsche);

b) Mutlak ruh ve aklın değil, fert veya nevi olan insanın asıl gerçek varlık olması (Stirner, felsefî antropoloji);

c) İnsanî varlıktan hareket etmek zorunluluğu (existentialisme, fenomenoloji) yüzünden Hegel’in mutlakçı felsefesi savunulamaz bir duruma gelmiştir.

4- İhtimaliyat (olasılık = *probabilité*) mantığı. Bu teşebbüs birkaç değerli mantık (*logique plurivalente*) teşebbüslerinin son haddidir. Birkaç değerli mantıklar iki değerli mantığın (veya klâsik mantığın) dayandığı temel ilkelerden bir kısmının inkârı ile başlamıştır. En sonra ihtimaller skalasını bir mantık haline koymağa varmıştır. İhtimaller mantığı aslında mantık değil fiziktir; ve fiziğe ait tecrübelerin axiom’laştırılmış şeklidir. Üçüncü terimin bulunmayışı (*tertium non datur*) ilkesinden vazgeçilemez. Çünkü doğru-yanlış çift terimi yerine sonsuz ihtimaller skalasını koysak bile, yine en aşağı dereceden “muhtemel” ile “muhtemel değil” arasında (yani kurduğumuz ihtimaller kadrosu ile kadro dışı arasında) çiftterim ve bundan dolayı da üçüncü terimin bulunmayışı ilkesi devam eder. Hasılı, ihtimaller mantığı mümkün değildir. Yalnız daima bir “ihtimaller kadrosu” kurulabilir ki, o zımnenn bir çift değerli mantığa dayanmaktadır.

5- Almaşık (nöbetleşe) mantık. Bu ancak formel - ideal mantığın akıl dışı varlıkların zıt ve tamamlayıcı karakterlerinden her birine

nöbetleşe olarak uygulanmasından ibarettir. Burada bir seçme durumu meydana çıkar. Zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan varlıkta mantıkla açıklanacak olan terim hangisidir?(32). Bu ya A veya B dir. A ve B den birinin seçilmesi rastgele (*éventuel*) midir? Pratik ihtiyaçlardan mı doğar? Yoksa objenin mahiyetinden mi ileri gelir? A ve B nin seçilmeleri rastgele değildir; çünkü ilim tarihinde abenkli bir yürüyüş görülüyor. Pratik ihtiyaçlar söz konusu olmakla beraber, her iki manzara da aynı derecede pratik ihtiyaca cevap verebilir. Objenin başka objelerle bağımlı veya bağımsız olması haline göre, manzarlardan biri aktüelleşme meylini gösterir. Obje başka objelere bağlı ise, yani objeler arasında statik iğreti bir düzen varsa hiç bir manzara aktüelleşemez (veya fiile çıkamaz). O vakit objeler sistemi kaba mikyasta kavranır: kristalleşmelerde olduğu gibi. Objeler arasında statik düzen bozulunca, objelerin bağımsızlığı kendi potansiyellerini meydana çıkarır. Burada obje bağımsızlığın görünüşüne göre manzarlardan birini aktüelleştirir (fiile çıkarır) ve bizi kabule zorlar. Varlıklar arasında bir özel sfer gibi ele alacağımız bilgi sürecinde süje-obje zıt ve tamamlayıcı kutuplarından birinin aktüelleşmesi de, aynı suretle rastgele değildir. Her hareket şuur gerginliği ve “objeleşme” ile başlar ve onun ardından şuur genişlemesi (*extension*) ve “süjeleşme” gelir. Bu iki hareket, nöbetleşe bilgi sürecini doğurur.

Derinliğine felsefe görüşü Aristo'dan Husserl'e kadar ortak vasıfları birleştirir ve onları aym yapının katları haline getirir. Felsefe tipolojilerinin böyle bir görüşte değeri yoktur. Çünkü onlar psikolojinin, sosyolojinin karakterolojik veya aksiomatik bir açıdan felsefeleri yetilere ayırması yüzünden *doğru* bir felsefe bulma imkânımızı ortadan kaldırırlar. Tipoloji görüşü şüpheliğin, dar ilimciliğin, ircacılığın (*réductivisme*) son teşebbüsüdür. Başarılı olması imkânsızdır. Bununla birlikte yine de bazı filozof tipleri vardır. Bunlar asıl felsefenin dışında, filozofların içinde yaşadıkları devrin ifadesi olmaları, toplum şartlarının tesiri altında kalmaları, mizaç ve karakterlerinin etkisine bağlı bulunmaları dolayısıyla gösterdikleri özelliklerdir. Fakat bu özellikleri asıl felsefe ile karıştırmamalıdır. Nitekim ilim adamlarının toplum şartlarına ve ferdî karakterlerine bakılabilir. Ancak bu onların kurdukları ilim yapısının objektif olarak görülmesine engel olamaz. Bir

32 Zıt ve tamamlayıcı vasıflar araştırmacının önüne bir alternatif koyar. Fizikte dalga ve cisimcik vasıflarından birini meydana çıkarmak üzere ötekini o an için karanlıkta bırakmak lazım gelir ve matematikte ya sürekli ya süreksiz vasıflardan birini karanlıkta bırakınca geometri veya aritmetik açıklama gerçekleşir. İnsanda ya fert ya 'toplum' vasfını açıklayınca psikolojik veya sosyolojik açıklama meydana gelir.

ilim, bir bilgiler tipolojisi yapılabilir. Fakat bu asıl ilmi ortadan kaldıramaz ve onun yerini tutamaz. Türlü açılardan tipolojiler yapılabilir. Bunlardan her biri bir bakımdan faydalıdır. Felsefe tarihine fikirlerin devirler içindeki gelişmesi gibi bakmamızı kolaylaştırır. Nitekim derinliğine felsefede yardımcı olan bu tipolojileri kullanabiliriz. Şu kadar var ki, bu kullanışta artık Dilthey, Sorokin veya Jaspers'in onlara verdikleri anlamları bir yana bırakmak gerekir.

5. Felsefede Doktrin ve Problemler

İlk felsefe gerek derinliğine felsefe, gerek radikal görüş (yani ilk olgu) aranması, gerekse tipolojik sınıflama olarak daima bir ilim gibi görülmelidir. Felsefe bir dünya görüşü (*Weltanschauung*), bir hayat anlayışı, bir görüş tarzı (*Point of View*), problemin filan veya falan açıdan görülmesinden doğan bir "doktrin" değildir. Felsefe, kendisinden asıl problemlerin doğduğu, fakat onları daima ilk ve aslî kökte birleştiren kesin ilk ilimdir. Bu bakımdan felsefe anlayışı eskiden beri far-
kedilmiştir.

1) Aristo felsefeyi bütün ilimleri birleştiren üniversal ilim diye tarif ediyordu. İlk felsefeye de "varlık olmak bakımından varlığın ilmi" diyordu (33). Orta çağ bu görüşü devam ettirdi.

2) Descartes'da birincisinden farklı olmakla birlikte, felsefeyi kendisinden bütün ilimlerin doğduğu üniversal ilim sayıyor, ve felsefeden ibaret olan bir ağacın köküne göre ilimlere bu ağacın dalları diyordu.

3) Kant'a göre felsefe bütün ilimlerin transandantal şartlarının, bilginin *a priori* lerinin ilmidir.

4) Hegel'e göre felsefe ansiklopedik ilimdir. Bütün ilimler bu temel bilgidен ve onun kurduğu diyalektik mantıktan doğmaktadır.

5) Husserl'e göre felsefe kesin ilim (*Strenge Wissenschaft*) dır. Konusu üniversal ise de irca (Époche) metodu ile empirik ve tarihi verileri "parantez içine" aldıktan sonra geri kalan özleri (*Wesen*) incelediği için kendisine mahsus bir alanı ve bir konusu vardır.

6) Modern ilim felsefesine (B. Russell) veya Viyana ekolüne (*Wiener Kreis*) göre de felsefe bir ilimdir. (Ancak bu görüş ötekilerden

33 Aristote, *Métaphysique*, Liv. F, 1: La métaphysique, science de l'être en tant qu'être. vol. 1, pp. 171 - 196 - Bu tarihten sonra metafiziği "cevher'in, Bir ve Çoğun ve ondan çıkan zıtların ilmi" diye de tarif ediyor (pp. 175).

problemleri taraması ve anlamsız saydığı problemleri bir yana bırakarak felsefenin alanını son derece daraltması bakımından ayrılır.)

7) Bergson'a göre felsefe (Metafizik) madde ilimlerinden ayrı sahası ve ayrı metodu olan bağımsız bir ilimdir. Şüphesiz bu görüşlerin içine girdikçe bir birinden çok farklı şeyler söyledikleri anlaşılır. Fakat aralarında ortak vasıf felsefenin ilim gibi görülmesidir. Bu bakımdan aralarındaki farklar ne olursa olsun hayat görüşü ve doktrin olarak anlaşılan "felsefeler" den ayrılır. Biz de bu görüşlerin ortak vasfına katılıyor ve felsefeyi bir ilim gibi görüyoruz.

Şu kadar var ki derinliğine felsefe ve radikal görüş araştırması ile, bu kesin ilmin alanını genişlemede değil, derinliğine nüfuzda görüyoruz. Hatta psikolojik zaman dahi felsefenin konusu değildir. Yaşanmış zaman olarak değil, düşünülmüş ve inşa edilmiş zaman olarak alınca, o derinliğine felsefenin konusuna girer. Yaşanmakta ve yaşanmış olan zaman ise, psikolojinin veya değerlerin (Sanat, ahlâk v. b.) konusuna girer*. Felsefe ne tabiat ve insan ilimlerinden birine veya bütününe, ne de değerlerden birine (Sanat, ahlâk, din, bilgi, v. b.) irca edilebilir. Onların ayrı ayrı konuları ve alanları vardır. Felsefe kendi alanını, onların konuları üzerindeki derinliğine bakış ile kurar. Onlardan hiç biri "filozof" olmamakla beraber, yine hiç birinin "felsefesiz" olamamaları bundandır. Filozof gören, tahlil eden, yaşayan değil; görülen, tahlil edilen, yaşanan üzerinde düşünen, derinleşen ve bunların ilk köklerine nüfuz eden kimsedir. Bunun için felsefe, matematik cinsindendir. Ancak matematik sırf nicelik kategorisine göre düşüncüyü derinleştirdiği halde, felsefe bütün kategorilere (nitelik, münasebet, zaman ve mekân) göre düşüncüyü derinleştirir ve ilk olguyu kategorilerin bütününe temel olacak bir radikallikte arar.

Felsefe, böyle olmakla birlikte, doktrinler halini almakdan ve her doktrin içinde ötekilerden bağımsız sistemleşmekden kendini alamamıştır. Bu sınırlaşma ve cephe alma halinden, konularının tam objektifliğine rağmen, ilimler de kurtulamamaktadırlar. Bütün çağlar, ve insanlarda ortak vasıfları olduğu halde, teori şeklini aldıkları zaman sınırlanmada ve doktrinler gibi cepheler yapmaktadırlar. Bundan dolayı böyle anlaşılan felsefeye problemler ve doktrinler alanıdır demek gerekir. İlim adamı gibi filozof da sorularla işe başlar: Fikirlerimizin kökü nedir? fikirlerimizle şeyler arasında uyarlılık var mıdır?

* Fakat ilimlerin konusu olarak değil, şuur fenomenolojisi olarak ele alınan süjeleşme sürecinde yaşanmış zaman felsefe konusudur.

Bilgimiz fikirden mi ibarettir? Varlık tek bir köke indirilebilir mi? Birbirinden ayrı bir çok varlıklarmı vardır? Bunlar konuluşunda pek az değişen , felsefenin temel problemleridir. Yunan'da olduğu kadar Uzak Doğuda da insan zihnini uğraştırmıştır (34).

Derinliğine felsefe, bizim doktrinler arasındaki çatışmayı ve felsefe tarihinde birbirini kovalayan fikir akımlarına yeni bir açıdan bakmamızı sağlar. Burada, söylediğimiz gibi, ilk olgu filozofun belli başlı tasasıdır. Önceden edinilmiş bütün samlar, eski filozofların otoriteleri, büyük ekollerin gelenek baskıları bu ilk olgu araştırmasında bir yana bırakılacaktır. Filozof ortak duyu verilerini, hatta ilmin tahlilden ve eleştirmeden geçmiş hükümlerini de bir yana bırakacaktır. Çünkü zaten hedefi öyle bir temel bulmaktır ki bütün edinilmiş bilgileri bunun üzerine daha sağlam bir tarzda oturtmak mümkün olsun. Yunanlılar her şeyin aslı su'dur veya cevherdir derken böyle bir temeli bulduklarını sanıyorlardı. Derinliğine felsefe görüşü bu bakımdan eski tecrübeleri yenileri ile yanyana koyarak insan zihninin ilk olguyu bulmak için ne kadar derinlere indiğini bize gösterecektir. Sistemler ve doktrinlerin detayına girmeksizin insan zihninin böyle bir çabada deldiği tabakalar şunlardır:

1) Ionia'lıların veya hylozoïste'lerin canlı gibi düşündükleri ilk madde görüşü ki, orada madde, hayat ve ruh ayrılmamıştır.

2) İlk olguyu insanda aramak, düşüncenin derinliğine attığı ikinci adımıdır.

3) Aydın ve seçik ilk sezgileri aramak çağdaş felsefede üçüncü esaslı adım olmuştur (Descartes).

4) Fakat ilimlerin temeli olan bu ilk sezgiler tecrübenin *a priori* şartlarıdır. Eğer böyle ise ilk olgu diye daha derin bir perspektiv'den bakmış oluyoruz (Kant).

5) İlk olgu ne tabiatın ne tarihin içinde aranabilir. Fakat onlara da temel olan ve bütün empirik ve tarihî verilerden sıyrıldıktan sonra değişmez özler halinde görülen "fenomen"lerdedir (Husserl). Felsefî araştırma daima daha derin tabakalara doğru iniyor. Fakat Kant ilk olgu deyince tecrübenin görünüşleri ile *a priori* şartların sentezini anladığı halde, bu son hareket bütün empirik verileri "parantez içine alıyor". Felsefe burada da Descartes'de olduğu gibi basit, apaçık ve aydın sezgiler üzerinde duruyor.

34 Masson - Oursel, *La Philosophie comparée*, Felix - Alcan; E. V. Zenker. *Histoire de la Philosophie chinoise*, 1934, Payot

6) Halbuki araştırma derinleştikçe bu ilk olgunun vasfı karmaşıklık ve müphemlik (ambiguïté) olarak görülmektedir. (Merleau-Ponty ve başta yeni fizik olmak üzere) bu araştırma Eflâtun'un son diyaloglarındaki Dyade fikrini desteklemektedir. Öyle ise çağdaş felsefe ve ilim ile İlkçağın büyük filozofu arasında bağlantı kurabiliriz. İlk olgu'da aydın ve seçiği değil, müphem ve karmayı buluyoruz. İnsan zihninin çabaları oradan aydınlanmış ve seçiklenmiş çıkıyor. Yani aydın ve seçik ilk sezgiler değil, zihnin "inşa"larıdır.

Problemler düşünce tarihinde pek seyrek olarak değişmiş ve yeni problemler pek seyrek olarak doğmuştur. Tarih boyunca bazı problemlerin eski önemini kaybettiği, bazı yeni problemlerin çıktığı olmuşsa da, bu onların görünüşde sarsılmaz ve değişmez gibi sayılmasına engel olmayacak kadar azdır. Meselâ son yüzyılda pratik ile teorinin münasebeti veya insanın âlemde yeri problemleri üstün değer almaya başladı. Demek ki problemler ezeli gibi görünmelerine rağmen yine de devirler içinde değişikliğe uğrarlar. Problemler yalnız soruların konulmasıdır, çözüm şekilleri değildir. Filozoflar bu problemler üzerinde her çağda kendi ortak duyularına, ilim verilerine dayanarak ayrı seviyeden çözüm şekilleri ileri sürmüşlerdir. Bu çözüm şekilleri sistemleştirdiği zaman *doktrinler* adını alır. Doktrinler cevaplardır. Onlar da türlü derecede başarılı olabilir ve insanlığın fikir tarihinde türlü dereceden not alabilirler. Bazı cevaplar insanların uzun bir süre ortak duyu ve ilim ihtiyaçlarını doyurmuş ve yüzyıllarca yaşamıştır. Bazı cevaplar kısa ömürlü olmuş ve yalnız geçiş devirlerinde iğreti bir rol oynamışlardır. Demek ki problemlerin değişmez görünmesine karşı cevapların başlıca özelliği *tarihi* oluşlarıdır. Doktrinler tarih boyunca belirli devirlerde rol oynamışlardır. Bir çağ kapanınca bazı doktrinler de kapanmıştır. Ancak bu, onların zaman zaman yeni şekillerde canlanmalarına engel olmamıştır. Yeni tarihî şartlar aynı problemlere yeni bir cevap hazırlamış, yahut eski cevaplardan bazıları yeni şartlara uymuş ve yeniden meydana çıkmıştır.

Doktrinlerin önemli karakterlerinden biri de *dichotomique* oluşlarıdır. Her doktrin kendisinin karşıtı olan bir doktrini gerektirir. Hiç bir tarihî dönemde tek bir doktrin kendi başına var olmamış, ancak karşıtı olan doktrinle birlikte o devre hakim olmuştur. Sanki onlar karşıt olmakla birlikte birbirlerinden doğmuş gibidirler. Doktrinlerin bu dichotomique vasfına dilemma da diyebiliriz. Çünkü her problem, özü gereğince, aynı zamanda türlü cevaplar verilmesine imkân verir. Diyelim ki: Alem duyulardan mı ibarettir? Sorusuna en azdan iki türlü cevap vermek mümkündür:

a) Alem duyu verilerinden ibarettir ve bu verilerin dışında başka bir âlem yoktur.

b) Alem duyu verilerini aşar. Asıl varlık duyu verilerinin ötesindedir. Bütün problemler bu yolda cevaplanınca, bu cevaplardan her birinin kendi mantıkî tutarlığına, akılyürütmesine, kendi kanıtlarına göre sistemleştirilmesinden birbirine karşı en az iki doktrin meydana gelecektir. Ne kadar problem varsa, bundan anlaşılır ki, o kadar da *dichotomique* karşıt doktrin vardır (35).

Doktrinlerin karşıt (veya çelişik) durumları için, burada en belirli örnek olarak süje ve obje problemini ele alalım. Filozoflar başlıca bilgi tahlilinde bu iki karşıt görüşü ileri sürmektedirler.

6. Yaşama ve Bilme

Süjeye karşı objenin konmasından, ya süje ya objeden birinin başlangıç noktası diye alınmasından iki çelişik doktrin doğmaktadır. Süjeye ait olanlardan sübjektif, objeye ait olanlardan objektif alanı ve bunlara karşılık yine bir birine zıt sübjektivizm ve objektivizm görüşleri meydana çıkar. Eski felsefede bu kelimelerin yeri yoktur. İlk 1308'de Duns Scot *subjectivum* ve *objectivum* kelimelerini kullanıyor. Fakat bu tecrübeci filozofun onlardan kasdettiği bizimkinden çok farklıdır. O *subjectivum* derken bir önermenin konusuna ait şeyi anlıyor. XVII nci yüzyılda Wolff bu kelimeleri bizimkine yakın bir şekilde kullanmaya başladı. Bu anlam Kant'ta tam açıklaştı. O sübjektifi tek insan ruhuna ait şuura, objektifi de "transandantal" şuura maletti. Fakat her ikisi de şuur alanını aralarında böldükleri için, yine yeteri kadar açıklık kazanılmamıştı. Sanki sübjektiflik içsellik, objektiflik dışsallığın karşılığı oluyor. Sübjektif olan herşey içe ait, objektif olan her şey dışa ait sayılıyor. Psikolojik tahlilde ilk adımı duyular teşkil ettiğine göre koku, renk, sertlik gibi duyular dış âlemle şuur arasında sınırı meydana getirirler. Bu sınırın bir iç yanı bir dış yanı vardır. Duyular tam anlamı ile ne içtirler ve ne de dışırlar. Koku olmaları bakımından dışa aittirler. Kokuyu duyan kimse olmaları bakımından içtirler. Ancak ele aldığımız duyumun bütünlüğünde henüz bir ayrılma yoktur. Alemi onlarla algıladığımız gibi, yine onlarla kendi varlığımızı fark ediyoruz (*). Bundan dolayı ilk duyum kavranışında

35 Felsefeyi bu tarzda ele alanlar Aristo Metafiziginden beri büyük bir yekûn tutar. Son zamanlarda Renouvier, R. Eucken, James, Jankéléwitch böyle dikotomi cetvelleri görmektedirler.

* Rudolph Eucken, *Les Grands courants de la Pensée contemporaine*, trad. de l'all. par Burriot et Luquet, 1911. Félix Alcan

iç ve dış ayrılığı yoktur demek yanlış olmaz. Çünkü orada dış âlemle algılayan varlık iki kutup halini almamıştır. Fakat böyle bir ayrışın düşünülmesinden önce, ortak duyumun bize verdiği konuların özüne (*essence*) ve dış vasıflarına (*propriété*) ait olmak üzere bir ayrış yapılmakta idi. Buna *extrinsèque* ve *intrinsèque* ayrılığı diyoruz. Bir sahne eserinin *extrinsèque* özelliği (vasfı) onun perde bölümleri, rollerin iyi başarılması, dekorları, v. b. dır. *Intrinsèque* özellikleri dram yazarının esas fikrini kuvvetle ifade etmesi, bunun orada yaşanmasıdır ki, bunlar esere göre iç vasıflarıdır deriz. Bu iki türlü vasfı bitkide, hayvanda, ve değerlerde ele alabiliriz. Ancak burada söz konumuz olan ayrış iki zıt görüşe ve bunlardan doğan iki doktrine karşılık değildir. Çünkü iç vasıfları objeye ait olabilir. Şu kadar var ki, sübjektif olan şeylerde iç vasıfların bulunması, objektif olan şeylerde dış vasıfların olması mümkündür.

Duyumlar bu zıt iki kutba ait olan şeylerin ortak kaynağıdır. Duyumlar bulanık ve müphemdir. Onlar şuurun çabaları ve çevrenin dirençleri ile içe katlanır veya dışa çevrilirler: böylece insanla âlemi meydana getiren duyuların ilk tesbitinde varlığı müphem (ambigü) olarak kavrarız. Tecrübe alanımız genişledikçe bu müphemlik dağılır, her şeyi daha aydın ve seçik görmeye alışırız. Sonunda bizden ayrı, bize direnen bir âlem vardır deriz.

Aynı açıklama sırasında önce müphem olarak bir iç varlık duyumuna (*coenesthésie*) sahip iken, gittikçe bu duyumu aydınlatırız. Sonunda âleminden ayrı bir şuur (veya iç dünya) tasavvuruna ulaşırız. Bu iki işlemden birincisi dışa çevrilme (*extériorisation*), ikincisi içe çevrilme (*intériorisation*) süreçleridir.

Halbuki filozoflardan çoğu insan ve âlemi, iç varlıkla dış varlığı bir birine irca edilmez ilk veriler diye ileri sürüyorlar (36). Biz burada büsbütün aksi yoldan hareket ederek, Eflâulun'un devri geleneğine göre içle dışın henüz ayrılmadığı ve kendisinden bu iki bünyenin doğacağı ilk müphem ve karma olgudan hareket ediyoruz (37). Zamanı-

36 Zamanımızda Maine de Biran'dan beri Fransız spiritüalizm'i başlıca Bergson felsefesi iç ve dış ayrılığını nitelik ve nicikle ifade etmekte ve her ikisini ilk veri saymaktadır. Bu görüş Descartes'in iki cevher fikrine, Kant'ın *Noumène* ve *phénomène* ayrışına kadar inen sarili bir ikici (*dualiste*) anlayışa bağlanabilir.

37 Platon ihtiyarlık diyaloglarında *mixte*'ler, *mélange*'lerden bahsediyor. Aristo'nun deyişi ile Platon sözlü derslerinde bunlara *dyade*'lar diyordu. Aristo bu *dyade* görüşünü metafizik'in ikinci kitabında tenkit ettiği halde kendisi *De Anima* adlı kitabında akıl, akıllı ve akıl edilenin birliği fikrini ileri sürerken başka bir şekilde, aynı tezi savunuyordu. Yani belirli bir derecede akıl eden ile akıl edilen birleşiyorlar.

mızdaki bir kısım varoluş ((*existence*) felsefeleri de bu eski ikiciliği yeni bir tarzda canlandırıyor. Jean - Paul Sartre'a göre insan kendisi için (*pour soi*) varlıktır, eşya kendisinde (*en soi*) varlıktır. Kendisi için var olan, varlığını kendi kendisinden haberi olmasına (kendi şuuruna) borçludur. Buna varlık (*être*) dan ziyade, "varlığa çıkış" (*ek - sistance*) demelidir. Oysa ki kendisinde (*en soi*) var olanın hep aynı kalacak bir özü (*essence*) vardır: şu kalem, şu dağın varlığı gibi. Varoluş, öyle ise varlık veya özden büsbütün ayrıdır. Sartre'a göre varoluş özden önce gelir (38). Burada bu yeni görüşün tartışmasını yapacak değiliz. Yeni terimler içinde (ki Hegel'den alınmıştır) ikiciliğin devam ettiğini göstermek istiyoruz. Yalnız şu noktayı belirtelim: Eski felsefede iç âlem fikri Sokrat'ta olduğu gibi "ahlâkî", Augustin'de olduğu gibi "mistik", Descartes'de olduğu gibi ilmi - dedüktif, Kant'da olduğu gibi *transandantal* (İdeal); Fichte'de olduğu aktif - yaratıcı, en sonra Heidegger' ve Sartre'de olduğu gibi "yok olma şuuru" halinde görül-mektedir. Aralarındaki derin farkları bir yana bırakarak, şimdilik onların bir noktada birleştiklerini söyleyelim: Hep empirik âlemden ayrı bir iç âlem, "sübjektif" görmektedirler.

Bir de aynı konuyu ele alan ilimleri gözden geçirelim: Sosyoloji insanı toplumun bir unsuru ve fonksiyonu gibi almaktadır. Onun iç vasıflarını toplum evriminin sonucu olarak incelemektedir (39). Psikoloji de (türlü şekillerinde) insanı ruhî fenomenler determinismi ile açıklamaya çalışmaktadır. Nitekim biyoloji insanı yalnız beden yapısına ve zoolojik vasıflarına göre tetkik etmektedir. Bu açıklamalar arasında bir çok farklar ve zıtlıklar olsa da, onların birleşik vasfı insanı (onun iç vasıflarını) sosyolojik, psikolojik ve biyolojik gerektirme (*détermination*) lerle, yani dış sebeplerle açıklamalarıdır. Bu bakımdan her üç yol, yukarda zikrettiğimiz felsefî "iç âlem" görüşlerinden mahiyetçe ayrılır. Bu felsefî görüşlerle insan ilimleri sahasındaki bu açıklama tarzları arasında apaçık zıtlık, felsefedeki sübjektif - objektif çatışması dışında yeni bir çatışma olarak görünüyor. Bu da, "süjeleş-me"nin ilim açıklamalarını aşan bir alan mı, yoksa bütün tabiat olguları gibi tabii gerektirmelere irca edilen ve onlara tâbi (*subordonné*) olan bir alan mı olduğu sorusunu meydana çıkarıyor.

Felsefenin konusunu tabiat ilimlerine indirmek onun bilgiye bir temel bulma görevini ortadan kaldırma demektir. Çünkü tabiat ilim-

38 Jean - Paul Sartre, *Existentialisme est un humanisme* (Türkçeye çevrilmiştir.)

39 Durkheim sosyoloji çıkırında C. Bouglé'nin "değerlerin evrimi" (*Evolution des valeurs*), Fauconnet'nin "sorumluluk" (*Responsabilité*) gibi eserleri bu mahiyettedir.

lerinin ilkelerini (determinismi, kanunluluğu, çelişmezliği) temellendirmek görev'i felsefeye düşmekte idi. Böyle bir düşünce felsefeyi ilme ve ilmi felsefeye temel yapmadan ibaret bir kısır döngü (*cercle vicieux*)dür, fikrin yürümesine yarayamaz.

Öyle ise ilk olgu (*fait primitif*) araştırmasından vaz geçemeyiz. Bu da bize dikotomik karakteri ile birbirinden ayrılmadan önce, duyular, refleksler, eğilimler, algı ve daha bir çok ruhî olguda görünen bilgi problemindeki *süje - obje* bütünlüğü diyebileceğimiz şeydir. Bu ruhî olgular bilgiyi gerçekleştiren araçlardır; yoksa bilginin kendisi değildir. Bir şey *algı* ile, *tasavvur* ile, *akılyürütme* ile, *hatırlama* ile bilinir. Fakat o şey bu algıdan, tasavvurdan, akılyürütme veya hatırlamadan ayrı olarak kalır. Bunun için psikolojik bilgi açıklamalarının düştüğü yanlışlıktan korunarak bilme fiilinde araç olan ruhî olguları bu fiille karıştırmaya kalkmamalıdır. Asıl bilme fiiline gelince, empirik ruhî olgulardan ayırarak baktığımız zaman o, Husserl'in dediği gibi bir "Öz"dür. Bunun Öz oluşu kendisinin gerçekleşmesine yarayan empirik ruhî verilerden bağımsız düşünülebilmesindendir. Böyle alınca bilme fiili empirik verilerden bağımsız olduğu kadar zaman - dışı (*extra - temporel*)dır da! Çünkü: "şu şeyi biliyorum" dediğimiz zaman, onu "şurada gördüğüm şu hali içinde tesbit ediyorum"u kasdetmeyiz. Böyle bir tesbit hayal fantezisi, vehim, kuruntu, yahut onlarla karışık gerçek olabilir. Halbuki biliyorum dediğim zaman mutlaka bütün bu hayal unsurlarından sıyrılmış olarak objenin kendisini kavradığımı kastediyorum. Eğer ilk gördüğüm ve gerçek sandığım için hakkında «biliyorum» dediğim şeyin kontrolden sonra gerçektışı unsurlarla karışık olduğunu anlarsam, o zaman bu ikinci bilgi bir yandan objenin kendisine, bir yandan daha önce obje sandığım fakat hayal fantezisi olan unsura çevrilecek, yani birincinin gerçek olduğunu, ikincinin fantezi veya vehim olduğunu *bilme* şeklini alacaktır. "Bu şeyi biliyorum"un zamandışı oluşuna gelince: o benim falan anda içinde bulunduğum biyolojik ve psikolojik şartların zamanından bağımsız olarak *bilinmiş* olduğunu gösterir. Üçgenin üç açılı olduğunu, bir daire çevresinin πR^2 olduğunu, suyun yüz derecede kaynadığını biliyorum derken onu daima bu biyolojik ve psikolojik şartlardan bağımsız olarak kavradığımı kasdediyorum. Nitekim tarihî bir vak'ayı, onu bize tanıtan vesikalar yardımı ile biliyorum dediğim zaman yine böyle biyo-psikolojik zaman şartlarından bağımsız bulunuyorum. Yani bu bir Mısır piramidi veya Keldan ziguratu olabilir. Onu bilmemi sağlayan arkeolojik kazı zahmetlerinden, benim onu öğrenmek için ayırdığım zamandan bağımsız olarak, o sanki herkes için aynı piramid veya zigurat olacak tarzda bilinmiş

olur. Halbuki bu, her zaman için aynı kalacak gibi bildiğim “tarihî vaka” ile benim içinde bulunduğum an arasında 3500 yıllık bir zaman aralığının bulunduğunu biliyorum. Bu ikinci bilgi birincinin zaman-dışı olmasına mani değildir. Ona katılmıştır. “Zaman dışı” olarak bildiğim bir vesikayı asıl yerinde, bir müzede veya tarihî bir filmde, bir kitapta görerek bilmiş olabilirim. Bütün bu durumlarda benim bu vesika hakkındaki “bilgi”m değişmez. Bunun için o “zamandışı”dır. Ondan sonra elde ettiğim başka tarihî bilgiler de aynı tarzda kurulur. Vakaların birbiri ardından kronolojik bir sıra meydana getirdiği hakkındaki bilgim de buradan doğar. Demek ki bu ikinci bilgi, yani filan tarihî vakanın kronolojik sıraya göre benim şimdi bulunduğum andan 3500 yıl önceye ait olduğu hakkındaki bilgi birinciye sonradan katılmıştır. Fakat mahiyetçe ondan farklı değildir. Çünkü bu ikinci bilgi birinci cinsinden bilgilerin birikmesinden ve ardarda gelmesinden doğmuştur. Eğer insanların bir yaşama istikametleri olduğunu ve bunun gençlikten yaşlılığa ve ölüme doğru gittiğini ve bu istikametın tersine çevrilemediğini kendi tecrübelerimle bilmiş olmasaydım vesikaların bana gösterdiği “yaşamış insanlar”ın hayat sırasını kuramaz ve oradan kronolojiyi çıkaramazdım. Öyle ise tarihî bir vesikanın *tarihtliliği*, yani zaman istikametine bağlı olduğu hakkındaki bilgim birinci cins bilgiye katılmış olan ve onu tamamlayan bir bilgidir. Başka deyişle ikinci cins bilgi birinciden mahiyetçe farklı bir bilgi değildir. Tarihî vakaları içine yerleştirdiğim kronolojik zaman kadrosu hakkındaki bilgim de tıpkı matematik münasebet, tabiat olgusu ve filan tarihî vakalar hakkındaki bilgilerin gibi *zamandışı* dir. Daha açık söyleyelim: zaman hakkındaki bilgim zamandışıdır. Vakaların ardarda gelişinin kadrosu olan kronolojik zaman hakkındaki bilgim eğer zamanî olsaydı, yani benim biyo-psikolojik ve değişen şartlarıma bağlı bulunsaydı, ortak ve sabit hiç bir kronolojik zaman kadrosu kuramazdım. Benim biyo-psikolojik şartlarımdan bağımsız bir üçgen veya sebeplik bilgim olduğu gibi, yine aynı şartlardan bağımsız bir tarihî zaman bilgisi de vardır. Çünkü ben bu zamana kendi dışımda ve hatta zaman dışında gibi bakabiliyorum. Nitekim her birimiz kendi yaşama sürecimiz hakkındaki bilgimizi de böyle zaman-dışı kurabiliriz.

Bu, benim yaşadığım halin dışına çıkmam, bu hali bir yaşanın düşünce haline getirmem demektir. Kendi yaşanmış halime, yani bu yaşanın biyo-psikolojik (şuurlu veya dışşuurlu) bütün şartlarına bağlı kaldıkça onu “bildiğimden” söz edemem. Çünkü yaşadığım *an* da, bilgi objesi olması gereken *şey* benim bütün hayatî ve ruhî çevre şartlarımla kuşatılmış bulunmaktadır. Bu eğer bir gıda ise o beni doyuru-

yor; ağızım lezzetini alıyor; burnum kokusu ile doluyor , hazım cıhazım onunla dolmuş olmadan memnunluk duyuyor; fakat aynı zamanda onu çiğnemek ve hazmedebilmek için yoruluyorum. Hatta sonradan doğacak bir hazımsızlık yüzünden bu zahmet bir acı halini alabiliyor. Demek *gıda* objesini yaşadığım, onunla benim yaşayışım arasında birlik kurduğum zaman bir yığın biyolojik ve psikolojik olgu işin içine karışıyor ve bunlar asıl objenin kendisini değil, onun bende doğurduğu duygu hallerini bu obje ile karışık olarak kavramama sebep oluyor. Kısaca: Yaşanmış olan bir hal bilinmiş değildir, bilinmiş olabilmesi için orada objenin yaşandığı sırada işe karışan bütün biyo-psikolojik şartlardan ayrılmış olması gerekir. Yaşanmış bir objenin bir bilgi objesi haline getirilmesi demek, onun empirik verilerden sıyrılması, sırf öz haline konması demektir. Matematik bir münasebeti zaten empirik verilerden sıyrılmış bir halde buluyoruz. Bir tabiat sebepliliğini ona göre daha güç bu hale koyuyoruz. Fakat bu eğer doğrudan doğruya yaşanmış hallerime (mahrem hayatıma, değerler hakkındaki tecrübelerime) ait ise o zaman onu empirik verilerden sıyırmak büsbütün güçleşiyor. Bunun için, böyle bir durumda bir şeyi aynı zamanda hem tatmak, duymak, hem bilmek mümkün olmuyor. İnsanın iç dünyasına ve değerlere ait şeyler söz konusu olunca matematik ve tabiattan çok ağır ve zahmetli bir iş karşısında bulunuyoruz: Böyle bir objeyi yaşamaktan vaz geçerse o bizim için bilgi konusu da olamayacaktır. Ayrıca onu yaşamaya devam edersek, empirik verilerden sıyıramadığımız, yani objeyi bir öz haline koyamadığımız için bilmiş olamayacağız. Öyle ise ne yapmalıyız?

Buradaki durumumuz bir tarihi vaka önündeki durumumuza benzetilebilir. Tarihî vakayı nasıl öz haline koyduğumuz, ona zamandışı gibi baktığımız zaman bilmiş oluyorsak kendi yaşayışımızı da bir öz haline koyduğumuz, ona zaman - dışı gibi baktığımız zaman bilmiş olacağız. Bu ise yaşanmışın, yani zamanî olanın zaman - dışı gibi görülmesi demektir. Bir yandan gıda bizi doyuran, lezzet veren veya sancı yapan şey olmaktan çıkarak sadece “*yenecek bir şey*” diye görülmüştür; öte yandan bu gıdanın yenmesinden doğan zevk, zahmet veya acıların bütünü yani gıda karşısındaki halimiz de belirli bir zaman süresindeki bize ait biyo - psikolojik süreç değil, yine ötekiler gibi zaman- dışı bir öz haline getirilmiştir. Her ikisinde de yaşanmış halin zamana bağlı empirik verilerini özler gibi görmüş oluyoruz. Şüphe yok ki matematik özleri veya tabiat sebepliklerine ait özleri değer kavramı ile karşılaştırsak, buna güç ulaşacağımız anlaşılır. Fazla olarak, burada ilk içinde bulunduğumuz durum pek karma ve bulanık

bir durumdur; bir tabloyu seyrederken, bir müziği dinlerken, bir sefalet sahnesi önünde acı duyarken bunları hem yaşıyoruz, hem yaşadığımızı biliyoruz. Şu kadar var ki yaşayışımız bilgimizi bulandırıyor, fakat bilmeğe çalıştıkça yaşayışımız kararıyor. Aynı anda aydın seçik olarak hem yaşamaya, hem bilmeye imkân yoktur. Öyl ise onları yaşadıkdan sonra bu manzarasını karanlıkta bırakmaya razı olmalıyız ki zaman - dışı bir öz haline koyabilelim; yani bilelim. Eğer bilmek istiyorsak o anda yaşanmış olanı unutmuş gibi olacağız; yaşamak veya yaşamada devam etmek istiyorsak bildiğimizi unutmuş gibi olacağız. Bu gayretimiz ilk olgunun karma ve müphemliğini aydınlığa çıkarmak içindir: yaşadığımız sırada bildiğimizi unutup yaşamanın tam ve aslına uygun (*authentique*) olmasını sağlar. Bildiğimiz sırada yaşadığımızı unutmak ta bilmenin tamlığını ve aydın bir öz gibi görülmesini sağlar. İnsan ilimleri bu suretle kurulabilir. Onların matematikten ve tabiat ilimlerinden çok sonra ve çok güç kurulmuş olmaları bundan ileri gelir. Bu gecikme insan ilimlerine ait olguların ötekilerden daha karmaşık (*complexe*) olmasından değil, bu olguların bünyesindeki aslı müphemlik (*ambiguité*) ve çift kutupluluktan gelmektedir. Onlarda tabiat olgularında olduğu gibi yalnız karmaşıklık ilk unsurlarına ayırarak düğümü çözemeyiz. Çünkü bu olgular aslı müphemliklerinden dolayı asla unsurlara çözülemezler ve aynı zamanda hem yaşanmış hem bilinmiş olmanın krizi içindedirler. İnsan bu olguları yaşadıkça daima iki kutuptan birine doğru gitmek üzere onların çözülmez müphemliği içinde mekik dokuyacaktır. Bu müphem çift kutupluluğa bütün vahşilerin dinî inançlarında, dışsuura ait karma olgularda, *schizophrène*'nin dünya tasavvurunda olduğu kadar çocuğun yeni uyanan dünya tasavvurunda, rüya hayallerinde, sanatçının sanat eserini yaratan dünyasında rastlanıyor. Bu müphem çift kutupluluk Platon'un tabirini kullanacak olursak belki de insanlığın Dyade'idir. İnsan bu ilk ve aslı krizin hem daima içindedir, hem ondan çıkmak için çabalamak ve bu kutuplardan biri veya öteki yönünde aydınlık ve seçiklik aramak zorundadır. İşte insanın bütün manzaraları ile içinde bulunduğu dramatik durum ve onu çözmek için sarf ettiği gayretin büyüklüğü, eğitim ve kültürün rolleri, bu gayretin yarattığı tek bir manzarayı aydınlığa kavuşturma gücü buradan doğar. "Yaşama"nın aydınlanması veya "bilgi"nin aydınlanması buradan gelir.

7. İki ayrı İlim Görüşü Doğrumudur? (Anlama ve Açıklama)

"Manevi ilimler" diye tanınan (40) bir felsefe çığır "yaşama" ile "bilme"yi sanki bir birinden ayrı imiş gibi karşı karşıya koyuyor.

40 Geisteswissenschaft, Dilthey'in Naturwissenschaft'a karşı koyduğu ilim çeşididir.

Birincisini çözmek için kullanılan metoda “anlama” (*Verstehen*) ikincisi için kullanılan metoda “açıklama” (*Erklären*) diyordu. Ona göre yaşadığımız şeyi yaşadığımız anda içten kavrayarak anlarız; olgulara bu tarzda nüfuz edince manevî ilimler (veya insan ilimleri) doğar. Dıştan bildiğimiz şeyleri ise, kendilerine karşı yaşama bakımından ilgisiz olduğumuz için yalnız unsurlarına ayırır, münasebetler kurar ve “açıklarız”. Olguların bu tarzda kavranışından da tabiat ilimleri doğar. Birinciler metodlarını içe bakış psikolojisinden, ikinciler matematikten alırlar. “Manevî ilim” anlayışı, vakıa, esaslı bir ayrılığa dokunmuştur. Eğer gerçekten yaşanan şeylerle bilinenler böyle kesin olarak ayrı iseler bu iki ayrı alanla iki ilim zümresinin ve iki karşıt metodun uğraşması kadar doğru bir şey olamaz. Fakat, matematik-münasebetlerde ve tabii sebeplikte yaşama ile bilmenin bir dereceye kadar ayrılığından söz edilebilir. İnsan alanında bu söylenemez. Matematik münasebetleri bile biz konkre olgular arasından çıkarıyoruz (41). Onları karşımızda hazır olarak bulmuyoruz. Sürekli veya süreksiz nicelik mutlaka yaşadığımız bazı olguların nicelikleridir. Onları “muhteva”larından ayırmaya kadar bu nicelikleri olgularla birlikte yaşarız. Çocuklar arasında yapılan paylaşımlarda “az” ve “çok”, bir yol tahmininde “uzak” ve “yakın” yalnız nicelik değil aynı zamanda nitelikler ve onları söylediğimiz anda yaşıyoruz. Şu kadar var ki “yaşadığımız” şeyler çoğu kere bizim iç hayatımıza ait olmadığı veya aramızda ortak (*commun*) bulunduğu için, onlarda yaşama ve bilmenin zıt ve zamandaş karakterinden daha kolay kurtuluyoruz; çocuklar aralarında yarışma veya kıskanma konusu olan “az” ve “çok” u sırf bu niceliklerin ortaklığı ve kendi dışlarında oluşu yardımı ile ayırabilirler ve bir bilgi konusu haline getirebilirler. Tabii sebeplik te aslında yaşanmış hallerin içindedir; ateşle suyun kaynaması arasında münasebet aramadan önce çocuk “kaynayan şey”in beklediği bir gıda yahut elini yakacak bir şey (çünkü bir defa tecrübe etmişti) olması ile ilgilenir. Bu ise çocuğun veya vahşinin tabiat olgularını herşeyden önce yaşadığını gösterir. İlim zihniyetindeki kimseler bile çevreleri ile temaslarında olguları fayda, güzellik, zevk, haklılık, kutsallık gibi türlü değerlere göre yaşamaktadırlar. Ancak hemen şunu katalım: bu yaşayış onların bu olguları aynı zamanda bilmelerine engel olmaz. Çünkü onları yaşadıkları sırada kendi dışlarında imiş gibi görebilirler. İnsanı başka varlıklardan ayıran bu önemli vasıf, olguları ve kendisini objeleştirme vasfı hem yaşama hem bilme halinde olmalarına sebep olur. Öyle ise insanın yaşama ve bilme müphem çift kutupluluğu yalnız ken-

41 F. Gonseth, *Les mathématiques et la Réalité*, P. U. F.

di iç tecrübesinin olgularına ait değildir. Kendi dışındaki olgularda da görülür. Çünkü bu olgularda kendisinin de rolü vardır. Hatta bunlar “kendi” ile en az ilgili gibi görünen uzak yıldızlara ait olgular bile olsa! Onlara karşı kutsallık, uğurluluk, hayret, merak, sonsuza karşı ilgi v.b. şekillerinde yaşama halinde bulunduğu sırada bilmektedir. Eğer insanın karakteri olan olguları ve kendisini objeleştirme gücü olmasaydı bütün bu olguları yalnız yaşayacak, bilmeyecekti. Onların içinde kendini kaybedecek (*Ekstase*) ve çevrenin basit bir uyarı olacaktı. Halbuki insan çevreye karşı koyuyor; arzularını durduruyor; onun dışında imiş gibi davranıyor; hatta kendi dışında imiş gibi kendine bakıyor. Onun bu gücü yine de çevre içinde kendini kaybetmesine, ona kendini bırakarak (fizik veya sosyal) çevreyi birlikte yaşamasına engel olmuyor. Bu iki hal insan için aynı derecede aslî hal olunca onun davranışlarında neden bulanık (karma) bir çift-kutupluluk olduğu anlaşılır.

Yukarda matematik münasebetlerle tabiî sebeplikte bilmenin yaşamadan ayrı olduğunu, insana ait olgularda ise onların tam bir bulanıklık ve karmalık (*mixture*) içinde bulunduğunu söylemiştik. Burada söylediklerimiz gösterir ki, bu ayrış görünüştendir. Matematik münasebetler ve tabiî sebeplik de insanın sonradan elde ettiği aydınlamalardır. Aslında, insan onları da yaşadığı hallerin içinde ve onlarla karma halinde kavrar. Bu olgularda kendisinin yalnız bir gözlemci olarak kalması, hatta aktör olsa bile rolünün yalnızca “dünya” dediğimiz sahneye göre küçüklüğü, aynı zamanda bu olguların toplum hayatındaki ortaklığı onlarda objeleştirme gücünü daha kolay kullanmasını sağlar; değerler dünyası ile kuşatılmış olsa bile bunları kendisi gibi bir çokları gördükleri için ortak “sembol”lerle ifade kolaylaşır. Hele tabiata ait olanlar karşısında daha kolay “seyirci” rolünü alabilir. Bu, kendi kendisine karşı “seyirci” rolünü almaktan çok kolaydır. Bundan dolayı dinî inançlar sistemi ile kuşatılmış olmasına rağmen astronomik olaylara karşı yaşama ve bilme halinde bilmeyi aydınlığa çıkarması, seyirci durumuna girmesi öteki olgulardan daha erken başlamıştır. “Kendi” iradesinin işe karıştığı fizik olgularında ise bunları değiştirebilme (yani ruhî hayatı ile fizikî çevrenin birbirine karışması) kanaati bu olgularda yaşama ve bilmenin ayrılmasını güçleştirmiştir. Bu yüzden fizik, kimya ve başka yakın çevredeki tabiat olgularına ait bilmenin aydınlığa çıkışı gecikmiştir. Her halde, insanın gözlemci veya tecrübeci bir rolü olan bütün olgulara ait davranışımızda yaşama ile bilme zıt ve tamamlayıcı olarak bulanık çift- kutup halinde yer alırlar. İnsan onlarda da, sırf kendisine ait olanlarda olduğu gibi, bu iki

kutup arasında devamlı bir bocalamanın krizi içindedir; objeleştire-bilme gücü ile yaşantı (*Erlebnis*) nın karışmasından ve onları birbirinden ayırma güçlüğünden doğan bu kriz devamlı bir çaba ile aşılmaktadır. İnsan olarak objeleştirme ve bilme çabası başta gelir. Fakat yaşayan ve toplum cezbesi (*extase*) olan varlık olarak “yaşama” dan vaz geçemez. Hatta objeleştirmenin aşırı derecesi yaşamayı söndürebileceği, için ikinci bir hamle yeniden yaşamaya doğru onu götürür. İki kutba doğru yönelen bu çift çaba nöbetleşe “yaşama” veya “bilme” den birinin gerçekleşmesini sağlar.

Bundan anlaşılır ki matematik münasebetlerin içinden çıktığı olgulardan asıl “kendi”ne ait olan olgulara kadar her yerde yaşama ve bilme, başka deyişle “anlama” ve “açıklama” iki ayrı alan değildir. İnsanın, seyirci veya aktör oluşuna göre bunların payları değişmek üzere bütün olgularda bunlar bulanık bir karmalık içinde bulunur. İnsan olarak çaba yapma ve çevreye karşı direnme gücü bu bulanıklığı çözme ve iki kutuptan ya biri ya ötekini gerçekleştirme imkânını verir. Demek ki “manevî ilimler” çağırının, ilimleri kesin olarak iki zümreye ayırması fikrine asla katılamayız. Bütün ilimlerin kökünde ilk olgu olarak bulanık çift kutupluluk hakimdir. İnsan bu bulanıklığı çözdükçe, “yaşama” hallerini “bilme” hallerinden ayırdıkça ilimler doğar. “Kendi”nin dünyadan kolay ayrıldığı bölüme ait ortak sembollerle ifade edilebilen olgularda “bilme”nin gerçekleşmesi erken doğduğu için ilimler matematikten başlamış, derece derece insan ilimlerine doğru çıkmıştır. İnsanın aktör ve seyirci olarak rol oynadığı kendi hayatına ait olgularda yaşama ve bilmenin ayrılması en güç olduğu için bu ilimler en sona kalmıştır.

Bu tahlil de gösterir ki matematikten sosyolojiye kadar bütün ilimlerde bilme gibi yaşamanın, ilk olgunun müphemliğinde yeri vardır. Biberin acı, şekerin tatlı olduğunu yaşamamış kimse onlar hakkında bilgi edinemez, hatta olguların uzaklık ve yakınlığını yaşamamış kimse onlara ait nicelikleri bilemez (42). İdeal olarak matematik münasebetlerin öz olma bakımından empirik verilere ve “muhteva” ya ihtiyacı olmadığını söylersek bile, bu onların doğuşlarında bu veriler ve muhteva ile birlikte olmadıklarını göstermez. Bütün kültür tarihi niceliğe ait bilgiyi öz haline getirmek, yani formelleştirmek için yapılmış ardarda çabalarla doludur. İlkçağ matematiği kadastro hesaplarından,

42 Güneşte ısının 7000 derece olduğunu yaşayarak değil araçlı yoldan hesapla biliyoruz. Fakat bu bilgiyi soyut olarak kurmadan önce denediğimiz ısı tecrübesinden niceliği çıkarıyoruz.

astronomi yıldızların ölçülmesinden, aritmetik kutsal sayıların gösterdiği düzen ve sıradan doğmuştur. Bunlarda “yaşanmış” olanlarla “bilinmiş” olanların ayrılmasını bu ilk sezgilerin hem toplum ve inanç düzenini, hem tabiat düzenini ifade etmelerinde aramalıdır. Empirik verilerden büsbütün sıyrılmış olan bu ilk matematiklerin tam formel, soyut ve gerçekle büsbütün ilgisiz bir aksiomatik’e dayanabilmesi için insan kafası yüzyıllarca çalışmıştır. Fakat yine de matematiğin bir ucu yaşanmış olan gerçektir. Tabiat sebepliği ve insan olguları için de aynı şeyi söyleyebiliriz. İnsanın seyirci veya aktör olmasından doğan fark hesaba katılmak şartı ile onlardan hiç birinde “yaşama” ve “bilme” kesin olarak ayrılamaz. Bu ayrılışlar daima aslî karma ve bulanık olgunun nöbetleşe aydınlığa çıkarılması için yapılan çabalardan ibarettir. Fakat bu çabaları bırakınca ilk olgu yine bulanık çift - kutupluluğu gösterir. Bundan dolayı olgulardan hiç birinde yaşamının rolü olmayan bilme veya bilme için çaba sarfedilmeden bir yaşamının yeri yoktur. “Manevi ilim” ve “tabiat ilmi” ayrışı bu çabanın ulaştığı son hedefleri, idealleri gösterir. Yoksa ilk olgu olarak onlardan hiç birinde böyle bir ayrış yapılamaz. Bütün ilimler temellerinde ilk olguya dayanmaları bakımından hem yaşanmış hem bilinmiş olmalıdırlar. Matematiklerin yaşamadan yalnız bilinmiş olması gerçekle ilgisiz soyut şekillerin ezberlenmesine götürür. Kötü matematik hocası öğrencisine bu soyut şekillerin temelindeki müphem çift - kutupluluğu, onların aynı zamanda hem yaşanmış hem bilinmiş olmalarını göstermeyen hocadır. İyi matematik hocası ise ilk olgu ile soyut matematik formalizm arasındaki ilişkisi ve ikincilerin doğuş tarzını gösteren hocadır. Tabiat sebepliliğini gösteren iyi hoca da onların yaşanmış ve bilinmiş müphem çift - kutupluluğundan başlayarak öğrencilerin bir yandan bilmesini öte yandan yaşamasını (yani tabiat sevgisi, faydalılık, güzellik v. b. şekillerdeki değerlendirmeleri) sağlayan hoca olacaktır. İnsan ilminde aktör durumu seyirci durumundan üstün olduğu için insanın yaşama ve bilmeyi ayırması güçleşmiş olsa da imkânsız değildir. Bundan dolayı, ne bu ilimleri tabiat sebepliliğine irca eden ve aralarında yalnız karmaşıklık bakımından derece farkı gören görüş kadar aceleci olmak ve bu olguların kesin kanunlarının hemen elde edileceğini iddia etmek, ne de bu ilimlerin tabiat sebepliği ile asla açıklanamıyacağını söyleyerek ye’s’e düşmek ve bu olguların bilinme metodları dışında kalacağını (bir çeşit “içebakış” dan başka türlü kavranamayacağını) söylemek doğru olur.

İnsan ilimlerinin bu günkü durumu astronomi ve fiziğin XV. nci yüzyıldan önceki durumu gibidir. Yanlış analogiler - nicelik metodla-

rının yanlış ve acele uygulanması, ilk görülen bazı münasebetlerin (*rapport*) bütün bu olguları açıklamaya yeteceği sanısına kapılma bu ilimlerin bu gün de bir çok bocalamalar içinde kalmasına sebep olmaktadır. Acele genelleştirmelerden doğan sözde-kanunların cazibesine kapılanlar bu yeni ilimleri olup bitmiş sandıkları halde, ilmin sağlam kontrol aracı olan bilme ile uygulama (tatbikat) arasında tam ilişik kurulması bakımından bu “olup bitmişler” den çoğunun başarısızlığını görülmektedir. Fakat bundan dolayı ne ümitsizliğe düşerek insan ilimlerinden vaz geçmeli, ne de onları “bilme”ye ait olmayan garip metodlarla kurma iddiasında bulunmalıdır. Felsefî bir analizin gösterdiği ilk olguya kadar indikten sonra insanın tam olarak aktör olduğu olgular alanında yaşama-bilme bulanık çift kutupluluğunu başlangıç noktası diye almalı ve buradan nöbetleşe çabalarla “yaşama”yı ve “bilme”yi meydana çıkardıkça, iyi sınırlanmış konulardan başlayarak derece derece daha genişlerine geçmelidir. Böyle yapılıncı insan ilimlerinin sağlam olarak kurulacağından söz edilebilir. XVIII nci yüzyılda iktisadın, XIX ncu yüzyılda sosyolojinin, XX nci yüzyıl başında psikolojinin içinde bulundukları aşırı iddiacı durumdan vaz geçmek, acele genelleştirilmiş iktisat kanunları, yahut semalaştırılmış ve bütün toplumlara yayılmış sosyoloji veya psikoloji kanunlarının insana ait her şeyi açıklayacağı şeklindeki yanlış görüşlerden vaz geçmek şartı ile, bu olguların temelindeki müphem çift kutupluluğu aydınlatacak bir çok ortak yollara baş vurulabilir. İnsanın çift kutupluluğunun esaslı bir görünüşü olan toplum - fert kutuplarından her birine nöbetleşe yaklaşmak ve onlara ait aydınlatmaları birbirile kontrol etmek üzere “sosyolojizm” ve “psikolojizm”in doğurduğu yanlışlardan kurtulmak sağlanabilir.

İşte felsefemizin ilkelerine girerken onların ilimlere uygulanması ve tekniği içinde ne kadar rolü olduğunu ve böyle bir felsefenin yalnız bir zihin spekülasyonu halinde kalmayarak ilimlere temel olacağını bu suretle işaret etmiş bulunuyoruz.

I

FELSEFENİN ORTAK TARAFLARI

ve

DEVAM EDEN FELSEFİ HAKİKAT

A. Felsefi Düşünce Nasıl Başlamalı ve Yürümelidir

Felsefi düşünce nasıl başlamalı ve hangi yollardan yürümelidir? Bu soru felsefenin konusunu çizmeden önce onun metodu üzerinde düşünmenin gerektiğini gösterir. Felsefenin metodu ilimlerin metodundan başka türlü mü olmalı? onların metodlarından mı doğmalı, yahut-başka deyişle- felsefenin metodu bütün ilimlerin de metodu olacak tarzda mı kurulmalıdır? Bu soru, daha başlarken felsefenin bir takım çıkmazlara girme tehlikesinde olduğunu göstermez. Çünkü ilimle aynı zamanda doğan felsefe ana hatlarında hiç bir zaman ortak vasıflara sahip olmadan çıkmamıştır. Eğer felsefi düşüncenin yürüyüşündeki prensip aranişına, bu sırada bazı yeni temel fikirlerin ortaya konuşuna bakılırsa bunun sebebi felsefi düşüncenin anarşi içinde bulunması değil, fikrin ilerlemesidir. Nitekim ilmi düşünce de gerek metoddaki gerek ilkelerinde yenileşmeden ve bir kısım sakat görüşleri ayıklamak üzere de ilerlemeden geri kalmamıştır. İlmin büyü etkisinden kurtulduğu zamandan sonra da, bu eski sakat düşüncenin kalıntıları uzun bir süre asıl ilim düşüncesi yanında yer almış ve bunların taranmasından doğan tam ilim düşüncesi güçlükle kurulabilmiştir. Astronomi, ilim olarak doğması için yüzyıllarca Astroloji kalıntıları ile savaşıma zorunda kalmıştır. Kimya *Phlogistone* hipotezinden ancak XVIII nci yüzyıl sonlarında kurtulabilmiştir. Fizik de, olguların tabii eğilimi olduğu şeklindeki yanlış sanının (ateşte göğe yükselme eğilimi, taştan yere düşme eğilimi gibi) ortadan kalkması için XVI nci yüzyıllara, Galilée'nin gelmesine kadar boşuna beklemiştir. Ne gözlem, ne deney, ne tümevarış yüzyıllarca ilimde tam rollerini oynayamamışlardır. Fakat böyle

olması ilmin ortak bazı ilkelerinin bulunmasına ve onlar etrafında araştırmaların ilerlemesine engel olmamıştır: bunlar da büyüden ve gaybî (*occulte*) bilgidен kesin hatla ayrılmış olan ilmin akla, tecrübeye veya onların ortak çalışmasına dayanması, tabiatı tabiat - dışı sebeplerle açıklama fikrinin bırakılması, olgular arasında sebeplik bağlarının aranmasıdır. İlim bu ilkelere dayanırken zaman zaman yardımcı hipotezlerden faydalanmış, yeni bir araştırma konusuna girince eski-
sindeki ilkeler yetmiyorsa yeni ilkeler ileri sürmüştür. Bu hipotez-
lerin yürürlüğü olmadığı görünce onların yerine başkalarını koymak,
yeni araştırma alanında yeni araştırma aletleri ve deney metodları
kullanmak, bir hipotezin gerçeğe uygun olmadığı anlaşıldıktan sonra
onu saklamada ısrar etmemek, kullanılan metodlar yeni araştırma alan
larında başarısız kalıyorsa olguları zorlamamak ve metodları değiş-
tirmek tam ilim zihniyetinin şanıındandır. Bunlara uymadığı zaman
ilim yerinde saymış, donup kalmış ve skolastik içine girmiştir.

Bütün bu söylediklerimiz felsefe için de söylenebilir. Orada da büyü ve gaybî bilgi kalıntısı unsurlar felsefî düşüncenin yürüyüşünü kösteklemiştir. Onlardan korunmak için çabalar daima başarılı olmamış, bazen yüzyıllarca asıl felsefî düşünce bu kalıntıların baskısı altında kalmıştır. İlimde kontrolden geçmemiş ortak duyu (*sens commun*) sağlam temel olamadığı gibi felsefede de, o, düşüncenin temeli olamaz. Nasıl ortak duyuya aldanmak yüzünden Batlamyos astronomisi dünyanın düz olduğu fikrini postüla gibi koymuş ve yüzyıllarca insanları yanıltmışsa, felsefe de ilk olgunun su veya hava olduğu şeklindeki basit ortak duyu hükmüne bağlanma yüzünden ağır bir şekilde aldanmıştı. İlim nasıl şeyler ve olguların değişmez neviler ve cinslere bölündüğü sanısına dayanarak sınıflamalardan yukarı çıkmamış ise, felsefe de bu sınıflayıcı düşüncenin doğurduğu kaplam ve işlem (*inclusion*) mantığına, tasıma (*sylogisme*) dayanarak düşündüğü için varlıkta sabit cevherlerden başka bir şey görememiştir. Kısaca , ilmin gelişmesi ile felsefenin gelişmesi birbirine paralel görünmektedir. Birinin buhranları, çabaları ve kazançları ötekinde de vardır. Bundan dolayı ilim için insanlar arasında ortaktır, objektiftir dediğimiz halde felsefede bu vasıfları görmememiz yanlış olur. Her ikisi büyüden ve gaybî bilgidен kurtuldukça doğmuş, her ikisi ortak duyuya dayanarak başlamış, fakat tenkitçi zekâ ile aldatıcı tarafları ayıkladıkça ilerlemiştir.

Böyle olduğu halde bugün de felsefeyi ilimden tamamen ayıran ve felsefî düşünceyi başıboş bir zihniyetin eseri sayanlar vardır. Buna şaşmamalıdır. Çünkü ilmin kazandığı bunca başarıya rağmen

orada da ilim - dışı fanteziler ortadan kalkmış değildir. Hatta bu fantezilere bazen büyük araştırmacılar ve kurucuların düştüğü oluyor: Huyghens gezegenlerin üzerinde yer yüzü gibi dağlar ve denizler olduğunu farzediyordu. Hatta Dirac bu günkü mikrofizikte elektronların durum ve hızının aynı zamanda belirlenmesi imkânsızlığı düşüncesinden (Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi) bu cisimciklerde "cüz'i irade" (*libre-arbitre*) olduğu sonucunu çıkarıyor. Bunlara fanteziden başka bir şey denemez ve bunların söylenmesi ilmin ana hatlarındaki yürüyüşü durdurmadığı gibi, ciddi çevrelerde onlara kulak asanlar da olmamıştır (1).

Felsefeye gelince, doğduğu günden beri geçirdiği zikzaklara ve düzenli bir çalışma ortamına düşen bomba gibi dağıtıcı ve şaşırtıcı görüşlere rağmen, orada da birbirini tamamlayan, genişleyen bir ilerleme görülür. Felsefe, her düşünürün kendinden önceki görüşleri ortadan kaldırarak yeni bir sistem kurması demek olsaydı filozoflar kadar çelişik sistemler olur ve buradan fikir anarşisi doğardı. Filozofların sistem kurma gayretleri eskiyi yıkıp "kendine göre" *yeni bir bina* yapmak için değil eskiyi tamamlamak, düzeltmek ve onu ilerletmek içindir. Nitekim ilim adamları da ya kurulmuş bir düzenin içinde araştırmaya devam ediyorlar; yahut yeni olgularla karşılaşır ve eski teorisinin yetmez olduğunu gösterirlerse onu genişleten yeni bir teori haline getirdikten sonra araştırmalarını dayandırıyorlar. Şu farkla ki, ilim kendi içinde savaşlarını kazanmış ve teorilerin çokluğuna rağmen temel fikirler ve metodlarda birliği sağlamıştır. Felsefe henüz bu savaş içindedir ve daha ayıklanması gereken kalıntılar vardır.

Bu kalıntılar bir yana bırakılırsa, felsefe ilim gibi bir temel düşünceye (ilimde ilkeler, postülalar, axiomlar, felsefede "ilk olgu" lar) dayanır. Her filozof bu temel düşünce üzerinde yürür ve ona yeni şeyler katar. Bazı çağlarda bazı filozofların katışları büyük olmuştur. Başlıca iki türlü katış vardır:

1) Eski metodları tenkit eden ve düzeltenlerin, yahut yeni metod getirenlerin katışı: Aristo'dan sonra Descartes gibi.

2) Felsefi düşünce sistemine yeni şekil verenlerin katışı. Onlar metod üzerinde düşünme ile kanmazlar; felsefenin konusu üzerinde düşünürler ve onu genişletirler. O vakte kadar felsefenin uğraşmadığı yeni problemleri meydana çıkarır veya yeni araştırma sferleri gösterirler. Onlar ilimde yeni olgu veya gerçek sferleri bulan ilim adamlarına

1 H. Z. Ülken, *Determinism Problemi*, Türk Düşüncesi Derg. sayı: 7 - 8, 1 Haziran 1954-1 Temmuz 1954 (sh. 2 - 9 ve 85 - 95)

benzerler: Kant, Husserl gibi. Fakat bu yenilikler temel fikrin ortak oluşuna ve felsefî düşüncenin ortak gelişmesine engel olamaz. Yeni sistemlere verilen yeni isimler çoğu kere felsefî düşüncenin bütününe ait sayılarak her şeyin baştan kurulduğu yanlış görüşünü doğurmaktadır. “Sistem” düşüncenin unsurları arasındaki tutarlığı ifade eder, metod tutarlığı olan bu sistemli düşüncenin işleyişini sağlar ve çoğu kere ilimle ortaktır. Filozofun çalışmaları eğer eski görüşlerde bir ayarlama (*révision*) ise fikir yürüyor demektir. Eğer metotta yenileşme ve yeni sferlerin felsefî araştırma içine girmesi demekse, fikir büyük hamleler yapmış demektir. İlimde olduğu gibi birincilere evrim (*évolution*)-ikincilere devrim (*révolution*) denebilir. Fakat hiç biri tam bir yıkılış ve baştan kuruluş (*reconstruction*) değildir. Toptan inkâr iddiaları neticesiz ve boştur. Hayrete düşürücü “yeniden kurulma”lar çabuk sönmeye mahkûm havafişekleri ve samanalevi olarak kalırlar. Hakiki felsefe kendi yolunda yürürken bu tarzda fişkırان parlak düşünceler günün modası olmadan ileri gidemez ve bütün modalar gibi çabuk unutulurlar.

Her düşünürün ayrı felsefesi vardır görüşü İlkçağda sofistlerden başlar. Felsefenin ortak duyuya dayanma yüzünden düştüğü çelişmeleri felsefî hakikatten vaz geçmek için yeter sebep gibi gören sofistlere göre hiç bir şey ispat edilemez. Çünkü “doğruda da yanlışda da” her şeyin ölçüsü insandır. Eğer böyle ise insanlar kadar felsefelerin olması, yani herkesin “kendi felsefesi”nin var olması gerekir. Böyle düşününce ortak hiç bir “doğru” olmayacak, hiç bir şey ispat edilemeyecek, felsefenin ve mantığın yerini hatiplerin sanatı olan kandırma (*persuasion*) alacaktır. Sofistlerin bu yıkıcı görüşü, aslında, hiç bir şeyi yıkamamıştır. Tam tersine, felsefe ondan sonra daha sağlam kurulmuştur. Belki de onlar ortak duyu yerine ilim verilerinden ve tenkitçi zekâdan hareket etmeyi ve böylece felsefeye sağlam metod ve konu bulmayı sağlamışlardır. Sokrat’ın “üniversel kavramlar”ı, Aristo’nun “mutlak”ı üzerinde düşünce, şaşmadan, ilerledi. Artık değişmelerin inkârla, anarşi ile değil, kurulmuş yapıyı yükselterek mümkün olacağı ondan sonraki XXIV yüzyıllık fikir tarihinde görüldü. Zamanımızda da bu eski yıkıcı görüş başka bir şekilde meydana çıktı. William James “Felsefeye giriş”adlı kitabında yine sofistler gibi “herkesin kendi felsefesi”nden bahsediyor (2). Bunu gerçeğin belirsiz ve sınırlanmamış olmasından, düşüncenin bir sisteme sığdırılmamasından ve çokculuk (*pluralisme*) fikrinden çıkarıyor. Nitekim Dilthey’de başka bir tarzda her çağın birbirini tamamlayan karşıt ve türlü hayat anlayışları ve

2 Wiliam James, *Introduction à la philosophie*, Trad. R. Picard P. 9-36

dünya görüşlerinden (*Weltanschauung*) bahsediyor. Onlar birbirlerini tamamlıyorlar, öyle ise hiç birine tam doğru tam yanlış denemez. Ancak bir devre ayrı açılardan baktıkları için her birinin kendine göre doğrulukları vardır. Ve yine biliyoruz ki bu görüşler “gorecilik”i kurmakdan, aslında felsefî birliği yıkmakdan başka bir şey değildir. Dilthey bunun için felsefeden ziyade “manevî ilim” den, “ruh alemi”-nden söz ediyor (3). Her halde felsefe, yerini artık “doktrinler”e bırakmış demektir. Bir adım daha ilerde mevhumecilik (*fictionisme*) in ve “yalnız kendisi” (*solipisme*) görüşünün çıkmazı ile karşılaşacağız. Bunlar zamanımızın türlü renklere bürünmüş sofistleridir. Sübjektif idealismi son haddine götürerek bilginin tek insan şuurundan ibaret olduğunu söyleyen “yalnız kendisi” (*Solus + ipse*) görüşü ile ilmin dayandığı hipotezlerin ve felsefenin temel fikirlerinin “mevhume”lerden ibaret olduğunu söyleyen *fictionisme* neticelerinde birleşiyorlar; doğrunun hiç bir ortak ölçüsü yoktur, herkesin “doğru” su yalnız kendisi içindir, eğer ilim ve felsefe bazı ortak hakikatler ve ilkeler ileri sürüyorsa bunlar aslında yalnızca *fiction*’lardır diyorlar (4). İlkçağ sofistleri ile zamanımızın bu türlü yorumlamaları, felsefî hakikatin, ilimlerin parçalı hakikatlarını da içine almak üzere, bütün hakikatin inkârına varıyor. James onun yerine “pragma”nın (veya *praxis*’in) hakikatı, pratik faydaya ve bizi tatmin edişine göre değişen hakikatı koyarken en elverişli yolu bulduğunu (*méliorisme*) sanıyordu (5).

Fakat felsefenin ilimle birlikte yürümekte olan ortak temelini sarsan yalnız bu anarşist görüş değildir, buna İlk ve Orta çağda başka bir takım görüşleri, gnosticisme ve sufîliği de katmalıdır. Gnostique’lerde vakıa bir “hakikat”den bahsediyorlar. Fakat onların hakikatı duyularımızla, zihnimizle bildiğimiz, ilimlerle kavradığımız gerçeklere ait hakikat değildir. Bu, zihni aşan başka bir yeti ile ulaşacağımız “gizli” (*ésotérique*) hakikattir. Hiç bir ilim onu veremez. o insan ruhu nun bilinen zihin yetileri ile kavranamaz. Ona ancak yaşayarak,duyarak nüfuz edilebilir. Böylece elde edilen şey “bilgi” (*Logos*) değil, “İrfan” (*Gnosis*) dır (6). İlim adamının eremediği sırta “ârif” erer. Bunun için de onlara “erenler” denir. Felsefenin rolü ilmin yetmediği yerde başlar. İlim adamlarının yalnız “görünüş”e ait bilgileri yerine

3 Dilthey, *Introduction à l’étude des sciences Morales:— Le Monde de l’esprit:— Théories des conceptions du monde.* (Dilthey bu kitaplarında felsefe yerine dünya görüşünü koyuyor.)

4 H. Z. Ülken *İdealizmin çıkmazları* (İlâhiyat F. Dergisi 1956)

5 W. James, *Introduction à la philosophie.* (pp. 273 - 387: *La foi et le droit à la croyance*)

6 Boris Mouravieff, *Gnosis, étude et commentaire sur la tradition ésotérique de l’orthodoxie orientale,* La Colombe, 1961 Paris (ch. la voie)

o “gizli”ye ait ârifliği koyar. Gnosticisme vakıa bir nevi hakikat savunuyor. Fakat bu artık ilimlerle, hatta ortak duyu ile ilişkisini kesmiştir, yalnız kendisinde özel vasıflar olan insanlarda görünen ve yalnız onlara açılan “hakikat”dır. Böyle bir hakikatten söz edebilmek için bildiğimiz okuma ve öğrenme yolları yetmez. “ârif”in özel bir eğitimden geçmesi, kendisinde beş duyuyu aşan “gizli kuvvetler”i geliştirmesi ve onlarla “sır âlemi”ne bakması lâzımdır. Görülüyor ki, “ârif”in yolu bir çeşit sanatçı görüşü gibi özel eğitim isteyen bir yoldur. Nasıl sanat eğitiminden geçmeyen herkes bir sanat eserini anlamazsa âriflik eğitiminden geçmeyen herkes de onun “gizli” hakikatını anlamaz, hatta görmez. Fakat sanat bir değer alanı olduğu için orada özel bir eğitimden bahsedilebilir. Halbuki burada “ârif”in işi belirli bir değer alanına ait anlama gücünü kazanması değildir. Arif bu özel anlayışı ile bütün bilgilerin yalnız görünüşten ibaret ve bundan dolayı da yanlış olduğu sonucunu çıkarır. Ariflik derecesine ermemiş kimseyi ne kadar bilgili olursa olsun olguların “yüzünde” kalmaya mahkûm sayar, o “iç” ve asıl gerçeği anlayamaz der. İlimleri ve ilimlerin dayandığı metodları toptan mahkûm eden böyle bir görüşle ortak bir hakikat aramaya ve bunu felsefenin temeli yapmaya imkân yoktur. “âriflik” az çok değişik bir şekilde “sufilik” olmuştur. Suffler, başlıca “varlığın birliği” (Vahdet-i vücud) görüşünde âriflikle ilimlerin görüşünü uzlaştırmaya çalışırlar. Varlık birlikten çokluğa doğru açıldığı zaman âlemler meydana gelir. Bu haliyle varlığı anlayan bilginlerdir. Fakat çokluktan birliğe döndüğü zaman ilimler yetmez. İşe yine âriflik karışır. Suffler ilim ile irfanı birleştirdikleri için felsefeye bir derece elverişli zemin bulurlarsa da, temeli “birlik” ve “vecd” olan bu görüşde aynı metodlar meydana çıkar. Felsefenin milâttan 600 yıl önce hesaplaştığı büyücülükle karışık bu gizli bilgiler onu baştan istilâ etme tehlikesini gösterir; bilginler ve bilgelerin (*sage*) yerini “erenler” alır. Böyle bir düşünce yolundan ne ilme ne ortak bir hakikat arayan felsefeye gidilebilir.

Sofistlik ve onun çağdaş düşüncede baştan doğan türlü şekilleri her ne kadar hakikat araştırmasını engellemekte iseler de gnosticisme -in yanında felsefeye zararları ikinci derecede kalır. Çünkü sofistçe düşünce veya şüphecilik bazen ortak duyunun sathî bilgisinden korunmaya yarayabilir; üstün seviyede bir aklı düşüncenin kurulması için tenkitçi zekâ görevini görebilir. Halbuki gnostik düşünce aklı düşüncüyü işlemez hale getirir. Onu aşağı değerde gördüğü ve onunla elde edilen gerçeklere “hakikat” gözü ile bakmadığı için yalnız ortak duyu ile değil bütün ilimlerle ilişkisini keser. Şayet “çoklukta birlik”

görüşünde bu ilişkisi kursa bile bu yoldan onu inkâr etmek içindir. Toplum üzerine etki yapacak “bilgi” değil, ârifin “gizli âlem”den aldığı kuvvettir. Bunun için de, ne devlet adamı, ne ilim adamı temel rolü oynayabilir: Bu yalnız kendisine “gayb” kapıları açılmış olan (7) “kutb”dır ki toplumu arkasından sürüklüyerek “sahib-i zuhur ” olur(8). Böyle bir düşüncenin pratikte nerelere kadar gideceğini düşününüz! Devleti, ilmi ve ilim kurumlarını hiçe sayan ve “gizli bilgi”si ile halk üzerinde sürükleyici etki yapan “sahib-i zuhur”un idaresi, aslında, bir tarikat devletidir. Bu, müsbet düşüncenin olduğu kadar dinî düşüncenin de susturulduğu ve ilk çağ sonunda doğmaya başlamış sözde felsefî (*pseudo-philosophique*) ifadesi ile büyü düşüncesinin hortladığı bir görüştür. Bu yoldan ne ilim yapılabilir, ne felsefe! İlimlerin verilerine dayanan ve onlara ortak temel ve “ilk olgu” arayan felsefe her şeyden önce bu tehlikeli yolla hesaplaşmalı ve onunla bütün ilişkilerini kesmelidir.

B. Felsefenin Metodu Akıldır

Felsefenin metodu akıldır. İlimle paralel olarak uyan-
dığı zamandan beri Logos felsefenin temeli sayılmıştır (9). Bu kelime ile hem “akıl” hem “dil” (konuşma) anlaşıldığı için felsefenin dille ifade edilebilen ve sistemli düşünce halini alan bir araştırma alanı olduğu görülür. Ortak duyuya dayanan İonia’lı physiologue’larda da Akıl ilk olgu sayılan su, hava veya ateşin yaratıcısı gibi görülmüştür. Latince ratio, arapça “akl” kelimeleri yunancadaki bu çift anlamı çözümlenerek temel kavramı aydınlatmışlardır (9).

Akıl felsefenin temeli değil aletidir. Kelimeler şeylerin sembol-
leri olduğu gibi, kelimelerle kurulan önermeler de olguların ve şeyler arasındaki ilişkilerin sembolüdürler. Bu suretle kurulan cihaz mantık-
tır. Önermelerle ve kelimelerle düşünürüz, öyle ise düşüncemizin aleti mantıktır. Bunun için felsefenin de (ilim gibi) mantık dışında bir aletle kurulması imkânsızdır: Eğer düşünce aleti olan mantıktan başka araçla düşünmek mümkün olsaydı felsefede mantık dışında bir alet

7 İslamiyet “gayb”i yalnız Allah’ın bileceğini söyler. (*Ve indehu mefatihul gayb; la ya’lemu’l gaybe illallah; ve yes’elûneke anir - ruh’i kul-irruhi min emri rabbî*) bu sarib ayetlere göre “gaybden haber vermek” ve “gayb ilimleri” ne sahip olmak fikri islâmiyete aykırıdır.

8 Anadolu’da tasavvuftan ve tarikatlerden kuvvet alan celalî isyanlarında görülür.

9 “akıl” arapçada asıl köstek demektir, sonradan mecaz yolu ile düşünceye dizgin vurmak anlamında kullanılmıştır. Nizam (tanzim) de ipliğe inci dizmek iken “ordre” anlamında kullanılmıştır.

den söz edilebilirdi. Gerçekler mutlaka mantık kurallarına göre kurulmuş olmadıkları gibi, insan ruhu da akıldan ibaret değildir. Öyle ise felsefenin konusu yalnız akıldır demek onu fazla sınırlamak olur. Ancak felsefe akıl dışındaki yetilere (duygulara, iradeye veya dışsuura), akıl yetkisini aşan olgular veya gerçeklere önem verdiği zaman dahi bu düşüncesini yalnız akılla anlatabilir. Akılla yapılmış bir tahlile, yani mantık işlemlerinin kullanılmasına dayanmayan bir felsefe olamaz. Bunun için de her felsefî araştırma ve eleştirmede akıl ilkelerinin tesbitinden işe başlamak gerekir. Felsefî eleştirme (tenkit) yalnız bu ilkelere dayanarak problemleri çözmeye çalışır; çözülebilen problemlerle çözülemez problemleri bu ilkeler yardımı ile ayırır. Araştırmasının alanını bu ilkelere dayanan düşünce ile sınırlar. Eğer bu sınır ötesi üzerinde düşünmesi ve ya düşünceden başka yetilerle bu sınır ötesi ile temasa gelmesi mümkünse bunları da yalnız akıl ilkelerine dayanan düşünce ile, yani mantık işlemleriyle yapar.

Şu kadar var ki bunu söylemekle bu felsefe problemlerinin yalnız mantıkî önermelerle doğrulanabilenler olduğunu söylemek istemiyoruz. Çünkü felsefe ilimler arasında bir ilim (bir tabiat ilmi veya manevî ilim) olmadığı gibi, ilimler kendisinin birer dalı olan üniversal ilim de değildir. Vaka böyle düşünenler olmuştur. Fakat bu görüşlerin savunulması kabil değildir. Eğer felsefeyi bir ilim saymış olsak onun başka ilimler gibi bağımsız ve ötekilerle karışmayan bir alanı olmalıydı. Halbuki fizik olgular, biyolojik varlıklar ve olgular olduğu gibi felsefî bir “olgular alanı” yoktur. Akıl ilkeleri ve mantık felsefenin özel konusu sayılsa bile, felsefe mantıkla yapılır, mantıktan ibaret değildir. Bütün ilimleri kuşatan üniversal ilim olması düşüncesi daha eski ve daha yerleşmiştir. Fakat eğer böyle ise felsefenin ilimleri bir araya getiren bir “ansiklopedi” olması gerekir ki, ilimler ayrı ayrı kendi işlerini görüyorlarsa onları bir araya getirip bu toplama ayrı bir ad vermeye ne lüzum var? Yahut felsefe ilimlerin sorularını onlardan farklı bir şekilde kuşatıyor ve ilimlerin verdikleri hükümleri aşan hükümlere ulaşıyorsa, böyle bir sistem karşısında ilimlerin durumu ne olacaktır? İlimlerin parçalı “hakikat”ları ile bu “bütün hakikat” bir birile çatışmayacak mıdır? Üniversal ilim sözünden yalnızca ilimlere metod veren bilgi anlaşılırsa o zaman da felsefenin mantık ve metodolojiden ibaret olduğu ve alanının çok genişlemek şöyle dursun, çok daraldığı söylenmiş olmaz mı?

Geriye bir şey kalıyor, o da felsefeyi ilim gibi kesin ve metodlu bir bilgi saymakla beraber, ilimlerin yapmadığı ve yapamayacağı bir

görevi ondan beklemek; ilimlerin verilerini mantikî düşünce yardımı ile sistemleştirerek onlardan bütün ilimlerde (veya hiç değilse onlardan bir çoğunda) geçerli olan bir “doktrin” çıkarmak. Bu son anlam felsefeyi ilimlerdeki teorilerden ayırmak, ancak teorilerin teorisi demek olur ve üniversal doktrin saymaya varır. Her doktrin vakıa sistemli bir düşüncedir. İlim veya ortak duyu verilerine dayansa da, onların açıklamadan bıraktıkları yerleri de kendi akılyürütmeleri ile tamamlar ve ilimlerin aralarındaki çatışmaları ortadan kaldıran bir genel açıklama verir. Fakat bunu verebilmek için olgular ve şeyler üzerinde düşünce yetmez, bu olgulara ait doğrulamaların (*vérification*) yapılamadığı yerlerde zihindeki doğrulamaları kurar ve âlemin bütününe bu tarzda kurulmuş bir sistemin açısından bakar. Öyle ise her doktrin, mantikî düşünceyi kullansa da, “doğrulanamıyan”lar alanını kucaklamak veya inkâr etmek üzere âleme karşı herhangi bir tavır alır. Halbuki ilimler âleme karşı herhangi bir açıdan bakamazlar ve böyle bir tavır alamazlar. Bunun için ilimler (emekleme halinde bile olsalar) objektif ve kişi - dışı (*impersonnel*) olma zorundadırlar. Doktrin ise âleme her hangi bir açıdan bakış olduğu için sübjektiftir ve kişiye ait (*personnel*) dir. Her doktrin bir süjenin duygularını aksettirir ve onun açısından olguları görür. Mantikî düşünce, hatta ilimlerin verileri böyle bir “bakış”da yalnız alet olarak kalır ve ona objektiflik sağlamaz. Öyle ise doktrinler devirlere, görüş açlarına, kişilerin vasıflarına göre değişebilirler.

Felsefe eğer ortak ve değişmez temellere dayanıyorsa “doktrin” olamaz. Bir has adın sonuna konan “ism” eki de adın kişiliğini ve bakış açısını gösterdiği için bir doktrindir: Freudisme, Bergsonisme gibi. Fakat böyle ifade edilen görüşlere ortak ve değişmez felsefe nasıl denebilir? Ayrıca her doktrin - yukarıda görmüş olduğumuz gibi - probleme verilebilecek en az iki cevaptan biri olduğu için, mutlaka onun karşısında “hayır!” diyen bir başka doktrin bulunacaktır. Felsefe alanı böyle birbirini reddeden «cedel» cilikten, neticesiz tartışmalardan ibaret kaldıkça skolastikten kurtulamaz. Ortaçağı dolduran “mezhep” kavgaları gibi zamanımızdaki “doktrin” kavgaları da sonsuz evet! ve hayır! içinde sürüp gitmektedir. Felsefenin kesin bilgi olması, felsefede ortak “hakikat”ın bulunması herşeyden önce onun “doktrin” olmadan kaçınması ile sağlanabilir. Hiç bir ilimde doktrin ve “ism” yoktur. Söz götürür konularda bazı teori tartışmaları sınırlı doktrinlerin doğmasına sebep olsa bile (10) bunlar ilmin bütünündeki objektifliği ve tarafsızlığı bozmaz. Halbuki felsefe adına ileri sürülen ve as-

10 Biyolojide *Lamarkisme* ve *Darwinisme*, matematikte *intuitionisme* ve *logicisme* gibi.

linda “sözde felsefe” den başka bir şey olmayan doktrinler bunun tam aksine âlemin bütünü, olgular ve gerçeklerin bütünü üzerinde tartışmalara girdikleri ve görüş açılarını toptan âleme yaydıkları için bu tarzda sistemleştirmelerde mantıkî akılyürütmenin yolu ne olursa olsun, ortak ve değişmez hiç bir esas bırakmamaktadırlar. Kısaca, felsefe kesin bilgi olmak istedikçe doktrin olmadan vazgeçecek ve doktrinlerin doğurduğu sübjektif görüş açılarına düşmeyecektir.

Felsefe ancak bir eleştirme ve tesbit etme faaliyeti olabilir. İnsan zihninin ortaya koyduğu problemlerin hangi varlık ve değer alanlarına karşılık olduğunu kontrol edebilir. Hiç bir varlık veya değer alanında karşılığı olmayan sözde - problemleri ayırabilir. Çözölmüş, çözülebilecek ve asla çözülemeyecek problemleri ayırır. Fakat çözölmemiş, hatta çözülemeyecek problemleri insan kafasının daima koyuşundaki sebebi problem haline koyarak, bunları saçma diye felsefe dışında bırakmaz. Bu çabaları ile felsefe insan kafasının hiç bir ilim veya değer (teknik, sanat, ahlâk, din) içinde yapmadığı bir işi yapar. Bu da görölmüş, yaşanmış, tahlil edilmiş her şey üzerinde eleştirici düşünmedir. Böyle olunca felsefenin alanı anlaşılır: gerçekte veya insan elile yapılmış olarak var olan her şey üzerinde, insan kafasının bunlar hakkındaki akılyürütmeleri üzerinde tahlilci ve tenkitçi düşünce! Bu tanıma göre felsefenin alanı hem çok dar hem çok geniştir. Çok dardır: Çünkü felsefenin esaslı rolü bir şey yapma değil, yapılmış ve var olan şeyleri eleştirme ve taramadan ibarettir (11). Kısaca, varlık için düşünmedir.

Çok geniştir: Çünkü bu tanıma göre felsefenin dokunmadığı konu yoktur. Mantıkî düşüncenin eleştirdiği ve taradığı konular başlıca üç zümreye ayrılır:

- 1) Varlıklar üzerinde düşünmek;
- 2) Bir varlık nevi olarak bilgi üzerinde düşünmek;
- 3) Değerler üzerinde düşünmek.-

Birinci görevi ile varlık felsefesi (ontoloji) eski “metafizik”in yerini alır. İkinci görevi ile bilgi felsefesi (epistemoloji) eski “epistemoloji”nin yerini alır. Üçüncü görevi ile değerler felsefesi veya kültür felsefesi eski felsefenin uğraşmadığı yeni bir alan meydana getirir. Bu alan Nietzsche’den beri kültürün ve insanın felsefede temel problem sayılması ile açılmış bulunuyor. Ancak bu yeni konunun rolünü aşırı büyölterek felsefeyi ondan ibaret saymamalıdır. Böyle düşünenler

11 Bu eleştirme ve taramayı ilkin Ortaçağda Guillaume d’Occam yaptı. Onun adına nispetle buna “Occam usturası” denir.

felsefeyi “metafizik” veya “epistemoloji” açısından gören ve geri kalanları onlara irca edenler gibi yanlışlığa düşmektedirler. “İnsan”, felsefenin ağır basan bir problemidir, fakat biricik problemi değildir (12).

C. Felsefe Akıl Aşan Problemleri içine Alır

Felsefe akılla kurulur, fakat akıl aşan (*trans-rational*) problemleri de içine alır. İnsan zihni akılla çözülemeyen problemleri koymadan vazgeçemez. Onların akılla çözülmesi mümkün olmadığı görse bile, duygu ile veya inançla böyle problemlerden vazgeçilemeyeceği sonucuna varabilir. İnsanın akıldan başka (duygu, irade ve dışsuur gibi) güçleri vardır. Bu güçler değerlere ve eyleme (*action*) ait problemlerde rol oynarlar; güzel bir eser karşısında duyulan hayranlık, erdemli bir hareket karşısında duyulan takdir akla ait değildir. Bu güçlerin bir kısım problemler önünde gördükleri görevi felsefe dışında bırakmaya hakkımız yoktur. Çünkü değerler (teknik, sanat, ahlâk, din, hukuk) felsefenin konusuna girerler. Onlar hakkında basit zevklerimizde olduğumuz gibi ferdî hükümler veremeyiz. Fakat ister akıl aşan problemler söz konusu olsun, ister akıl aşan verilerin felsefî araştırmada yardımcı olmaları söz konusu olsun; her iki durumda da felsefenin temel aleti akıldır ve bir düşünce metodu olarak mantıktır. Öyle ise felsefe akılla çözülebilecek ve çözülemeyecek problemleri ayırma bakımından mantığı kullandığı gibi, akıl-dışı yetilerden faydalanma bakımından da yine akıl kullanır. Duygu veya sempatinin ahlâk hükümlerindeki “tercih”lerde ölçü olacağını söyleyebilmek için duyguyu ve sempatiyi mantıkla incelemeliyiz. Varlığın esasına irade ile nüfuz edebileceğimize hükmetmek için de yine irade hakkında akılyürütmeyi kullanmalıyız; yani onu mantıkla tahlil etmeliyiz. Shaftesbury ve Hutcheson gibi bir kısım ahlâkçılar ahlâk problemini sempati ile çözmeye çalıştılar. Ancak sempatinin yalnız akılyürütme ile çözülebileceğini hesaba katacak olurlarsa, felsefenin temelinde mantığın bulunduğu anlaşılır. Max Scheler, sempati ve sevgi fenomenlerini özler (*Wesen*) olarak inceliyor ve Husserl’in metodunu duygu alanında uyguluyor. Fakat böyle bir uygulama için önce fenomenolojinin tecrübeden önceki (transandantal) mantığına dayanmış olmalıdır. Schopenhauer âlemin “irade”den ibaret olduğunu ve ancak irade gücü diye kavran-

12 İnsanı biricik problem haline koyan veya ötekileri ona bağlayan zamanımızda felsefî antropolojidir.

13 Bertrand Russell ve Whitehead, *Principia Mathematica*, 1903, London.

çağını söylerken yine aklyürütüyor, yani mantığı kullanıyordu. “Tasavvur” halindeki âlemin görünüş, “İrade” halindeki âlemin öz ve asıl olduğunu kanıtlamak için de alet olarak mantığı kullanıyor. Kısa ca, felsefe, hangi şekilde olursa olsun, “mantık” a dayanan düşünceyi, akli alet olarak kullanmadan vaz geçemez. Fakat “mantık” dan anlaşılan şeye göre felsefelerin tavırları değişir. İlkçağdan beri bir felsefe görüşü mantık denince felsefenin bütününe anladığı ve bu kavrama en geniş anlamını verdiği için bir takım çıkılmazlara girmiştir. Bu davranışa genel olarak “dogmatik metafizik” diyebiliriz. İlk Parmenide bunu düşünce ile varlığın aynılığı şeklinde ifade etti: Var olan şey vardır, var olmayan yoktur, yokluk düşünülemez. Her düşünülen vardır ve her var olan düşünülebilir. Bu görüş Aristo’nun mantık anlayışında en sağlam temelini buldu. Ona göre mantığın kategorileri aynı zamanda varlığın kategorileridir. Zihnimizin kanunları şeylerin kanunlarının ifadesidir. Hakikat, hükümlerimizin gerçeğe uygunluğudur. Zihnimiz cevher ve arazlara (dokuz kategori) göre düşündüğü gibi, varlık da (gerek fizik, gerek metafizik varlık) cevher ve arazlardan ibarettir. Öyle ise mantıktan (yani düşüncenin kanunlarından) varlığın kanunlarını çıkarabiliriz. Ortaçağ bu dogmatik metafizik görüşünde Aristo’ya bağlı kaldı. Metafizik konusunda Aristo Allah’a ait ispatı sebeplik ilkesinden çıkarıyordu: Yani fizik sebeplik metafizik ispata yarıyordu. Saint Anselme onu aştı ve bu dogmatik metafizik görüşüne en olgun şeklini veren “Ontolojik kanıt” ı koydu. Buna göre yokluk düşünülemez. Biz yetkin (*parfait*) bir varlık düşünüyoruz. Öyle ise o yetkin varlık vardır. Doğrudan doğruya Parmenide’e dayanan bu ispat şekli zihin kurallarından varlık kurallarını çıkarabileceğimiz hakkında peşinden konmuş bir postüla üzerinde kurulmuştur. Çağdaş felsefede “ontolojik kanıt” başka kanıtlarla birlikte bütün cartésien filozoflar (Descartes, Spinoza, Leibniz) tarafından tartışmasız kullanılmıştır. Daha sonra bazı kayıt ve şartlarla Kant da ona döndü ve başlıca Hegel düşünce ile varlığın aynılığı fikrinden mutlak idealizm felsefesini çıkarmak için ona büyük bir önem verdi.

Bu kanıt kullanmaya hakkımız varmı? Eğer mantık gerçeğin ifadesi ise, önermelerin zorunluluğu gerçeğin zorunluluğunun zihindeki aksinden ibaretse hakkımız vardır. Spinoza şöyle diyordu: “Bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu şeklindeki hükmümüzün doğruluğu ile diyebiliriz ki sonsuz cevherin sonsuz sıfatları vardır. v. s.” Burada iki hükmü ayırmak gerekir:

1) Bir üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması (geometrik hakikat);

2) Cevher ve sıfatlarının bulunması (metafizik hakikat). Leibniz zamanından beri mantık üzerinde yapılan incelemeler gösterdi ki önermelere ait kanunlar sırf zihne ait mantıki kanunlardır; onların varlıkla bir ilişkileri yoktur. XIX. ncü yüzyılda bu araştırma ilerleyerek matematik ilimlerin mantıkla birleşmesinden (veya mantığa dayanmasından) doğmak üzere lojistik şeklini aldı. Bu konuda en büyük adımı B. Russell attı. Mantık kuralları yalnız işaretler (semboller) arasında kabul edilmiş bazı postülalara dayanarak, tutarlık (*cohérence*) ve sonuçluluk (*conséquence*) aramaktadır. Eğer a, b doğru ise ondan çıkmak üzere c ve d doğrudur (sonuçluluk). Eğer d, v, b, a işaretler sistemi- aralarında hiç bir çelişiklik olmayacak surette bir bütün teşkil ediyorsa bu sistem doğrudur (tutarlık). Burada söz konusu olan doğruluk (hakikat) yalnız işaretler, semboller ve onların arasında-ilişiklere aittir. Gerçekle ilgisi yoktur. Formalist mantık da diyebileceğimiz bu anlayış çok yaygındır. Buna karşı *Phénoménologie*'nin mantık anlayışı kavramlar veya önermelerin birer öz gibi görülmesi esasına dayanır. Bolzano tarafından savunulan bu fikir sonradan Husserl'in felsefesinde geliştirilmiştir. Buna göre kastlı fiillerle kavradığımız bütün fenomenlerde empirik verileri "parantez içine" aldıktan sonra onları zaman - dışı özler gibi görebiliriz. Bu özler ya muhtevalı olur: kırmızı, yeşil gibi. Yahut muhtevasız (sırf şekil) olur: üçgen, önerme gibi. Öyle ise mantık muhtevasız (veya boş) özlerin fenomenolojik ilmidir. Böyle olunca o bir varlık alanıdır ve mantık bu varlık alanını inceler. Birinci mantık anlayışı ile ikincisi arasında ne kadar ayrılık olduğu görülüyor. Ancak ikincisine göre de mantık "İdeal varlık" olarak yalnız kendi alanı hakkında (Aristo'nun eski bir terimi ile) *apophantique* hüküm verir. Lojistik'in tuttuğu yoldan farklı olsa da, "dogmatik metafizik"e dönme imkânını kaldırır. Çünkü "muhtevalı varlık" alanlarını çözemez. Onlarda tabiat ilimleri metodundan farklı fenomenolojik tasvir" metodunu kullanmamız gerekir.

Çağdaş mantık anlayışının üçüncü bir şekli İngiliz empirism'inden doğmuş olan dedüktif ve indüktif mantık görüşüdür (14). Bu görüş içinde de mantıki önermeler yalnız tabii süreçleri (*processus*) incelediği ve aralarında zamandaşlık, ardardalık bağları kurduğu için böyle bir mantıktan varlık hakkında hüküm çıkaramayız. Sonuncu görüş natüralizm diye ötekilerden ayrılır. Fakat gerek formalist mantık, gerek fenomenolojik mantık, gerekse natüralist mantık şekillerinde an-

14 John Stuart Mill, *Logique déductive et inductive*. trad de 6^{ème} édit par Louis Peisse; 3^{ème} édit. franç. 1889, F. Alcan.

laşlan mantık görüşleri Parmenide'den Hegel'e kadar gelen "ontolojik kanıt"ı kullanmayı reddetmektedir. Böyle bir kanıtın meşru olmadığını ileri sürenlerin en sert davrananı formalist mantık (veya lojistik) görüşüdür (15). Formel "hakikat" le empirik "gerçeklik" ayırdılar. Birincisinden ikincisi çıkarılamaz. Formel hakikat kesin, fakat muhtevassız, empirik gerçeklik ise kesinlikten mahrum fakat muhtevalıdır. Eski felsefenin en büyük kusuru onları birbirine bağlamak olmuştur (16).

Eski mantığın varlıklar alanına aşırı yayılmasına karşı çağdaş felsefede uyanan bu tepki yalnız yeni mantıklarda doğmuş değildir. Asıl varlıkla uğraşan felsefeler (ontolojiler ve existentialisme) bu tepkiyi göstermektedir. Bergson'un metafiziki, maddeyi elverişli bir şekilde kullanmak için meydana gelmiş olan "mantık"m hayat ve ruh almna lüzumsuz yayılması yüzünden doğan buhranları anlatır. Daha eskiden Schopenhauer buna benzer tenkitleri "Yeter sebep ilkesinin dört kökü" adlı kitabında yapmıştı (17). Schelling, idealist felsefe kadrosu içinde (ve şüphesiz asıl varlık filozoflarından farklı bir anlamda) "mantık"daki "vasıtalı düşünce" nin ruh ve tabiat bütünü kavramadan aciz olduğunu, böyle bir bütüncü (*total*) görüşün yalnız sanat sezgisi ile elde edilebileceğini söylüyordu (18). Yeni Ontolojiler bu ayırmada daha keskin davranıyorlar: Nicolai Hartmann varlık alanlarını "gerçek" ve "gerçek - değil" (*irréel*) diye iki zümreye bölerken "gerçek değil" dediği varlık alanına mantık ve matematiği koyuyor (19). Bu filozofun gözünde gerçek - değil ile ideal aynı şeydir. Ona göre mantık gerçeğin incelenmesinden çıkarılmış olmadığı gibi bütün varlıklara da uygulanmaz. Varlık alanları bir birinden akıldışı uçurumlarla (*hiatus irrationalis*) ayrılmaktadır. Bir varlık sfer'inde ötekisinin ölçülerini kullanmaya; birini öteki gibi anlamaya imkân yoktur. Bundan dolayı mantığın toptan bütün varlıklarda uygulanması şöyle dursun, varlıklardan her birini anlayacak metodları ayrı ayrı ele almalıdır(20).

Eski mantığın aşırı geniş kullanılışından dogmatik metafizik, İlk ve Orta çağı baştan başa kaplayan, hatta Yeni çağda da kısmen devam eden mantık saltanatı şeklindeki skolastik veya dogmatik felsefeler

15 Louis Rougier, *Paralogisme de rationalisme*. F. Alcan, 1920

16 G. Gusdorf, *Traité de Métaphysique* 1956, Armand Colin

17 A. Schopenhauer, *Les Quadruples racines du principe de la raison suffisante*, trad. par J. Gibelin, 1946, J. Vrin

18 J. M. Baldwin, *De médiat et l'immédiat*, trad. par E. Philippi, 1921 F. Alcan

19 N. Hartmann, *Métaphysique de la connaissance* Aubier, trad. par R. Vancourt, vol. 2, pp. 185-232 (objet idéal et apriorité idéal), 1946.

20 M. Hartmann, *Dis philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften*, Jena, Gastav Fisher, 1948.

doğduğu gibi, yeni mantık veya lojistik'in şiddetli tenkitleri yüzünden felsefenin aşırı daraltılması, son derece fakirleştirilmesi doğmuştur. "Hakikat"ı yalnız zihinde işaretler veya semboller arasındaki tutarlıkta gören lojistik felsefeyi düşüncenin syntax'ı sayıyor. Mantığın görevi ona göre önermelerin belirttiği anlamları kontrol etmektir. Her işaret (veya sembol) bir şeyin sembolü olacak ve onunla bu şey arasında bir uygunluk (*correspondance*) aranacaktır. Karşılığında hiç bir anlam bulunmayan önermeler "anlamdan boş" veya "anlamsız" önermelerdir. Yeni mantıkçılar bunun için önermeleri doğrulama (*vérification*) kontrolünden geçiriyorlar. Onlar a) ya teknik bakımdan doğrulanırlar: Bogaziçi'nde bir köprünün yapılması teknik bakımdan mümkündür gibi, b) Ya fizik bakımdan doğrulanırlar: Marmara'da bir köprü yapılması mümkündür gibi (fakat bu teknik bakımdan mümkün değildir.) c) Ya da mantıkî bakımdan doğrulanırlar: Boşlukta bir köprü kurmak mümkün değildir gibi. Mantıkî doğrulama ile kontrol ettiğimiz zaman empirik lojistikcilere göre bir çok felsefe problemleri "anlamsız" görünürler (21): gaye - sebep, hürlük, cevher, hayatın veya ruhun mahiyeti v. b. gibi. Onlara göre bu problemler yanlış değildir; sadece "anlamsız" dır. Yani karşılıklarında hiç bir gerçek muhteva yoktur. Gözlem ve tecrübelerin kazandırdığı bilgi hiç bir derecesinde bu problemlere cevap veremez.

Yeni "mantık" kurallarını tarayıcı bir alet gibi kullanan bu görüş de en ileri giden Wittgenstein oldu (22). Ona göre felsefenin hedefi düşüncenin mantıkî açıklanmasıdır. Filozof boş ve anlamsız kavramları taramadan başka bir şey yapmaz. Böyle bir tarama sonunda ise Wittgenstein yalnız metafizik problemleri değil ilmin kendi problemlerini, teorilerini de tarıyor ve fenomenlerle aralarındaki ilişkilerin tesbitinden başka her şeyi araştırma dışında bırakıyordu. Hatta sayı kavramını bile değişik sayıyor (çünkü sayı yok, çeşitli sayılar; müsbet, menfi, rasyonel, mevhum v. b. sayılar vardır.) "Sınıf" kavramını lüzumsuz görüyor, mantığın önermelerine eşitliklerin tekrarı (*tautologie*) gözü ile bakıyordu. Böyle anlaşılan bir felsefenin kaide yüzünden gerçeği öldüren fazla sert bir polisten farkı kalmıyor. Bu, yeni kelimelerle çok eski bir felsefe hastalığının, isimcilğin dirilmesinden başka bir şey değildir. İsimcilikte ileri gittiği için bu çığır açmış olan B. Russell bile tarama işinde ölçüyü kaçıranlardan (Viyana mantıkçılarından) ve kendisine kısmen tesir etmiş olduğunu söylediği Wittgenstein'in

21 Bu tarama işine başlıca Viyana çevresi (*Wiener kreis*) filozofları, Otto Neurath, Hempel, Carnap önem verdiler.

22 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. de l'alle. par P. Klossowski. Introd. par B. Russell, 1961, Gallimard.

aşırı sözlerinden (başlıca *Investigations philosophiques* adlı ikinci kitabından) şikayet ediyor (23).

D. Felsefenin Temeli Akıl değil Varlıktır

Felsefenin aleti akıl ise de temeli akıl değildir. Eski rationalism'e karşı modern felsefe tenkitle işe giriştiği zaman ilk iş eski mantıktaki ortak duyudan çıkarılmış akıl kuralları yerine Descartes'ın apaçık ve kesin matematik kurallarını getirmesi oldu. Leibniz matematikle mantığı birleştirerek Caractéristique Universelle'i kurmaya kalktığı zaman onun yolunu tamamlamak, yani Aristo'nun sağ duyu mantığı yerine matematik mantığı koymak istiyordu. Nitekim Descartes "gayesebep" fikrini ilim dışı ederek İlk ve Orta çağın insana benzetilmiş tabiat görüşü yerine mekanik kanunlarla anlaşılan tabiat görüşünü getirdiği gibi Locke da İlk ve Orta çağın "cevher" fikrini bilgi tenkidi sırasında ilim dışına çıkarmaya çalıştı. Ondan sonra kolay kolay bir daha cevherden bahsedilmedi.

Bu tenkitler ortak duyudan doğmuş kaba rationalisme'in yerine ince bir tahlilden geçirilmiş olan matematik ve mantığın akılcılığını koydu. Bunun için felsefenin temeli akıl değildir derken çağdaş filozofların yaptıkları bu kuvvetli tarama işlerini hatırlamalıdır. Felsefe sembolik mantık yardımı ile kurulur; ancak kurulan şey varlıklardır. Kaba akılcılıktan en ince sembolik mantığa kadar, "akıl" kurucu rolünü saklar. Bu rolü kötüye kullandığı, bu yüzden ya bütün varlıkları bir mantık saltanatı içine hapsettiği, ya da tarama işinde çok ileri giderek ne kendisine ne ilme uğraşacak ciddi bir iş bırakmadığı zamanlar olmuştur. Fakat bu iki kötüye kullanışın arasında mantık asıl rolü olan problemleri koymak, çözülenleri ve çözülmeyenleri ayırmak, başka hangi yetilerin (ruh melekelerinin) kendisine yardım edeceğini göstermek işlerini yaptığı zaman, kendi görevini görmüş olur.

En sert şeklinde zekânın faydacı bir alet gibi görüldüğü Bergson felsefesinde dahi bütün araştırma zekâ ile yapılmakta ve onu tamamlamak için zihnin üstün bir yetisi olarak "sezgi" ileri sürüldüğü zaman bunun savunulması yine zekâ ile yapılmaktadır. Aklın veya tenkitçi mantığın tesbit ettiği ilk şey varlık alanları olacaktır. O zaman felsefe asıl kendi konusunu, ontolojiyi bulmuş demektir. Lojik böylece ontolojik'in kapısı hizmetini görmüş olacaktır. Fakat onotolojik olan şeyde artık lojik, bir ircaci veya hükmedici değil, yalnız bir tesbit edici, tasvir

23 Ludwig Wittgenstein. *Investigations philosophiques*. B. Russell bundan *Histoire de mes Idées philosophiques* adı ile fansıcaya çevrilmiş olan eserinde bahsediyor (Galiliasd, 1961).

edici olacaktır. Böyle bir tesbitte “bilgi” de varlıklar arasında bir yer alacaktır. Yani bilgi, öteki varlıklar gibi bir varlık çeşidi gibi görülecektir.

Fakat mantığı alet olmaktan çıkararak gaye haline getiren sistemler nasıl yanlışlığa düşmüşlerse, bilgiyi de bir varlık nevi olarak görecektir yerde felsefenin biricik konusu yapan sistemler de yanlışlardır. Bu ikinci yanlışma yolu epistemolojik görüştür. Böylece varlıklara ve genel olarak varlığa karşı şüpheli bir tavır almaya varılmış, veya bütün “hakikat”i bilgiden ibaret gören idealizmin felsefede doğurduğu türlü buhranlar çıkmıştır. Şu kadar var ki felsefenin gelişmesinde yeni yol açan ve köşe başı olan filozoflar bu buhrana düşmemişlerdir. İlk çağda sofistlerin ve şüpheliğin “insan” ve “duyular” a hapsedilmelerine, Fisagor’cuların gerçek üstü sayıların gerçekliğine saplanmalarına rağmen Platon ve Aristo bilgi tahlilini varlıkları açıklamak için bir araç gibi kullanmadan ileri gitmemişlerdir. Orta - çağda da nominalist’ler ve realistler arasındaki kavgaya rağmen Saint Thomas bu çukurlara düşmemiştir. Yeni çağda daha Galilée’den başlayarak “bilgi muhtevasının tahlili” sübjektif niteliklerin tesirinden ilmi kurtarmak için vasıta olmuş ve bu yolu Descartes bütün genişliği ile tamamlamıştır. Aslında Locke’un, Leibniz’in ve daha sonra radikal olarak Kant’ın yaptıkları da budur. Bilgi muhtevasını derinden derine tahlil edelim: ta ki gerçeklerde en sağlam yola, onların mahiyetini bozmaksızın, ulaşmak mümkün olsun. Kant’ın yaptığı iş, aslında, Locke’la başlayan bilgi tahlilini sonuna götürmektir. Nitekim İlkçağın büyük filozoflarında olduğu gibi onlarda da dış âlemin varlığından şüphe edilmemiş, şuura biricik gerçek gözü ile bakılmamıştır. Eğer Kant bilginin *madde* ve *şekil*’ini ayırırken bu şeklin ne dereceye kadar tecrübeden önce şuurun istidadı olarak hazır bulunduğunu gösteriyorsa, bundan maksadı bilginin objektifliğini tehlikeye düşürmek değil, daha sağlam esaslara dayandırmaktır. Nitekim Locke da “*reflection*” derken dış âlemden alınmış izleri birleştirmek ve yeni fikirler yapmak bakımından şuurun bir istidadım anlıyordu. Fakat eskilerde olduğu gibi Kant’da da dış âlemin varlığından şüphe edilmemiştir. Çünkü tecrübemizin muhtevasını, fenomen’leri bize veren odur. Yalnız dogmatik rasyonalisme karşı tenkitçi aklı kullanan Kant varlıktan nelerin bilinebilir, nelerin bilinemez olduğunu ayırmasını öğretmiştir. Ayrıca ilmi kuran “Saf aklın tenkidi”nde varlığın ulaşılmaz kısmına “Pratik aklın tenkidi”, “Hüküm gücünün tenkidi” ile, yani yine aklı kullanan başka alanlar, başka değerlerle, ahlâk ve san’atla ulaşılabileceğini göstermiştir.

Böyle olduğu halde bilgi tahlili neden çıkmaza girmiştir? Bunun sebebi felsefenin ana yoldan ayrılması, araçla gayeyi birbirine karıştırmasıdır. Bilgi tahlili araç (vasıta), onun gayesi varlıklar ve değerlerin meydana çıkarılması olduğu halde, bu unutularak bilgi tahlili felsefenin gayesi sayılırsa, böyle bir tahlille varlıklara ait asıl konuya giremeden kapı kapanmış olur. İlk ve Orta çağda isimciler veya şüphecilerin düştükleri yanlış yola benzeyen yeni yanlış yollar bu sağlam bilgi tahlili geleneğinin unutularak yoldan sapılmış olmasından ileri gelmektedir. Locke'un tahlilleri ileri götürülünce, onun gerçek varlıklar dediği yeni alana girilmiş olacaktı. Halbuki onun ardından gidenler tahlili yanlış yolda ilerlettiler; Berkeley birinci nitelikleri derinleştirerek oradan madde ve canlı varlıklar alanına girecek yerde birinci nitelikleri (meselâ mekânı) de tahlil ederek onu ikinci niteliğe ircaa çalıştı. Eğer bu doğru ise, ikinci niteliklerin (Galilée, Descartes'ten beri) sübjektif olduğu sabit olduğuna göre birinci niteliklerin de sübjektif olması ve bundan dolayı dış âlemin hiç bir gerçek temeli olmaması gerekecekti. Berkeley'in dış alemi inkâr etmesine ve bütün gerçeğin şuurdan ibaret olduğunu iddia etmesine sebep olan bu idi. Fakat bu paradoks bir çok aykırı düşünürü arkasından sürüklemek için yetti. Ondan biraz sonra epistemolojik tahlilde daha ileri giden David Hume dış âlem gibi şuurun da bir izlenimler, fenomenler topluluğundan ibaret olduğunu, herşeyin bu izlenimler arasındaki çekme ve itmeden, bir çağrışım ilişiginden ibaret olduğunu söyliyerek tam şüpheciliğin içine düşecektir. Kant'ın tenkidçi akla gördürdüğü büyük hizmet de onun yolundan gittikçe iyi anlaşılamadı. O sanki Noumène'in "bilinemez" olduğunu söylemekle asıl varlığı inkâr ediyormuş gibi biraz sonra Fichte bu kavramı ortadan kaldırdı. Başka bir yoldan Berkeley'in sübjektif idealismine ulaştı. Aynı çaba, şuurun iki zıt görünüşü olan Ben ve Ben-değil'i meydana getiriyorsa, bu dış âlem yoktur demekten başka nedir? Ondan sonra gelenler bu kısır döngüden kurtulmak için İlkçağın daha tehlikeli bir fikrine, Parmenide'den kalan varlık ve düşünce ayniliğine sığındılar. Böylece "bilinemez" e, akli aşan varlığa, akıldan başka yetilerle nüfuz edilemeyeceği düşünülmeyen bütün bunlar yeni bir akıl saltanatı kurmak için inkâr edildi. Hegel vakıa Parmenide'le Heraklit'i birleştirmeye çalıştı: bir yandan düşünce ile varlık birbirinin aynıdır, bir yandan da varlık ile yokluk bir birinin aynıdır (başka deyişle birleşirler) ve "Oluş"u (*Das Werden*) meydana getirirler. Hegel idealizm çıkmazından kurtulmadan, çok uzak bir dönüşle metafiziğe girdi: Bu artık eski-lerin sabit sınıflar ve cevherler mantığının metafiziği değil, "Oluş" ha-

lindeki âlemi açıklayacak diyalektik mantığın metafiziği idi. Böylece hem idealisme, yani bilgi dışında asıl varlığa ulaşamayacağı hakkındaki yanlış axiom'a sadık kalıyor ; hem de statik akla göre "bilinemez" veya "aklı aşan" gibi görünen mutlak gerçeğin incelenmesi işini bu yeni aletle sağlıyordu.

Fakat ne dereceye kadar? Bu herşeyden önce varlık + yokluk sentezinin başarılı olmasına bağlı idi. Zıtların çatışmasından hareketle oluşun doğduğu fikri Heraklit'den beri biliniyordu. Şu kadar var ki Heraklit şair kalmış, ve buradan imkânsız bir "mantık" teşebbüsüne kalkmamıştı. Hegel'in cür'etli sistemi bütün azametine rağmen tenkitçi düşüncüyü doyurmadı. Bir yandan mantık saltanatı (*panlogisme*), bir yandan mutlak ruhçuluğa karşı tepkiler başladı. Birincisi existentialisme çığırını kuran Kierkegaard'dan geldi (Fakat oldukça geç duyuldu). Daha yakında bu tepki doğrudan doğruya şuura karşı varlığı koyan Schopenhauer felsefesinde görülüyor. Bu filozof "âlem benim tasavvurumdan ibaret değildir; âlem İradedir ve ben irademle ona nüfuz edebilirim" derken yeni ontoloji'nin kapısını açıyordu.

Her şeye rağmen Kant'ın yanlış yorumlamasından doğan sübjektif idealizm şeklindeki felsefe araştırmaları kolay kolay hızını alamadı. Bu yolun her iki yanına sapmalar yüzünden felsefî araştırma pek çok çaba ve zaman kaybetti: Yeni Hegel'ciler Noumène fikrini düşüncenin kendi gelişmeleri gibi anlamaya çalıştılar (Marburg ekolü); sübjektif idealismi son haddine götürenler Solipcisme'e vardılar. Arthur Schuppe'ye göre her bilgi tek insanın bilgisidir. Biz yalnız kendi şuurumuzu biliyoruz. İlmin tutarlığı şuurlar arasındaki *intersubjective* uygunluktan başka bir şey değildir. Fictionisme'e göre ilimde kurduğumuz teoriler ve hipotezler bizim "sanki varmış gibi" (*Als ob*) kabul ettiğimiz mevhumelerden (*fiction*) ibarettir. Bütün tabiat kanunlarını "sanki devamlı geçerlikleri varmış gibi" düşünürüz. Fakat bir yeni tecrübenin onları yıkmıyacağını hiç birşey temin edemez. Hatta existentialism felsefede ayrıca asıl varlığı "sübjektiflik" de aradığı için ona göre hakikat pragmatizmin sergüzeştinden daha açık sergüzeşt halini almaktadır. Pragmacılar hiç değilse onu pratik faydaya, bizi tatmin etmiş olmaya, inandırmaya bağlıyorlardı. Bunlarsa daha ileri giderek hakikatın bir aventure olacağını söylemeye cesaret ediyorlar. B. Russell, bu konuda W. James ile yaptığı tartışmada Amerikan filozofunun kendi objektif mantıkçılığına "budalalık" dediğini ve onu aynı tarzda karşıladığını söylüyor (24). Acaba Hei-

24 Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. G. Auclair, Gallimard, 1961, pp. 220 - 225

degger'in "hakikat" tanımı üzerinde tartışma yapsa idi ne derdi? Bütün buhran felsefenin Berkeley ve Fichte'den beri düştüğü ve bir çok çabaları ziyan etmiş olan epistemolojik görüşün çıkmazından ileri geliyor.

Daha sarıh söyleyelim: bilgi tahlili felsefenin esaslı vasıtaları ve aletlerindendir. Felsefe, görüldüğü gibi, bilgi tahlili ile gelişir. Fakat burada da mantık konusunda söylediğimiz üzere bilgi tahlili gaye değil, vasıta olmalıdır. Onu iyi kullananlar buradan asıl konuya, varlıkların incelenmesine girmişlerdir. Bilgi muhtevasının tahlili sırasında atılan yanlış bir adım görenle görüleni bir birine karıştırmaya ve "görülen"nin unutulmasına sebep olunca ana yol kaybolmuştur. Hemmen şunu da katalım: her şeye rağmen ne İlkçağda ortak duyuya dayanan bir mantık ve başlangıç halindeki yetmez bir bilgi tahliline rağmen varlıklar üzerindeki düşünme ilerlemeden geri kalmıştır; ne de çağdaş düşüncede bu kadar zikzaklara rağmen felsefenin ana hattındaki kazançlar kaybolmuştur. Galilée'den Husserl ve Hartmann'a kadar felsefe bu yolda getirdiklerini eskilere katarak (şüphesiz daima yeni tenkitlerle eskilerin dökülen kısımlarından sonra) devam etmektedir. Çağdaş düşüncenin başında bilgi problemi eski metafiziklere karşı cephe yaparak doğmuştur. Bu yüzden Locke'un getirdiği çok doğru cihetlerin yanında felsefeyi bu probleme indirme gibi sakat tarafı da vardı. Kant'ın düzeltmeleri bu tek yönlü görüşün ortadan kalkmasını sağlayamamış ve bu geniş felsefe gnoséologie açısından yorumlanınca aşırı şekilde relativisme halini almıştır. Fakat "bilgi"nin varlıklar arasından bir varlık nevi olduğu göz önüne alınarak incelenirse bu buhran ortadan kalkabilir. Nitekim N. Hartmann bu yolu açmıştır (25). Buna belki de "bilgi metafiziği" değil "bilgi ontolojisi", hatta daha geniş ölçüde "değerler ontolojisi" demek ve bütün değerler dünyasını varlık derecelerinin üstün bir derecesi gibi ele almak doğru olacaktır. Bir yandan axiologie (değerler teorisi) nin ilerlemesi, bir yandan bu konu içinde her değere ait ilim araştırmaları değerler ontolojisinin ve bir değer olma bakımından bilgi ontolojisinin kurulmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca bir bilgi sosyolojisi de böyle bir araştırmanın her kültür çevresinde göz önüne alacağı şartları verebilir, fakat onun yerini tutamaz.

25 N. Hartmann, *Aynı kitap*

E. Mantık Kuralları ve Gerçeğe Tatbik İmkânları

Aristo mantığı üç temel kurala dayanıyordu:

- 1) Özdeşlik (aynılık),
- 2) Çelişmezlik,
- 3) Üçüncü terimin bulunmayışı.

Bu temel kurallar bu güne kadar değerini kaybetmemiştir. Bunlara Leibniz (aynı kuvvette olmamak üzere) dördüncü kuralı kattı: yeter sebep ilkesi. Bu kural zihin hakikatinde olduğu kadar olgular arasındaki sebeplik münasebetinde de vardır. Doğru düşünmenin temeli olan bu kurallardan vaz geçilemez. Yalnız zamanımız çalışmaları bu kuralların geçerliğini bozmamak üzere başka türlü mantıkların da kurulabileceğini gösterdi. Bunlardan birincisi sezgici matematik çıkışı diye tanınan matematik hareketinde Brouwer ve Heiting'in "Üçüncü terimin bulunmayışı" kuralından vaz geçmek suretile kurdukları matematiktir. Sonradan bu teşebbüs bu üçüncü kuraldan vaz geçilmek üzere türlü mantıklar şeklini aldı. Lukaziewicz doğru ile yanlışın arasında "saçma" diye üçüncü bir terim koyarak bir mantık kurmaya çalıştı; bu üçüncü terimi mümkün, zorunusuz v. b. gibi bir çok terimlere bölenler oldu. En sonra Reichenbach, Carnap, Kolmogorof doğru ile yanlışın arasına "ihtimaller skalası"nı koymak üzere bir ihtimaller mantığı kurmak istediler. Onlara göre böyle bir mantıkta "doğru" en çok muhtemel olanı "yanlış"da en az muhtemel olanı gösterecek, başka deyişle doğru en çok muhtemelin yüksek bir takrip ile ifadesi, yanlış da en az muhtemelin yüksek bir takrip ile ifadesi olacaktır (*). Öyle bir mantık kurulabildiği takdirde klâsik doğru-yanlış mantığı bu yeni mantığın ancak özel bir hali olmak üzere geçerliğini muhafaza edecektir. Fakat daha önce gördüğümüz gibi böyle bir mantıkta "en muhtemel" ile "muhtemel değil" yine ayrı kalacaklar ve kuracağımız bu ihtimaller kadrosunun dışında kalan bir terim bilinmediği için muhtemel değil sayılacak; fakat "beklenmedik" bir vaka birden bire meydana çıkarsa bu yeni vaka artık bizim için muhtemel değil olmaktan çıkacağı için, onu da içine alan daha geniş bir ihtimaller kadrosu kurmamız gerekecektir. Demek oluyor ki ihtimaller kadrosu dışında kalan ile içindekiler arasında yine "üçüncü terimin bulunmayışı" kuralı geçerliğini muhafaza etmektedir. Ayrıca bu anlattıklarımız kurulan şeyin bir ihtimaller mantığı değil, ihtimal-

* Bu noktaya kitabın sonunda Hakikat problemi dolayısıyla tekrar döneceğiz.

ler kadrosu olduğunu ve böyle bir kadronun da yine onun içinde harekette bulunan bir kimseye göre daima az muhtemel - çok muhtemel çift haddi (*dyade*) halinde görüneceğini ve kadro dışı ile kadro arasında (bir yenisi kuruluncaya kadar) mutlak bir ayrılığın ve bu yüzden birinciden farklı olmak üzere - mutlak bir “üçüncü terimin bulunmaması” kuralının geçer olduğunu göstermektedir.

Herhangi şekilde çokdeğerli mantık (*logique plurivalente*) kurulabilirse bu, yine de ya eski mantığın özel hali olacak, yahut eski mantık-belirli şartlar gerçekleştiğine göre- onun özel hali olacaktır. Bu hal bir Euklides geometrisinin doğruluğunu kaybetmemek üzere Euklides’çi olmayan daha bir çok geometrilerin düşünülebilmesi gibidir. Fizikin Einstein’dan önceki safhasında Euklides’çi olmayan geometrilerin yalnız formel zorunlulukları olduğu, gerçekte ilişkileri olmadığı kabul edilirdi. Fakat Einstein’dan beri zamana mekânın dördüncü buudu gözü ile bakılmaya alışıldığı için dört buutlu Minkowski geometrisine artık yalnız formel bakımdan doğru değil, yeni fiziğin matematik ifadesine de tam uyduğu için gerçek bakımdan da doğru deniyor: nitekim paralel postülasından vazgeçen ve bütün boylamlar kutupta birleştiği gibi yarı çapı sonsuz olan bir kürede bütün eğri paralellerin bir yerde birleşeceğini söyleyen Lobatchewsky veya Riemann geometrilerinin de genişletilmiş görelilik (*relativité*) teorisine göre yalnız formel doğruluğu olmayacak, aynı zamanda ışık dalgalarının âlemde bir eğri resmederek yayılması esassından dolayı gerçek doğruluğu olacaktır.

Bu söylediklerimiz mantık ve matematik kurallarının (formel kesinliklerine rağmen) yeni şekillerde ifade edilebildiğini ve bu şekillerden her birinin ayrı ayrı formel tutarlığı ve sonuçluluğu olması bakımından doğru olacaklarını gösterir. Öyle ise felsefenin araştırma aleti olan “mantık” için sabit değildir sözü, hiç değişmez sözü kadar yanhş olur. Kant’ın “Saf aklın tenkidi”ni yazdığı sırada yeni mantıklar doğmuş olmadığı için mantık asla değişmeyecek donmuş bir ilim gibi görmesi (o zamanki şartlara göre) doğru olsa bile ilmin yürüyüşü bakımından yanlıştır. Fakat bundan dolayı da mantık değişiyor, öyle ise felsefenin kurucu aleti bile sabitlikten mahrumdur da denemez. Çünkü bütün ilimler gibi Lojiko - Matematik ilimler de sabit esaslara dayanmak ve sürekli bir genişleme kazanmak üzere değişmektedirler.

Mantık kurallarının istenildiği gibi kullanılabilir olması muhtevaları olmamasından, sırf form’a ait olmalarından ileri geliyor. Bu

yüzden onlar taşıdıkları muhtevalara göre birbirine karşıt olan tezleri aynı zamanda savunabilirler Aynı mantık kuralları bir şeyin olduğunu da ispata yarıyabilir, olmadığını da! Gazali daha XI nci yüzyılda bunun farkına vardığı için mantığa dayanarak kurulan felsefelere (başlıca Meşşâî felsefesine) hücum etmiştir. Zamanımızda yeni ilim filozoflarının paralojizm'lerden bahsederken söyledikleri de buna yakındır. Şu şartla ki onlar genel olarak formel hakikattan (başka bir ispat olmadıkça) ontolojik ispatın çıkarılamayacağını söylüyorlar. Gazali gibi davrananlar ise aynı formel mantık kurallarının bir birine zıt tezleri aynı derecede ispata yaradığını göstermek üzere mantık dayanan felsefelere hücum ediyorlar. Aynı değeri olan bu ikinci hücum üzerinde duralım. Vakıa mantık eğer ortak ilkelere dayanan bir bilgiyi, yani ontolojiyi değil, ayrı görüş açılarını ifade eden "doktrin"leri ispat için kullanılıyorsa bu söylenen doğrudur. Eğer Gazali'nin bahsettiği islâm filozoflarının ontolojik cihetine değil; her birinin kendi açısmadan gördüğü şeylere ait ise mantığın onlardaki karşıt görüşleri aynı derecede savunan bir alet olması, davacı iki tarafa aynı zamanda hizmet eden avokat'ın durumuna düştüğünü gösterir. Fakat burada mantık kendi çıkarını düşünen bir insan değil, adeta bir makine (bir nevi *cybernétique*) (*) gibi düşünüleceği için onda kusur aramaya kalkamayız. Kusur olsa olsa aynı silahı kullanarak birbirine saldıran iki ordu gibi karşı karşıya gelmiş doktrinlerdedir. Öyle ise Gazali'nin hücumunu yalnız "doktrinler"e hasredince, asıl felsefe ve ontolojik ortak bilgi için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Burada bir düşünce makinesi olan mantığın iki rakip doktrin hesabına da kullanılması halindeki durum ile, bilerek bu aleti karşıt tezler hesabına kullanan veya bu tezlerden ikisinin de yanlış olduğunu göstererek halkı "hakikat" karşısında şüphecilığe ve inkârcılığa sürükleyen sofist'in durumunu ayırmalıyız. Platon ve Aristo'nun tarif ettikleri anlama uygun olan böyle bir sofistin elinde tenkitçi mantığın ne kadar yıkıcı bir alet olduğu, hele o "doktrin" yani görüş açısı ile objektif ve ortak felsefeyi birbirine karıştırarak birinciyi yıkarken ikinci hakkında da güveni sarsmak istediği zaman ne derece zararlı olduğu anlaşılır. Felsefeyi bir ilim gibi görmek için başlıca bu tehlikeli aleti kullananlardan kaçınmalıdır. Russell sofisti Eflâtun'a karşı savunurken yalnız bu tipin aslında felsefe ve hakikat öğreticisi anlamına gelmesinden dolayı önceleri iyi şekilde kullanıldığını ileri sürmüyor. Aynı zamanda onun kelimeler üzerinde oynayarak görelî (*relatif*) bilgiye ulaşmasından

* Son yıllarda makine - adam fikrini gerçekleştirmek için girilen teşebbüs. Kelime aslı Eflâtuna aittir.

dolayı kendine benzeyen tarafını beğeniyor ve Eflâton'un varlık ve hakikat araştırmacısı olarak asıl felsefeyi temellendiren bir kafa olmasına belki de içten kızarak - onu da küçük düşürmek istiyor. Zamanımızda felsefenin özler ve varlıklar alanında devam eden sağlam tarafını bu isimci ve göreci görüşün yıkmak için gösterdiği çaba İlk çağda sofistin yaptığına ne çok benziyor (*). Wittgenstein sayıların varlığını tenkid ederken onların Pythagore'ın kafasındaki gerçek - üstü ideal varlıklar gibi alınmasını öne sürüyor. "Sayı" şeylerden önce mi vardır? Yoksa sayı düzeni şeylerin içinde midir? Bu eski sayı metafiziğinin hiç bir şeyi kanıtlamadığından hareket ederek sayı düzeni şeylere bizim tarafımızdan verilmiştir diyor. Fakat kristallerin şaşmaz sayı düzeni, *électrolite* sistemlerdeki sayı düzeni, organik kimyada birleşik cisimlerin gösterdiği sayı düzeni, mutation'larda melez organizmaları meydana getiren kromozom'lardaki sayı düzeni, Mendeléeef cetvelinde ilerde keşfedilecek cisimleri dahi haber veren sayı düzeni v. b. bizim şeylere kattığımız isimlerden bağımsız olarak şeyler arasındaki münasebetlerde (rapport) bir sayı kanununun bulunduğunu göstermiyormu?

Eğer varlıkta Aristo mantığının sınıflar ve cevherlere göre kurulmuş statik bünyesini uygulamaya imkân vermeyen kökten bir bulanıklık (*ambiguité*), karşıt vasıflar varsa o zaman orada çok değerli mantıkları uygulamamak için bir sebep kalmaz. Fakat bu, yine de varlığın mantık yardımı ile açıklanması gayretinin kaybolmadığını gösterir. Klasik fizikte, mekanikte, hatta XIX ncü yüzyılın (Maxwell - Hertz denklemleri ile ifade edilen) elektro - manyetik fiziğinde klasik mantığı kullanırız. Ancak son yüzyılda fiziğin şu gelişmeleri artık onun yetmez olduğunu ve bu yeni olaylarda çokdeğerli mantıkların kullanılması gerektiğini gösterdi:

1) Planck'ın (h) konstantını keşfi (mikro - fizikte foton denen enerji parçacıklarının asıl gerçek olduğunu, enerji dalgalarının onlardan meydana geldiğini gösteren keşif).

2) Schrödinger'in bu olgulara ait ihtimaliyetçi (probabiliste) yorumlaması.

3) Dalga mekaniğinde denklemlerin çift şekilde çözülmesi (Louis de Broglie tarafından bir bakıma dalga bir bakıma cisimcik olarak görülmek üzere çözülmesi).

4) Atomun bünyesine bu yorumlamanın tatbiki ki, Niels Bohr tarafından yapılmıştır, ve atomu meydana getiren elektronların bazen dalga şeklinde, bazen cisimcik şeklinde anlaşılmasından ibarettir.

Bu yorumlama elektronların hareketinin mikro-fizik âlemdaki determinizm ile açıklanamayacağını ifade eder. Çünkü elektronun hareketi sırasında onu gözleyen râsıdın kullandığı aletten çıkan foton'un elektronu olduğu yerden saptırması onun aynı zamanda hem durumu (*position*) hem hızı (*vitesse*) nın belirlenemeyeceği, böyle olunca da orada determinizm ilkesinin geçerliği olmadığı şeklinde Heisenberg tarafından ileri sürülen "kesinsizlik ilkesi" bu neticeyi doğurmaktadır (26). Bu yeni teorileri klasik mantıkla açıklamaya devam edebilmek için bazı fizikçiler onları klasik teorilere irca etmeye çalışmaktadırlar(*). Bunun ne derecede başarılı olduğunu zaman gösterir. Fakat her iki halde madde ve enerji dediğimiz varlık alanına mantığı uyguluyoruz. Onun bulanık ve karşıt vasıflar gösterdiği manzaraları için yeni mantıkları kullanıyoruz.

Aristo mantığı modal (tavra ait) önermelere büyük yer vermiyordu. Zenon mantığı bu eksiği tamamlamaya çalıştı ve şartlı önermeler (*proposition hypothétique*) üzerinde durdu. Dogmatik metafiziğin gelişmesinde modal önermelerin rolü olmamasının Aristonun başlıca sebebi bu ihmali olsa gerektir. Stoa mantığı da bu yüzden lâıyk olduğu ilgiyi göremedi. Ancak çağdaş düşüncede Leibniz ve sonra Lojistikle bu mantık hakiki yerini bulabildi. Aristo modal önerme olarak yalnız m ü m - k ü n , z o r u n l u ve m ü m k ü n d e ğ i l ' i görüyor ve bunları sırf gelecek vakalarda kullanıyordu. Fakat buradaki zorunlunun iki değerli mantıktaki zorunlu ile hiç bir ilişkisi yoktur. Zamanımız ilmi tümevarışa (*induction*) büyük değer verdiği ve ilerde olacak olguları gerektirme (*détermination*) ye çalıştığı için modal önermelerin zamanımız ilminde yeri çok genişledi ve Aristo devrinde üzerinde durulmayan tümevarış esaslı bir felsefe ve ilim problemi halini aldı. (Bu noktalara ilerde "tümevarış" dolayısıyla döneceğiz.)

Mantık kuralları gibi bilgi probleminin kuralları henüz tam tesbit edilmiş değildir. Fakat orada da ortak duyuya dayanan bir bilgi tahlilinden başlayarak ilim verilerine dayanan bir tahlile doğru ilerlenmiş, buna sonradan tarihî veya genetik tahlil katılmıştır. Bugün bu geçilen safhalardan hiç biri tam olarak terkedilmeden bir birini tamamlamaktadır. Aristonun veya Demokrit bilgi muhtevasını ortak duyuya göre inceleyenlerdi. Ancak görme fiziği (optik) işitme fiziği (akustik) kurulduktan sonra görme ve işitmeyi açıklayan göz, kulak ve beyin fizyolojisi ilerledikten, psikoloji bu verilere dayanarak, görme, işitme, algılama ve anlamayı aydınlatacak dereceye geldikten sonra bilgi tahlili

26) Herman Meyer, *Le rôle Médiateur de la Logique*, 1956 P. U. F.

* Eddington gibi bir kısım fizikçi filozoflar bu yorumlamayı yaparlar.

ilmî şekil aldı. Fakat natüralist diyebileceğimiz bu tahlil asıl bilgi ile onun fizik ve fizyolojik, yahut psikolojik şartlarını birbirine karıştırdığı için bazı yanlışlıklara kapı açtı. Epistemolojik araştırmanın çıkmaza girmesinde bu yanlışlıkların rolü vardır. Onu da tamamlamak üzere bilginin doğuşundaki genetik - tarihî şartlar araştırıldı. Buna bilgiyi doğuran kültür şartları ve böyle araştırmalara genel adla "bilgi sosyolojisi" diyebiliriz. Bunların daha aydınlatıcı olduğunda şüphe yoktur. Çünkü bilmenin bir ferdin şuurunda değil fertler arasında, ortak kurallara göre nasıl doğduğunu daha iyi gösterebilir(*). Mekân, zaman, sebeplik, cevher gibi ortak kavramların doğuşunda kültür çevrelerinin tarihî - sosyal şartların hazırlayıcı rolü bilginin bildirilebilir (*communicable*) olmasını açıklamaya yarar. Amma yine de natüralist tahlil gibi bu tarihî - genetik tahlil de asıl bilgiyi, bilinen şeyin özünü onu hazırlayan şartlarla karıştırma sakıncasından kurtulamamıştır. Bu ilerleyiş ve her safhasında bir öncekine çevrilen tenkitçi görüş bilginin ve bilinen şeyin öz olarak kavranması gerektiğini gösterdi. Böylece, son yüzyılda bilgi tahlilinde bir yandan bilme fiilinin bir yandan da bu fiillerin kavradığı "bilinen"lerin Phénoménologie metodu ile öz halinde görülmesini sağladı. F. Brentano ve E. Husserl'in kurdukları bu yeni metod felsefe ve ilmin bir çok dallarına yayılmış bulunmaktadır. Bilme fiilini ve bilinen objeyi öz olarak kavramak demek, bu fenomenlerdeki empirik verileri ve tarihî şartları "parantez içine" alarak, irca ederek yalnız bilme ve bilinen fenomenlerini özler halinde bırakmak demektir: kırmızı, yeşil birer muhtevalı öz olduğu gibi, üçgen, sayı, önerme de birer muhtevassız (boş) özdürler. Bunlar her türlü ilmî açıklama ve tarihî irca dışında kendi başlarına ele alınmalıdırlar. Artık bu özler açıklanmayacak, basitlere irca edilmeyecek, yalnız oldukları gibi tasvir edileceklerdir. Öyle ise bilgi tahlilinin temel metodu fenomenlerin özlerinin tasviridir. Fakat hemen şunu katalım: Bilgi tahlili de mantıkta olduğu gibi eski metodları tamamen atmaz. Derinliğine felsefe görüşüne uygun olarak onları kat kat daha derine doğru inen araştırma kademeleri gibi görür. Ortak duyuya baş vurması fizikçinin gündelik hayatta Batlamyos astronomisini kullanması gibidir. Daha derine inince tabii şartlara göre inceleme yapar: bu da Galilée-Newton fiziğinin kullanılması gibidir. En derinde özlerin tasvirine girdiği zaman öncekilerin şartlardan ibaret olduğunu hesaba katar. Bu da Einstein Planck fiziğini kullanması gibidir.

* Jrving Louis Horowitz, *Philosophy, science and the sociology of Knowledge*, Ch. Thomas, 1961 - Bart Landheer, *Mind and Society*, M. Nijhoff 1951.

F. Soyut Varlık ve Konkre Varlık

Varlık felsefenin temel konusu ise de, onu soyut (*abstrait*) bir kavram olarak alınca felsefe yine bazı çıkmazlara düşmüştür. Soyut varlık kavramı, asıl var olan (*étant*) larla varoluşla (*existence*) ilişkisi keser. Bu yüzden boş bir zihin spekülasyonu içinde varlığın çeşitli çelişik anlamlar arasında bulanık kalmasına sebep olur. Bu spekülasyon türlü şekillerde yorumlanarak çatışkan fizik çığırılarını doğurur. Aslında mantık kurallarına dayanarak varlığın tahlili olmak üzere başlayan felsefe, bu çatışkan anlamlar yüzünden her biri ayrı ayrı aynı mantık kurallarını kullandığı halde bir birini reddeden bir çok dogmatik “metafizik doktrinleri” ve sistemler halini almıştır.

Ortak duyuya dayanan İonia’lılar da su ve havanın ilk varlık gibi anlaşılması ile başlayan çatışma sonradan Pythagore ve Elea’lılar arasında “çok”la “bir” arasındaki çatışma şekline girmiş, daha sonra Heraklit ve Parmenide arasında değişme ile değişmezlik, onlarla Demokrit arasında görünüşle gerçek, Aristo ve Eflâton arasında üniversal ile ferdî (şekil), Orta çağda isimciler ile realistler, Yeni çağda Spinoza ile Leibniz arasında (bazen aynı köklerden geldikleri halde) derin çatışmaları doğurmuştur. Bu çatışmalar felsefe tarihini dolduran “doktrin” savaşları dışında ana kavramların üzerindeki tartışmalardan doğmaktadır. Dikkate değer nokta burada doktrin kavgalarında olduğu gibi çelişik görüş açılarının bulunmaması ve filozofların kabul ettikleri ortak kavramları uyguladıkları sırada düştükleri yorumlama çeşitliliğinden doğmalarıdır. Aynı çatışmanın benzerlerini bu gün de matematikte sezgiciler ile formalistler arasında görüyoruz. Matematik bilginin temel kavramlarını kurarken (bu kavramlarda hiç bir anlaşmazlık olmadığı halde) meydana çıkan bu çatışma, kavramların gerçek varlıklar değil, soyut kavramlar gibi alınmalarından ileri geliyor. Meselâ Cantor sonsuz ve transfini kavramlarını kullanırken bunlardan doğan bazı mantık çelişmeleri (*paradoxe*’lar) bir kısım matematikçileri bu kavramlardan vaz geçmeye, bir kısmını onları sezgi ile kullanmaya (H. Poincaré) bir kısmını da bütün matematik dalları arasındaki ayrılıkları ortadan kaldıracak bir genel Axiomatik kurmaya götürmüştür (Hilbert) ki, böyle düşünenler matematiğin formel kurallara dayanması ve mantıkçı olması zaruri olduğunu ileri sürüyorlar (Russell ve Frege). Ancak yine de şu noktayı işaret edelim: bu tartışmalar asla “doktrin” kavgaları gibi değildir ve matematiğin temel kuralları (tanımlar, axiomlar, postüla’lar) ve onların uygulanma kurallarında matematikçiler arasında hiç bir anlaşmazlık yoktur.

Felsefede iş daha ağır neticelere varmaktadır. Parmenide “varlık vardır, yokluk ise hiç bir şey değildir, çünkü yokluk üzerinde düşünülemez. Varlık yaratılmamıştır, tamdır, sonsuzdur ve ezelidir, onun için belirli bir zamanda olmuş veya ilerde olacak denemez. Çünkü o daima şimdiki gibi bir ve sürekli olarak vardır. Onun gelişmesinden bahsedilemez, nitekim onun olmadığı bir hal veya zamandan yani yokluktan bahsedilemez. Varlığın ne başlangıcı, ne doğuşu vardır. Böyle olunca da varlık bölünemez, çünkü kendi kendisinin aynıdır. Ne çoğalabilir, ne azalabilir ve her şey varlıkla doludur. Başka deyişle onda çokluk yoktur. Çünkü varlık varlığa bitişiktir. Başı ve sonu olmadığı, doğumu ve ölümü olmadığı için daima kendisinin aynı kalır ve onun dışında başka bir şey (yokluk veya boşluk) olmadığı için de hareketsizdir” diyor*. Zenon, Parmenide’in mutlak ve soyut varlık hakkındaki bu iddiasını (herkesin gördüğü çokluk, hareketlilik ve değişikliği inkâr eden bu iddiayı) desteklemek için düşünce tarihinde paradoxe diye tanınan bir takım kanıtlar ileri sürdü. Bunlardan birisi hareket edenin hedefe varmak için geçilmesi gereken yolun önce yarısını, daha önce onun yarısını kat’etmesi gerektiğini söyleyerek hareketin imkânsızlığını ileri süren kanıttır. İkincisi Achileus ’in biraz geriden yola çıkmak üzere kaplumbağa ile yaptığı yarışta onu asla geçemeyeceği şeklindeki paradoxe’dur. Çünkü aynı akılyürütme ile iki koşucu hedefe varmak için geçecekleri yolun önce yarısını, daha önce onun yarısını v, b. geçmeleri gerektiği için kaplumbağa ile aralarında daima mesafe kalacaktır. Üçüncüsü Achileus’in okunun yine geçeceği mesafenin daima yarısını geçme zorunda olduğu için hep bir yerde kalacağı kanıtıdır. Bu, zamanın anlardan mürekkep olduğunu farzetmeden ileri gelen paradoxe’tur (**).

Parmenide’in, zihni paradoxe’a sürükleyen soyut düşüncesinin tam karşı kutbunda Heraklit’in başka bir soyut görüşü var. Ona göre “varlık görünüşten ibarettir; her şey sürekli bir oluş ve değişme halindedir. Çünkü her şey zıtların çatışmasından, savaştan meydana gelir. Alemde sabit, sonsuz, düzenli hiç bir şey yoktur. Bu devamlı değişmeyi en iyi ifade eden ateştir. Şimdi hazır olan biraz sonra kaybolacaktır. Aynı nehirde iki defa yıkanmak mümkün değildir. Biz varız ve yoğuz. Savaş her şeyin aslı ve hükümdarıdır. İyilik ve kötülük aynı şeydir. Yukarı yol ve aşağı yol aynı şeydir. Denizin suyu balıklar için şifa, insanlar için zehirdir. Bir dairenin çevresinde başlangıç ve son bir

* Jean Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, de Thalès a Prodicos, Garnier, pp. 74-89

** Werner Heisenberg, *Physique et Philosophie, La science moderne en révolution*, trad. par Jacqueline Hadamard, édit. Albin Michel, 1961

birine karışır. Tabiat bu sonsuz değişmelerin, görünüşteki bazı şekilleri ve objeleri ile gözümüzden saklıyor ve bizi aldatıyor” (*). Heraklit ile Parmenide tam çelişme halindedirler; varlık bakımından birinin doğru dediğine öteki yanlış diyor, fakat aralarında ortak iki nokta var: 1) ikisi de gerçeğe görünüşü ayırıyorlar, ancak birisi için gerçek olan öteki için görünüştür. 2) İkisi de varlığı soyut kavram olarak ele alıyorlar. Bu yüzden biri gerçeğin bizi kabule zorladığı her şeyi inkâra varıyor. Öteki varlık ve yokluğu aynı derecede soyut olarak aldığı için ikisinde de gerçeklik bulamıyor ve rüya gibi akıp giden bir âlemden başka bir şey görmüyor. Sofistler bu sonsuz tartışma önünde aklın hiç bir şeyi ispat edemeyeceği sonucunu çıkarmışlar, felsefeden vazgeçmeye kalkmışlardı. Fakat sofistlerin yolu yanlıştı, çünkü neticesiz tartışmaya sebep olan filozofların ele aldıkları varlık fikri değil, soyut ve sınırlanmamış varlık fikri idi. Nitekim sonraki filozoflarda bu fikir gerçeğin çeşitliliğine uygun olarak anlaşılmaya başladı. Empedokles soyut varlıktan değil, “var olan” lardan (étant) hareket etti; bunlar daha eskilerin görmüş olduğu unsurlardır ve bu unsurların birleşmesi ve dağılmasından tabiatın türlü varlıkları meydana gelir. Daha sonrakiler varlığı meydana getiren sonsuz küçük unsurlardan başladılar (Anaxagoras, Demokrit) ve türlü varlık denecelerini bunların birleşme tarzları arasındaki farklarla açıklamak istediler. Bu görüşler gerçeğe daha yakındı. Çünkü varolanları gözlemler ve algılardan çıkarıyor, onların sonsuz bölünüşünü zihinle tamamlıyordu. Fakat bu felsefelerde de eksik bir cihet kalıyordu: âlemdeki varlık derecelerini bir birinden nasıl çıkarıyoruz? sorusuna kısaca “en basit unsurlara irca ederek” diye cevap veriyordu. Elimizdeki bir defterin kaç sayfa olduğunu anlamak için yapraklarını sayarız. Bir cevizin içindekini anlamak için kabuğunu kırar ve parçalarını meydana çıkarırız. Karmaşık şeyler önündeki davranışımız hemen daima onu parçalamak, unsurlarını meydana çıkarmaktır. Bu ilk ve basit unsurlara kadar inme meylî felsefeden ve ilimden önce insanda anlamanın tabîî yolu olarak vardır. Çocuklar oyuncaklarını çok defa içinde ne var diye anlamak için kırarlar. Bundan dolayı Demokrit’in maddî varlığı parçalılayarak, onun bölünemez ilk unsurlarına, atomlara kadar inmesine şaşmamalıdır. Bu tabîî meyil çağdaş düşüncede daha ince bir şekil alarak Descartes’in “Metod üzerinde Konuşma” de ileri süreceği dört kuraldan biri olacaktır. Demokrit bu düşüncede bir adım daha attı: Varolan atomların arasında “boşluk” olmasa onların hareketi nasıl açıklanacaktı. Öyle ise “yokluk” değil, fakat “boşluk” kabul edilme-

* Voilquin, Aynı kitap, sh. 51 - 67

dikçe varolanların hareketi ve bunlar arasındaki gerekli sebeplik münasebeti anlaşılmayacaktı. Yalnız , var olanlar maddeden ibaret değildi. Canlı varlıklar (bitki, hayvan) ve şuurlu varlık (insan), onun meydana getirdiği toplum ve inançlar âlemi maddeden ayrı idi. Parçalara ayırma, en son hadde kadar bölmeye devam etme usulü, o kadar çekici idi ki Demokrit bu usulü bütün varlık derecelerine uygulamadan çekinmedi. En basiti, en son bölünemezi aramadaki başarı cansız maddenin olduğu gibi bütün varlıkların da bu usule göre en basit ve ilk unsurlara bölünebileceği sanısını doğurdu. Hiç bir tecrübe ve hiç bir gözlem böyle bir ircain mümkün olduğunu göstermediği halde zihnin basiti arama meyli filozofu sürükledi. Eğer en basit ve bölünmez olgu “atom” ise hayat, ruh, toplum ve inançlardan ibaret bütün âlem atomların türlü birleşmelerinden doğmuş olmalı idi. Demokrit konkre varlığa bir bakımdan parmağını bastığı halde; gözlem ve tecrübe sınırını aştığı, zihninle kurulmuş bir kuralı (en basit unsura irca kuralını) sırf bir zihin oyunu halinde bütün âleme yaydığı için yeniden soyut varlığın içine düştü: atomculuk veya ilk görünüşü ile materyalizm böylece varlık üzerinde araştırma olayım derken bir “doktrin” oldu.

Varlık üzerinde ciddi çalışma ancak Eflâtun ve Aristo ile başladı. Eflâtun diyaloglarında (başlıca Theaitetos, Philebos, Sofist, ve Politikos’da) varlık ve yokluk konusu üzerinde bütün düşünceleri karşılaştırarak eskilerin kusurlarının nerede olduğunu gösterdi. Ona göre soyut ve mutlak olarak ne varlık ne yokluk kavramları konabilir. Bu iki kavramı karşılaştırınca ancak göreceli (izafî) olarak varlık ve yokluktan bahsedileceği anlaşılır. Sofist diyalogunda şöyle diyor: “önce yalnız elle tutulan ve gözle görülen şeylere var demek yanlıştır. Çünkü başkası üzerinde etki yapan her şey, her kuvvet aynı derecede vardır. Ayrıca hayatın, ruhun ve düşüncenin de varlıklar arasında yerini görmelidir. Var olanlar dışındaki “yok olan”a gelince, o bir şeyin başka bir şey olması demektir. Meselâ hareket sükun değildir dediğimiz zaman sükûnda hareketin “yok olduğunu” söylemiş oluyoruz. Halbuki aslında bu mutlak olarak yokoluş değil, başka şey oluşturmaktır. Öyle ise yokluk ve varlık birbirinin karşıtı değildirler. Ancak varolan’la başka olan bir birinden farklı olarak karşı karşıya konabilir” (27). Eflâtun yokluk yoktur diyen Parmenide’e karşı şöyle diyordu: Yokluk bir bakıma var, varlık da bir bakıma yoktur. Çünkü onların birbiri ile ilişkisi ayrı ve farklıdır. Mutlak olarak ne varlık ne de yokluk vardır.

27 John Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. par. Aug. Reymond, Payot, 1919 (Parménide d'Elée, pp. 195 - 228)

Yokluk başkalıktan ibarettir (28). Konkre ve ferdî varlıklar hakkında araştırma Aristo'da daha ileri gitti: Eflâtun'un üniuersel şekil (*Eidos*) veya İdee'lerine karşı o ferdî ve konkre olan "cevher" fikrini koydu. Gözlem, tecrübe ve aklın ortak çalışması ile tesbit ettiğimiz varlıkları ferdî cevher halinde inceledi. Bu araştırma varlıkların arazlara (yani cevherden sonra gelen kategorilere) göre incelenmesini sağladığı için onlar âlemde gördüğümüz dereceler içinde madde, bitki, hayvan, insan ve insan üstü âlem olarak sıralanmışlardır. Aristo her konkre varlığı bir cevher saydığı ve cevheri madde ve şekilden ibaret gördüğü gibi, maddeyi cevherdeki değişmelerin kaynağı olan güc (*puissance*), şekli de bu güçlerden birinin fiile çıkması (*acte*) diye tarif ettiği için cevherden cevhere yükseliş varlıkların sürekli bir evrimi ile meydana gelmektedir. Onun bu konkre varlık görüşünün sağlam bir ciheti de ilk unsuru arama meyline kapılarak hiç bir varlığın daha önceki varlığa irca edilmemesidir. Aristo varlıklar (veya konkre varolanlar) arasındaki mertebeliği, her varolan derecesini ötekilerden ayıran karakterleri çok iyi görmüştür. En büyük ayrılığı madde ile canlı varlık arasında bulduğu için canlı varlıklara cevherliğini veren ve onları bağımsız bütünler yapan nefis (*anima*) kavramı üzerinde durmuştur. Ona göre bitkiyi, hayvanı ve insanı ayıran karakterler bu *anima*'nın aldığı türlü şekillerden gelmektedir. İnsanda *anima* en üstün derecede konuşma ve düşünme yetileri halini aldığı için ötekilerden ayrılır. Filozofun konkre varlık mertebeleri görüşünde sıkıntıya düştüğü bazı noktalar da vardır: bunlardan biri ilk varlıkta henüz yalnız fiile çıkmamış güçlerin bulunmasıdır. Bu Allah'ın (kendi anlayışı ile ilk Kınıldatıcı'nın) bu güçleri fiile çıkarmaya başlamasından önceki sırf maddedir, şekli yoktur. İkincilerde bütün güçlerin fiile çıkmasından sonra en yüksek derecede görülen sırf fiil (*acte pur*) dir ki, onun madesi yoktur. Varlık mertebelerinin başına sırf maddeyi ve sonuna sırf şekli (veya sırf gücü ve sırf fiili) koymak suretile filozof asıl sistemindeki madde ve şekilden ibaret konkre ve ferdî cevher fikrini iki yerde kaybediyor. Bu yüzden, sonradan onu yorumlayanlar da bir yandan âlemin ezeliği fikri, öte yandan âlemle Allah arasında ortac olan maddesiz varlıklar (*El-Mufarakat*) fikri bir çok spekülâtif artışımalara yol açmıştır. Bunlara bir de Aristo'nun cevher ve *anima* fikirlerinin savunulma güçlüğünü katmalıdır. İlkçağ ilminin ve ortak duyunun içinde bulunduğu şartlar düşünülecek olursa bu fikirlerin neden doğduğu anlaşılır. "Cevher" fikri sonradan Locke'un bilgi tahlilinde şiddetli hücumla

28 Platon, *Le sophiste*, trad. par Robin et Moreau, édit. Pléiade, 1950; trad. par Emile Chambry édit. Garnier. 1950 (Notice sur le sophiste). Türk. çev.: Sofist, Mehmet Karasan

uğrayacak ve eski itibarını kaybedecektir. Anima fikri de şuur ve ruh olguları üzerindeki felsefî düşünce ile (Descartes), dışşuur üzerindeki araştırma ile (Leibniz) ve daha çok XIX ncü yüzyılda felsefe ve psikolojinin ilerlemesi ile unutulacaktır.

Aristo'nun varlık mertebeleri felsefesi bu taramalara rağmen, esasında yine ayakta durmaktadır. Zamanımız ilmi varlık mertebelerinin muhtevasını ve araştırma metodlarını değiştirse bile bu mertebelerin irca edilemezliği, konkre varolanlar arasında zihinle doldurulması imkânı olmayan akıl - dışı uçurumların bulunması temel fikri daha esash devam etmektedir. Fakat bu konuda sözü bitirmeden şu noktayı da katalım: "mantık"ın ilim olarak kurucusu olan Aristo bu ilmin bir alet olduğunu (*Organon*) söylemesine rağmen fizik ve metafizik âlemlerin bütün ilkelerini oradan çıkarmaya kalktığı ve zihnin kategorilerini aynı zamanda varlığın kategorileri saydığı için dogmatik metafizik çıkışının da önderi olmuştur. Ondan sonra düşünce tarihinde görülen ve bir yandan mantığın öte yandan varlık alanlarının bağımsız ve hür incelenmesini güçleştiren, hatta bazen imkânsız hale koyan bütün dogmatizmelerin sorumluluğu bu büyük filozoftadır denebilir.

G. Konkre Varlık Mertebeleri

Felsefe, konkre varlık seferleri arasında mertebelendirme yapar. Fakat bu mertebeleri varolanların şeref ve yücelik derecesine göre sıralamaz. Böyle bir sıralama felsefeyi kararsız varlık¹ hiyerarşileri kurma yanlışlığına sürükler. Bütün hiyerarşiler belirli bir görüş açısından yapıldığı için doktrinlere bağlıdır ve onlar gibi sübjektiftir. Yine bundan dolayı birbiri ile çatışma halindedir ve çelişiktir. Varlık hiyerarşilerinin doğurduğu buhranı göstermek için bazı felsefe sistemlerini karşılaştırmalıyız.

İlk hiyerarşi felsefeden önce Hésiode'un "Tanrı'ların doğuşu" (*Théogonie*), "İşler ve günler" (*Les travaux et les jours*) adlı eserinde görülmüyor (*). Bu, Tanrılardan başlayarak yarı tanrılar (Daimon'lar ve kahramanlar), insanlar ve aşağı varlıklar olarak sıralanıyor. Burada varlığın üstün gücü her derecede daha alçalarak sonunda en aza iner. Aynı görüş İlk çağ sonunda bir felsefe halinde Plotin'in Birden İlk Akıl ondan akıllar ve ruhlar mertebelerinin doğması halinde ay altı âleme ve yeryüzü varlıklarına kadar inen hiyerarşisinde ifade edilmiş-

* Hésiode, *Les travaux et les Jours*, Garnier

tir. Plotin görüşü de birincisi gibi varlık bakımından her aşağı derecenin daha az varlık olması ve bunun en az varlık olan maddeye kadar alçılması şeklini alır (*). Bu mertebelendirme 23 yüzyıl sonra Bergson'un felsefesinde yeniden canlanarak üstün varlık olan "hayat hamlesi"nin derece derece alçalarak zekâ, içgüdü, uyuşuk hayat ((*torpeur*) haline kadar inmesi ve varlık gücünün en aşağı derecesinde katıp kalmış hayat kabuğunun madde olması şeklinde yeni bir tarzda ifade edilmiş ise de, esasında Plotin görüşüne çok yakındır. Bu hiyerarşilerin ortak vasfı varlığın tek bir kaynaktan çıkarak açılması ve bu açılışta her derecenin kuvvetini biraz daha kaybetmek üzere sıfıra yaklaşmasıdır. Böyle bir hiyerarşi kurmada haklı olmamız için tek kaynağın bütün şeylere ve olgulara varlık verdiğini, başka deyişle tek kaynaktan başka her şeyin yalnız görünüş bakımından varlık olduğunu söylemek gerekir.

Bir ikinci tipi Aristo'da örneğini gördüğümüz ve başka felsefelerde de az çok farkla meydana çıkacak hiyerarşilerde bulabiliriz. Bu tip birincisi gibi varlığı tek kaynak saymamakta, her varlık sferini kendi karakterleri içinde incelemektedir. Böyle olduğu için gerçeğe ve ilim araştırmalarına daha uygundur. Fakat bu tipin ortak vasfı da insan sferinde görülen "akıl" gücünün şerefi fikridir. İnsan "akıllı hayvan" diye tarif edilirken daha aşağı varlık derecesi ile ortak tarafına fazla önem vermiş, fakat "akıl" yetisinin ona imtiyazını veren biricik yeti olduğunu ve âlemlerin bütün sırlarının bu yeti ile çözüleceğini söylediği için de akılcı dogmatisme düşmüştür. Bu aşırı akılcılık insanla ilâhî âlem arasında ortaç bir insanüstü a k l a (*El akl - el faal*) başvurmaya, böylece insanın akıldan başka yetilerinin görülmemesine, varlıklara başka bir güçle nüfuzun (meselâ değerlere ait türlü sezgilerin) ihmal edilmesine sebep olmuştur. Bu kusurlar Aristo felsefesi tipindeki bütün felsefelerde (Farabî, İbn Sina, İbni Rüsd, Saint Thomas v. b.) görülür.

Üçüncü bir tip insanın ve insanî kişiliğin üstün değerlendirilmesinden doğan yeni bazı felsefelerin hiyerarşilerinde görülmektedir. Bunlardan ikisi üzerinde duralım. Nietzsche'nin varlık hiyerarşisinde yukarı tabakayı üst-insan'ın Kudret isteği (*Wille zur Macht*) ve hayatın yaratıcı gücü teşkil eder. Toplum değerleri onun aşağısındadırlar, en aşağıda faydacılık ve madde varlığı vardır. M. Scheler'de ise varlıklar kişiye ait olanlar v olmayanlar diye sıralanırlar. Kişiliği olan varlıklar üstündürler. Bunun için sanat hayatî varlıktan üstündür. Biri dine karşı, öteki dinci olan bu iki filozofun ortak tarafı "kişilik"

* Plotin, *Ennéades*, trad, par E. Brekier, Mossé - Bastide, *Bergson et Plotin*, P.U.F.

üzerinde durmalarıdır. Fakat birincinin hayat kudretine verdiği büyük değerden dolayı hiyerarşi her ikisinde çok farklı şekiller almıştır. Bir toplum felsefesindeki hiyerarşi ise sosyal varlığı en üste koyar ve bütün başka varlıkları ona bağlı görür (Marx veya Durkheim'in hiyerarşileri gibi). Yukarıki hiyerarşilerden üst insanın şerefi yerine bunlarda toplumcu insanın veya kütlenin şerefi fikri geçmiştir. Her halde bütün varlık hiyerarşileri herhangi bir görüş açısından kurulmuşlar ve çelişik neticelere varmışlardır. Onlar arasında çatışma doktrinler kadar sert ve onlar gibi uzlaşmaz değilse de, devirlerin "insan" anlayışına bağlı olarak doğdukları için başka bir bakımdan sübjektif ve indî kalmaktadırlar. Aynı çağda birbiri ile çatışan birkaç varlık hiyerarşisinin bulunması da onların tek başlarına bir devri ifade edemediklerini gösterir: Nietzsche ve Scheler'in hiyerarşilerinde olduğu gibi.

Öyle ise varlıklar arasında tabakalanma yapmalı, fakat bunu üstün görülmüş bir faktörün baskısı altında bırakmamalıdır. Böyle bir tabakalanma (*Schichtung*) da hakim fikir yalnız varlıkların oluş sırası olabilir. Bu manada varlık tabakalanması evrim (*évolution*) fikrine göre kurulur. Felsefe böylece konkre varlıklar veya varolan'lar arasındaki tabakalanmada evrim fikrini temel fikir olarak alır ve buna İlkçağdan beri sadıktır. Aristo'dan öncekiler (Empedokles, Platon) ve başlıca Aristo'da varlıkların evrimi (bu gün anlaşılan şekilde olmasa da) gözönüne alınmıştır. Eflâtun Timaios diyalogunda âlemin doğuşunu ve ondan varlıkların çıkışını anlatırken böyle bir başlangıç halinde evrim fikrine dayanıyordu. Plotin'de bu evrim tersine alınmış, ve tek varlıktan âlemlerin "zuhur"u şeklinde yukardan aşağıya doğru bir açılma halinde görülmüş olmasına rağmen yine de esaslı yer almaktadır. Renaissance filozofları (Telesio ve Bruno) kendilerine göre bir evrim fikri savundular. Telesio âlemin esası olan gerilme ve genişleme ilkesinden ve kuvvet (*potentia*) fikrinden bütün varlıkları çıkardığı gibi, her varlık derecesinden daha üstün dereceye yükselişi de "çaba" ile açıkladığı ve en yüksek çabanın insandan insanlığa doğru açılan ahlâkî çabada olduğunu söylediği için felsefesine yalnız evrim değil aynı zamanda bir çaba ve yükselme (*ascension*) felsefesi denebilir.

Evrim fikri J. B. Vico'dan başlayarak felsefede daha açık ve hakim yer almıştır. Kant, Herder ve Condorcet'de tarih felsefesi, Schelling ve Hegel de tarih felsefesi ile birlikte evrim fikri, XIX ncü yüzyılda Comte'de tarih felsefesi, Lamarck, Darwin ve Spencer'de evrim fel-

sefesi, XX nci yüzyılda Bergson, Whitehead, Alexander'de, G. Sorel ve bir kısım Marx'cı filozoflarda evrim felsefesi yeni çağın hakim karakteri olmuştur. Şuurda ve fenomenlerde öz araştıran filozoflar, kuru mantıkçılar evrim problemi ile ayrıca uğraşmış değilseler bile, ona karşı vaziyet almamışlardır.

H. Belirsizlikten Belirliliğe ve Sınırlılığa Geçiş

Felsefenin konusu varlıkların sınırsızlığı ve belirsizliğini (*indétérmination*) sınırlı ve belirli (*détérminé*) olan akıl aracı ile açıklamaya çalışmaktır. Bu araştırma yolu ilk olgunun sonsuzluğunu, akla aştığını (*transrationnel*) kabul ederek, oradan akılla kavrananı (*intelligible*) ve anlaşılırı (*compréhensible*) çıkarır. Bu ilk felsefî araştırma Sokrat'tan önceki filozflarla (Anaximandros, Empedokles) başlar. Akıl sınırsızın (*Apeiron*) sınırlanmasından, sınırlı (*pera*) ve anlaşılır olan âlem hakkındaki bilgiyi elde eder. Aristo Anaximandros'dan nakille söyle diyor: "Her şey ya bir ilkedir, ya bir ilkeden gelir. Halbuki sonsuzun ilkesi yoktur; onun ilkesi olduğunu farzetmek sonsuzu sınırlamak olur. Nitekim o doğurulmamıştır ve sonu yoktur. Çünkü her doğum bir yerden başlar ve her dağılmanın bir sonu vardır. Bunun için sonsuzun ilkesi (*principe*) yoktur diyoruz. Tam tersine herşeyin ilkesi odur ve o her şeyi kuşatır. Sonsuz ilk olgu ve her şeyin kendisinden çıktığı varlıktır. O belirsizliktir, sınırsızlıktır, tanımlanmamış olmaktır ki belirlilik, sınırlılık ve tanımlanmış olmak (*Être défini*) ondan çıkar" (29). Xenofanes'de şöyle diyor: "Tek ve sonsuz bir varlık vardır, o da Allah'dır. Allah doğmamıştır, doğurmamıştır, sonu yoktur ve başka hiç bir varlığa benzetilemez. Eğer arslanlar resim yapmasını bilselerdi tanrılarını bir arslan şeklinde tasvir ederlerdi. Habeşliler o'nu kendileri gibi resmederlerdi. Halbuki Allah hiç bir varlığa, hiç bir insana benzetilemez. Çünkü sonsuz sonlu ile ifade edilemez (30)."

Eflâtun Timaios diyalogunda âlemin meydana gelişini anlatırken, herhaldé bu ilk filozoflardan ilham alarak, belirsizlik ve sonsuzluktan sonlu ve şekilli âlemin çıkışını anlatıyor. Yaşlılık diyalogların-

29 Aristote, *Métaphysique*, vol. I, trad, par Tricot. J. Vrin, 1948 (Anaximandre'dan naklen)

30 Jean Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, Garnier, (Xénophane, p. 42 - 49)

da, başlıca Philebos'da Dyade'dan bahsediyor (31). Ona göre asıl varlık belirsiz bir Dyade'dır ki onda duyularla akıl, aynı ile başkası birleşir. Dyade'lara örnek olarak çok - az, uzak - yakın, sonra - önce v. b. dyade'larını veriyor. Bu misalleri istediğimiz kadar çoğaltabiliriz. Hepsi birbirine bağlı iki karşıt terimin belirsizliğini gösterirler. Onları sayılara, uzunluk ve hacimlere olduğu gibi bütün niteliklere de uygulayabiliriz: Sıcak - soğuk, katı - yumuşak, alçak - yüksek, v. b. ları gibi. Bütün âlem dyade'ların karşıt ve tamamlayıcı çift kutuplulğundan kurulmuştur ve onlar bu vasıfları ile birlikte belirsiz ve sınırsızdırlar. Açıları, üçgenleri, iğrileri de sonsuz dyade'lar halinde görürüz. Ancak bu belirsiz çift kutuplu müphem varlığa sınırlılık ve sonluluk tatbik edildiği zaman o anlaşılır bir hal alır: Açıların dyade'ı yalnız dik açıda tek ve belirli olur. Üçgenlerin dyade'ı eşit kenarlı üçgende (*İsocèle*) tek ve belirli olur. Bunu öteki misaller için de söyleyebiliriz. Dyade'lara "Bir"'in, belirlilik ve sonluluğunun tatbik edilmesi onların anlaşılır bir hal alması apeiron'un pera (sınır) da akılla kavranması demektir (32).

Felsefe bu geleneği kaybetmedi. Yalnız Aristo hocasının dyade fikrine hücum ederek onları mantıkla çözmeye çalıştı. Aristo'ya göre dyade'da karşıt vasıfların birleştirilmesi akıl ilkelerine aykındır. Ne tabiatte ne tabiat üstünde akıl ilkelerine aykırı bir şey vardır. Öyle ise bütün *aporie*'ler ve Eflâtun'un dyade'ları akılla çözülebilir. Bunların bir kısmı yanlış düşünceden, bir kısmı şeylerin tabiatı hakkındaki bilgimizin eksikliğinden ileri gelmektedir. Her iki durumda da çözülemiyecek *aporie* yoktur (33). Aristo'nun "akıl-dışı"'nı (*irrational*) akla irca için sarfettiği bu gayret görünüşte bir kısım ilim filozofları ile uyushmaktadır. Fakat onlar (meselâ Aug. Comte veya Spencer) bilgimizin sınırlılığını ve onun ötesinde bir "bilinemez" alanı olduğunu kabul ederler. Bunun için Aristo ile ilim filozoflarının benzerliği yalnız bir bakımdandır. Başka bakımlardan Aristo bu teşebbüsü ile dogmatik

31 Platon, *Le Philèbe*, trad. par Robin et Moreau, édit. Pléiade, 1950; trad. par Emile Chambry, édit. Garnier, 1950. - (Notice sur le Philèbe). - Boussoulas, N. I., *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, 1953. P. U. F., - Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, P. U. F. - Paul Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, P. U. F. 1949.

32 Zeliko Markoviç, *Sur la Théorie de la Mesure de Platon* (Bull. Intern. de l'Académie Yougoslave, 1940). - Z. Markoviç, *La Théorie de Platon sur l'Un et la Dyade indéfinie et ses traces dans la mathématique grecque* (Revue d'Histoire des Sciences, extrait, T. VIII, No. 4. 1944)

33 Aristote, *Métaphysique*, vol. I, trad. de Tricot, J. Vrin, 1948, Liv. B. Enoncé des *apories*, pp. 119 - 169.

metafiziğin kurucusu olmuş, manukla bütün varlık alanlarının açıklanabileceği postüla'sı yüzyıllarca bu cins sistemleri doğurmuş ve bundan dolayı da ilim filozoflarından çok uzak kalmıştır.

Plotin belirsizlik ve sonsuzluk ilkesini Bir ilkesile birleştirdi. Bir'e Yunanlıların ve başlıca Eflâton'un verdiği sınırlılık ve Eidos anlamını verecek yerde onu herşeyin kaynağı ve kökü olan sonsuz varlık haline getirdi. Böylece "sonsuz" fikri Yunanda olduğu gibi belirsizlik değil, her şeyin kendisinden doğduğu mutlak varlık anlamını aldı. Eğer herşey sonsuz olan Bir'den çıkıyorsa ve onda henüz gerektirilmemiş olan varlık akıl ile ilk gerektirilme (*détérmination*)'yi alıyorsa, aslında Plotin'le Yunanlılar arasında büyük fark yoktu. Yalnız "sonsuz" kavramı menfi kavram olmaktan çıkarak müspet kavram oluyor, Eidos veya İdee'lerin ilk belirliliği sonsuz ve müspet Bir'den çıkan "akıllar âlemi" oluyor, ve oradan insanın bulunduğu âleme iniliyordu.

Renaissance felsefesi (uzun bir fasıladan sonra) yeniden bu eski fikre döndü. Nicolas de Cusa'ya göre bu âlemde herşey sınıflar, ayrılıklar, zıtlıklar halindedir. Yalnız Allah'da bu zıtlar birleşir, farklar kalkar (*Coincidentia oppositorum*). Fakat biz insanlar sınırlı varlık olarak yalnız bu sınıfları, farkları, zıtlıkları bilebiliriz. Bir poligondan daireye (kenarları ne kadar çoğalırsa çoğalsın) nasıl geçilemezse sonlu varlıkların bilgisinden Sonsuz varlığa, zıtların ortadan kalktığı bilgiye geçilemez. Öyle ise bilğimiz görelî (relatif) olarak kalır ve sonsuz hakkında bilgi gücümüz durur (*De docte ignorantia*). De Cusa'nın görüşü sınırsızdan sınırlıya doğru gidecek yerde sınırlıdan sınırsıza gitmeye çalışıyor ve sınırsız veya mutlak önünde duruyor. Anaximandros ve Platon felsefelerinde menfi kavram olan sonsuzun müsbet bir değer aldığı yeni bir ifade şekli buluyor. Giordano Bruno'da onun gibi sonsuzdan hareket ediyor: Varlık mutlak, sonsuz ve sınırsızdır. Bütün sonlu varlıklar ondan çıkar. Fakat sonlu varlıkların sonsuz dışında ayrı bir sahalrı vardır. O bütün varolanlara ve şeylere varlık imkânını veren ve onları gerçekleştiren güctür; âlemin iç prensibi ve onun yaratıcılığının kaynağıdır. Fakat biz yalnız sonsuz gücten, monade'lardan kurulmuş varlıkları, onlara hakim sebeplikleri biliriz; Sonsuz varlıkla, sonlu âlem hakkındaki bilgide temasa geliriz. Fakat sonsuza nüfuz edemeyiz, onu yalnız düşünce ile tasarhyabiliriz. Nitekim duyular ve algılarımızla sonsuz küçük monade'ları doğrudan doğruya kavrayamayız; algıladığımız beş duyunun verdikleri ile de, sonsuz küçük varlıkları ancak zihinde kavrayabiliriz. Bruno da De Cusa gibi İlk-

çağ felsefesinde, başlıca Platon'un son diyaloglarında tam ifadesini bulan bu görüşü benimsemiş ve onu yine Platon'un gençlik diyaloglarında (meselâ *Devlet*'de) savunduğu ve bu âlemin üstündeki soyut Idée'ler görüşüne tercih etmişti. Hemen şunu işaret edelim ki Eflâtun'un asıl şöhretine sebep olan Idce'ler teorisi ile son diyalogları arasındaki fark üzerinde kimse ısrarla durmadığı için Renaissance filozoflarındaki benzeyiş uzaktan belki de Plotin tesiri iledir.

Modern düşünce astronomik keşiflerin, mekanik ve optikteki ilerlemenin ışığında geliştiği için aynı devirde "zıtların birleşmesi", "belirsizlik" ve "sonsuzluk" hakkındaki temel görüşler yeni ilim zihniyeti ile kaynaşmadı. Galilée 'den başlayarak aydın ve seçik düşünceye verilen değer Descartes ve sonrakilerde en tam şeklini aldı. Bu ikinci yol yaşlı Platon'a değil, yeni bir tarzda Demokrit'e dönüş sayılabilir, çünkü bu ilk atomcуда tabiatı mümkün olduğu kadar en küçük parçalara bölmek ve daima en basit ve en açık ilk unsuru bulmak istiyordu. Yeni ilim görüşü tabiatı mekanizm ile açıklarken, uzam ve hareketten başka bir temel görmüyor ve onları aydın, seçik ve apaçık sezgilerle kavrayordu. Hatta yeni felsefenin aydın ve seçik sezgilere verdiği önem o kadar büyüktü ki bütün eski felsefeyi sanki "karanlık" bir fonla çevrilmiş saymaya kadar vardı. Halbuki ne Descartes'ın manevî cevherciliği, ne Spinoza'nın panteist cevherciliği, ne de Hobbes'ın maddî cevherciliği bu aydın ve seçik sezgilerde aradıkları tam açıklamaya varamadı. Çünkü hepsinde (sistem farkları bir yana bırakılırsa) ortak vasıf varlık tabakalarını görmemek, onları cüretli bir ircacılık zihniyeti ile ilk ve basit unsurlarına indirmekti. Böyle bir felsefî tavır (tekrar edelim: sistem farkları bir yana) aynı neticelere varacaktır; toplumu, insanı, hayvan ve bitkiyi, maddeyi aynı bisturi ile parçaladığı, aynı tarzda ilk unsurlara doğru indiği için felsefede "mekanizm" bir postüla haline gelecek; öte yandan açık ve seçik akıl sezgisine olan güven insanın ve kültürün yalnız bu aletle düzenleneceği sanısını kuvvetle yerleştirdiği için dogmatik metafiziğin sürçmesi başka bir tarzda canlanacak ve "aydınlık" (*Aufklärung*) felsefesi halini alacaktı. Birinci netice tam şeklini mekanik maddecilikte (La Mettrie, Helvetius, Cabanis, Diderot) ikinci netice tam şeklini ilerleme ve aydınlık (*progrès*) fikrinde (Condorcet, Turgot, Saint-Simon, hatta Aug. Comte) buldu. Mekanizmin ve "ilerleme" fikrinin başarısı mekanik ve fiziğin, onlardan doğan tekniğin ve monarşilerle birlikte gelişmeye başlayan bu çığırın başarısı ile atbaşı gidiyordu. Bu yeni görüş yalnız İlkçağdaki ortak duyu mekanizmi yerine çok hızlı ilerleme sağlayan matematik mekanizmi koymuştu.

Fakat bir yöndeki başarıların baş döndürücü gidişi başka yönlerin görülmesine engel oluyordu. Ancak bunu durduracak yeni bir ufku açılması olabiliirdi ki bu da fizyoloji, psikoloji gibi insana ait ilimlerin ufku olmuştur. Bu yeni araştırmalar bilgi tahlilini doğurdu: eski metafizikçilerin mirası olan bazı soyut kavramlar şiddetle tenkit edildi. Bunların gerçeği ifade etmediği, fenomenlerin arkasında gizli bir âlem olarak onlara dayanılamıyacağı gösterildi. Bu kavramların başında “cevher” kavramı geliyor. Cevher’de değişmeler üzerindeki değişmezliği arıyorduk. Onu bazen öz kavramı ile eşit olarak alıyorduk. Hatta *ousia* kelimesi her iki anlama geliyordu. Bütün yüklemeler (*attribut*) cevhere dayanacaktı. Latince köküne göre o “dayanak” (*Substantia* veya *substratum*) demekti. Yunanca da da *hypokaimenon* veya *hypostasia* aynı anlama geliyordu. Aristo’nun cevheri dayanak sayması eskilerin ortak duyudan çıkarılmış kaba unsurculuktan kurtulmak içindi. Bu suretle varlık derecelerinin hepsinde (madde, hayvan, insan) cevheri aramaya imkân olacaktı. Eflâtun’un *Idée*’de değişmez’i aramasını yetmez bulmada haksız değildi. Çünkü *Idée* veya *Eidos* yalnız manevî (*spirituel*) olanı ifade ediyordu, ayrıca genel ve üniverseldi. Halbuki varlıklar konkre ve ferdî şeylerdi. Fakat Aristo’nun cevheri de madde ve şekilden kurulduğuna göre asıl değişmezliği hangisi sağlayacaktı? Madde bir güçler bütünü olduğu için meydana çıkmamış şeyler cevher olamazdı. Öylese ise bir şekli olmalı idi. O zaman da Eflâtun’un *Eidos*’una dönülecekti(*). Bunun için Aristo madde + şekil bütünü ayırmamaya çalışıyor ve bu onu bir çeşit eklektizm’e götürüyordu. *Anima* Aristo’ya göre canlı varlığın şekli idi. Öyle ise insanda ruh (*Anima humana*) insan bedeninin şekli olacaktı.

Fakat ne Aristo, ne sonrakiler sistemin zaruri neticesi olan bu fikri olduğu gibi kabul ettiler. Ruh bedenın şeklimidir, yoksa bedenden ayrı varmıdır? Eğer varsa şeklin maddeden ayrı devam etmesi gerekir. Yukarda söylediğimiz gibi bu görüş Aristo’da “madde’den ayrı şekiller” teorisinin çıkmazını doğurdu. İlk defa Orta-çağlı İbn Sina ruhun bedenın şekli değil, bağımsız bir cevher olduğu fikrini savundu ve bu çıkmazdan kurtulmaya çalıştı.

Descartes maddeden ayrı manevî cevher fikrini felsefesinin temel taşı yaptı ise de iki cevherin münasebeti sorusu yeni bir çok çıkmazları doğurdu. Spinoza bu iki relatif cevherin aşında tek ve sonsuz cevher olan Allah’ın iki sıfatı olduğunu, Hobbes da maddî cevherden başka cevher olamayacağını söyleyerek güçlükten kurtulmak istediler. Fakat ne ruhla bedenın münasebetine ait paralellik görüşü, ne de cevher fikri

(*) *Eidos* yunancada şekil demek olduğuna göre Aristo’nun şekil fikrinin kökü Eflâtundadır.

başarılı idi. Paralellliği açıklamak için ileri sürülen tekliflerden hiç biri doyurucu olmadı (Malebranche, Geulinx, Spinoza, Leibniz). Maddî cevher fikri de Aristo'daki eklektismden kurtulmuşsa da yalnız "uzam" denen bir yüklemden (*) ibaret kaldığı için ona "cevher" demenin manası kalmamıştır. Çünkü o artık bir çok değişik yüklem (veya sıfat) lerin dayanağı olmaktan çıkıyor, bir fenomen oluyordu. Burada "cevherlik" fenomenlerin arkasında görülmeyen dayanak değil, onların icat ettiği soyut bir kavram derecesine düştü. Bunun için Locke'dan Hume'a kadar ingiliz felsefesinin bu kavrama çevirdiği tenkitler yersiz değildi. Eski soyut ve genel "varlık" fikri için ileri sürülen bütün sözler onun için de söylenebilirdi.

İnsan ilimlerinin gelişmesi bu felsefî taramayı daha verimli bir hale koydu. Fizyoloji ve psikoloji'nin arkasından tarih, iktisat, antropoloji ve sosyoloji insanı ve kültürü bütün olarak inceleme imkânlarını verdiler. Biyolojinin çalışmaları ile bunlar karşılaştırılınca bitki ve hayvan ile insan arasındaki farklar daha iyi görüldü. Aristo tanımına göre "akıl" üstünlüğünden dolayı insana en şerefli yeri veren eski felsefeden çok başka yoldan insanla hayvanın bünye ayrılıkları üzerinde duruldu. Mekanığın zaferi ile başlayan natüralizm görüşü herşeyi en basit unsura irca postülasına körü körüne bağlandığı için uzun bir süre insan ilimleri de bu postülanın tesiri altında kalmıştı. Henüz daha bu ilimler doğmadan önceki "aydınlık" ve "ilerleme" felsefeleri insanı ne kadar safdil bir iyimserliğe götürmüşse, bu ilimler yeni uyandığı sırada aynı postülanın hükmü altında daima en basite irca kaidesi de buna benzer neticeler doğurdu. Darwin "İnsanın Soyu" (*Descendance de l'homme*) adlı kitabında aynı prensiple bütün canlıların evrimini incelediği gibi insanın maymundan geldiğini göstermek istedi. Vakıa bu fikir pek yeni değildi. "Tasavvufî devir" teorisinde buna benzer şeyler söylenmişdi(34).Aristo da "akıllı hayvan" tanımında bir yandan insanı hayvan'a bağlıyordu. Fakat Darwin bu sefer zengin malzeme ve tecrübe ile yüklü idi. Bu fikrin neticesi, aslında Demokrit ve Descartes'dan gelen mekanizm ve basit ırcanın zaferi idi. Aynı biyoloji bitki, hayvan ve insanı birer dal olarak ele alacaktı. Fakat yeni araştırmalar bu hareketi bir yerde durdurdu. Bu yeni araştırma psikoloji ve felsefede değil; asıl biyoloji ve antropolojinin içinde doğmuştu. Darwinciliğin cazibesine kapılan mekanik evrimcilik (Spencer)

34 Dieterici, *Darwinismus im XI. Jahrhundert*, Leipzig, 1876

* *Attribut* mantıkta yüklem, metafizikte sıfat diye karşılanıyor. Burada Aristonun mantık ve metafiziği birleştiren görüşünü ifade için *yüklem* dedik.

artık maddeden insana kadar varlık derecelerini aynı prensiple açık-
lıyacaktı (35).

Galilée'den Einstein'a kadar fizik sürekli bir genişleme (*ständige Erweiterung*) manzarası gösteriyor. Newton'un çekim kanununa göre Galilée - Copernic sistemi özel bir hal olarak kaldığı gibi Einstein'da tam ifadesini bulan elektro - manyetik kanununa göre Newton sistemi de özel bir hal olarak kalmıştır. Bunun için, bu noktaya kadar bazı yeni fizik filozoflarının tabiat görüşünde "sürekli bir genişleme" olduğunu söylemeleri yanlış değildir (36). Fakat daha Newton zamanında makro - fizik dışında bazı krizli durumlar meydana çıkmaya başladı. Newton ışığın parçalar halinde yayıldığını (*émission* teorisi) söylediği halde az sonra Huyghens'in "dalga" fikri onu yendi, fakat daha sonra Hertz - Maxwell tecrübe ve teorilerle elektrik ve manyetik alanda da "dalga" fikri kuvvetle yerleştiği için itiraz edilemez hale geldi. Ancak bu yüzyıl başında Max Planck'ın tecrübeleri Photonların kesintili olarak yayıldığını gösterdiği için onlara parçacık (*particule*) veya cisimcik (*corpuscule*) gözü ile bakıldı. (Burada cisimcik sözü bir temsilden ibarettir. Yoksa photon kesintili yayılan enerji parçacığı olduğu için cisim değildir). Ondan sonra Nucléaire fizik alanındaki hızlı ve çok büyük ilerlemeler bu görüşü sağlamlaştırdı. Onunla da kalmadı, Planck'ın mikro - fizik dünyada değişmez (konstant) diye ileri sürdüğü ilke Heisenberg'in tecrübeleri ile az çok değişti. Bir elektronun yörüngesi üzerindeki hareketini hesaplamak için onun aynı zamanda hem hızı hem vaziyetini (*position*) bilmek lâzımdır. Fakat elektronun bu hareketini incelemeye yarayan aletten çıkan photon onu daima bir yerde bularak sarstığı için hiç bir zaman elektronu bulunması gereken yerde göremiyoruz. Bundan dolayı da eğer hızını öğrenmek istesek vaziyeti, vaziyetini öğrenmek istesek hızı karanlıkta kalıyor. Netice mikro - fizik âlemde hareketi makro - fizik âlemde olduğu gibi tam bir determinizm ile ölçemiyoruz. Burada sebeplik kanunu işlemez hale geliyor. Ancak elektronların çok büyük sayıda tabii oldukları düzeni statistik kanunu ile tesbit edebiliriz. Bu sanki mikro - fizik âlemde tam determinizmin olmadığını ve nüfus olgularını veya hava rasat olgularını tetkik eder gibi onları statistik bir takriple ölçebildiğimizi söylemek demektir. Buradan çıkan bir sonuç ta Louis de Broglie'nin ulaştığı tamamlayıcılık (*complémentarité*) fikri idi; tabiat bize en küçük mikyasta bir müphemlik (*ambiguïté*), çift kutupluluk

35 Herbert Spencer, *Les Premiers Principes*, (İlk Prensipler, türk. çev.: Selmin Evrim, M. E. Bakanlığı klasikleri,)

36 Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago, 1938.

olarak görünüyor. O bir bakımdan dalgadır, başka bir bakımdan cisimciktir. Fakat onu aynı zamanda hem dalga hem cisimcik olarak tetkik etmeye imkân yoktur. Eğer dalga gibi görürsek oraya Maxwell Hertz'in yaptıkları gibi diferansiyel hesabı uygularız. Eğer cisimcik gibi görürsek oraya statistiği ve ihtimaller hesabını uygularız. Her iki görüş de doğrudur, şu kadar var ki birini açığa çıkardığımız zaman öteki manzara karanlıkta kalır. Bu demektir ki biz tabiatın küçük mikyastaki müphemliğinden, zıt ve tamamlayıcı çift kutupluluğundan dolayı ona bütün olarak baktıkça o daima müphem olarak kalacak ve orada bir determinizm yokluğundan bahsetmeğe mecbur olacağız. Fakat bu iki manzaradan birini karanlıkta bırakmaya razı olduğumuz zaman öteki manzara aydın ve seçik olarak görülebilecektir. Buradan çıkarılacak başlıca netice şudur: biz tabiatın ilk unsurlarına doğru indikçe orada aydın ve seçik sezgiler bulmuyoruz. Tam tersine, o mikyastaki fenomenleri ölçecek aletlerimiz ne kadar sarıhleşir ve ilerlerse fenomenlerin müphemliği o kadar meydana çıkar. Yani buradaki belirsizlik bilgi verilerimizin yetmezliğinden veya gözlem aletlerimizin kusurundan ileri gelmiyor, fenomenlerin mahiyetinden, özünden geliyor; ancak bu zıt ve tamamlayıcı vasıfların doğurduğu "müphemlik" iki kutuptan birini karanlıkta bırakarak ötekini aydınlığa çıkararak çözülebiliyor. Demek ki biz "aydın ve seçik" sezgileri hazır bulmuyoruz. Tam tersine, gözlemlerimizin verdikleri "müphemlik" ve "belirsizlik" dir. Fakat matematik düşünceyi biri sürekli (dalga) öteki süreksiz (cisimcik) olan bu iki manzaradan her biri üzerine ayrı ayrı çevirdikçe onları aydınlatıyoruz ve seçikleştiriyoruz. Başka deyişle karşımızda aydın ve seçik sezgiler yok, ancak "aydınlatırma" ve "seçikleştirme" gayretleri vardır.

Kısaca: felsefe geleneğinin gösterdiği sınırsızın sınırlanması, belirsiz dyade'ın sabit ölçü ile belirli hale getirilmesi şeklindeki bilgi süreci günümüz ilminin desteklediği temel fikir olmuştur. Matematik ilimlerin tarihi "sürekli" (geometri) ile "süreksiz" (aritmetik, cebir) arasında nasıl bir yaklaşma ve tamamlanma olduğunu gösterir. Descartes'ın en büyük hediyesi bu iki ayrı görüş açısını kendi adı ile tamnan koordinatlarda birleştirmesi olmuştur. Onun felsefesinde ayakta kalacak cihet de, türlü bocalamalara sebep olan ruh - beden paralelismi, cevher fikri, sonsuz hakkında St. Anselme'den kalma ontolojik kanıtı kullanması ve dogmatik akılcılığın hükmünden kurtulamayan tarafları değil, bu koordinatları fizikten başlayarak bütün varlık derecelerine (her birine o dereceye elverişli metodları kullanmak üzere)

uygulama imkânını (daha bugün yeni başlayacak olan bu imkânı) üç yüzyıl öncesinden sağlaması olmuştur.

İ. Değişme Fikrinin Doğuşu

Ortak duyunun her günkü değişmez şeyler ve objelerle karşılaşmasına rağmen felsefeden ve ilimden önceki en eski görüş değişmedir. İlk bakışta sanıldığığının aksine olarak değişme ve oluş felsefenin ileri çağında doğmuş olmak şöyle dursun felsefi düşünceden önce mitolojiler ve masallarda başlamıştır(37). Masallar zaman- dışı ve belirsiz bir akış içinde cereyan ederler. Kronoloji fikri başlamadan başı sonu belli olmayan oluş fikri mitolojiler ve kozmogonilerin ortak vasfıdır. Yunan ilim ve felsefesinden önce Hemeros ve Hésiode'da Chronos (= zaman) bütün tanrıları ve âlemi yaratan olarak görünür (38). İlk filozoflar sabit bir temel aramadan "oluş" dan bahsediyorlar. Hatta ilk unsurun oluşundan âlemi çıkarıyorlardı. Adeta Heraklit edebî ifadesi ile onların toptan temsilcisi olmuştur. Fakat bu sürekli değişme halindeki âlemin mahiyeti nedir? Onlara göre bu hem maddî, hem canlı, hem ruhludur. Hylozoist dediğimiz bu filozoflar (*hylé* = madde, *zoon* = hayat)) maddeyi aynı zamanda canlı ve ruhlı farzettikleri için varlıkların kökündeki belirsizliği son dereceye çıkarıyorlardı. Bu belki de bizim dereceli ve evrimli varlıklar hakkındaki görüşümüzün açıklanamaz tarafını safdilce çözmeye arzsundan doğmuştur; eğer ilk kökte hayat ve ruh yok idi ise, onlar sonra nasıl çıktılar? diye ileri sürülebilecek bir soruya kendiliğinden cevap teşkil ediyordu. Nitekim çocukların eşyayı canlı fazetmelerinden ibaret animist görüşle, ilkelerin totemci ve animist inançları da böyle değildir? İnsanlığın kökünde varlık dereceleri arasında ayrılıkları görmemek hali (ilkelerde, çocukta ve tarih öncesinde) ortak vasfı gibi görünüyor.

Öyle ise ilmin ve felsefenin değişmezi, sabit temeli araması, varlıkları öz farkları ile bir birinden ayırması, sonradan doğmuş bir şeydir ve insan zihninin gelişmesinin işaretidir. Bu bakımdan Piaget'nin araştırmalarına bakılırsa çocuğun animist görüşünden sonra gelen artificialisme (yapmacılık) ile varlıkların yaratılmış olduğu inancının toplumlarda doğuşu da bu gelişmeyi gösterir. Gerçekcilik (*réalisme*) gerek çocukta, gerek toplumların zihninde oldukça geç meydana çıkmış bir safhadır. Değişmezi arayan ilk felsefe Pythagore'a aittir. O

37 Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*, 1948, Payot

38 Hésiode, *Théogonie*, trad. par Bergougnan. Garnier

değişmezi “sayı”larda, gerçek üstü kutsal kuvvetler gibi gördüğü ve tabiat düzenini yapan sayıların düzeninde görüyordu. Fakat oluş fikrine karşı daha sert tepki Parmenide’in varlık fikrinden doğdu. Oluş ne kadar belirsiz ve ateşin alevleri gibi kaçıcı ise bu “varlık”da o kadar fazla sert ve katı idi. Orada duyuların, halk görgüsünün hergünkü tecrübesine ait değişmelere en küçük yer bırakılmıyor ve bu sertlik onu paradoksa götürüyordu. Bunun için ilmin tecrübeleri ile felsefi düşüncenin birlikte yürüdüğü zaman duyuların inkâr edilmez çokluğu ve değişirliği ile aklın aradığı değişmezliği, sabitliği uzlaştıracak bir temel fikre ihtiyaç görüldü. İşte bu ihtiyaçla zamanımıza kadar bir çok tartışmalara kapı açsa bile yine esaslı bazı noktalarda birleşilen değişmezler düşüncesi doğdu; bunlar cevher, varlık, öz ve şekil üzerindeki düşüncelerdir(*).

Cevher fikri Aristo’nun değişmeye karşı değişmezliği kurtarmak için ileri sürdüğü fikirdir. Cevher bütün değişen arazların (*accident*), yüklemelerin (*attribut*) dayandığı şey (*substratum*) dır. Aristo “cevher”i metafizikte düşünürken bu düşüncesini mantıktaki konu ile yüklem münasebetinden çıkarıyordu. Yahut aksi de söylenebilir: mantıktaki düşünce filozofun değişmez sınıflar (cinsler ve neviler) den ibaret statik bir alem tasavvuru olmasından ileri geliyordu. Yunancadaki hypokaimenon, latincedeki substantia kelimeleri bunu tam ifade ediyor. Halbuki arapçada buna karşılık kelime yoktu. İslam filozofları önce buna „ayn” dediler. Fakat bu kelimeyi “entité” karşılığı (ayn, çoğulu: “a’yân”) kullandıkları için sonra “cevher” kelimesini benimsediler. Hatta bu kelimeyi tasrif ederek “mücevher” ve “tecevhür” şekillerini verdiler. Türkçe altta duran tam karşılık ise de tarih boyunca kullanılan “cevher” kelimesini kullanmada devam ediyoruz . (Türkçe kelimeyi *substratum* karşılığı kullanarak *substantia* için “cevher” demek üzere ikisini ayırabiliyoruz)

Bir şeyin nerede, nasıl, nenin yanında, ne kadar, neye etkili, neden etkilenmiş, ne nitelikte v. b. sorularına cevap olacak halleri bir teviye değiştiği halde o şey yine kalıyor. Ancak bu cevapları (yani şeyin özelliklerini) ortadan kaldırıncaya acaba böyle bir şey kalırmı? buna evet! diyenler “araz”ların altında bir “cevher” bulunduğunu söylerler. Hayır! diyenler şeylerin, arazlar toplamı olduğunu söylerler. Cevherin arazlar dışında varlığını isbat edemezsek de, böyle bir dayanak (*substratum*) düşünmedikçe boşlukta “araz”ları nasıl bir-

* Bu konular Jean Wahl tarafından *Traité de Métaphysique* de ele alınmıştır. Ondan faydalanmakla beraber ona bağlanmıyoruz.

leştiririz? Bu da gösterir ki cevher soyut bir kavramsa da; niteliklerin, özelliklerin, arazların bir arada bulunabilmesi için onu kabul etmek zarundayız. Öyle ise cevher üzerindeki olumlu veya olumsuz görüşlerin tartışmasından bir netice çıkmayınca bu şeyin devamlılığı, hatta bir “şey”in olduğunu gösterebilmek için onu bir hipotez olarak kabul ediyoruz demektir. Pozitivist’ler ilimde “şey” kavramından istedikleri kadar vazgeçsinler, ilim onu - E. Meyerson’un gösterdiği gibi - her yerde temel olarak kullanıyor (39). İşin doğrusu “cevher” fikri değişmeler arasındaki değişmezliği düşünebilmek için kurulmuştur. Ne Parmenide’in mutlak “değişmez”ine, ne Heraklit’in mutlak “değişme” sine akıl yatıyor. Akıl aynı zamanda bu iki karşıt kavramı birden koyuyor. Şeyleri, gerçekleri, varlıkları başka türlü anlamaya imkân yok: Değişmeler içindeki değişmezlik, süreksizler üzerindeki süreklilik, çokluk üzerindeki birlik. Nitekim Eflâtun varlıkların bu çelişik vasıflı halini, hem “kendî” hem “başkası” olmadan ibaret bu garip hali anlatabilmek için büyük güçlük çekmiş, kendinden önceki ırcacı metafiziklerin doğurduğu krizden zihni böylece kurtarmak istemişti. Onun bu belirsiz çift kutupluluğu iki karşıt manzaralı birliğe verdiği dyade adını benimsiyerek zamanımız felsefesi ve ilminde kullanıyoruz. Whitehead de aynı sıkıntılı durumu gördüğü için varlığın değişmeler içindeki değişmezlik olduğunu söylüyordu(40).

Yakalanamaz kavram olan, yalnız hipotez olarak koyduğumuz, kendisinden vazgeçince “araz”larla şeyleri kurmamıza imkân olmayan “cevher” yerine (Aristo’nun varlıkları mantık ilkeleri ile açıklama başarısına aldanmadan) varlıkların özündeki bu zıt ve tamamlayıcı karakter üzerinde durmak felsefe için kaçınılmaz, vazgeçilmez bir durum olarak kendini göstermektedir. Locke’dan Kant’a kadar cevher kavramını yıkan tenkitlere göz yumamayız. Bu tenkitlere sustutucu cevap vermeden Ortaçağın soyut cevher fikrine dönemeyiz. Bunun için de dogmatik metafiziklerin hiç bir bakımdan savunulur olduğunu söyleyemeyiz. Yalnız lojistikçilerin değil, asıl varlık filozoflarının (ontolojistlerin) bu konudaki görüşlerine (Schopenhauer, Bergson’dan N. Hartmann ve Alexander’e kadar) kulak verecek olursak cevher fikrinin temelsizliğini, bununla birlikte “değişmez” den vazgeçilemeyeceğini görürüz.

Acaba bugün bile neden sağ duyu bu soyut fikre saplanıyor? Bunu Jean Wahl şöyle açıklıyor:

39 Emile Meyerson, *Identité et Réalité*, F. Alcan; 1912; —, *De L’Explication dans les Sciences*, Payot, ; —, *Cheminement de la Pensée* F. U. F. 1931

40 Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge, 1929; —, *Symbolism*,

a) Önümüzde bizim etkimize karşı dayanan, bileşim ve çözümler sırasında devam eden objeler, şeyler görüyoruz. Şeyleri kendimize benzetiyoruz.

b) Ama kendimizi niçin cevher gibi görüyoruz? Çünkü bizde değişen bütün haller içinde aynı kalan bir şey, yani "kendi"yi buluyoruz. Hume da cevher fikrinin ilk kökünün kendimizdeki süreklilikten geldiğini söylüyordu.

c) İç duyu hallerimize (*coenesthésie*) ait algılarda da, Wahl'a göre biz bir çeşit süreklilik buluyoruz. Fakat bu kesintiler, süreksizlikler içindeki bir sürekliliktir ki yeni filozofların görüşünü iç tecrübe ile destekliyor.

d) Buna bir de hafıza ve duygu hallerini katıyor: bekleme, umma, eseflenme, vicdan üzüntüsü bunlardandır. Hafıza ile duygunun işbirliği geçmişle gelecek arasında bağlantı kurar ve kişiliğin devamlılığını sağlar(41). Cevher fikrinin, herşeye rağmen, dayanmasını açıklamak için ileri sürülen bu düşüncelere biz bir de ilkel kavimlerden beri görülen ve Durkheim'in üzerinde durduğu kutsal "mana" fikrini katalım: Mana canlı veya cansız çeşitli biçim veya haldeki şeylerde vardır ve onlara kuvvet veren iç prensiptir. Öyle ise, haklı olarak, bütün değişmelere dayanak olan cevher fikrinin köklerinden birini orada aramalıyız. Eğer bu incelemeler doğru ise cevher fikri sübjektif olacak, pozitivist'lerin görüşlerine dönüşecektir (42).

Fakat ne ilim, ne felsefe bu dönüşü imkân veriyor: atom'u parçalıyoruz, amma yine de elektron veya proton denilen unsurlarla karşılaşmıyoruz. İster parçacık ister dalga şeklinde olsun, enerji de devam eden, ölçülen, bu yüzden sabit kanunlarla ifade edilen bir temel olarak kalıyor. Burada soyut cevher veya varlık kavramları yerine niteliklerle birlikte ele alınan, âlemde belirli bir kat olan, değişmelerin ölçülmesini sağlayan konkre varlık kavramını koyma zorundayız. Ancak bu noktayı derinleştirmek için önce zihnin yine de empirik şeylerden ayrı olarak koyma zorunda kaldığı, varlık üzerindeki araştırmamızda bize rehberlik edecek başka bir kavrama, "öz" kavramına baş vuruyoruz. Aristo *ousia* deyince hem "cevher"i hem "öz"ü anlıyordu. Latinler bu iki kavramı ayırdılar. Birincisine *substantia* ikincisine *essentia* dediler. Ortaçağ metafiziği varlığa çıkışı anlatabilmek

41 Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*, Payot. 1948. (Cevher fikrini doğuran ruhî ve sosyal saikler)

42 Ernest Mach, *La Connaissance et l'Erreur*, trad. par Marcel Dufour. Flammarion, 1919; birinci yarısının türk. çev.: S. E. Siyavuşgil, M. E. Bak. 1935

için onları “zat” (*Essence*) ve “vücut” (*Existence*) diye ayırdı. Cevherin bütün sıfatlar ve yüklemelerle görünmeden önceki hali neydi? Bu yüklemeleri birer birer boşaltırsak geri ne kalır? İşte ortaçağlının düşündüğü “öz” budur. Burada kelâmcılarla meşşâî filozofları ve vücudîler (Vahdet-i vücud) arasındaki tartışmaları bir yana bırakalım. Her halde bütün sıfatlardan sıyrılmış olan özün düşünülmesi güç olduğu için tartışma yüzyıllarca uzamıştır. Saint Thomas ve modernlerde işin içinden çıkamadılar. Varoluş’u öz’den çıkarma teşebbüsleri, eninde sonunda, ontolojik kanıta dayanmakta, o da (önce gördüğümüz gibi) buhranlar doğurmaktadır. İlk defa Leibniz, öz fikrini “imkân” fikrine bağladı: “öz’ler Allah’ın aklında “mümkünler” olarak vardır; var olabilecek olan mümkünlerin gerçekleşmesi öz’ün varlığı çıkması demektir” dedi (43). Özde çelişmezlik ilkesi, varoluş’da yeter sebep ilkesi hüküm sürer. Böylece “imkân” Aristo’nun güc fikrinde olduğu gibi geçmişe atılmış bulunuyor. Her şey güc’ten fiile çıkıyor diyen Aristo gibi Leibniz de her şey imkândan varlığa geçiyor diyor. Bir türlü Aristocu cevher fikrinin çıkmazından kurtulamıyoruz. Hele monadelerin cevherliği güçlüğü büsbütün artırıyor: modern filozofun icadı olan “dışşuur” kavramı güçlüğü ortadan kaldırmadı, yalnız bir kelime ile örttü. Psikoloji alanındaki kazancı bir yana bırakılırsa “dışşuur” (*inconscient*) metafizik alanda buhranı arttırmadan, öz kavramını karanlığa sokmadan başka neye yarar? Fenomenlerin arkasında gizlenen “asıl şey” (*Ding an sich*) gibi alınmış (44) öz kavramının cevherden ne farkı var? Aynı güçlük burada da devam ediyor. Fakat eğer öz, görünüşlerin arkasında gizli değil de görünüşlerin (fenomenlerin) kendisinde ise soru çözülecektir. Çünkü değişmezi görünmeyen bir âleme atacak yerde değişenlerin içinde bulmak, değişmezle değişiri aynı yerde aramak, düşünülmesi güç olsa da, aranması imkânsız olmadığı için eski metafiziğin çıkmazından kurtarabilir. İşte Husserl’in açtığı yeni yol budur. Fenomenlerin kendileri özler (*Wesen*) dir. Bunun için filozof, herşeyden önce yeni bir şuur görüşü ile işe girişiyor ve “kasdlı fiiller” dediği bu şuurla kavranan özleri anlatıyor. Bunlar empirik verilerden ve tarihi vakalardan sıyrılmış olan fenomenlerdir. Böyle bir sıyırma işi bir nevi parantez içine alarak, irca ederek (*E-poché*) yapılır. Böylece kırmızı, iyi, güzel gibi özleri yahut üçgen, eşitlik, önerme gibi muhtevassız özleri buluruz. Her türlü ilmi inceleme

43 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, édit. par Henri Lestienne, Libr. J. Vrin. 1929; türk. çev.: Nusret Hızır. 1960

44 E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. P. U. F. 1944; Jules Vuillemin, *Physique et Métaphysique kantienne*, P. U. F. 1955

ve çözümleme dışında, değişmeyen bir kırmızı veya üçgen özünü bulabiliriz. Bu artık zihnin soyutlama ile elde ettiği muhtevası boşaltılmış bir şekil, zihindeki fakirleşmiş bir tortu değildir (45). İngiliz empirist felsefesinden tamamen farklı olarak bu görüşte soyutlama zihnin içten yaptığı işlem, gerçekten uzaklaşmış bir isim verme olmayıp, tam tersine doğrudan doğruya dikkat fiilinin fenomenlere ait özü kavramasıdır. Bu, Eflâtun'un üstün bir âlemde gördüğü Eidos'dan ibaret öz'ün bu âlemde, şeyler veya fenomenlerin içinde bulunmasıdır. Phénoménologie bizi şeylerin ta ortasına, görünüşler dünyasına götürüyor ve bütün ilimlere temel olacak özleri orada buluyor. Bunun için Husserl'e göre felsefe kesin bir ilimdir, özler ilmidir. Tabiat ilimleri veya manevî ilimler kendi araştırmalarının temelini orada bulacaklardır. Şuur fiillerinin kavradığı özler, bize şeylerin halini (*Sachverhalt*) bildirir. Değişmez özlerde biz fenomenlerin birbirine irca edilemeyen sferleri (*Sphère*) ile karşılaşırız. Önce, onlar muhtevallı özler ve boş özler olarak ikiye ayrılır. Bundan dolayı şuur fiilleri iki türlü varlık alanını kavrar: birincilerle dolu ontolojileri, ikincilerle boş ontolojileri kurar. Dolu ontolojilerde de fenomenlerin özleri tabakalara ayrılır; bu özler değişmez ve irca edilmez oldukları için bu tabakalar da değişmez ve irca edilmezdirler. Böylece varlık tabakaları önünde bulunuruz: madde, canlı, ruhlu ve değerli diyebileceğimiz bu varlık tabakaları arasında adeta akılla aşılmaz uçurumlar (*hiatus irrationalis*) vardır. Fenomenoloji bize varlıkları kavrayacak metodu verir ve her fenomenolojik "tasvir" bir ontolojinin kurulmasını sağlar.

Demek öz fikri artık eski felsefenin gizli bir âlem gibi görülen öz fikrinden tamamen kurtulmuştur. Böylece cevherin, metafizik "şekil" in, "asıl şey" in doğurduğu güçlüklerden de kurtulmuş oluyoruz. Ne onlara dayanarak dogmatik metafizik'e düşüyor, ne onları inkâr ederek *phénoménisme* ve positivisme'in gölgeciliğinde kalıyoruz. Halbuki bu görüşte hem değişmezi buluyor, hem fenomenlerin içinde bulduğumuz bu değişmezle değişmeleri açıklayacak temeli kurabiliyoruz. İlimler kendilerine Descartes'dan beri aradıkları kesin ve sarsılmaz temeli buluyorlar. Yalnız bir nokta kalıyor; acaba bu fenomenlerden ibaret özler şuurun kendisinden başka bir şey değildirler? (46). Öyle ise ontolojiler nasıl kurulabilir? Husserl bu noktada yeteri kadar doyurucu değildir. Kitapları arasındaki farklar insanı kararsız bırak-

45 Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Epiméthée, trad. par. Hubert Elie, 1959; Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. par S. Bachelard, 1957.

46 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur. 1950 Gallimard

maktadır (47). Ancak bu metodu kullanan sonrakiler onu aştılar. Max Scheler duygu fenomenlerinde özler olduğunu gösterdi ve onların tasvirine dayanarak ontolojik bir değerler felsefesi kurmaya çalıştı. Son günlerinde daha ileri gitti; kişi fikrinin geliştirilmesinden bir insan felsefesi çıkardı. Bu onun varlık tabakalarını daha konkre bir tarzda sıralamasına imkân verdi, öncekilerden ayrılarak madde, bitki, hayvan ve insan diye dört varlık tabakası gördü (48).

Ne cevher, ne şekil, ne Eidos veya İdee, hatta ne öz âlemdaki değişmezlikleri teminat altına almaya yetiyor. İlk ikisi "araz"lar veya "yüklem"lerden sıyrılınca boş bir kalıp olarak kalıyorlar. Böyle bir sıyırmadan sonra yine bir görünmeyen öz'ün kalacağı veya hiçbir şeyin kalmıyacağı şeklindeki zıt yorumlamalar isimcilik - realistik, mutlakçılık - görecilik, akılcılık - empirizm, metafizik - ilim felsefesi (positivism), v. b. gibi türlü karşıt görüşlerin, doktrinlerin doğmasına ve karşı karşıya neticesiz bir savaşa girmelerine sebep oluyor. Felsefeyi bu doktrin kavgalarından kurtarmak için (ama yine de bu kavgaların yeniden doğmasına büsbütün engel olamıyarak) tekrar değişmez temel arayışına girmeye, Eidos veya İdee bu âlemin dışında "ezeli aynlar" olarak alındıkça ne onların kopyası olan şeyleri, ne de kopyalarından daima ayrı kalan bu ilk örnekleri (*prototype*) anlamaya imkân kalıyor. Eflâtun'un çırakları bu büyük kafanın durmadan fikri yürüttüğünü ve her dialogun bir öncekini elekten geçirdiğini görmüş olsalardı onun fikrini dondurmazlardı. Filozof daha Parmenide diyalogunda kendi kendisiyle savaşa başlamıştı. Hele yaşlılık eserlerinde, meselâ Sophis'te'de açıkça eski fikirlerini aşıyor: sınırlı ile sınırsızın birleştikleri yerde, duyular âleminde hakikatı arıyor. Belirsiz Dyade'nin Bir'le sınırlandırıldığı yerde bütün belirsizlikler ve değişmeler değişmez bir ölçü buluyorlar ve artık bu ölçü Devlet diyalogunda olduğu gibi bütün âlemden, İyilik üzerindeki Bir'de değil, belirsizlik ve değişirliğe tatbik edilen

47 Husserl'in fikirlerinin gelişmesinde bariz bir gelişme, hatta değişme görülmektedir. İlk büyük eseri olan *Logische Untersuchungen* de realist olan Husserl, Not. 46 da zikr ettiğimiz İdeen.. adlı eserinde idealisme meylecti. Süje - obje bütünlüğü temel fikri bu neticeyi ister istemez doğuruyordu. Pariste verdiği *Méditations cartésiennes* adı ile çıkan derslerinde bu temayül Egologie dediği bir inter-subjectivisme'e kadar vardı. Fakat onun metodunu kullananlar, buradan ontolojiye geçmeden geri kalmadılar. Husserl değişmez öz'leri aramakla beraber son kitaplarında Genèse problemini ele aldı. Fakat empirik ve tarihi verilerin parantez içine alınmasına, genèse'in de bir öz gibi görülmesi mani değildir.

48 Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*, 1959, Epiméthée, P. U. F. ; Max Scheler, *Le Formalisme en Ethique et l'éthique matérielle des valeurs*, 1955, Gallimard, trad. par M. Gandillac; M. Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, trad. par. M. Lefebvre, 1928, Payot.

duyulur “bir” dedir. Bu da gösteriyor ki daha Eflâtun ‘un son devir eserlerinde Husserl’i uzaktan görüyoruz; hatta biraz da aşılıyor, çünkü belirsizi belirliyen “bir” yalnız başına ele alınmıyor; o dyade’ın ölçüsüdür. Ancak ona tatbik edilince bir anlam kazanır, çünkü dyade (yani zıt ve tamamlayıcı çift kutupluluk) âlemin esasıdır ve daima “bir” ve “sınır” la birleştiği zaman anlaşılır, akıledilir bir hale girer. Kısaca, düşünce tarihinin değişmezi sağlamak için ileri sürdüğü fikirler ya gerçekten uzak kalmış, ya parçalanmış (şekil + madde), ya da gerçeğin arkasında yakalanamaz ve bilinemez bir alana gizlenmiştir. Bu yetmezliklerin tepkisi ise değişmezin inkârıdır ve neticesi ötekinden daha az kötü değildir. Husserl’in gösterdiği yol, kendi kararsızlıkları bir yana, en verimli gibi görünüyor. Çünkü oradan eğer ontolojiye, asıl varlık felsefesine geçmek mümkünse felsefenin köküne, ilk felsefeye bağlanmış oluruz.

II

VARLIK FIKRI

ve

VARLIKLAR

A. Hakikat, Gerçek ve Düşünce Varlık Probleminden Çıkar

Felsefenin temel konusu varlıktır. Hakikat, gerçek, düşünce problemleri varlık probleminde çıkar. Hatta yanılma, gerçek değil gibi olumsuz fikirlerde olduğu gibi, varlığın olumsuzluğu, varlık - değil veya yokluk problemi de yine varlıktan çıkar. Bir şeyin var olduğu veya var olmadığını söylemek için onu mutlaka "var olmak" (*être*) ile ifade ederiz. Bu şey yoktur veya yokluk vardır dediğimiz zaman kaçınılmaz surette bütün bu tavırları varlıkla (*être*) gösteriyoruz. Varlığı yüklemle gösterdiğimiz gibi, yüklemsiz olarak, yüklemde önce de ifade ediyoruz: "x, y dir" dediğimiz zaman "y" x'in yüklemidir; at beyazdır derken atın beyaz yüklemi ile varlığını sınırlandırırız. Halbuki at vardır veya at attır derken onu sınırlamıyoruz. Yüklemde önce (*pré - prédicatif*) onun varlığını tsbit ediyoruz.

Bir şeyin varlığını onun hakkında verdiğimiz her türlü hükümden önce doğrudan doğruya kavırıyoruz. Kendi varlığımız hakkındaki kavrayışımızın doğrudan doğruya olduğu, kendimden başkaları (başka insanlar) veya başka "olan"lar hakkındaki kavrayışımızın bu ilk kavrayışa dayanarak elde edildiği için dolayısıyla (vasıtalı) olduğu eskiden beri söylenir. Sokrat "bütün bildiğim hiç bir şey bilmediğimdir" derken dolayısıyla bildiği varlıklar karşısında şüpheli davrandığı halde "kendini bil" derken bu şüpheyi bırakıyor, kendinin varlığına ait şüphe götürmez bilgiyi felsefenin temeli yapıyordu. Augustin aynı yoldan gitti, varlığından asla şüphe edemiyeceğim kesin varlığın kendi şuurum olduğu sonucunu çıkarmak için "şüphe ettiğim zaman dahi düşünüyorum öyle ise kendi varlığımdan şüphe etmem bile var olduğumu

gösterir" şeklinde akılyürütüyordu (*). Bütün devirler, geçirdikleri fikir evrimine rağmen bu temel fikirden ayrılmamıştır. Gazali, ilimler ve felsefeleri şüphecilğin tenkidinden geçirdikten sonra reddedilmez sağlam bilgi olarak kendi varlığı hakkındaki bilgiye ulaşıyordu (**). Renais-sanceda Campanella da böyle düşünüyor: sağlam, sarsılmaz bilgi doğrudan doğruya bildiğim kendi varlığım hakkındaki bilgidir diyordu. Aynı yıllarda eserini yayınlamış olan Descartes bu fikri modern felsefenin temel taşı yapacaktır; "düşünüyorum öyle ise varım" bir akılyürütme, bir sonuçlama şeklinde ifade edilmiş olmasına rağmen Descartes'e göre kendi varlığımız hakkındaki bilgi her türlü akılyürütmeden önce doğrudan doruya sezgidir. Kendi varlığımız hakkındaki bilgi apaçıktır, orada varlığa hakikaten mantıklı bir akılyürütmeye baş vurmadan ulaşılır. (***)

Fakat her çağda sofistler, şüpheciler, empiristler bu doğrudan doğruya kavranan "varlık" karşısında olumsuz bir tavır almışlardır. Dış âlem hakkındaki bilginin dolayısıle olması yüzünden aldatıcı olabileceğini, duyu niteliklerinin sübjektif olduğunu, "kendi" ye, "ben"e ait bilginin de onlardan meydana gelmiş olduğu için aynı suretle sübjektif ve aldatıcı olduğunu, bu yüzden izlenimler (*impression*) ve görüşlerden başka bir şey bilmediğimiz sonucuna varmışlardır. Bu tenkitler hem dış hem iç varlığın inkârına ulaşan tam yıkıcılık diye vasıflandırılabilir. Felsefe ve ilmin kendisine sarsılmaz temel araması -eğer bu tenkitler doğru ise - boşunadır. Her çağda mantık, bilgi teorisi veya ontoloji açılarından felsefeyi temellendirenler karşılarında bu bozucu ruhu (*malin génie*) bulmuşlardır. Şüpheli görüşün ortak duyuyu gafletten uyandırması bakımından hizmeti olduğunu söylemeli. Ne İlkçağ sofistlerinin ne Yeni çağ şüphecilerinin (Montaigne, Hume) felsefeyi başı boş bir soyut düşünce alanı olmadan kurtarmada rolleri inkâr edilebilir. Onların acı tenkitleri olmasaydı dogmatik metafizik hiç bir sınır tanımadan alabildiğine at koşturacaktı. Fakat bu rol dışında onları ciddiye almamalıdır. Eğer şüphecilerin ve görüşüçülerin (*phénoméniste*) dedikleri doğru olsaydı yalnız felsefenin değil ilimlerin temelsiz kalması gerekecekti, güvenilecek hiçbir bilgi olmayacaktı. Halbuki bütün yıkıcı çıgırlar da, aslında "olan" (*étant*) şeylere dayanıyorlar; görüş dedikleri şeyler olmuş, olmakta veya olacak "olan"lardır. Bu olanların aldatıcı olduğunu söylemek onların yok olmaları demek değildir. Tam tersine aldatıcı olmak için, herşeyden önce, var olmak lâzımdır. İnsan ve âlem bu aldatıcı veya gerçek "olan"lardan ibaret olunca onun varlığından şüphe edilemez.

(*) Augustin, *Confessions*.

(**) Gazali, *El-Munkiz-min-ad dalâl* (türk cev. Hilmi Güngör).

(***) Descartes, *Discours de la Méthode*.

Ayrıca bu yıkıcı çığırar olumsuz hükümlerini verirlerken bu hükümleri “dır” bağı ile gösteriyorlar. Bu bağ ise varlıktan başka bir şey değildir. Bildiklerimiz yanlıştır; gördüklerimiz rüyadır derken bilmenin yanlışlığını, rüya görmenin aldatıcı oluşunu yalnız “varlık” ile ifade edebiliyoruz. Hangi şekilde olursa olsun inkârcı bir görüş varlık fiilini kullanmadan ve varlığa dayanmadan kurtulamaz.

Eflâtun Cratylos diyalogunda felsefeyi varlık (on) ilmi sayıyor. Aristo bu kavrama fertlik ve konkre’lik veriyor. Varlıkları dereceliyor. aralarında güc ve fiil bakımından bağlantılar kuruyor. En aşağı varlık olarak henüz hiç bir gücü fiile çıkmamış olan ilk maddeyi, en yüksek varlık olarak bütün güçlerin fiile çıktığı sırf fiil halini, (onun deyişi ile) maddesiz şekilleri görüyor. Bu mertebeli varlıklarda konkre ve ferdî olarak maddenin üstünde bitki ve hayvan sınıflarını içine alan canlı varlıkları, onun üzerinde akıllı varlık olan insanı koyuyor. Fakat burada kalmıyor. Felsefenin öz konusu olarak aldığı varlığın en geniş buutları ile incelenmesi işini metafiziğe veriyor. Onu “varlık olması bakımından varlığın ilmi” sayıyor. Böylece Aristo’ya göre bir yandan fertlikleri ile ele alınan konkre varlık alanları vardır. Öteden bütün bu varlıkları içine alan en genel anlaşılışı ile “varlık” vardır ki, asıl felsefenin konusu budur. Aristo’nun hizmeti yalnız felsefenin tam konusunu göstermek değil, aynı zamanda hem ferdî, hem tikel (*particulier*) varlıklardan en genel, en üniversal varlığa kadar hepsini içine alan bir araştırmaya girmek olmuştur. Böyle olunca felsefe ilimlerin ilmi veya ansiklopedik bilgi olacaktır. Bütün bilgiler varlık mertebelerindeki yerlerine göre bir derecede “felsefe” dirler. Zenaatlar ve teknikten başlayarak tabiat ilimleri, ruh ilmi ve metafiziğe kadar “felsefe” olma gücü derece derece artar. En geniş ve kuşatıcı felsefenin veya İlk Felsefenin böylece bütün genelliği ile alınan varlık ilmi olması lâzım gelir (*).

Aristo’nun hizmeti yalnız felsefe ve ilimlerde ortak konu olan varlıklar üzerine dikkati çekmek, onları bütün fertlikleri ve üniversal-likleri ile incelemek olmamış, aynı zamanda incelemeyi yapan aleti (*Organon*) hazırlamak olmuştur. Vakıya yine “olan”lar ve “varolan”lar (*existant*) içinde bulunuyoruz. Bir ağaç, hayvan veya kalabalık dediğimiz “olan ” şeyler arasında hiçbir dereceleme yapmadan bunları kavrayan , içlerinde yaşayan ve bütün bu “olan”ların oluşunu bilen kendi varlığımız olduğunu biliyoruz. Husserl’in gösterdiği gibi hiç bir insan kendini, kendi başına farketmiyor. Descartes’ın “Düşünüyorum” dediği şey aslında daima “bir şeyi düşünüyorum” diye ifade edil-

* Aristote. *Métaphysique*, trad. par Tricot, vol. I, pp. 171-196.; vol II. pp. 605-613 (Fizik ve Matematikten bağımsız olarak İlahiyat)

melidir; şuur daima “bir şeyin şuuru”dur. Kendi başımıza kendimiz varız diyemeyiz, çünkü algımız “bir şeyin algısı”, hatırlamamız “bir şeyin hatırlanması”, düşünmemiz “bir şeyin düşünülmesi”dir. Hatta yapma olarak kendimizi ayırsak ve “düşünüyorum” desek bile, bununla mutlaka ya “bir şeyi düşünüyorum”u, yahut “düşündüğümü düşünüyorum”ı kastederiz (1). Öyle ise insanın varlığı kendi başına ele alınamaz, onun varlığı “âlemde varlık” (*In der Welt-Sein*) dır. Şu şartla ki bu âlem yalnız onun yarattığı yapma (*factice*) âlem değildir. O bir yandan bütün şuur fiillerinin hedefi “olan” şeylerden ibaret, gözü önündeki (*Vorhanden*) “âlem”, bir yandan eli altında bulunan yapma şeylerden ibaret (*Zuhanden*) “âlem”dir. Fakat insan kendi varlığını bu iki âlem içindeki bir “varoluş” (*Existence*) olarak kavrar ve bu varoluşu onlardan ancak kendine çevrilen bir refleksiyon’la sonradan ayırır.

Aristo’nun, “âlem” i yani tabiattaki “olan”larla yapma “olan”ları anlamak için kullandığı alet veya “mantık”, bu anlayışta sonradan işe karışır. Çünkü biz bütün hükümlerden ve akılyürütmelerden önce varlığın içinde bulunuyoruz. “Olan” “lavaroluş”u ayırmadan önce yaşıyoruz, sonra bu yaşayışımız üzerinde düşünüyoruz. Öyle ise varlık hakkındaki bilgimiz kavramdan önceki (*pré-conceptuel*), yüklemden önceki (*pré-prédicatif*) bir bilgidir: “yemiş”, “acı” kelimelerini icat etmeden önce yemişin acı olduğunu onu tadarken biliyoruz. “kağıt beyazdır” demeden önce “kâğıt vardır”ı ifade edecek gibi onunla temasa geliyoruz. Algılarımızın konusu “olan”larla yapma “olan”ları ayırmadan bu “olan”lardan ibaret âlem içinde var olduğumuzu yaşayarak biliyoruz. Öyle ise “olan”ların ve “varoluş”un doğruluğu hakkındaki hükmümüz bu yaşayıştan çıkıyor, hatta daha ileri gidelim; doğruluk (hakikat) tabiatta veya yapma “olan”lara katılmış hükme ait olmadıkça önce yaşanmış varlığa aittir. Başka deyişle “hakikat” mantıktan önce varlığa aittir; mantık oradan çıkıyor, varlığı yaşamış ve bu yaşayışı yaşamış (yani düşünmüş) olmanın neticesi olarak kavramdan, yüklemden önceki bilgiyi kavramlı ve yüklemli bilgi yani mantık haline getiriyoruz. Buna bazıları kelimeden önceki düşünce veya zım-

1 Husserl buna *EGO COGITO COGITATUM* (Ben düşünüyorum düşündüğümü) diyor ve her düşünce fiilinde “düşündüğümü” dediğimiz hedefin, objenin *Eidétique* özünün hazır bulunduğunu, onsuz kendi başına “*Cogito*”nın olmadığını söylüyor (Ed. Husserl. *Introduction à la phénoménologie*, 1938) bu eser filozofun Sorbonne’da verdiği konferanslarından ibaret olup almancasından önce *Méditations cartésiennes* başlığı ile çıkmıştır.

nî (*implicite*) mantık diyeceklerdir (2). Bizce bu söz yerinde değildir, çünkü mantıktan önceki mantık, kelimesiz düşünce, hatta düşünceye hazırlık olan ilk yaşayış artık “mantık” değildir. Kendisinden mantık’ın çıkacağı hal, varlığın yaşanmasıdır. Şüphesiz burada tabîî “olan”lar, yapma “olan”larla insanın onlar içindeki “varoluş”unu birlikte anlıyoruz. Hemen şunu da katalım ki “mantık”ın kuruluşu da bu yapma “olan”ların bir parçası olarak doğmaktadır. Baltayı, iğneyi tabiatte ki “olan”lardan “yaptığımız” gibi, mantığı da tabiatteki varlıklardan “yapıyoruz”. O malzemesini tabiatla bulsa bile bir alet olarak yapma olmadan çıkmıyor. Pragmatik filozof bu noktada ileri giderek “öyle ise mantığımızın kuralları yapmadır, yani pratik faydaya bağlıdır” hükmünü çıkarmada fazla acele etmiş olur. Çünkü varoluşumuzun bağlı bulunduğu “olan”lar yani tabîî varlıklar bu aletin kurallarını çıkarmada bize yardım ediyor. Mantık yalnız yapma varolanlardan değil, tabîî varlıklardan doğmaktadır. Fakat biz dünya içinde doğuşumuz ve ölümümüzle sınırlı olan sonlu varlık olmamız yüzüzünden, sonsuz ve sınırsız varlık hakkında doğrudan doğruya hiç bir bilgiye sahip değiliz. Vakıa bütün varolanlarla birlikte yaşıyoruz ve bu yaşayış bizim şuuru aştığımızı, doğrudan doğruya dünya ile ve bütün varlıklarla temasta olduğumuzu gösteriyor. Bilgimizin sübjektif izlenimlerden ibaret olduğunu söyleyen (Berkeley) hatta herkesin kendi izlenimleri ve ayrı sübjektif dünyası olduğunu iddiaya kadar varan (A. Schuppe) filozoflar gibi düşünmeye imkân yoktur. Fakat “âlemde var olmak” süjeyi aştığımızı gösterse de âlemi aştığımızı göstermez. Kimliği (*quiddité*) ve öz’ü sonluluk olan bir varlığın sonsuz varlığı yaşaması imkânsızdır. Bununla birlikte hemen bu noktada duralım: sonlu varlık sonsuzu yaşayamaz amma düşünür. Hatta sırf sonlu olmasından dolayı düşünür ve bu düşüncesi insanî varlığın kendini aşmak için yaptığı en büyük çabadır. Doğum ve ölümle çevreli olan sonluluğumuzdan dolayı sonsuza karşı mutlak olarak kapalı olduğumuzu söyleyen Heidegger’in aksine olarak, biz Descartes’dan farklı bir şekilde diyeceğiz ki sırf sonlu olduğumuzdan dolayı sonsuza açığız; ve bu bizim kendimizi aşma (*dépassement*) çabamızın en büyüğüdür. Niceliği sonsuz olarak düşünebiliriz; âlemi sonsuz olarak düşü-

2 Bu “zımnî mantık” fikrini Jean Piaget, *Epistemologie génétique*, adlı tetkiklerinde savunmakta ve L. Lévy - Brühl’in mantıktan önce (*pré - logique*) fikrine karşı ileri sürmektedir. Ayrıca kelimesiz düşünce üzerinde çalışan Würzburg psikoloğları ve onlara benzer çalışmaları olan Binet ve Simon da böyle düşünüyorlar. Bu çalışmaları Egger’in *La parole intérieure* adlı kitabında veya sosyolojiye meyilli bazı psikoloğların bir çok yerlerde ileri sürdükleri düşüncenin kelimeye bağlı olduğu ve kelimelerin ortak sosyal semboller olduğu fikrine karşı sayabiliriz.

nebiliriz ve hepsinin üstünde sonsuz varlığı düşünebiliriz. Fakat bu düşüncemiz artık sonlu “varolan” lar hakkındaki düşüncemiz cinsinden değildir, çünkü onları duyularımız ve algımızla kontrol ediyoruz. Burada bu kontrol sınırını aşıyoruz. Bunun için sonsuza ait düşünce-mize “inanma” demeliyiz. Sonsuz varlık üzerinde düşünmemiz ayrıca bir seçme durumunda değildir. Yani sonlunun ötesini düşünmek veya düşünmemek şeklindek iki tierimden birini hür olarak seçemeyiz. Çünkü sonlu olan varlığımızın var olanlar üzerindeki düşüncesinden çıkardığı “mantık” bizi sonlu olmayan varlık üzerinde düşünmeye zorlayacak bir bünyededir: doğruluk, zorunluluk, olasılık (muhtemellik) gibi bütün hallerinde düşünce kurallarımız duyular ve “veri” ler alanını aşacak, yalnız gerçeği ve verilmiş olam değil gerçek üstünü ve mümkünü kuşatacak tarzda işleme zorundadır. Ne sonuçlayış (*dédution*) dediğimiz sırf zihinlere ait kurallar, ne tümevarış (*induction*) dediğimiz sınırlı verileri, olguları aşarak mümkün olgulara doğru uzanan kurallar sonlu varlığımızla sınırlanmıştır. Bu kuralların temel yapısı (Lojistik gibi sırf şekle ait anlayış da buna girmek üzere) sonsuza doğru uzanmadadır. Bundan dolayı biz matematik ilimlerinde kaçınılmaz bir surette sonsuz üzerinde düşünürüz. Sonuçlayış mantığında hükümlerimizin yalnız “şu hal ve şartlar” içinde geçerli olduğunu değil, bütün hal ve şartlardan bağımsız olarak “daima” geçerli olduğunu söylemek zorundayız. Tümevarış’da belirli bir yer ve zamanda yaptığımız gözlem veya deneylerin onu aşan yer ve zamanda geçerliği olacağını söyleme zorundayız. Başka türlü olsaydı ne sonuçlamanın ne tümevarışın manası kalırdı. Bunun böyle oluşu âlemde var olan sonlu varoluşumuzun kendini aşmak için yaptığı çabadandır.

Ancak, buradan dogmatizmin çıkardığı sonuçları çıkarmamalıdır ve çıkarılan zihin kuralları (Aristo’nun ve bütün ardından gidenlerin dediği gibi) varlığın kuralları değildir. “Zihin” hakikatından varlık hakikatını çıkaramayız. Varlığa ait doğrudan doğruya hakikat ile sırf semboller ve kelimeler arasındaki tutarlık ve sonuçluluğa dayanan formel hakikatı karıştırmamalıdır. Çünkü birincisi varlığın yaşanmasından ibarettir. İkincisi varolanlar ve insanın varoluşu ile hiç bir ilgisi olmadan sırf bu işaretler sisteminin kendi başına çelişmesiz işlemesidir. İyi kurulmuş bir aletin doğru işlemesi “yapma” olan şeylere aittir ve bu ait olma yüzünden asıl hakikatın parçasıdır, fakat yapmalık derecesinde bir parçasıdır ve asıl varlıkları, varoluşu ifade gücünde değildir. Bir saatın “doğru” işlemesi, oyuncağın hedefine “doğru” gitmesi varolanlara ait bazı vasıfların bilinmesile ne derecede ilgili ise formel hakikatın tutarlığı, yani işaretler sisteminin doğruluğu da asıl varlık

ile o kadar ilgilidir. Varlık felsefesinin kurucularından olan Aristo'nun başlıca iki meziyeti var: 1) Eflâtun'u tamamlayarak varlığı hem çeşitliliği ve fertliği ile hem de en geniş kapsamı ve bütünlüğü ile ele almak; bu onun tümel varlık içinde bütün varolanları görmesini sağlamaktadır. 2) Varlık mertebelerinde yükselişi, varolanlar arasındaki evrimi görmek ki, bu ilk şeklinde dahi varlıkların evrimi üzerinde sonraki yüzyılların ilim ve felsefe çalışmalarının başlangıcı olmuştur. Fakat Aristo'nun iki kusurunu işaret etmeliyiz. Bunlar da: 1) Birçok vesilelerle söylediğimiz gibi zihin kurallarından varlık kurallarını çıkarmak (dogmatik metafizik) ve aynı sebepten dolayı Eflâtun'un son diyaloglarındaki ışığı karartmak. 2) Varlıkların dayanağı, temeli olarak aldığı "cevher" in şekil + madde'den meydana geldiğini söylediği bu temeli boşlukta bırakmak: çünkü eğer şekilsiz madde cevher olabilirse bu senteze ne lüzum kahr? Sade şekil için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Cevher şekille maddenin sentezi ise irca edilmaz ilk olgu ve dayanak (*substratum*) olma gücünü kaybeder. Nitekim madde ve şekil muhteva ve kalıp, bünye ve unsurlar, ruh ve beden bütünlüğünü parçalayarak sonradan yaklaştırmak için yapılan bütün teşebbüsler Aristo'da olduğu gibi başarısızlığa uğramıştır. Bunlardan en barizi Descartes'ın teşebbüsüdür: Madde ve şuurun iki ayrı cevher olarak konulması, sonradan ruh- beden halinde aralarındaki münasebeti açıklayabilmek için "paralellik" vazsayışına baş vurulması kendisinde ve onun izinden gidenlerde esaslı bir felsefe ve psikoloji buhranı doğurmuştur.

B. Varlık, Sınırlılık ve Sınırsızlık Varlık Kelimesinin Anlamları

Büyük Yunan filozoflarının esaslı bir kusuru da varlıkta sınırlılık görmeleridir. Bu noktada Parmenide, Eflatun ve Aristo birleşirler. Yetkin (*parfait*) varlıklar olan Idee'ler sınırlıdır. Sınırsızlık ve belirsizlik eşanlamlıdır ve eksiklik, varlıktan kaybediş var-değil (*Non-être*) in belirtisidir. Yetkinler ile sınırlılığın birbirine bağlanması filozofların varlığı statik olarak düşünmelerinden ileri geliyordu. Vakıa Eflatun Timaios da sonsuz ve Allah fikrine doğru yöneliyor. Fakat bu henüz bulanıktır. Ancak Plotinus'la varlık, birlik ve sonsuzluk kavramları birleşebilmiştir. Plotinus bütün var olanların kendisinden çıktığı sonsuz Bir'den hareket ediyor. Hatta bu başlayış da o derece aşırı gidiyor ki sonsuz Bir henüz varlık bile değildir, varlık ondan çıkacaktır. Sonsuz Bir varlıkların kendisinden çıktığı ilk prensip, herşeyin özü ve bütün mümkünlerin kaynağıdır. Burada sonsuz Birlik akılla kavra-

nan mantikî ilke olmaktan çıkıyor, akledilir (*intelligible*) den, akıl (*intelligence*) dan önceki ilke haline geliyor. Aristo'da ilk madde yalnız güç ve imkân (*puissance*) olduğu ve ilk hareketi verici ondan fiili (*acte*) ve şekli çıkardığı halde, Plotin'de bu güç ve imkân kaynağı madde değil, sonsuz Bir, kendisinden bütün imkânların çıkacağı sonsuz varlıktır. Belirsiz güçlerden ibaret madde yerine belirsiz ve sonsuz imkânlardan ibaret "her şeyin kendisinden çıktığı" sonsuz Bir'in konulması, adeta felsefenin tersine çevrilmesidir. Parmenide'in sınırlı ve küre şeklindeki hareketsiz varlığının yerini bütün var olanlar kendisinden doğan ve kendisine dönen sonsuz varlık almıştır. Şu kadar var ki sonsuz Bir'in akıldan önce ve akılla kavranamaz bir ilke olarak konulması felsefenin mistisizm olmasına sebep oldu. Varlık eğer akıldan önceki sonsuzluk ise ve her şey oradan çıkıyorsa bu "gizli hazine"ye akılla nüfuz edilemez. Nitekim ilk varlıktan meydana çıkan bütün "varolan" lar Plotin'de akıllar mertebesini meydana getirdiği için İslam'da akılcı filozoflar (Farabî, İbn Sina v. b.) ona bağlanmışlar; fakat herşeyin ilk kaynağı ve son ulaşacağı yer olarak sonsuz bir birlik akılla düşünülemediği için İslâm ve Hristiyan mistiklerinin (tasavvufun) temelfikri olmuştur. Plotinus de görünüşün kaynağı ile görünenlerin çıkışı aynı fikirde, kaynaktan çıkma (*Procession*), görünme (*Emanation*) fikrinde birleştiği için birbirinden çok uzak felsefeler oradan doğmuş ve o hem "akıldışı" görüşünün, hem akılcılığın, hem bircilik hem çokçuluğun, hem mutlakçılık, hem göreciliğin öğreticisi görevini görmüştür. Bu geniş etkiyi anlamak için bir yandan İslâm'da meşâilere, tasavvufa, "vahdet-i vücud"a, işrakîliğe, yahudi felsefesinde İbn Cebîrol gibi filozoflara, bir yandan Renaissance filozoflarına (De Cusa, Bruno) bakmak yeter. Bu etki genişliği Plotinus'un çok esaslı bir fikrine, Eflâtun'la başlayan bir ve çok'u (*Multiple, Un*) birleştirme fikrine dayanır. Eflâtun, Parmenide ve Heraklit'i tenkit ederken bu sentezde ilk büyük ayrıştı yapmıştı. Fakat Plotinus ona sonsuz Birlik fikrini katarak varlığın sonsuzluğundan çıkan ve görünüşleri olan çokluk haline getirdi.

a) Plotin'in çoklukta birlik görmesi ilimlerin ve ilim araştırmasının gelişmesine yol açmıştır. Vakıa bu yol Aristo'dan beri açılmıştı, fakat Yunan ilminin sınıflayıcı ve şekilci olması ile felsefesinin cevherci ve statik olması birbirine bağlıdır. Halbuki Plotinus'un birlikten çokluğa ve çokluktan birliğe g i ç i ş fikri ilim araştırmalarını bu statik ve cevherci görüşten kurtardı. Hemen onun yanı başındaki ilim bu ilerlemeyi sağlayamadı ise de, bu tesirlerle canlanan Renaissance felsefesi yeni ilmin doğuşuna büyük hizmet etti. Bruno ondan fayda-

landı. Bu yeni felsefe ile Galilée'nin yeni âlem sistemi bir birine uyuyordu.

b) Plotin'in "sonsuz Bir" görüşü sonlu ve çok sayıdaki varlıkların anlaşılmasına dayanak hazırlamıştır. Aksi halde boşluklarla birbirinden ayrılan sonsuz sayıda atomlar düşüncesi ne felsefe ne ilim bakımından doyurucudur. Çünkü izafî (*relatif*) yokluk demek olan "boşluk" atomun hareketinden başka neyi sağlıyor? Eğer atomlar sonsuz sayıda ise o zaman atomlardan ibaret "evren" in (*univers*) sonsuzluğu kabul edilmiş olacak; fakat kendisinde hayat, şuur ve ruh bulunmayan bu sonsuzun yaratıcılığı dünyamızı, âlemlerin oluşunu hiçbir suretle açıklayamayacaktır. Eğer atomların toplamı da -kelâmcıların dediği gibi- sonlu ise bu toplam yokluk ile kuşatılacak ve kelâmcıların açıklaması havada kalacaktır.

c) Bu filozof aynı zamanda evrim fikrini geliştirdi. Kesin sınırlarla ayrılmış varlıklar yerine birinden ötekine geçilebilen fakat yine de her biri ayrı kalan varlıkların çokluğu düşüncesi doğdu. Bu düşünce XX. yüzyılda Whitehead tarafından sürekli ile sürüksizin birliği şeklinde ifade edilecektir. Bir çok felsefelerde ayrı adlarla yer alan bu diyalektiğin yerleşmesi zamanımız ilminin (matematiklerin veya yeni mikro-fiziğin) üzerinde ısrarla durduğu bir noktadır.

Modern ilim ve felsefe Aristo'dan ziyade Plotinus'dan faydalanmıştır. Ptolemaios'un evreni yerine geçen Galilée ve Kopernic evreni, hatta Newton evreni ile De Cusa, Bruno ve Spinoza felsefelerinin "sonsuz varlık" fikirleri arasında büyük bir uyarılık vardır. De Cusa'ya göre poligondan daireye geçiş, sonludan sonsuza geçiş, göreliden mutlağa geçiş gibidir. Nasıl bir poligonun kenarlarını arttırmakla daire elde edilemezse sonluya ait görelî bilgiyi arttırmakla mutlak hakkında bilgi elde edilemez. Sonlu varlıklarda daima "görelî" ve karşıt (*opposé*) terimler bulduğumuz halde, sonsuz varlıkta bu görelilik kalkar ve zıtlar birleşir ; bundan dolayı da mutlak karşısında görelilik durumu "bilgisizlik" dir. Günümüzün ilmi "görelilik" fikrini matematik ve fiziğin temeli haline koyarken sonlu varlığı sonsuz varlıkla kuşatmayı ve ikincisi hakkındaki davranışımızı bilginin zıttı olarak görmeyi unutmuyor; bu noktada Einstein, Heisenberg, M. Planck (Büyük ve küçük mikyaslarda olmak üzere) aynı durumdadırlar.

Plotin'in varlıkta oluş ve evrim fikri felsefe ve ilim düşüncesinde o kadar derin yerleşmiştir ki doğrudan doğruya tabiat ilimlerinde nevilerin değişmesi üzerinde tecrübî araştırmalar ilerlemeden önce dahi bu fikir bir çok şekillerde doğuda ve batıda yarı ilmi yarı spekülâtif

araştırmalar içinde yer almıştır. Tasavvufun “devr” teorisi Plotin’den ilham alan bu kaynaktan çıkış, açılış ve kaynağa dönüş (kavs-i nüzul kavs-i uruc) fikri halinde varlıkların evrimini göstermeye başlamıştı. İhvanüs safa risalelerinde bu tarzda bir evrim teorisi açıkça görülür(3). Onlardan ve tasavvuftan ilham alan Erzurumlu İbrahim Hakkı çağdaş ilimden önce ve tecrübi evrim araştırmalarını bilmeden, varlıklar arasında dereceli yükseliş ve geçiş fikri üzerinde durmaktadır. Derinliğine felsefenin başlıca zirveleri bu bakımdan Plotinus’un izinden gidiyor denebilir. Schelling’e göre varlık önce belirsizlik halinde iken ikinci merhalede tabiat ve ruh ikiliği ile aydınlığa çıkmış, fakat bu ikilik ve zıtlık araçlı (*médiat*) mantık hükümleri ile bütünlüğün görülmesini imkânsız hale getirmiş; ancak üçüncü merhalede tabiat ile ruh arasındaki aynılık san’at sezgisi ile ve güzellik halinde kavranılmıştır. Bu felsefenin merhalelerinde birincisi Anaximandros, Platon’un dyadelerine ve başlıca Plotin’in sonsuz Birine karşılık olduğu gibi ikinci ve üçüncü merhale Plotin’in *procession* ve *conversion* una karşılıktır. Daha yakında Bergson yaratıcı evrimi hayatın ilk belirsizliğinden zekâ, içgüdü (insan ve mafsallı hayvanlar) ikiliğine geçiş, zekânın yalnız maddeyi pratik olarak kavrayan ve asıl varlığa nüfuz edemiyen güçsüzlüğünün ancak doğrudan doğruya ruha ve hayata çevrilen sezgi ile aşılması şeklinde anlamaktadır. Whitehead bu görüşü bu gün varlığı genişleterek fizik ilimleri de içine alacak bir oluş felsefesi haline getirdi.

Fakat Plotin felsefesinin bazı esaslı kusurları tarih boyunca ve bu gün devam eden yanlışların kaynağı olmuştur:

a) Plotin sonsuzu ilk kavram veya Hypostase olarak koyacak ve sonlu varlıkları oradan çıkaracak yerde varlıkların çokluğundan hareket etmeli, aralarındaki tabiat farklarını görmeli, bu farkların görelî bilgisinden mutlak ve sonsuz hakkındaki düşünceye yükselmeli idi. Nitekim ondan faydalananlardan De Cusa böyle hareket etmiştir. Zamanımız ilmi de böyle yapmaktadır. Fakat Plotin’in kurucu düşünce ilkeleri olarak *hypostase*’ları koyması düşünceyi karanlık içinde bırakmada ve bilinenleri bilinmeyenle, görüneni görünmeyenle, müspet bilgiyi gayb ilmi ile açıklama çıkmazına kapı açmadadır. Tasavvuf başlıca “vahdet-i vücud”ın çıkmazı bu etki altında doğmuştur.

b) Plotin bütün imkânları geçmişe, hatta zamandan önceye, sonsuzun sonsuz gücüne koyacak yerde imkânları sonsuzun gelecekteki

3 Bunun için *İslam felsefesi* (1957) ve *İslam felsefesi, kaynakları ve tesirleri ile* (1967) adlı kitaplarımıza bakın,

gerçekleşmeleri, varlığın oluşu halinde düşünmeli idi. Böyle olmadığı için her şey Kaderde yazılı olanın meydana çıkması gibi görülmüş, hatta bu filozofa mahsus olan düşünce halk diline kadar inerek “benim tecellim” veya “alnımın yazısı” şeklini almıştır. Vakıa Hegel, Bergson ve Heidegger’de, bir birinden çok farklı sistemleri olan bu yeni filozoflarda imkânlar geleceğe, zamanın üçüncü buuduna doğru çevrilmiş olduğu gibi tabiat ve insan ilimlerinin gelişmesinde de evrim ve imkân fikirleri Plotinci bu eski görüşten tamamen ayrılmıştır.

c) Plotin varlığın derece derece alçalmasından yokluğa, veya onun için yoklukla eşit olan maddeye doğru incek yerde varlıklardan her birinin sınırlılıkları içinde oluşlarını görmeli idi. Vakıa Plotin’in maddeye doğru alçalışı görüşünü zamanımızda Bergson yeniden ele almışsa da bu görüşün bütün felsefe ve ilim için örnek olduğu söylene-
mez. Maddeye hayat ve ruhu çekilmiş olan bir “kabuk” gözü ile bakmak güzel bir istiare (*allégorie*) ise de varlıklar arasındaki farkları görmemeye götürdüğü için yerinde değildir. Madde hakkında araştırmalar ilerledikçe süredurum (*inertie*) ve saklı-kalma (*conservation*) denen ilkelerin geçerliği olmadığı radio-aktif cisimlerin “çok değişik nispetlerde” ömürleri olmasından anlaşılmaktadır. Ayrıca varlıkların dereceliliği ve çokluğu mutlak olarak varlığın sonsuzluğunu düşünmeğe engel değildir. Tam tersine mutlak varlığın ruh (*Geist*) dan ibaret olduğunun söylenmesi onun mutlaklığını kayıtlıdır, yani onu konkrete olarak insanda gördüğümüz ruh gerçeğine benzeterek ircacı bir gözle anlamak isteyen bir yanhşlığa sürükler.

C. Varlık Kelimesinin Anlamları

“Varlık” kelimesini Yunanca *on*, Latince *Esse*, Fransızca *Etre*, İngilizce *Being*, almanca *Sein* fiillerinin karşılığı olarak kullanıyoruz. Fakat bu kelimeler aynı zamanda hem fiil hem isim olarak kullanıldığı halde türkçede “varlık” yalnızca isimdir ve bu kelimenin asıl ifade edeceği fiil arapça, türkçe, rusça bir kısım dillerde yoktur. Arapça isim cümlesinde var olmayı veya “dir”i ayrı bir kelime ile gösteremeyiz; El Beyt-ü-Ahmer-ün = Ev kırmızıdır” gibi. Vakıa türkçede de böyle bir fiil yoksa da onun tasrif şekilleri vardır: “ben hazırım”, “o hazırdır” gibi. Buradaki “dır” tam olarak varolma halini gösteriyor. Nitekim tasrifin karşılığı fiili bulamayınca H. Cahit Yalçın kendi gramerinde “imek” fiilini icad etmişti. İslâmlar felsefe ile uğraştıkları zaman Yunancadan bu fiili aktarma zorunda kaldılar.

Asıl bulunmak anlamına gelen “vücut” kelimesine bu anlamı verdiler. Ayrıca vecd ve vicdan kelimelerini de o kökten çıkardılar. Türkçede “varlık” deyince fiili değil yalnız ismi anlıyorsak da, buradaki bulanıklığa razı olarak onunla yetiniyoruz. Şu kadar var ki varlık ayrıca sahip olmak (*posséder*) anlamına geliyor: “Varlık vergisi” sözünde olduğu gibi. Bu adamın serveti var deyince bu ikinci anlamı kast ediyoruz. Fakat iş bununla bitmiyor. Bir kimsenin bir şey veya hale sahip olması anlamındaki avoir karşılığı da yine “var” kelimesini kullanıyoruz: başımda ağrı var veya kalemim var gibi. Bu son iki fiili felsefe dilinde az kullandığımız için bunlardan doğan fikir bulanıklığına belki pek aldırmyabiliriz, fakat kağıt beyazdır önermesindeki varlık hali ile insanlar vardılar cümlesindeki existe karşılığı olan “var”ı tamamen ayırmak zorundayız. “at beyazdır” önermesindeki bağ olan “dır” varlığı ifade ediyorsa da ancak at’a beyaz dediğimiz bir yüklemi bağladığımız zamanki özel bir varlığı ifade ettiği için geniş olarak alınmamıştır. Fakat “Allah var” (*Dieu est*) önermesinde “fiil” yükleminden bağımsız olarak kullanıldığı, yani mutlak olduğu için asıl varlık anlamını alır. Öte yandan “insanlar vardır” önermesindeki varlık (*existence*) bundan büsbütün farklıdır. Çünkü burada birinci önermedeki mutlak ve değişmez bir hali değil, varlık kazanmayı kastediyoruz. Nitekim fransızca kelimenin latince kökü de (*Ek-sister*) varlığa çıkma demektir. Bu farkı arapça yazılmış İslâm felsefesi kitapları ifade edememiştir. Allah’ın “vücut” undan bahsedildiği zaman hem Etre hem Existence’i anlamaktadırlar. Halbuki zamanımızda insanın oluş (tekevvün) halindeki varlığı, varlığa çıkışını cansız, canlı veya yapma varlıkların sabitliğinden ayırmak için “varoluş” kelimesi ile karşılıyoruz. Arapça’da être için “vücut”, özel ve ferdî varolanlar için “mevcudat” denilmektedir. Biz bu son kavrama karşı “olan” (*étant*) veya “varolan” (*existant*) diyoruz, kelimenin bu şekilde kullanılışı belki yerindedir, fakat “olmak” fiilini fransızca “*devenir*”, arapça “*kevn*” ve “*sayrure*” karşılığı kullandığımız için “oluş” isim olarak alınan *le devenir*, almanca *Das Werden*, arapça *tekevvün* karşılığı olur. O zaman da “varoluş” kelimesinde sanki V a r l ı k ve oluş kavramları birleştirilmiş gibidir ki, burada Existence ile karışıklık olacağı meydandadır. Bununla beraber asıl anlamını tam karşılamazsa bile bu birleştirilmiş kelime bizim işimize yarıyacaktır. Çünkü ek-sister fiilinde varlığa çıkmak anlamı, Aristo’cu görüşte olduğu gibi güc’ten fiile (kuvveden fiile) geçişi değil varlık kazanmayı, ilerde varolmayı (*Etre-à venir*) göstereceği için, bu kelimenin kullanılması ayrıca Aristo’cu eski kavramdan ayrılmaya yarıyacaktır.

Sonsuz ve sınırsız varlık için “var olmuştur” demek yerinde değildir. Çünkü sonsuzdan öncesi sonrası yoktur ki, o varlığa çıkış veya var olmaya başlayış olsun. Her zaman ve her yerde varolan şey yalnızca “olan” dır. Başka bütün şeyler ona göre vardırılar. Veya onların bu “olan” sonsuzluk içinde sahip oldukları şeyler vardır. Sonsuz varlığa göre bütün var olanların bu sahip olma halini avoir ve posséder karşılığı kullanıyoruz. Gabriel Marcel haklı olarak bu iki esaslı kavramı ayırmak için être ve avoir kelimelerini kullanıyor (4). İslam felsefesinde kelâmcılar Allah’da varlık ile öz’ü ayırır ve varlığın öz’e katıldığını söylerken bu noktada büyük bir bulanıklığa düşmekte idiler. Filozoflar ise Allah’da varlık ve öz’ü birleştirerek, yalnız mümkünlerde yani şeylerde ayırarak bu bulanıklıktan kurtulmuşlardır. Vahdet-i vücud varlık ve öz’ü Allah’da ve eşyada birleştirdiği için kelâmcılar gibi fakat başka yönden, yeni bir bulanıklığa kapı açmıştır. Ortaçağ felsefesini dolduran bu soru bu gün için bizi ilgilendirmez, fakat zamanımız ilim ve felsefesinde varoluşu öz’den ayırmayın ne derecede ve nerede mümkün olacağını ilerde göreceğiz.

Biz “varlık” kelimesini âdi anlamından büsbütün ayırarak sonsuz varlık veya varlıklar (*les êtres*) anlamlarında kullanıyoruz. Birinci anlamında, o, sonsuz olduğu için ona “olan” demek daha doğru ise de, “olan” kelimesini étant karşılığı kullandığımız için, itibarî olarak ona majüskülle “Varlık” diyoruz. İkinci anlamında varlıklar, sonsuz “olan” da vücud-bulan veya değişen bütün şeyleri ifade eder. Birincisi üniversal, ikincisi konkre anlamdadır (5). Biz olan varlığa nisbetle varlıkları, var olanları (almanca buna *Dasein* deniyor) incelediğimiz zaman karşımızda çeşitli varlık dereceleri meydana çıkar. Bundan dolayı varlık derecelerini özlerine göre ayrı kelimelerle ifade ederiz: madenler vardır, hayvanlar yaşıyor, insan işliyor (eylemde bulunuyor) deriz (*Ortega y Gasset*). Birinci varlık tarzı kendi uzamı ile sınırlı, ikinci varlık tarzı uzamdan yakın çevresine doğru genişleyen, üçüncü varlık tarzı çevresine ve başkasına etki yapan ve yakın çevresini yaratan varlık diye bir birinden ayrılır. Artık burada kullandığımız varlıklar İlk çağda Parmenide ve hatta klasik Eflâtun diyaloglarının anladıklarından farklıdır. Bu varlıklar sınırlı, mertebeli ve başka varlıklardan kendine vergi konkre karakterleri ile ayrılmaktadırlar. Burada artık madde + şekil’den ibaret eski “cevher” kavramını kullanamayacağımız gibi, Descartes’da olduğu üzere yalnız soyut (abstrait) bir sıfatın zihinde ayrılmasına da cevher diyemeyiz; ne düşünce, ne uzam birer cevherdir.

4 Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, édit. Aubier, 1935

5 Louis Lavelle, *L’Être*, F. Alcan. 1932; L. Lavelle, *L’Acte*, Aubier 1946.

Hatta Spinoza gibi sonsuz sıfatları olan sonsuz varlığa da “cevher” demek yerinde değildir. Çünkü Aristo tarafından ferdî yüklemelerin dayanağı olan ferdî bir prensip halinde kullanılan cevher kelimesine bu suretle soyut ve üniversal bir anlam vermeyeceğimiz görülür. Sonsuz varlığın cevherliğinden bahsetmek ona kişilik vermeğe, bu da sonsuzu insana benzetmeğe (islâm da müşebbihe’nin yaptığı gibi) varır ki doğru değildir. Öyle ise yalnızca konke olarak varlık kelimesini kullanabiliriz, ve bu kelimeyi doğrudan doğruya değil, olumsuz yüklemeleri ile (sıfat-ı selbiye) ifadeye çalıştığımız sonsuz için de kullanırız. Cevher kelimesini kullanmamakla birlikte, varlıkların özünden söz etme zorundayız. Çünkü varlık derecelerinden herbiri kendine vergi karakterleri ile incelendiği zaman onların öz’leri de ele alınmış olacaktır. Husserl’in kurduğu fenomenoloji metodu özlerin değişen empirik verilerden, tarihî görüşten bağımsız olarak ele alınmaları, adeta “askıya alınmaları” mümkün olduğunu gösterdi. Öyle ise bu metodu kullanarak her varlığa ait öz’ü araştırabiliriz.

D. Varlık ve Varoluş

Fakat varlık ile “varolan”ı ayırmak da bizim için ayrı bir iş ve ayrı bir güçlük meydana çıkaracaktır. Yeni felsefe çığırları arasında özel bir yer alan existentialisme bu ikinci kavram üzerinde durmakta ve onu birinciden ayırmaktadır. Onlardan bir kısmına göre “var olan” (existant) öteki olan şeyler gibi, meselâ şuradaki kalem veya sıra gibi daima aynı halde demektir. Varlığı kendi başına (*en soi*) değil de varlığım kazanmakta, bu varlık zaman içinde meydana çıkmaktadır. Ayrıca o kendi varoluşunun farkındadır, hatta varoluşu bu şuurdan ibarettir. Böyle olunca “varoluş” insana mahsus demektir ve öteki “olan” şeylerden ayırmak için onun varlığının kendisi için (*pour soi*) olduğunu söylemelidir. Şu kadar var ki “olan”larla “var olan”lar arasındaki bu keskin ayrış bütun existentialist’ler yapmaz. Bu ayrış Sartre’a aittir (6). Heidegger’in bu konudaki fikri sorulduğu zaman kendisinin bir être felsefesi yaptığı ve existence felsefesine katılmadığını söylemiştir (7). Jaspers ise sarıh olarak insanın varlığına existence demektedir.

6 J. P. Sartre. *L’Être et le Néant*. Gallimard, 1943

7 Jean Wahl’in *Existence humaine et transcendence* adlı eserinin (édit. Bacannière, 1944) sonunda (*Appendice* kısmında) yayınlanmış olan Heidegger’in mektubu açıkça bunu gösteriyor; “existence felsefesi konusundaki eleştirici işaretletiniz çok dikkate değer, yalnız söylemeliyim ki *Sein und Zeit* adlı eserimde Existenz ve Kierkegaard kelimeleri geçmekle beraber,

Burada tafsilata girmeğe lüzum yoktur, çünkü biz kendi görüşümüzü açıklarken türlü felsefe çığırları arasında ortak olan noktaları işaret ediyor ve ayrıldığıımız yerleri söylüyoruz. Sözelgişi mantıkçı empirism diye tanınan başka bir felsefe çığırı için “varlık” problemi söz konusu bile değildir. Bunların mantıkçı eleştirme de ileri giderek felsefe alanını son derece fakirleştirdiklerini görmüştük. Fakat onlarla ortak tarafımız varlıkların doğrudan doğruya mantıkla (veya zihin hakikati ile) açıklanamıyacağı fikridir. Onlar felsefe problemlerini ne kadar fakirleştirmiş olsalar da protokoller önermeler dedikleri (adeta telgrafının tesbitlerine benzeyen) gerçeklerin olduğunu inkâr etmiyorlar. Değerlerin (teknik, sanat, dil, ahlâk, din, hukuk v. b.) olduğunu inkâr etmiyorlar. Yalnız felsefe deyince anladıkları şey bir “düşünce sentaksi”nden ibaret olduğu için bunları felsefe dışında bırakıyorlar. Bu dışta bırakma ileri götürülünce ilimlerin teorileri ve temel kavramlarının da bu hücumu uğrayacağını hatırlatırsak mantıkçı empirismin tenkitlerinden faydalanılsa bile “felsefe” hakkındaki tetkiklerine katılmaya imkân olmadığı görülür. Varlık felsefenin temel problemidir. Eğer mantık kuralları daima tutarlıklarını muhafaza ediyorlarsa ve bundan sonuç olarak matematik doğruluk ta daima doğru olarak kalıyorsa, bu onların yalnız işaretler arasındaki itibarî bir münasebetler sistemi olmalarından değil, insan var olsun veya olmasın, insan üstü, hatta gerçek üstü bir varlık alanı gibi düşünölebilmelerindendir. Bunlara iki çığırı daha katmalıyız: biri yeni Thoma’cılık (*néo-thomisme*) diye tanınan ve Ortaçağın ünlü filozofu Saint Thomas’nın fikirlerini bu günkü ilim ile uzlaştırarak canlandırmak isteyen felsefe çığırı, öteki Hegel’ci diyalektiğin metodunu başta iktisat olguları gelmek üzere toplum olgularının açıklanmasında kullanan diyalektik materyalizm çığırıdır. Tam zıt yönlerde bulunmalarına rağmen bu iki çığırın ortak tarafı her ikisinin de felsefede varlıktan hareket etmeleri bilgiyi varlığa bağli görmeleri, bilginin gerçekliğine, objektifliğine inanmalarıdır. Bu bakımdan her iki çığır yeni ontoloji görüşü ile birleşir. Meselâ bir Nicolai Hartmann ile Etienne Gilson veya Lénine aynı suretle felsefede varlığın incelenmesinden başlamaktadırlar, bilgi ve mantık problemini varlığa bağli olarak incelemektedirler. Şu farkla ki yeni Tho-

bu kitap *Existenz Philosophie* (varoluş felsefesi) sayılmaz. Bu yorumlama yanlışlığının sebeplerini açıklamak burada kabül olmayacaktır. Varoluş felsefesi’nin bir yandan teoloji’ye doğru gitmek öteden soyutluğa düşmek tehlikeleri olduğunda sizinle mutabıkım, fakat burada beni uğraştıran esaslı konu insanın varoluşu değildir; bütün olarak varlığın varoluşudur. Hele Nietzsche asla bir *existenz* filozofu değildir, fakat irade ve ezeli dönüş doktrininde o ilk çağdan gelen tek soruyu, “varlık” sorusunu koyuyor. *Sein und Zeit* da benim koyduğum soru ne Kierkegaard, ne Nietzsche tarafından ele alınmıştır.”

macılar Aristo'nun iki-değerli klasik mantığına dayandıkları halde diyalektik materyalistler çelişmezlik ilkesini kaldırır ve çelişiklerin- (veya zıtların) sentezi ile bilginin ilerleyici bir metoda kavuştuğunu iddia ederler. Bir kısım mantıkçı empiristlerin üzerinde çalıştıkları çok-değerli mantık veya ihtimaller mantığı ile diyalektik mantık arasında ilişik olduğunu düşünen Philipp Frank gibi düşünürler bu iki çığırı yaklaştırma yolundadırlar (8).

Bu açıklamalar gösteriyor ki zamanımızda da başlıca dört çığır (aralarındaki ideolojik veya kültürel farklardan ileri gelen çatışmalar bir yana bırakılırsa) esaslı noktalarda birleşmektedirler. Onlarla hiç uzlaşamayacak çığırlar sırf mantıkçılarla epistemolojik tahlil yolunu tutan idealist veya sübjektivist filozoflardır. Öte yandan bu dört çığır arasında uzlaşması mümkün olmayan taraf onlardan bir kısmının (yeni thomacılar ve diyalektik materyalistlerin) ontolojik kanıtı kullanmadan vazgeçmemiş olmaları, yani düşünce kuralları ile âlemin kanunlarını açıklamaya kalkmaları, ötekilerin (yeni ontolojistler ile existentialistlerin ve başlıca mantıkçı empiristlerin) ontolojik kanıtı karşı tamamen olumsuz bir tavır almalarıdır. Ortak noktalar dışında onları ayıran bu önemli vasfı, zamanımız filozoflarında bir cephenin akılcı, öteki cephenin irrationalist olmasını gerektiriyor. Fakat hemen şunu katalım ki irrationalist olan bir filozof için de varlıkların akıl dışı bünyesine, zıt ve tamamlayıcı cepheleri olan müphemliklerine rağmen bu cephelerin birer gerçek olarak açıklanmaları yine yalnız mantığın uygulanması ile mümkündür.

Burada "varoluş" kelimesini insana hasreden existentialist'lere karşı bu kelimeyi çok geniş anlamda kullananları, hatta manevî bir existence'a karşı maddî bir existence'ın de bulunduğunu söyleyenleri işaret edelim (9). Maksudımız bu konuyu derinleştirmek değil yalnız bu kelimeyi felsefelerinin ismi olarak kullananlar arasında tam bir anlaşmanın bulunmadığını ve henüz edebiyatla felsefe arasında bir yer alan bu araştırma tarzı içinde fenomenoloji metodunu sağlam olarak kullananları ilimle ve klasik felsefe ile bağlarını kesmeyenlerin yeni onto-

8 Philipp Frank, *Le Principe de causalité et ses limites*, édit. Flammarion Trad. J. Duplessis de Grenedan, 1937. -Ph. Frank, *Modern Science and its philosophy*, Harvard University Press, 1949; Ch. 11: *Logical empiricism and Soviet philosophy*, pp. 198 - 206.

9 Louis Lavelle, *Existence spirituelle et existence matérielle*, communication donnée par L. Lavelle dans le congrès international de philosophie (Atti del congress internazionale di filosofia, Roma, 15 - 20 Nov. 1946. Vol. II, edit. Milano, Castellani, 1948).

loji felsefesi veya felsefî antropoloji adı ile ötekilerden ayrılmasının doğru olacağını göstermektedir (10).

Varolanları kendiliğinden varolanlarla meydana getirilenler (yapma olanlar) olmak üzere ikiye ayırırız. Enerji, maden, bitki, hayvan ve insan şekillerinde birinci varolanlara “tabiat”, tabiat içindeki bu varlık derecelerinde her birinin zıt ve tamamlayıcı cephelerinin açıklanması halinde elde edilen mantukî veriler bütününe “gerçeklik” (*réalité*) ve bu verilere gerçek (*réel*) deriz. Kendiliğinden var olanların içinde bulunduğu varlıklar bütünü, evreni (*univers*) meydana getirir. Burada sonsuz tabiat, evren kavramları ile sonsuz ve mutlak varlık kavramı birbirine karışır. Bazı filozoflar meselâ Bruno, Spinozo bu iki kelimeyi eşanlamlı gibi kullanmışlar, onları yalnız yaratıcı tabiat ve yaratılmış tabiat (*Natura Naturans, Natura naturata*) diye ayırmışlardır (11). Kelâmcıların bu filozoflardan farkı birincilerin yaratıcı ile yaratılmışı sebep - eser münasebeti ile bağlamaları ve ayrı ayrı koymalarına karşı ikincilerin yaratıcı ve yaratılmışı sonsuz ve sonlunun, bütün ve parçanın ayrıldığı gibi ayırmalarıdır. Spinoza’nın ayırışında hareket noktası Aristo kategorilerindeki action ve passion’dur. Bazı filozoflar ise etkin olan aşkın varlık (*Être transcendantal*) ile edilgin olan içgin varlığı (*Être immanent*) tamamen ayırdıkları için birincisine asıl varlık, ikincisine tabiat demişlerdir. Biz bu ayırışı yalnız şu şekilde yapıyoruz: Bilgi muhtevasını meydana getiren veriler ve hazır olanlar (*présents*) içgin varlık, bilgiyi aşan ve hazır olmayan (*absent*) aşkın varlıktır. Bu manadaki ayırış asıl varlık ve tabiat ayırışından farklıdır. Çünkü bunlardan birincisi gnoséologique bir temele, ikincisi ontologique ve dolayısıyla axiologique bir temele dayanmaktadır. Böyle anladığımızı göre “tabiat” birinci manada içgin, ikinci manada aşkındır; ve böyle bir ayırış tabiat ve tabiatüstü ayırışından tamamen farklıdır.

Meydana getirilen (veya icat edilmiş olan) varlıklar insanî varlığın çevresinde, insanın kendi dünyasında doğan değerlerdir. “Meydana getirilen” varlık deyince teknik değerden dinî değere kadar bütün değerleri anlarız. Burada “meydana getirilen” kelimesini bazıları yapmalık (*facticité*) anlamında kullanmaktadırlar. Fakat bir iskemleden âdetlere, inançlara kadar kültür çevrelerinin maddî ve manevî bütün unsurlarını içine alan bu varlıklar asla yapma değildirler. Çünkü yapma deyince aslında varolmadığı halde insanın hür iradesi

10 Bu arada *Structure du comportement; Phénoménologie de la perception* adlı eserleri ile özel bir yer alan A. Merleau - Ponty, felsefî antropolojide Arnold Gehlen’in adlarını zikretmiyoruz.

11 Spinoza, *Etika*, Türkçe 2 nci çeviri ; H. Z. Ülken. 1965. MV. Yay.

ile, hatta sırf kaprisi eseri olarak yaptığı şeyler anlaşılabilir. Halbuki maddî ve manevî bütün kültür unsurları gerçek ve ideal varlıklara dayanarak meydana gelmektedir. Onlar insan dışındaki içgin ve aşkın bütün varlıklarla insanın münasebetinde meydana gelmektedirler. Bunun için de onların "icad" edilmiş olmadan önce "keşfedilmiş" olduklarını söylemeliyiz. Her değer varlıklar alanının hazır olmayan (absent) objesine ait bir keşiftir ve ondan sonra da insanın duyu verileri ve hazır olan (présent) muhtevası ile ifade edildikçe bir icad haline gelir. Teknik değer maddeye, sanat değeri madde, bitki ve bütün canlı varlıklara, fikir değeri kavram olarak bütün varlıklara karşılıktır ve onların keşfedilmesinden doğar. Ahlâk değeri insanlar arası (kişiler arası) münasebetlere, dinî değer insan ötesi (insanî hayat ötesi) varlık imkânına aittir. Böylece meydana gelen varlıklar keşfedilmiş ve icad edilmiş değerler olmaları bakımından gerçek olan veya mümkün olan bir varlık derecesine bağlıdırlar. Hiç bir değer sırf insanın, hele ferdin ruhî icadı, fiction'u değildir, onlardan herbiri belirli bir varlık derecesinin aşkınlığından doğan bir eserdir: madde olmasa teknik değer olamaz. Madde ve hayat olmasa sanat değeri olamaz. Bütün varlık derecelerine ait gerçek kavramlar olmasa fikir değeri olamaz (12). İnsanî varlık ve kişiler arası aşkın münasebetler olmasa ahlâkî değer olamaz (13). İnsanın sonlu varlığının ötesi düşünülmesi dinî değer olamaz. Bundan anlaşılır ki değerler âlemi varlık âlemine, değer problemi varlık problemine bağlıdır. Öyle ise bir değerler ontolojisi olmalıdır (14).

E. Varlık, Öz, Sıfat ve Tavrıları

Varlık kavramı bir özü (essence), bazı yüklemeleri ve sıfatları (attribut) ve tavrıları (mode) gerektirir. Bu münasebet Aristo'nun varlığı cevher, ona bağlı olan kavramları arazlar (accident) gibi görmesine sebep olmuştur. Fakat onda henüz öz ve varlık kavramları ayrılmış değildir. Çünkü ousia hem cevher hem öz anlamına geliyordu. Ortaçağ felsefesi bu iki kavram üzerinde çalışmış ve onun bu günkü fikre getirdiği en büyük şey öz kavramı üzerinde işlemesi olmuştur. Bu bakımdan Ibn Sina ve Ibn Rüşd'ün, Batıda Saint Thomas'nın, Duns Scot ve Suarez'in rolleri bu yolda olmuştur. Modern felsefede öz kavramı

12 Burada *Fictionisme*'i bir felsefe çıkışı gibi savunan Vaihinger'e tam karşı durumda olduğumuzu işaret edelim. (Ülken, *İdealizmin çıkmazları*, İlahiyat Fak. Der. 1956)

13 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*. 1965.

14 Aynı kitap

uzun bir süre ihmale uğramış, 19 ncü yüzyılda yeniden Hegel ve bu yüzyılda fenomenoloji çıkışı tarafından canlandırılmıştır.

Panteistler Varlık kavramını herşeyle birleştirirler. Kelâmcılar bu kavramı “her şey”den ayırırlar. Eflâtun Parmenide diyalogunda bu önemli kavgayı erkenden fark etmiş görünüyor, iki fikri tam bir sonuca varmamak üzere karşılaştırıyor. Sophiste diyalogunda “varlık” felsefesi ile Heraklit’in “yokluk” felsefesini karşılaştırıyor; mutlak yokluk düşünülemezse bile görelî bir yokluğun olduğunu, bunun da “başkalık” (*altérité*) olduğunu söylüyor. Aynı ve başkası, bir ve çok kavramlarını karşılaştırmak üzere mutlak varlık ve yokluk arasındaki lüzumsuz çatışmadan kendini kurtarıyor. Ne Parmenide’in dediği gibi değişmesiz, oluşsuz, zamansız, sonlu tek bir varlık vardır, ne de Heraklit’in dediği yalnız değişme, hareket ve zaman’dan ibaret “varlık”sız bir oluş vardır. Bu iki kavram birbirine bağlıdır. Varlık deyince onun özü gereğince bir kuvvet, değişme, oluş olacaktır. Fakat oluş mutlaka bir varlığın oluşudur; yani varlığın tavrıdır. Kendi başına varlıktan ayrı oluş düşünülemez, bir şey var olmadan çıktığı zaman oluş da bitmiş demektir. Eflâtun’un yarı yolda bıraktığı ve Hegel’in tamamlamak istediği bu diyalektik’de eksik kalan cihet “varlık” ve “yokluk” kavramlarından her ikisinin de soyut (*abstrait*), gerçeklikten mahrum sayılması ve onların yerine “biricik gerçek” diye oluş kavramının konması idi. Hegel’i aldatan Heraklit felsefesindeki evrim fikrinin çekiciliğidir. Fakat Heraklit’in oluş’u Logos üzerine dayandırmak istemesi de gösteriyor ki o bir temele muhtaçtır. Logos varlık nev’inden değildir. Onunla bir mantık kastedilirse dogmatik metafiziğe girilmiş olur. Nitekim Hegel Aristo mantığına hücum ederken onun yerine daha mutlak ve daha müstebit bir başkasını koymuşdur: felsefesi panlogisme dir. Sırf bundan dolayı ayrı yönlerden Schopenhauer, Kierkegaard’ın hücumuna uğramıştır. Varlığın özü, empirik verilerle değişmeyen, a priori temeldir. Madde ve enerji empirik verilere göre ne kadar değişiklik (*variation*) gösterse de, sırf madde ve enerji olarak değişmez bir varlığı vardır. Bu onu var kılan şeydir. Eflâtun buna *energeia* veya *ergon* diyor. Günümüzün filozofu Husserl’in deyişi ile kırmızının, yeşilin, üçgenin, eşitliğin birer özü vardır demek onların varlıklarının değişmezliği vardır demektir. Fakat varlığın özü bazı sıfatlar (yüklemler) halinde görünür; meselâ üçgenin üç kenarı üç açısı olan kapalı şekil olması onun sıfatlarıdır, ayrıca üçgenin üç kenarı eşit (*isocèle*) veya dik açılı, iki kenarı eşit v. b. şekillerinde görünmesi onun tavrıdır. Üçgenin varlığı sabit olduğu halde tavrılarının değişmesi türlü üçgenler halinde oluşunu gösterir. Nitekim

madde, bitki veya hayvan denen varlıkların da böyle sıfatları ve tavırları vardır. Varlık üzerindeki araştırmaların bir birine uymaması onların mantık kuralları ile açıklanmaya kalkılmasından ileri geliyor. Mantık kurallarından ayrı kültür çevreleri ve ideolojiler veya dinler içinde varlık hakkında çok farklı, hatta çelişik sonuçlar çıkarılmıştır, bundan dolayı varlığa nüfuz için J.Wahl'ın dediği gibi(15) yüklemden önceki bir sezgi ile, fenomenoloji'nin sezgisi ile davranmalıdır. Zamanımız ontolojist'lerinin yaptığı da budur. Bu, varlığı doğrudan doğruya yaşayarak, bir varlık duygusuna sahip olarak mümkündür. Eskiden beri zaten felsefe hep bu yola baş vurmuş, ilk olguyu bu yoldan kavramış ve sonradan bunu mantık kuralları ile, içe bakışla veya hatiplikle, ilim verileri ile kanıtlamaya çalışmıştır. Anaximandros'dan beri bir çok filozoflarda bu ilk sezgi ve ilk olguyu bulmak mümkündür.

Bir kısım filozoflar şeylerin kararsızlığı hakkındaki tecrübelerinin baskısı altında kararlı ve devamlı varlık kabulüne karşı koymaktadırlar: başta Heraklit olduğu halde sofistler, şüpheciler, fenomenciler (*phénoméniste*) bunlardandır. Bir kısmı da şeylerin kararsızlığı ve sebat-sızlığı önünde irkilmemek için gerçek varlıktan üstün bir temele baş vurmaya kalkmışlardır. Bunlar görünüşlerin arkasında varlıktan fazla bir şey, bilinemiyen ve akılla kavranamıyan bir sır olduğunu iddia eden mistiklerdir, fakat her iki görüş de gerçekten uzaktır. Ne şüpheciler gibi duyuların aldattığı bahanesi ile konkre varlık alanlarını inkâr etmeli, ne de mistikler gibi gerçek varlıkların arkasında bir sır, gayb âlemi aramalıdır. B. Russell varlığı şeylerde değil, önermelerde görüyor; var olmak hükümlere, beyanlara aittir diyor. Bu davranış şüphecilğin mantıkçı bir ifadesi veya varlığın dil beyanlarına ircandan ibaret bir çıkmaz yoldur. Russell ve açtığı çıgır hakkında daha evvelce düşündüğümüz için burada onun tartışmasını tekrar etmiyeceğiz. Heidegger ise tam tersine "hakikat"ın önermelere değil şeylere tatbik edileceğini, klâsik kanaati redderek bir nevi paradoks ile hakikatin şeyler hakkındaki hükümlerimize değil, şeylerin kendilerine ait olduğunu söylüyor. Bu fikre iki türlü hakikati ayırmak şartı ile katılabiliriz: a) Doğrudan doğruya varlığa ait sezgiye, varlık duygusuna "hakikat" diyecek olursak, bu yüklemden önceki hakikat Heidegger'in dediğine uygundur. b) Fakat işaretler arasındaki tutarlıktan ibaret olan formel hakikat da Russell'in dediğine uygundur; önermelerde "varlık" görmemek şartı ile!

Eflâtun "Sophiste"de varlık bir kuvvettir (*Dynamis*) diyor. Ve bu yerde *energeia*, *ergon* kelimelerini kullanıyor, zaman ve mekân ayırış

15 Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*. 1945, Payot

unsurları değildir. Şey yalnız, bulunduğu şu yerde değildir; o bir ışın gibidir, şimdi oradadır ve şimdi oradan başka yerededir. Bunun için Eflâtun'un görüşündeki varlık da ancak mekân-zaman süreklisi halinde anlaşılır. Zamanımız fiziğinin bu temel fikri Alexander, Whitehead gibi 20 nci yüzyıl filozoflarınca savunulurken köklerini Eflâtun'a kadar götürebiliyoruz.

Varlık fikri, ruha (şuura) karşı direnen şey olma bakımından fikir-değil olarak alınmalıdır. Fakat fikir -değil dediğimiz bu şey bizi düşündüğümüz andaki varlığa götürür: Yani onu yine düşünürüz ve düşündüğümüz için biliriz. Ruhumuzla ruhumuzun limit'inde olan arasında sürekli bir gidip gelme, bir alış verişi vardır. Ruhumuzun limit'inde bir "şey" olmalıdır ki varlık olabilsin; ruhumuza mukavemet eden ve kendini kabul ettiren o şey "varlık" ve "gerçek" in temelidir. Fakat o şeyi biz yine de ruhumuzla biliriz. Hatta kendi varlığımızı başka insanların varlığını hem onların ruhumuza mukavemeti ile, hem ruhumuzla biliriz. Burada realistler arasında bazı farkları belirtmelidir. Lénine, pozitivist filozoflara hücum ederken gerçek varlık olan maddenin karşımızda hazır olduğunu söylüyordu (16). Fakat burada kendi diyalektik metodunu unutarak bu hazır oluşda ruhla varlığın karşılıklı bir birine tesir ettiğini, varlığın ruha mukavemet ettiğini, tesir ettiği ruhun da varlığı kavramak için, yapma varlığı (teknîği) meydana getirmek için onu değiştirdiğini söylemiyordu. Halbuki yeni fizik ruhla varlık (suje ile obje) arasındaki bu alış verişi, bu karşılıklı etkiyi hesaba katmadan bilginin ve varlığın anlaşılamiyacağını gösterdi (17). Nitekim yeni Thomacı felsefenin realism'i de bu esaslı noktayı hesaba katmamaktadır (18). Varlık bu görüşde kendisini doğrudan doğruya süjeye kabul ettirir. Böyle düşününce dogmatisme karşı koyan bütün itiraz sebeplerini unutmak gerekirdi. Oysa ki yanılma, düzensizlik, kötülük, çirkinlik, yokluk kavramları varlıkla birlikte düşünülmelidir ve bu menfi kavramlar düşünülmeyen varlık çeşitlerini ve onlar arasındaki farkları ve dereceleri birinden ötekine geçişi anlamak kabil olmaz.

Böyle anlaşılınca sonsuz Bir'in içinde bir birine irca edilmez çokluğu ve mertebeliliği görmenin zaruri olduğu anlaşılır, başka türlü

16 Lénine, *Materialisme et empirio - criticisme*, irad par A. Déborine, édit. Sociale, 1928

17 W. Heisenberg. *Physique et philosophie, la science modern en révolution*, trad. de l'anglais par Jacques Hadamard, edit. Albin - Michel, 1961.

18 Ferdinand Gonseth, *La Métaphysique et l'ouverture à l'expérience*: Ch. Boyer, Gawronski, Filiasi - Carcano, Breton, v.b. nın Gonseth ile yaptığı ilim ve felsefe münasebetine dair tartışmaları için başlıca bu konu ele alınmaktadır.

varlıklar içindeki düzensizlik, kötülük, çirkinlik, yokluk (bulunmayıp veya mahrum oluş) tamamen menfi kavramlar olarak kalırlar ve mutlak varlık içindeki varlıklara ait bu çeşitli görünüşler demek lâzım gelir ki, bu da felsefenin mühim bir çıkmazıdır. Bunun için Spinoza gibi tek ve sonsuz varlığın sıfatları arasından bildiğimiz ikisini tabiatın ve tabiat içindeki varlıkların sıfatları, tavırları saymak doğru olmaz. Hiç bir varlık derecesinin sıfat ve tavırları öteki varlık derecesinin sıfat ve tavırları olamaz, ve bundan dolayı da hiç bir varlık derecesi başka bir varlık derecesinin sıfat ve tavırları ile açıklanamaz, varlıkların bir birlerine ircaı, bir varlık derecesinin daha önceki varlık derecesine ait tavırlarda kullanılan metodlarla anlaşılması kabil değildir. Başka deyişle onlar birleşik ölçüye bağlı (*commensurable*) değildirler. Buradan bir varlıklar ve değerler çokluğu (*pluralisme*) ve hiç bir varlığı merkez olarak almayan bir varlıklar mertebelenmesi (veya sınıflaması) olduğu neticesi çıkar.

III

SİSTEMLERİN HASTALIKLARI

ve

FELSEFENİN İNSAN MERKEZİNE GÖRE KURULMADAN KURTULMASI ZARURETİ

A. Felsefe ve İlim

Felsefe ile ilim atbaşı giden iki insan eseridir. Her çağda ilmin ilerleyişi felsefeye yeni problemler kazandırmış veya eskilerden bazılarını ortadan kaldırmış; felsefenin ilerleyişi ilme metod ve teoriler kazandırmış, ilmin ufkunu genişletmiştir. Bundan dolayı felsefeyi ilimden, ilmi felsefeden ayırmak kabil değildir. Bu yüzden felsefe çalışmalarına bir nevi ilim gözüyle bakmak yanlış olmaz. Şu şartla ki bundan, felsefenin kendisine mahsus ayrı fenomenleri olan özel bir ilim alanı olduğunu sanmak yanlış olur. Onun kesinliği ilimlere temel ilkeleri, düşünce kurallarını ve ilimlerin temel konularını (yani varlık alanlarını) vermesindedir. Felsefe, bu temel varlıklar ve kavramlar üzerinde bir nevi soruşturma (*interrogation*) olarak çalışır. Her an bu alandaki yeni görüşleri, ilimlerin ulaştığı son noktayı ve ilimlerin açıklamada başvurduğu hipotezler ve teorilerde ilimlerin dayandığı genel kavramları kontrol eder. Eskidenberi onun bu soruşturma ve kontrol görevi meydandadır.

İlk filozoflar hem bilgin, hem soruşturucu (filozof) idiler. Felsefe yalnız soruşturmada çok ileri giderek ilimlerin problemlerini tükettiği veya kendi başına ilimlerle uzlaştıramayacak problemler ortaya koyduğu zaman ilimle bağdaşmasını kaybetmiştir. Sofistler bunun ilk örneğidir. Fakat onların doktrin kavgalarından kurtulmaya yara-yan şiddetli tenkitçi zihniyetleri felsefenin soruşturucu rolünün ne kadar verimli olduğunu gösterir. Çünkü sofistlerin yardımı iledir ki Sokrat doktrin kavgalarından kurtulma ve üniversal kavramlar saha-

sım bulma yoluna girdi. Böylece eski filozofların ortak duyuya dayanan varlık felsefeleri yerine ilim görüşüne dayanan varlık felsefelerinin doğmasını sağladı. Hemen onun izinden gidenler gerçekten bilgin ve filozof kimseler oldu ki, en bariz örneği Aristo'dur. Yüzyıllar boyunca felsefe, bu çığırda çalışan ansiklopedik bilgin filozoflar yetiştirdi. Dogmatizmin geçirdiği tehlikeli yola rağmen bu çığırda yetişenler mutlaka filozof oldukları kadar da bilgin idiler: Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd soyut felsefeci değil, aynı zamanda matematikçi, tabiat bilgini, hekim, psikolog idiler. Bu gelenek Batıda da sürüp gitti.

Descartes'dan sonra da ilim ve felsefe bağdaşması yeniden kuruldu. Orta çağın hayranı metafiziklerin doğurduğu soyut kavramcılığa karşı Doğuda Gazalî'nin İbn Heysem'in şüpheciliği, Batıda Guillaume d'Occam'ın isimciliği şiddetli tenkitler ve taramaları ile düzeltici görevini gördükleri için, modern felsefe metodunu iyice ayarlamış, kendi kendini kontrol etmiş olarak yeniden yola çıktı. Tasımın (*sylogisme*) yerinde sayan akılyürütmelerinin yerini, bilgi alanını sonsuzca geliştiren matematik düşünce aldı. Bir yandan da tecrübecilik (*empirism*) tabiat ilimlerini genişletti ve karşılıklı olarak empirism'in tenkitleri bu ilimleri, bu ilimlerdeki yeni buluşlar empirism'i zenginleştirdi, Akılcılık ve tecrübeciliğin iki taraflı çalışmaları felsefeye ve ilme Kant'dan daha sonra Husserl denberi eskisiyle ölçülemiyecek sağlam temeller kazandırdı. Fakat hemen işaret edelim ki Descartes, Kant ve Husserl gelenekleri yine ilimle felsefenin atbaşı gitmesini sağlamışlardır.

B. İdeolojilerde ve İlimde Peşin Hükümler

Buna rağmen Fikir tarihi - çünkü ilim ve felsefe tarihini tam olarak ayırmak güçtür - zaman zaman bu esaslı yoldan sapmış ve türlü tesirlerle zızzaklar yapmıştır. Biz bu sapmalara sistemlerin hastalıkları diyoruz. Burada felsefenin temel konusunu kaybetmemekle birlikte, bir devrin, bir çağın, bir kültür çevresi veya ideolojinin etkisi ile ona sübjektif unsurlar karışması halini görüyoruz. Filozof, devrinin ilmi değerleri üzerinde düşünen insandır. Fakat bu düşüncesinde, istesin istemesin, birtakım hal ve şartlarla çevrilmiş bulunmaktadır. Kendini devri üzerine çıkararak tam objektif bir tavırla problemleri ele almayı, varlıklara böyle bakmayı pek güç sağlayabilir. Bu güçlük yalnız filozofta değil, bilginde, tarihcide, varlıklar ve gerçekleri objektif açılarından incelemeleri gereken bütün insanlarda vardır. Bir bilginin içinde yaşadığı hal ve şartların etkisinden kendisini kurtararak tam objektiflikle ilim araştırmasını yapmasına nadir rastlanır. Fakat yine

de filozof, bilgin ve tarihçi için ideal, objektifliğe ulaşmak olacaktır. Bunun için onları bu objektiflikten saptıran hal ve şartların etkisini incelemek, bu hal ve şartlardan korunmaya çalışmak felsefenin başlıca işlerinden biridir.

Kepler yeni dünya sistemini açıklarken birinci teşebbüsünde hristiyanlığın kutsal üçlük (*Trinité*) inancının tesiri altında kalmış, ancak eserini geliştirdiği zaman bundan oldukça kurtulabilmişti. Newton da, hatta bugün Einstein üzerinde, hristiyanlık inancının etkileri olduğunu görüyoruz. Sovyet bilginleri kendi ideolojilerine hizmet ederken ilmin objektifliğini kısmen bozmuyorlar mı? 1959 dünya sosyoloji kongresinde yine marxist olan P. Naville Sovyet bilginlerini araştırmalarında tam objektif ve ilmi olmamakla suçluyordu. Buna karşı demokrat dünyada insan ilimlerinin gelişmesinde mutlak hürlük fikrinin postüla gibi konulması ve bu yüzden eşitlik fikrinin kısmen olsun feda edilmesi birçok yanlış yorumlamalara kapı açmaktadır.

Tarih için de aynı şeyleri söyleyebiliriz: olasılık (*probabilité*) nisbeti yüksek olan tarihî vakaların yorumlanmasında ideolojilerin, inançların, peşin - hükümlerin tesirinden kurtulmak büsbütün güçleşir. Bu yüzden en değerli tarih kitapları bile milletler, dinler veya ideolojilerin birbirini itham etmesi için adeta bir yarış meydanı vazifesini görmüştür. Bunlardan büyük bir nisbette kurtulabilen İbn Haldun, Spengler, Gibbon gibi tarihçiler pek az sayıda kalır. Hakikî tarihçi, bu tehlikeyi düşündüğü içindir ki, büyük sentezler veya sistemler kurmaktan kaçınır, monografilerde çok iyi incelenmiş vak'alardan derece derece bütünlere doğru yükselmeyi tercih eder.

Felsefe de aynı buhranın, sistem hastalığının zararlı tesirlerinden kurtulmalıdır. Bunun için filozof problemleri ayrı ayrı ele almalı, onları objektif soruşturma metodu ile taramalı, sağlam olarak kuruldularına emin olduğu çözüm yolları bulduktan sonra öteki problemlere geçmelidir. Halbuki insanların ömrü bu tarzda problemleri teker teker çözmeye elverişli değildir ve insan zekâsı bütünü kavrama, bütün üzerinde düşünme ihtiyacındadır. Bundan dolayı ilimde ve tarihte olduğu gibi, felsefede analitik yol en doğru ise de zekânın bu ihtiyacını doyurmak için filozof parçalı çalışmalarla kanmamakta ve büyük sentezlere ulaşmak istemektedir. İşte, birçok büyük filozofun kendilerini kaptırmadan kurtaramadığı bu sentez ihtiyacı, felsefelerin doğru taraflarına rağmen onları türlü sapışlara kurban eden sistem hastalıklarını doğurmuştur. F. Bacon bu hastalıklara İdola'lar (putlar) diyordu. H. Spencer "peşin hükümler", Durkheim, buna yakın bir

kelimeyle *prénations* dedi. Hepsinin araştırdığı aşağı yukarı aynı şeydir.

C. Davranış Şartları

Saf algının doğuşu ve gelişmesine ait incelemeden, bilgini, filozofu ve tarihçiyi kuşatan ve onların araştırmalarında başvurmadan edemedikleri referans sistemine (burada yalnız felsefe alanında kalmak üzere) *tavır şartları* (*conditions d'attitude*) diyebiliriz. Sosyal psikoloji algıyı bu şartlardan, yapma şekilde, ayırarak değil tam tersine bütün kompleksliği içinde ele alınan çevre ile filozofun davranışının (*behavoir*) karşılıklı etkisi halinde incelemektedir. Fakat biz felsefede referans sistemine giren bu unsurları mümkün olduğu kadar ayırarak tıpkı mekanik ilminin “hareket”i enerji ve niteliklerden ayırdıktan sonra incelemesi gibi incelemeliyiz. Felsefede (epistemoloji veya ontoji halinde anlaşılan her iki felsefî araştırmada) asıl felsefenin sübjektif unsurlardan ayrılması, hatta onların varlığa, bilgiye, değere ait açıklamalarda -istemeden veya farkına varmadan- ağırlık merkezi halini alması felsefe tarihinde fikrin yüzyıllarca bocalamasına sebep olmuştur:

Sübjektif unsurların meydana getirdiği bu yanılgı veya sapmaları başlıca iki grupta toplayabiliriz:

Davranış şartları objektif bünyelere üstün olan durumdur ki bunu tecrübe < şart formülü ile gösterebiliriz (1). Bu durumda bulunan görüşlerden, genel olarak, “romantik” diyebileceğimiz felsefeler doğmuştur. Bunlara sübjektif davranışın objektif hedefe (filozofun asıl tetkik konusuna) üstünlüğü, bu yüzden filozofun gerçek önünde atılcı, aşıcı ve bundan dolayı da gerçekten uzak bir tavır alması dolayısıyla, “cüret felsefeleri” de diyebiliriz.

1) Cüret Felsefeleri (*antropomorfizm*)

Cür’et felsefeleri ilk safhasında insanın kendindeki güçleri sübjektif bir açıdan varlığa, tabiata aksettirmesi (*projeler* etmesi)

1 Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung* adlı eserinde Kant’ın a priori tecrübe şartları fikrinden hareket ederek, tecrübe ile şart arasında böyle bir nisbet kuruyor ve gerçek bilgiyi tecrübe ile şartın eşitliğinde buluyor. Biz bu nisbeti idealist felsefe görüşünden bağımsız olarak sırf felsefelerin doğuşunda filozofları sapıntılı düşüncelere götüren “tavır şartları” halinde kullanıyoruz.

kendi güçlerini veya benzerlerini varlıkta, tabiatta araması şeklinde görünmektedir. Bu eğilime başlangıç şekli ile animizm, daha gelişmiş ile insana benzetme (*anthropomorphisme*) de denebilir. Birincisini çocukların ve bazı ilkel kavimlerin düşünce tarzlarında gördüğümüz gibi, ikincisini bir kısım ilkel dinlerde, mitolojilerde ve mitolojik düşüncenin hükmü altında bulunan felsefe başlangıcında buluyoruz. Bununla birlikte, şart ve tecrübe arasındaki denge nisbetinin birincisi lehine bozulmasından doğan bu görüş yanlışlığı insan düşüncesinin gelişmiş safhalarında, büyük felsefe sistemleri içinde de, en ince kavramlara bürünmüş olarak, türlü tarzlarda devam etmiştir. Burada onlardan belli başlıları üzerinde duracağız.

Babil inançları ile karışık olan gnosticime ve onun taşıdığı syncrétique fikir yükünde bu tarzda pek çok antropomorfik unsurlar vardır: Yıldızların canlı farz edilmesinden başlayarak onunla insan ruhları arasında münasebet aramaya, insan kaderinin yıldızlarla çözülmesine ait bu karma ve bulanık fikirler Mezopotamya kültür çevresinde o kadar kökleşmiş idi ki, üzerinden devirler geçtiği, felsefe ve ilimde büyük ilerlemeler olduğu halde bu bulanık düşünceler sonraki felsefe çığrıları içerisine de sokulmadan geri kalmamıştır (2). En barizlerini Farabî'nin bir yandan yıldızların insan kaderine tesirini red etmeye çalışırken, öteden yine onları canlı farzetmesi ve On Akıl teiorisi ile feleklerin akıllarından bahsetmesinde görürüz. Aynı kalıntılar İbn Sina'da devam etmiş ve insan la Allah arasında bulanık orta âlemler fikri bir nevi *angélogie* fikrini savunmasına varmıştır (3).

İkinci bir bulanıklık (burada söz konusu bulanıklığın varlığın özüne ait belirsizlik ile hiç bir ilişkisi olmadığını işaret etmek üzere) Yahudi inançlarından doğan ve Talmut tefsirleri ile başlayan cabbalisme fikirleridir. Bunlara felsefe demek caiz değilse de, birçok ciddi fikir çığrıları içine sokulmuş olması, üzerinde bir iki satır söz söylemeye bizi mecbur ediyor. Cabbalisme harflerin gizli anlamları olduğu kanaatinden doğmaktadır. Bu suretle kutsal kitaba sokulmak istenen bütün anlamlar keyfî olarak sokulabilmekte ve metinle ilişkisi olmayan pek çok şeyler oradan zorla çıkarılmaktadır. Bu yorumlama tarzının bir kökü de Pythagore'dan geliyor. Ona bağlananlar

2 Boris Moravieff, *Gnosis, étude et commentaire sur la tradition ésotérique de l'orthodoxie orientale*, 1. Colombe, 1961, édit. colombier (Yazar "Müsbet felsefe genel olarak insanı, ésotérique felsefe konkre olarak insanı tetkik eder" diyor. Bu kitap yalnız tarihteki zihin bulanıklığının tasviri değil, aynı zamanda bu fikirlerin zamanımızda canlandırılması için teşebbüsdür.)

3 Henry Corbin, en collab. avec S. H. Nasr: *Histoire de la Philosophie Islamique*, Gallimard, 1964

bu garip Yunanlı filozofun her yerde sayıların, harflerin semboller ve işaretler görevini gördüğü gizli bir anlamlar dünyası aramışlardır. İslâm âleminde önce Hermes inançları, İslâm âlemi içinde batınîler, İbn Arabî sistemi ve daha sonra Hurûfîlik ve noktavîlik denen tarikat halinde halka inen serbest yorumlamalar çok yaygın şekiller almıştır. Bunlardan İbn Arabî gibi geniş *synchrétique* sistem kuran “vahdet-i vücud” cılar çıkmış olmasa bu popüler cereyanlar üzerinde durmaya değmezdi. Fakat İbn Arabî’nin ciddi karşılanan ve bir felsefe sayılan görüşü o kadar kökleşmiştir ki bu tarzda yorumlamaları toptan gözden geçirmemezlik edemiyoruz.

Fakat bu tipte en önemli örneği bize Plotin vermektedir. Varlık felsefesinde yeri büyük olduğu için sistem hastalığı için dolayısıyla üzerinde durmak, bu felsefenin doğru tarafını belirtmek için zarurî olsa gerektir (*). Plotin ve onun şiddetle tesiri altında kalmış olan Tasavvuf çığır varlığın temelinde “ilk sevgi”yi (muhabbet-i asliyye) görmektedir: Mutlak varlık kendi kendisini sevdiği için âlemi meydana getirmiştir. İlk sevgi bütün varlıkların kaynağıdır. Evren bu ilk sevginin türlü görünüşleridir, Mutlak varlık kendini görmek istemiş ve âlemi yaratmıştır. Âlemler genel olarak “aşk” kanununa tabidir (**). -Hallac-ı Mansûr, Feridüddin Attâr, İbn al - Fârîdh, Mevlâna ve babası Bahaüddin Veled (başlıca “Maarif-i el avarif” adlı eserinde) bu fikirleri théosophique sistemler, tasavvuf sistemleri ve mistik şiir halinde ifade etmektedirler. İnsan eğilimlerinin en kuvvetlisi olan sevgiye dayandığı ve bütün varlık derecelerini sevgi prensipi ile açıklamaya çalıştığı için, bu görüş tarzı, okumuş veya okumamış insanlardan bir çoğunu kendine çekmekte ve orada sanki en büyük hakikat varmış zannını uyandırmaktadır. Halbuki böyle bir açıklamanın benzetmeden fazla değeri yoktur. Ne fizik kanunlarının, ne metafizik prensiplerin ilk sevgiye bağlanmasına, sebeplik zincirinin ilk halkasında, yaradışta, evrimde bir insan duygusunun aranmasına hiç bir suretle hakkımız yoktur. Başta Plotin olduğu halde bir çok düşünürün bu çekici benzetiş fikri kurban etmelerinin kökünü insandaki derin bir eğilimde, insanın kendini sevmesinde (*narcissisme*) aranmalıdır. Cinsî ilgi üstünde, tamamen mânevîleşmiş bir sevgi halinde dahi, bu benzetiş mutlaka benzetme ile benzetilen şey ve benzetişte kullanılan örnek (*paradigma*) arasında bir münasebet aramaya sürükler: Bu yüzden tam soyut ve manevî sevgi halinde hiç bir zaman kalamıyarak örneklerini yaşamış sevgilerden alır. Hatta Tanrı’ya ait sevginin ve güzelliğin örneklerini insan sevgisinde, insan güzelliğinde bulur. İnsandan mutlak varlığa yükseltilmiş sevgi, mutlak varlıktan (misâl bulma ihtiyacı ile

(*) Plotin, *Ennéades*, t. III, 5, pp. 74-87: *De l'Amour*.

(**) İbn Sina, *Fi mahiyet el-aşk* (Resâi-i İbn Sina), Ahmet Ateş tercümesi, 1953.

benzetilerek) tekrar insana iner. Hind'in Upanishad'larına, Yunan da Empedokles'e kadar çıkan bu basit eğilimci açıklama (4) daha o çağlarda şiddetli tepkilerle karşılaşmıştır (5). Fakat bu tipteki cür'et felsefeleri zamanımızda da büsbütün ortadan kalkmış değildir.

Modern çağda en çok yankı yapmış fikir cereyanlarından biri olan Hegel felsefesi "sevgi" yerine mutlak prensip olarak "Akıl"ı koymuştur. Hegel metafiziğinde hüküm süren akıl artık psikolojinin konusu olan, hatta İlkçağ metafiziklerinin "ilk Akıl" veya "faal Akıl"ı da değildir. O, bütün varolanları içine alan, âlemin devrimlerle sürekli bir değişmeler halindeki oluşunu açıklayan mutlak akıldır. Bütün gerçekler bu mutlak aklın ve onun mutlak diyalektik mantığının işlemesinden doğarlar. Gerçeklerde hiç bir rastgelelik, hiç bir düzensizlik, hiç bir *akıldışılık* (irrationalité) yoktur. Her şey bu mutlak sentez mantığının yürüyüşüne uyarak cereyen eder. Âlem sanki uçsuz bucaksız bir üniversal oluşt aklın hüküm sürmesinden ibarettir. Hegel bu mutlak akıl metafiziğinin çekiciliğine o kadar kapılmıştır ki, tarihin bazı görünüşlerini "aklın hiyesi" olarak vasıflandırır. Sanki her şey, hatta rastgele veya istinsna sanılanlar bile mukadder olarak onun tarafından hazırlanmıştır (6).

Cür'et felsefelerinin rationalism veya panlojizm şeklindeki bu aşırı görüşüne geçen yüzyıl içinde şiddetli bir tepki uyandı. Fakat bu tepki varlığın özüne sadık kalınmasından, bilginin Occam usturası şeklinde şiddetli bir taramaya tabi tutulmasından değil, yine şartın tecrübeye üstünlüğünden doğan başka bir cür'et felsefesinden geldi. Bu da Akıl'a karşı İrade'yi ileri süren Schopenhauer'in felsefesi idi. Akıl'a karşı tepki iradeden geliyor sözü (her ikisi insana ait olduğuna göre) insan konusu içinde kaldıkça şunu ifade eder: "İnsanın hayatım yalnız akılla açıklamak yetmez; çünkü onun akıldan başka, irade, duygu, dışşuur gibi yetileri vardır ve bunlardan irade insan hayatında öteki-lerden üstün rol oynar." Fakat burada söz konusu olan tepki mutlak Akıl'a karşı mutlak İrade 'nin tepkisidir. Bu irade artık ferdî ruhun bir tepkisi değildir. O, tabiat kanunlarının kör kuvveti, canlı varlıklardaki iştiha ve eğilim, insanlarda şuurlu, iradeli akıl olarak görünen ve hepsini kuşatan "kör İrade" dir. Akılcı metafizige karşı bu aşırı

4 John Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, édit. Franç. par. Aug. Reymond, Payot 1919, - Empedocle d'Agrigente (pp. 220 - 286)

5 Yunan'da insana benzetilmiş din görüşüne karşı esaslı tepki Xénophanès'e aittir. O Tanrının herhangi şekilde insana benzetilmesine şiddetle hücum eder. (J. Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate*, de Thalès de Millet à Prodicos, Garnier,)

6 Jean Hyppolite *La philosophie de L'Histoire de Hegel*, Maacel Rivière, 1948

irade metafiziği yüzyılımızın ihtiyaçlarına o kadar uygun geldi ki, aynı sistem sakatlığının devamı düşünölmeksizin büyük okumuş yığınca benimsendi. Nietzsche'de bu görüş daha taşkın ve romantik bir ifadeyle "Kudret İradesi", ("Kudret istegi") şeklinde ve açık cür'et felsefesi oldu(7).

İnsanın ve insana ait vasıfların başka varlık derecelerine yayılmasından başka bir şey olmıyan bu aslı yanlışlık zamanımızda varlık derecelerini tabiat (*nature*) farkıyla birbirinden ayıran yeni ontoloji tarafından bir dereceye kadar önlendi. Bu yeni görüşün başlıca değeri maddeyi, bitkiyi, hayvanı ve insanı birbirine irca edilmez ve biri sırf ötekinin ilkeleriyle açıklanamaz ayrı âlemler gibi görmesidir. Bununla birlikte, orada da değerler felsefesi yapan Max Scheler değerleri kişilik fikrine dayandırdığı gibi, onu da bütün varlık derecelerinin zirvesi saymak suretile antropomorfik görüşü yeniden canlandırmaktadır. Şüphesiz Scheler felsefesinde değerler piramidinin zirvesi olan kişilerin kişisi veya Allah, bundan önceki felsefelerde olduğu gibi, varlığın tek prensibi veya kişi kavramının mutlaklaştırılması değil, yalnızca kendi felsefesinin *théologique* çatısındaki (hristiyanlığın kişi halinde Allah görüşüne uygun olarak) tamamlayıcı bir görüş olduğu için, onu eski cür'et felsefeleri veya romantizm'lerden ayırmalıyız(8). Leibniz'in bütün gerçek derecelerine yaydığı ve birleşmelerinden bu gerçeklerin meydana geldiğini söylediği *monade* fikri de böyledir: Monade, tıpkı atom gibi sonsuz küçük, fakat ruh olması bakımından ondan ayrılan, dışa penceresi olmıyan kapalı bir âlemdir. Evren, birbirine kapalı ruhlar olan monade'lardan ibarettir. Leibniz bu garip fikre niçin kapıldı? O, evren'in derinliğinde ruh yoksa sonradan nasıl meydana gelmiştir diye soruyor ve bunun için ruhumuzdaki vasıflara benzeterek mekanik kanunların arkasında ve derinliğinde tabiata hâkim olan dinamik, hattâ ruhi kanunların bulunduğu sonucunu analoji yoluyla çıkarıyor(9). Fakat evren sonsuz küçük, birbirine kapalı ruhlardan ibaretse bunlar arasında münasebet nasıl kurulur? Bu ancak Descartes'ın söylediği paralellik varsayışına benzer bir yoldan bütün monade'lar arasında önceden kurulmuş mukadder bir ahenk düşünmekle mümkün olabilir. Sistem çok ince unsurların bağlanmasına dayanıyorsa da, bu bağlantıdaki yapmalık ve insana benzetme yüzünden düşölen güçlük saklanamıyacak kadar meydandadır. Descartes'dan sonra Berkeley veya Leibniz'in gelmeleri zaruri idi.

7 İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Yankı yayınları, 1967.

8 Max Scheler, *Le Formalisme en éthique...*

9 Leibniz, *Monadologie* (ilk yayınlanışı: 1712).

Eğer düşünce, evrenden ayrı bir cevher olarak varsa, evren hakkındaki bilgi yalnız “uzam” denen ve sübjektif olmayan birinci niteliğe dayanıyorsa, bu niteliğin sübjektif niteliklere, şuura irca edilemeyeceğini isbat etmek lâzım. İki filozof ayrı ayrı yollardan bunun imkânsızlığı sonucuna varıyorlar: Berkeley ilkelerine daha sadık (*conséquent*) olarak tam sübjektif idealisme ulaşıyor. Leibniz düşünce ile uzam arasındaki uçurumu kaldırmak için insan ruhuna ait vasıfları analoji yoluyla evrene yayarak bir ruh metafiziğine ulaşıyor. Aslında bütün bu cür’et felsefeleri insana vergi vasıfları evrene yayarken aynı analoji yoluna başvurumaktadırlar: Madem ki ben varım, böyle olduğu için de düşünüyorum, duyuyorum, istiyorum,. Öyle ise her varolan şeyin düşünmesi, duyması, istemesi gerekir. Fakat bu akilyürütme yanlışır ve Ontolojik kanıtın kötü kullanışlarından biridir. “Ben varım, düşünüyorum öyle ise her varolan şey düşünür.” diyemeyiz. Çünkü bu, varlık derecelerini bir anda silerek hepsini insanî varlığa irca etmeden ibaret bir mantık yanlışlığı ve varlıklar sahasında isbatı imkânsız bir teşebbüstür. Fakat düşünceyi bağımsız bir cevher gibi koydukça bu çıkmazdan kurtulmak da kabil değildir. Öyleyse Leibniz’in ruhculuk, Hegel’in akılcılık, hatta Schopenhauer’in iradecilik metafizikleri düşüncenin bağımsız cevher olarak konmasından doğmuş sistem buhranlarıdır. Cür’et felsefelerinin hepsinde (Plotin’denberi) görülen bu ortak yanılmadan ancak şuurun (düşüncenin) kendi başına varolmadığı, her şuur fiilinin bir şeyin şuuru olduğu, insanın varlığı, “evrende varlık” (*Etre dans le monde*) olduğu Husserl ve bütün varlık filozoflarınınca anlaşılabilir, kurtulmak mümkün olmuştur(10).

2) Cür’et Felsefeleri (mekanizm)

Cür’et felsefeleri ikinci safhasında insan yetilerini varlığın ilkeleri sayacak yerde, insan tarafından yapılmış olan şeyleri, âletleri, makineleri varlığın ilkesi haline getirmeğe başlamıştır. Bu görüş tabiatın makine gibi görülmesinden ibaret mécanisme teorisinde tam ifadesini bulur. Bu artık maddî tabiatla mekanik kanunlarının hâkim olduğunu söylemekle kalmaz (çünkü bu kanunların hüküm sürdüğü alan biliniyor); bütün varlık dereceleri makine ile açıklanmak istenir. Madem ki insan makine ile evrene hükmediyor; öyle ise evrenin yapısı da makine gibi birbirine bağlı unsurlardan ibarettir. Maddî, canlı ve ruhlu evrenin kanunları makinenin kanunlarıdır. Daha İlkçağda hylozoisme’e tepki olarak doğan Aristo felseesinde bu me-

10 Jean Louis Ferrier, *L’homme dans le monde*, édit. La Baconnière, Neuchatel, 1957

kanist görüş uyanmaya başlamıştı(11).: Evrene ilk hareketi veren Allah onu bir makine gibi işletmektedir. Allah ilk kılmıdatıcı (*premier moteur*) evren ise bu hareketi aldıktan sonra kendi kendine işleyen bir makinedir. Bununla birlikte, Aristo felsefesini aşırı mekanismden kurtaran gaye sebebe ve şekil sebebe ait tamamlayıcı görüşüdür. Mekanism daha tam olarak, Aristo sistemindeki iki zıt sebeplik (maddî sebep- gaye sebep) görüşündeki bir temizlemeden sonra maddî sebep ve hareket sebebe dayanan modern felsefelerde meydana çıktı. Bunun başlıca temsilcisi şüphesiz Descartes dır. Fakat onda mekanism, yarıdış ve ruh fikirleriyle tamamlandığı için yarım kalmış ve kendi yönündeki neticelerinde ancak maddeci mekanism halinde 18. yüzyılda ulaşmıştır. (Cabanis, d'Holbach, La-Mettrie, v. s.). Mekanist felsefe rastgele doğmuş değildi. 18. yüzyılda makinenin birdenbire kazandığı büyük başarının, 16. yüzyıl *Mécanique*'inin yer yüzünde insana teknik üstünlük ve egemenliği sağlamış olmasının sonucu idi. Kapitalizm ve Emperyalizm şekillerinde iktisadî - sosyal başarılar kazanan mekanism insanın makine aracı ile tabiatla hâkim olmasından dolayı, asıl tabiatın da makine gibi olduğu, hatta büyük bir makine olduğu aşırı sanısına vardı. Bütün varlıkları içine alan mutlak varlık, Allah da, Spinoza ya göre böyle düşünülüyordu: *Deus ex machina*.

Mekanisme karşı tepki gerçek ve sağlam şekliyle zamanımız ilminde, mekanik kanunlarını aşan tabiat kanunları olduğu kavrandıktan sonra doğdu. Leibniz'in dinamismi, gördüğümüz gibi, cür'et felsefelerinin daha aşırı şekline dönüş olduğu için başarı sağladı. Fakat sistemlerin bu gizli egocentrique hareketine karşı doğru felsefî tepki ne ilimden, ne Hegel'in veya solcu Hegelciler çıkırından değil (çünkü diyalektik mantık hâkimiyeti devam etmektedir), ancak epistemoloji ve ontoloji içinde kuvvetli eleştirici düşüncenin gelişmesinden sonra doğabilecektir. Mekanisme karşı finalism, mekanisme karşı vitalism, mekanisme karşı diyalektik materyalism bu manada bilgi tenkidinin gerektirdiği şartlardan uzak bulunuyorlar. Çünkü onlar mekanismın bilgi tahlilindeki esaslı yanılma, sistem hastalığı üzerinde durmamaktadırlar. Birincisi mekanik sebeplere karşı gayeciliği (*téléologie*) koyuyor. Halbuki gaye - sebep bir organik bünyede bütünle parça arasındaki münasebeti ifade ettiği zaman doğrudur. Fakat, bünye dışına konan bir gayenin önceden gerçekleşmesini gerektirdiği zaman yanlış olur. Birincisine iç gayelilik, ikincisine dış gayelilik deriz. Bu ikincisini sanatçı ile eseri arasındaki münasebette görebiliriz.

11 Brunshvieg, L. *Expérience humaine et la causalité Physique*, F. Alcan, 1922 .

Mimar önceden yapacağı binayı düşünür, bu onun gayesidir. Sonra gayeyi gerçekleştirmek için gereken araçları (malzemesini, plânını, v. b.) hazırlar. Böylece eser meydana gelir. Sanat eserinin doğuşunda mimarın kafasındaki gaye önceden konmuş, bu gaye eserin gerçekleşmesi için gereken araçları meydana getirmiştir. Fakat böyle bir gayeliliğin tabiatda bulunduğunu söylemeye hakkımız yoktur. Çünkü tabiatda olgular bir sıra içinde önce - sonra olarak meydana gelirler. Sanat eserinde olduğu gibi, tabiatda da sonradan gerçekleşecek olan gayenin önce gerçekleşen araçları (vasıtaları) gerektirdiğini söylemeye İmkân yoktur. Öyle ise tabiatda dış gayelilik yoktur. Bu tenkitleri yapan Kant, yine de tabiatın bütün olarak alındığı zaman bu bütün (meselâ bir organik sistemin, sanat eserinin bütününü) ile parçaları arasında gaye - araç münasebetinin kurulması imkânına açık kapı bırakmıştı. Bugün de canlı varlıklarla uğraşan ilimler böyle bir gayelilikten söz ediyorlar ve bunu maddeye ait sebepliğin dışında ele alıyordular(12).

Mekanizm karşısında vitalizmin kanıtları ötekinden daha kuvvetli değildir. Vitalizm türlü şekillerde, felsefe ve ilimde yer almaktadır: a) Montpellier Tıp Fakültesinin eskiden savunduğu vitalizm Aristo'nun animism'ine karşı bir dereceye kadar ilim araştırmasına elverişli ise de bugün artık hayatın özel bir faaliyet olduğunu söylemekle canlı varlığın incelenmesi mümkün olmadığı görülüyor. b) Stahl'in biyoloji anlayışı eski kimyadaki cisimlerin yanma suretiyle bünye değiştirmesi (phlogistone) yanlış hipotez'ine benzer bir yoldan düşünmekte olduğu için biyolojide hiç bir ilerleme sağlayamamıştır.

c) Canlı varlıklara ait olguların temelinde fiziko - şimik fenomenlerin bulunduğu şeklindeki mekanik görüş ilmi açıklamaların gelişmesini sağladığı için öncekilerin yerini almış, Claude Bernard gibi kuvvetli araştırmacılarla tıp müsbet sonuçlar elde etmiştir. Fakat bu araştırma yolu felsefedeki mekanizm gibi iddialı değildir. Sınırları çizilmiş bir alanda çalışmaktadır. Buna rağmen biyoloji geliştikçe bu açıklama şeklinin de yetmezliği görüldü. Çünkü canlı varlıklarda mekanik sebeplere indirilemeyen görünüşler tesbit edildi.

d) İşte yeni vitalizm bu suretle doğdu. Bu görünüşler başlıca küçük organizmlerde (deniz keşanesi = *oursin*, deniz yıldızı, v. b.) parçalanma suretiyle çoğalma fenomenine aittir. Deniz keşanesi parçalanınca her parçadan ayrı bir bütün meydana gelmektedir. Eğer çoğalma olgusu, mekanik olarak meydana gelseydi, parçalardan bütü-

12 Michel Souriau, *Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant*, Félix Alcan, 1926.

tüne geçilemezdi. Demek ki her parçada bütün olma istidadı vardır. Driesch buradan gaye-sebeplik (*Entelechia*) fikrini çıkardı ve biyolojiyi Aristo zamanındaki görüşe bağlamak istedi(13). Fakat canlı varlığın sırf mekanik sebeplere bağlı olmadığını söylemek başka, onlarda dış gayeliliğin olduğunu söylemek başka şeydir. Her parçada bütün olma istidadı var deyince yeniden dış gayelilik fikrini canlandırıyoruz. İç gayelilikte kalmak için mutlaka parçanın parça olmaktan çıkarak yeni bir bünye veya bütün *oluşunu*, bu bütün içindeki bölünüş ile meydana gelen parçalar arasında böyle bir gaye - araç münasebetinin kurulduğunu söylemek gerekir. Fenomeni bu şekilde yorumlayan Utrecht Üniversitesi biyoloji profesörü Jordan oldu. Ona göre canlı varlıkta parçalar dediğimiz her unsur bir güçler bütünüdür. Onlar bir araya gelince bu güçlerden bir kısmı gerçekleşir; ötekiler potansiyel olarak kalır, Fakat unsurlar bölününce önceki bütünün baskıya koyduğu ve potansiyel olarak bıraktığı güç meydana çıkar. Böylece, önceden bir parça gibi görünen şimdi bütün olur. Fakat bu durumda, parçada bütün olma geyesine doğru yönelişin bulunduğunu söylemeye, yani canlı varlıklara sanattacıda gördüğümüz ve insana mahsus bir vasfı yüklemeye lüzum kalmaz (14). Çünkü böyle anlaşılan bir vitalizm de aslında bir nevi antropomorfizm'dir. Jordan'ın bu yorumlama şekli hem mekanizmin sakıncalarını önlemiş, hem finalizmin antropomorfik görüşünden kurtulmuştur. Fakat biyolojik araştırmalar henüz bu yol üzerinde bulunmaktadır.

Mekanisme karşı diyalektik materyalizmin ileri sürdüğü tenkitler de ayrıca üzerinde durulmaya değer. Bunlar organik bütünde devamlı bir çevre-organism savaşı fikrinden, yani tez-antitez arasındaki çatışmadan hareket ederler. Onlara göre organik bünye ve onun evrimi böyle bir çatışma ve onun doğurduğu yeni sentezlerle anlaşılmalıdır. Acaba bu açıklama şekli bütün organik görünüşleri anlamaya elverişli bulunan organik varlık (bitki, hayvan ve insan) bir çevre içindedir(15). Fakat Jacob v. Uexeküll'ün gösterdiği gibi bitki ve hayvanın yakın çevresi ile münasebeti insanın evrenle münasebeti gibi değildir(16).

13 Hans Driesch, *La Philosophie de L'organisme*, trad. Par M. Kollmann, préface de Jacques Maritain, Marcel Rivière, 1921

14 H. J. Jordan, *La conception naturaliste du monde dans ses rapports avec la méthode dialectique ou synthétique en biologie* (Recherches philosophiques. Vol. I, p. 179).

15 Marcel Prenant, *Biologie et Marxisme*, 1935, édit. Sociales internationales, Paris (*Le problème des formes vivantes*, pp. 130 - 154.)

16 Jacob von Uexeküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (mit einem Vorwort von Adolf Portmann) Rowohlt, Hamburg, 1956.

İlk iki varlık çevrenin tâbii gibi hareket ederler. Scheler'in ifadesiyle söylersek "çevre içinde kaybolurlar. " Halbuki insan çevreye karşı koyar arzularını durdurur. Yakın çevrenin (*Umwelt*) tâbii olarak kalmaz, ona etki yapar ve kendi çevresini yaratır (17). Heidegger'in ve daha önceki fenomenolog'ların tâbiri ile onu "evrende var" oluşu böyle anlaşılmalıdır. Organik varlıklarda bu mahiyet ayrışını yaptıktan sonra insana vergi olan çevreyle savaş ve çevreyi yaratma gücünün köklerini hayvan ve bitkiden çıkarmaya imkân kalmaz. Nitekim Sartre da son kitabında(18) Engels'in "tabiat diyalektiği"(19) ni tenkit ederken, diyalektiğin insana mahsus olduğunu ve tabiattan (yani insandan önceki varlıklardan) çıkarılamayacağını söylüyor.

Varlığın (yalnız insanın varoluşunun değil, genel olarak varlıkların) insana benzetilmesinde yeni bir teşebbüs de Heidegger de görüyor. Bu yeni filozofun varlık denince yalnız insanî varoluşu anlamadığını daha önce bir mektuptan aldığımız parçada görmüştük. Fakat aynı zamanda o, sonlu olan ve yoklukla (ölümle) sona eren varlığı tasa (*Sorge*) ve bunalma (*Angst*) duygularından çıkarmaktadır. Halbuki bu duygular tamamen insana aittir. Eğer biz kendimizde metafizik ölüm korkusunun (yokluk önündeki baş dönmesinin) verdiği mistik duygudan kendi ölümlü (sonlu) varlığımız hakkındaki şuuru çıkarırsak, zaman içinde varolduğumuzu biliyor ve zamanla varoluşumuzu aynı şuurda kavırıyorsak, bundan dolayı insandan gayrı varlıkların da aynı kadere bağlı oldukları sonucunu nasıl çıkarırız? ya varlığı insana mahsus saymalı ve ona "varoluş" demeliyiz. O vakit varoluş, zaman ve sübjektiflik eşanlamlı kelimeler olacaktır. Yahut varlık sezgisinin en iyi açıldığı alan olarak insanı ele alıyorsak ve bu sezgiden bütün varlıklar hakkındaki sezgiyi çıkarıyorsak Heidegger'in bu ikinci durumu tam bir antropomorfizm olacaktır. Böyle bir sonuca varmak istemeyen Sartre bu yüzden "kendisi için" varlık olan insanın varoluşu ile "kendisinde" varolan şeylerin varlığını ayırıyor ve insana ait hükümlerinden şeylere ait sonuçlar çıkarıyor. Ancak böyle bir durumda Descartes gibi iki evreni kesin olarak ayırmak, fakat onları üstün bir varlık (Allah) ile düzenliyememek yüzünden, bu iki evren mukadder surette ayrı kalıyorlar. Sartre, Heidegger gibi sistem hastalığına kapıl-

17 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bu eser türkçeye Prof. T. Mengüoğlu tarafından çevrildikten sonra (1948), Fransızcaya H. Dupuy tarafından "*La Situation de l'homme dans le monde*" adı ile çevrilmiştir. (Aubier. édit. Montaigne, 1951)

18 Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique, (Théorie des ensembles pratiques)*, 1960, Gallimard,

19 J.- P.- Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Gallimard

myorsa da onun felsefesindeki buhranı başka bir yönde genişletiyor: bu da varoluş'da varlıkla yokluğun birleşmesidir(20).

Bu krizden kurtulmak için Karl Jaspers varlığı derecelere ayırıyor:

- 1) Empirik "olan"lar
- 2) Tabiatla gördüğümüz varlıklar (*Dasein*)
- 3) İnsanı varoluş (*Existenz*)
- 4) Genel şuur veya ilmin gösterdiği varlık
- 5) Transandantal varlık.

İnsan bu dereceleri aşınca transandantal varlığa çarpıyor. Orada kanatları kırılıyor ve düşüyor. Bilme gücü orada sona eriyor. Jaspers buna "başarısızlık" noktası diyor. Varoluş ise kendi hududunu limit-durum (*situation - limite*) dediği, tecrübelerde buluyor: Bunlar ölüm, hastalık, ıstırap, yeis, v. b. tecrübeleridir. Bu tecrübelerde insan gücü limite ulaşıyor ve onu aşmıyor. Orada hem kendi sınırlılığının, hem aşılmaz Aşkın varlığın şuuruna ulaşıyor. Jaspers'in çözüm şekli ne Heidegger gibi varlıkları insana benzetme yanlısına düşmüş, ne de Sartre gibi varlıkla yokluk arasındaki sonsuz bir savaşın içinde insanı tam bir ümitsizlikte bırakmıştır. O, bugünkü anlayışta insanın yapabileceği en büyük çabaları, ilim, sanat ve din değerlerini içine alan geniş bir yükselme çabasını göstermiştir, ve hiç bir varlık derecesini ötekine benzetmeden insan gücünün son imkânına kadar yükselmiştir (21). Merleau - Ponty daha sağlam bir zeminde insan algısının fenomenolojik tasvirini yaparken bu algının kökten müphemliği (*ambiguïté*) üzerinde durmaktadır. Orada ruh ve beden ayrılmaz bir bütündür. Böyle olunca da insan beden olarak başka varolanlar gibi "*en soi*", şuur olarak "*pour soi*" varlıktır. Öyle ise Sartre gibi insanda bu iki varlık tarzını ayırmaya imkân yoktur. Çünkü o hem beden, hem ruhtur. Biz ancak soyutlama suretiyle *en soi* yı, yani bedene ait olanı *pour soi* dan, ruha ait olandan ayırırız(22).

D. Ürkeklik Felsefeleri Şüphecilik ve Sınırlayıcılık

Ürkeklik felsefeleri; Davranış şartları objektif bünyelerden (veya tecrübeden) aşağı olduğu, yani insan tabiat karşısında sistemlemediği, kendi içine kapandığı zaman, böyle bir durumda meydana

20 Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. par Jeanne Hersch, 1951.

21 M. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 2. édit. 1945. Gallimard.

22 Blaise Pascal, *Pensées*, édit. Pléiade.

gelen teorilere, genel olarak "Ürkeklik felsefeleri" diyoruz. Davranış şartları ile tecrübenin münasebetini burada Şart < tecrübe diye gösterebiliriz. Bu tarzda düşünce sistemleri, çoğu kere, insanın tabiat veya varlıklar önündeki aczini farketmesinden sonra, cür'et felsefelerine tepki halinde doğmuşlardır.

1- Ürkeklik felsefeleri ilk safhasında insanın kendi güçleriyle objektif varlık düzeni arasındaki ölçüyü kaybederek, kendi kendini inkâr etmesiyle başlar. Böyle düşünenlere, yıkıcı felsefeler diyebiliriz. Ortak duyuya dayanan Yunan realizminin (İonia okulu, Elea'lılar, v. b.) duyu veya akıl objelerine kesin ve tenkitsizce inanışına tepki halinde doğan sophisme, büyük metafizik sistemlerine karşı tepki halinde doğan şüphecilik (scepticisme), Sokrat'a tepki halinde doğan Megare Okulu, ortaçağ dogmatismine tepki halinde doğan ahlâkî şüphecilik (Montaigne, Rabelais) başlıca yıkıcı ürkeklik felsefeleridir. Sofist'ler "insan her şeyin ölçüsüdür; hiç bir şeyi bilemeyiz, bilsek bile bildiremeyiz; hiç bir şeyi ispat edemeyiz; yalnız basit sanılarımıza (*doxa*) başkalarını kandırma (*persuasion*) yolu ile inandırabiliriz." diyorlardı. Şüpheciler duyuların aldattığını, bütün bilgimizin son tahlilde duyulara dayandığı için aklı bilginin güvenilir olmadığını söylüyorlardı. Ahlâkî şüpheciler bununla kalmıyarak dinin Nass'larından (*dogme*), ahlâkın mutlak kaidelerinden (*précépte*) de şüphe ediyorlar ve kesin hiç bir bilgi ve inanç görmüyorlardı. Vakıa bu felsefelerin görüşünde bir nevi cür'eti vardı. Çünkü onlar sağ duyuya dayanan akla, sağ duyuya dayanan metafizik inancına karşı kafa tutacak bir cür'ete sahip görünüyorlar. Hatta onlara bu açıdan bakılacak olursa asıl cür'etin onlarda olduğu sanılabilir. İnsan kendini taiattan ve safdil inançtan daha üstün görmesini bu düşünürlere borçludur denebilir. Fakat ürkeklik burada davranış şartlarının yetmezliğinden ileri gelmektedir. Yani insanın bilgi fiilindeki psiko-sosyal hazırlığın yetmezliğine, bu fiilde tecrübeyi sistemleştirme gücünün bulunmadığına inanmaktan doğmaktadır. Şüphe ediyoruz, çünkü davranış şartlarımız (sübjektif unsur) sistemleştirme gücünde değildir. Dogmalar ve prensiplere (ahlâkî kaidelere) inanmıyoruz, çünkü inanma gücümüz (psikolojik ve sosyal çevre şartlarımız) zayıflamıştır. Bütün bu ürkeklik davranışları toplum hayatının sarsıntı geçirdiği zamanlarda meydana çıkmıştır. İlkçağda Yunan sitesinin sarsıldığı, inanç temellerinin yıkılmaya başladığı zamanda sofism ve şüphecilik doğmuştu. Ortaçağ toplumu temellerini kaybettiği ve henüz yeni bir çağın inanç şartları kurulmadığı devirde (Erasme, Montaigne gibi düşünürlerde), en sonra zamanımızda pragmatizm ve mantıkcı empirism ürkeklik fel-

fesinin en yeni şekilleri olarak görünmektedir. Çünkü Yunan sofistleri nasıl *Sophos* yerine *doxa*'yı koyuyorsa, çağımızda pragmatist de gerçek bilgi yerine başarı inancını ve hakikat yerine tatmini (yani avunmayı) koyuyor: inanıyoruz, çünkü bizi tatmin ediyor, başka deyişle "avunuyoruz" diyor. Avunmak ise daima kendi kendini aldatmaktır. Metafizik sistemler, sağlam ilim sistemleri önündeki bu gerileyici ve avunucu görüşün meydana çıkması da devrimiz toplumunun sarsıldığı zamanda, 19. yüzyıl sonunda olmuştur. Mantıkçı empirizm (gördüğümüz gibi) en aşırı şekil olan Wittgenstein'da felsefeye işlenecek hemen hiç bir konu bırakmamaktadır.

2- Ürkeklik felsefeleri ikinci safhasında insanı kendi davranış şartlarını ayarlaması ve sübjektif imkânlarının sınırını araştırması halinde meydana çıkmıştır. Bunlara genel olarak sınırlayıcı düşünce tarzları diyebiliriz. Antik felsefede ilk sınırlayıcı hareket Sokrat'la başlar. Onun iki cümlesinden biri olan "bütün bildiğim hiç bir şey bilmediğimdir" dış evrenin inkârına vardığı, adetâ sofistlerle birleştiği halde, ikinci cümlesi "kendini bil" dikkati iç evrene çevirmekte, hakikati yalnız ahlâkî kavramlar dünyasında aramaktadır. Vakıta Sokrat'dan sonra bu sınırlayıcı felsefe yeniden Eflâtun ve Aristo'nun metafizikleri ile sübjektif evreni objektif evrenle tamamladı. Fakat onun sınırlayıcı görüşü sonraki felsefe çığrıları üzerinde daima uyarıcı bir rol oynadı. Orta-Çağda Augustin, Gazalî, Yeni çağda Pascal bilgi inancının sınırlarını çiziler. Aklın apaçıklığı ile (*évidence de la raison*) kalbin apaçıklığını (*évidence du coeur*) ayırdılar (23). Objektif ve ilmi hakikat ile iç hakikatın birleşemeyecekleri sınır üzerinde durdular.

Yeni çağda sınırlayıcı felsefe, başlıca Kant'da en olgun şeklini aldı. Kant'ın tenkitçiliği (*criticisme*) davranış şartlarının sınırlılığı ile objektif evren'in sınırlılığı arasındaki zıtlığın farkedilmesinden doğdu. Biz yalnız şuurun *a priori* şekillerinin kavradığı görünüşleri (phenomenon) bilebiliriz. Bu şekillere giremeyen "asıl şey"i (*Ding an-sich*) bilemeyiz. "Asıl şey" veya "Noumenon" şuurumuzun yapısına göre *bilinemez* olarak kalır diyen Kant eski felsefede Sokrat'ın açmış olduğu çağrı yeni felsefede diriltmiş oluyordu. Sokrat için olduğu gibi, Kant için de bir tabiat metafiziği mümkün değildir, fakat bir ahlâk metafiziği mümkündür. Çünkü objektif evren için yaptığımız *sınırlama*, dikkatimizi iç dünyaya, sübjektif evrene çevirmemizi sağlayacaktır. Bununla birlikte, nasıl Sokrat'ın kurduğu bir *sınır* sonrakilere tarafından aşılmış ve yeniden süje ile objenin birleşmesine gidilmişse, Kant'ın

kurduğu da sonrakiler tarafından türlü şekillerde aşılarak alman romantiklerinde (Schelling, Hegel, v. b.), Schopenhauer'da süje-objenin bütünlüğünü kurmaya doğru yeni bir hamle başlamıştır.

E. Davranış Şartları ile Tecrübe Arasında Uygunluk

Davranış şartları ile tecrübe objeleri arasında birinin ötekine üstün değil, tam bir uygunluk veya eşitlik olduğu zamandır ki, kendimizi sübjektif şartlar toplamının baskısından kurtarabiliriz. Çünkü, hem şart > tecrübe, hem şart < tecrübe durumunda sübjektif şartlar süje ile obje arasında gerçek münasebeti sağlayamamaktadır. Birinci de davranış şartlarının taşkınlığı tecrübe dünyasının yanlış görülmesine sebep olmakta, ikincide davranış şartlarının yetmezliği ya tecrübe dünyasını sistemleştirmeye engel olmakta, yahut tecrübe dünyasını ancak sınırlıyarak sistemleştirmekte, bu yüzden asıl gerçekle, varlıkla ilişkilerini gevşetmektedir. Nitekim, Kant'ı aşmak için doğan romantik felsefelere rağmen, asıl sınırlayıcı düşünce positivisme, agnosticisme, fictionisme şekillerinde bilgi alanını son derece sınırlamaya varmaktadır. Positivisme'e göre biz yalnız görünüşler (fenomenler) arasındaki münasebetleri bilebiliriz, "Niçin?" sorusuna değil, yalnız "nasıl?" sorusuna cevap verebiliriz. Çünkü bütün bildiğimiz tecrübe verilerinden, duyu komplekslerinden ibarettir (Ernst Mach, Avenarius, Cornelius, Von Aster, v. b.). Agnosticisme'e göre ilminiz öyle birtakım ilk prensiplere dayanır ki, onların özleri (mahiyetleri) bizim için bilinemez olarak kalır: ilimleri dayandırdığımız mekân, zaman, sebeplik, cevher, v. b. gibi prensiplerin kendi mahiyetleri bilinemez (Huxley, H. Spencer). Solipcisme'e göre biz yalnız kendi (ferdî) şuurumuzu bilebiliriz. Başkalarının şuuru hakkında ancak analogi yolu ile bilgimiz vardır. Başkasının varlığı bizim için kendi şuurumuz içindeki "herhangi bir veri" den başka bir şey değildir, öyle ise bütün bilgi ferdî şuurla sınırlıdır (H. Rickert, A. Schuppe) (24). Fictionisme'e göre bilgimiz (ilmin bütün teorileri de içine girmek üzere) fictionlarımızdan ibarettir. Bu felsefelerde *davranış şartları* tecrübeden aşağıdır. Pierre Duhem'e göre(25) fizik teorisinin değeri aslında "doğru" değil, sırf "elverişli" (*commode*) olmasındadır. Çünkü biz fizik olgularının değil, hipotez'lerin üzerinde düşünüyoruz. Halbuki physicalis-

24 Krszinski, Philosophie de L'immanence, P. Alcan, 1931

25 Pierre Duhem, La Théorie Physique, 1914, Marcel Rivière

te'lerin söyledikleri gibi(25) biz asıl fizik objeleri kavırıyoruz. Meyer-son'un dediği gibi, ilmimizin konusu fiction'lar değil "şey"ler (cho-se) dir(27).

* * *

Sokrat'tan önceki felsefeler bu sistem buhranlarını göstermiyor. Orada tabiat mihverine göre bütün varlıklar yerlerini almışlardır. Fakat henüz maddî, canlı, ruhlu varlıklar birbirinden ayrılmamıştır. Bu yüzden ilk varlık (*arché*) aynı zamanda hem maddî, hem canlı, hatta hem ruhlu gibi tasarlanmıştır. Varlıktaki müphemlik (bulanıklık) hylozoïsme ve physiologue'lık adını alıyor. Batı felsefesinin en eski düşünürü olan Anaximandros bu ilk müphem ve sınırsız varlık düşüncesinin kökünü teşkil etmektedir. Fakat temel fikri ortaya koymasına rağmen, ortak duyuya dayanan bu felsefe tenkitçi zekâ ile gelişemediği için ilk adımdan ileri gidemedi. Varlığa ait bütün imkânları düşündüğü halde, insanla varlıklar arasındaki münasebeti ve varlıkların incelenmesini yapacak bir bilgi ve değer tenkidini çıkaramadı.

Sokrat'ın görüşü felsefede en büyük devrim oldu. Bu dönüm noktası fikir tarihinin birçok çağlarında farklı şekillerde canlanmıştır.

Descartes, Kant, Husserl ayrı tarzlarda fakat aynı tenkitçi zekâ ile yeniden başlama çabası gösterdiler. Onlardan her biri başka bir açıdan dogmatizmin önüne tenkitçi zekâyı çıkardılar. Fakat bunlardan en büyük hamle Kant'ın yaptığı idi. Kant'ın tecrübe ve akla, gerçeğe ve transandantal şüura ait hisseleri ayırmasına rağmen ondan sonraki buhran transandantal şuur'un büyütülmesinden ibaret olan idealizm ve romantizm buhranı idi. Bundan dolayı da felsefe her zamankinden daha derin bir antropomorfizm içine düştü. Kant'ın Copernic tarzında devrim dediği hareketin temelinde bu buhranın kökleri vardır. Fakat Kant bu suretle dogmatizmden kurtulmaya çalışıyor, tecrübe ve aklın paylarını ayırıyordu. Cevher, asıl şey, varlığın iç yüzü (*Noumenon*) inkâr edildi. Böylece felsefe, bir insan felsefesi ve görüş insanın aşırı olarak merkez haline getirilmesi oldu.

Felsefenin romantizm buhranından kurtulması, ancak yine Kant geleneğine uyarak pozitivizm, fenomenizm hareketlerinin uyanmasıyla başladı. Fakat bu hareketler yarım kaldı. Bugün yeni ontoloji çığır, objektif ve transandantal felsefe, diyalektik materyalizm akınlarının gelişmesiyle romantizm buhranı önlenebildi ve felsefenin insan - âlem dengesine dayanan eski geleneğine dönüldü.

26 Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, 1938, Chicago

27 Emile Meyerson, *Identité et Réalité*, 1912; Meyerson, *Cheminement de la Pensée*, 1931; Félix Alcan; *Déduction relativiste*, Payot,

IV

VARLIK KONUSUNDA DİKOTOMİLERİN ÇÖZÜLMESİ

A. Varlık – Yokluk Dikotomisi

Varlık - yokluk dikotomisi ilk konulan problemdir. Bugünkü felsefede bu problem gittikçe bariz bir yer almaktadır. Parmenide ilk çağda bu dikotomiyi red eder: varlık vardır, yokluk yoktur. Eflâtun yokluk sorusunu yeniden ele alıyor: yokluğu görelî olarak düşünmelidir. Mutlak olarak varlık ve yokluk sorusu konmamalıdır. Bir şeyin başka şey olması (*altérité*) görelî olarak yokluk demektir. Eflâtun buna bulunmayış (*absence*), mahrum oluş (*privation*), başka oluş (*altérité*) diyor. Aristo'ya göre yokluk düşünülemez. Bu fikir, tarihten geleneğe uygundur. Yokluk kavramı olumsuz ve tasavvur edilemez bir kavramdır. Çünkü yokluk, varolmayanın düşünülmesi halinden ibarettir ki, bu da çelişiktir. Yokluk kavramının olumsuzluğu hakkındaki bu kanaat Bergson'a kadar sürdü. Bu filozof devrimci olmasına rağmen, yokluk fikrine karşı aynı tavrı almıştır.

Bütün mitolojilerde, kozmogonilerde evrenin doğuşu, şekil değiştiren, olmakta olan başlangıçsız varlık olarak görülür. İran'da Tiamat (sonsuz okyanus) üzerinde canlıların, ilk insan olarak Anşar ve Kişar'ın çıktıklarına inanılırdı. Hind'de yaradış, yokediş, tekrar yaradış güçlerini temsil eden Tanrılar varlığın ezeli ve ebedî bir Devr halinde oluşunu ifade ediyordu. Bu devr'lerden her biri bir "Avatar" idi. Yunan kozmogonisinde şekilsiz, karmaşık olan müphem evrene (*chaos*) düzen veren (*Cosmos*) ve ondan ilk şekli, ilk varlık düzenini yapan evrenin düzenleyicisi (*Demiurgos*) dir. Yunan kozmogonisi Tanrıların çıkışından önceki bu ilk Tanrı fikri ile varlığın başsız ve sonsuzluğunu ifade ediyordu. Eflâtun ve Aristo'da aynı tarzda düşündüler. Yokluğa yalnız relatif bir anlam verdiler: varolan bir şey *başka bir şey* halini alınca bu yok olmak değil *başkalaşmak* demektir. Şimdi

varolan şeyin biraz sonra bulunmaması yokluk değil, *bulunmayış* (*absence*) dır; varlığa ait bir vasfın kaybedilmesi ondan mahrum oluş (*privation*) dur. Evren sürekli değişmelerden ve yeni şekil almalarından ibaret olunca mutlak yokluk düşünülemez.

İlk defa Heraklit ve Sofistler yokluk kavramını ileri sürdüler: Evren oluş halinde ise her an varlıktan yokluğa geçiyor demektir. Öyle ise varlık da, yokluk da gölgedir; çünkü her şey değişmektedir. Sofist düşünce sabit bir şeyin olmadığı hakkındaki bu görüşten hiç bir şeyin isbat edilemeyeceği ve “hakikat” olmadığı neticesini çıkardı. Ancak, gerek Heraklit’de, gerek Demokrit’de yokluk kavramı Eflâtun’a göre daha cesur, fakat yine relatif olarak ileri sürülmüştü. İkincisi Parmenide’in küre şeklinde bütün varlığını parçalara bölerek atomlara ulaşmış, hareketi açıklayabilmek için atomların arasında bir nevi yokluk olan “boşluk” tasarlamıştı. Kelâmcılar bu teoriyi benimsediler ve yaradış fikrini açıklamak için kullandılar. Çünkü evrenin yoktan varolduğunu (*creatio ex nihilo*) isbat için yoklukla kuşatılan sonlu bir varlık fikrine ihtiyaç vardı. Ancak insanın, başka varlıkların, evrenin *yaradılmış* olması asıl “yaratış”ın başsız ve sonsuz olmasına mani değildir. Tanrı’nın en mühim sıfatı yaratıcı olmasıdır, ve bu yaratışın belirli bir zamandan sonra başladığı söylenemez. Böyle söylenecek olursa yaratışın başlamasından önce Tanrı’nın yaratıcı olmaması gerektir ki bu da Tanrılığa ve yaratıcılığa aykırıdır. Öylesi ise Tanrı başsız ve sonsuz olarak yaratıcı, evrenler de başsız ve sonsuz olarak yaratılmıştır(*). Böyle düşününce de kelâmcıların atom teorisine dayanan açıklaması yıkılır. Yaradılışa zamanda bir başlangıç verilemez ama, öz bakımından öncelik, sonralık düşünülebilir. Bu, yaratıcı öz bakımından önce, yaratılmış sonra gelir demektir. Filozof kelâmcılar savunulamaz olan “hudûs-ı zamanî” yerine böylece “Hudûs-i-zatî” fikrini koydular. Yaratılmışların sonsuzluğu yokluk kavramını lüzumsuz bıraktı. “Allah evreni yoktan yarattı” demek yaratılan şey bulunmayan (*absent*) bir şey iken onu meydana getirdi demektir. Mutlak yokluk Allahın sonsuzluğu ile çelişiktir. Vücutlar daha sarîh olarak varlığın birliğinde mutlak yokluk fikrine yer bırakmadılar. Ancak İmam Rabbânî “tasavvuf”u onlardan farklı (ve Hind doktrinine yakın) olarak yorumlarken evrenin ve insanın varlığını “yokluk aynasına akseden gölge - varlık” diye tanımladı. Bu çok ince hayalin düşünülmesi güçtü. Mutlak ve sonsuz varlığın dışında hiç bir şey yoktur ki, bir “yokluk” düşünebilsin ve bu mutlak varlığın “yokluk”da bıraktığı

* El-hamdü lillahi Rabb-il-Âlemin (Âlemlerin hâkimine hamd olsun)

gölge de ölümlü varlıkların varlığı olsun. Bouddhisme’i hatırlatan ve arzuların yok edilmesi (*fena*) ilkesine göre ahlâk kuran İmâm-ı Rabbânî Nakşî’liği canlandırdı ise de felsefî bir temel bulamadı. Bu fikrin kendinden başka savunucusu çıkmadı(1).

Varlık - yokluk dikotomisi Heraclit’e benzer bir tarzda 18 inci yüzyılda Hegel tarafından yeniden ele alındı: ona göre her iki kavram da soyut ve aynı derecede gerçeklikten mahrumdur(2). Zihin aynı tarzda her iki kavramı da koyar, ve onlar karşılıklı birbirlerini yıkarlar. Gerçek olan bu iki soyut kavramın sentezinden ibaret *Oluş* (*das Werden*) dir. Oluş yokluktan varlığa ve varlıktan yokluğa devamlı bir geçiştir. Hareket ve değişme halinde olan evreni sabit sınıflar ve cinsler mantığı değil, tezle antitez, varlıkla yokluk arasında sürekli yeni sentezlerin meydana çıkmasından ibaret oluş mantığı açıklayabilir. Hegel’in, çelimesizlik ilkesi yerine zıtlar arasındaki çelişme ve çelişiklerin sentezi ilkesine dayanan yeni mantığı “diyalektik” idi. Diyalektik mantık solcu Hegel’ciler, Engels, Marx tarafından benimsendi ve idealist felsefe yerine materyalist bir felsefe hesabına kullanıldı. Hegel de oluş evrensel konkre olan ruhun (*Geist*) oluşu idi. Onun bütünlüğünde sübjektif ve objektif ruhlar eriyor, mutlak ruh halini alıyordu. Tarih bu mutlak ruhun oluşunun gerçekleşme sahnesi idi. Böyle bir görüşte artık sabit şekillerin, sınıfların yeri yoktu. Onlar mutlak Ruh’un tarihteki oluşundaki “lahza” lardan ibaretti. Hiç bir şeye var denilemezdi. Nitekim hiç bir şeye yok ta denilemezdi. Ancak herşey oluyor demek lâzımdı. Aynı görüş sistemde değişiklik yapmadan Mutlak Ruh yerine dinamik maddenin oluşuna uygulanınca marxisme doğdu. Her iki felsefenin temel fikri varlık ve yokluğun soyut kavramlar, lahzalar olup biricik gerçeğin “Oluş” olduğu idi. Fakat varlık olmadan oluş nedir? Bir şeye oluyor demek için herşeyden önce “birşeyin” var olması gerekir. Oluş varlığın bir tavrı (*mode*) dir. Yaprak yeşeriyor, kâğıt sararıyor, insan büyüyor dediğimiz zaman her üçünde gördüğümüz “oluş” lar yaprak, kâğıt, insan dediğimiz konkre varlıkların oluşlarıdır. Bunlardan sıyrınca, yalnız başına yeşerme, sararma, büyüme diye gerçek “oluş” lar düşünülemez. Oluş değişme, hareket, evrim, devrim, v.b. bütün manzaları ile mutlaka bir dayanağa (*substratum*) muhtaçtır. Değişen bir şey var olmalıdır ki değişme olabilsin. Oluş, başka bir bakımdan, yetkinleşme (*perfectionnement*) ve üstün güc kazanma, başarı veya ek-

1 *İslâm felsefesi, kaynakları ve tesisleri ile* (H. Z. Ülken) 1967, “İmâm Rabbânî” bölümü

2 Hegel, *Logique*, 2 vols Aubier’ trad Jankélévitch

silme (*imperfection*). güc kaybetme, başarısızlık olabilir. Böyle anlaşılınca oluş-kısmen değer hükmü ile karışık- ilerleme (*progrès*) veya gerileme (*régression*) manzarasını alır. Fakat bütün bu manzarlalar ile oluş daima olan bir şeyin varolmasına, yani varlığın bulunmasına bağlıdır. Varolan şey dağılma, çözülme, başka bir varlık olma yahut tam bitme şekillerinden biri ile sona ererse, orada artık ““oluş” ta sona ermiş demektir. Öyle ise soyut ve üniversal tek bir “Oluş” tan değil, birbirinden mahiyetçe farklı konkre varlıklardan herbirinin kendi oluşlarından söz edilebilir. Halbuki Hegel’de Üniversal Ruh’un aynı zamanda konkre olduğu söyleniyordu ki, bu çelişiktir. Romantik filozof matematik kavramları soyut, fakat devlet, din, san’at gibi değerlere ait mefhumları (*notion*) Üniversal konkre sayıyordu. Bu ayırışı yapmanın (sırf değerler teorisi içinde kaldıkça) yeri ve belirtisi vardır. Fakat buradan bütün gerçeğin oluş halinde Üniversal ruh olduğu sonucunu çıkarmamak şartıyla! Hegel varlık ve yokluk kavramlarını aynı derecede soyut sayıyordu. Bu söz “varlık” deyince Aristo’nun varolanlar dışında ele aldığı “varlık olarak varlık” tanımına göre doğrudur. Fakat biz karşımızda konkre ve müfret (*singulier*) varlıklar görüyoruz: taş, ağaç, çiçek, bir arı kovani, bir insan zümresi, teker teker insanlar böyle konkre müfret varlıklardır. Onlar birbirilerine irca’ edilemezler. Her birinin ayrı vasıfları, sıfatları (*attribut*) ve tavırları vardır. Her birinin ayrı oluşu kendi varlığı içinde ele alınmalıdır. Ayrıca Hegel’in varlık ve yokluğu, yani çelişikler birleştirmeğe çalışması düşünülemez. Zihin çelişikler birleştirmedigi gibi, gerçekte de çelişikler birleşmezler. Fakat farklılar (*différent*), hatta karşıtlar birleşirler. B Croce diyalektik’i farklıların birleşmesine indiriyordu(3). Halbuki henüz ayrı veya farklı olanların sonradan birleştirilmesi şeklinde değil, ayrılmamış ve aslında zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan birlikler vardır. Böyle varlıkların anlaşılması için önce onların zıt vasıflarını soyut olarak koymaya, sonra bu soyut vasıfların sentezini aramaya lüzum yoktur. Çünkü onlar aslı birliğin birer manzarasıdır ve bu manzaralardan hiçbirisi kendi başına varlık değildir. İlk olgunun veya aslı birliğin karma (*mixte*) gibi görünen müphem çift - kutuplu varlığının vasıflarıdır. Mikro - fizikte dalga - cisimcik aynı varlığın iki manzarası olduğu gibi, insan şuurunda süje - obje bütünü de aym şuur fiilinin iki ucu, ayrılmaz bütünün iki manzarasıdır. “Âlemde var” olması yüzünden şuuru âlemden ancak yapma ve soyut olarak ayırabiliriz. Obje süjeye katılmış değildir. İnsanın âlem-

3 Benedetto Croce, *Ce qui mort et ce qui est vivant de Hegel*, J. Vrin, 1912

deki varlığında süje-obje müphem çift - kutupluluğu insanda kavradığımız ilk bulanık (*ambigü*) veridir ki, “süje” yi ve “obje”yi başka deyişle süjeleştirmeyi ve objeleştirmeyi oradan çıkarırız. Öyle ise soyut varlık ve yokluktan başlayarak onların sentezine çıkmaya çalışacak yerde müphem ilk olgudan hareketle oradan onun manzaralarını meydana çıkarmalı. Böyle bir davranış bizi varlık ve yokluğun her ikisinden de ayrı ve biricik gerçek sanılan “Oluş”a değil, müphem ve zıt vasıfları olan varlığa götürür. Varlığın vasıflarına ait her açılma onun oluş dan ibaret bir tavrı olduğu için varlığın olması veya oluş aynı zamanda onun zıt ve tamamlayıcı vasıflarından ya biri, ya ötekini açılması (*ouverture*) olacaktır. Âlem içinde ve âlemle varolan insanın her algısı, her tasavvuru, her dikkat fiili, her iradî fiili âlemle birlikte vardır. Bu fiiller aynı zamanda hem kendileri, hem yöneldikleri şeyler, vakalar, insanlar, yani “âlem”dir. Bundan dolayı “âlemde varolmak” diyoruz. Bundan dolayı süje yani insanın obje yani âlem-den ayıramıyacağını süje ve objenin zıt ve tamamlayıcı vasıflarıyla bir bütün olduğunu söylüyoruz. İnsana ait hiçbir şuur fiili yoktur ki o âlemden, (şeyler, vakalar ve başka insanlardan) ayrıca kendi başına varolsun. Kısaca yeni ontoloji, Descartes’cı görüşün tam karşı kutuptadır. Descartes şuur ve maddeyi (süje ve objeyi) iki ayrı cevher olarak koyuyordu. Bu yüzden ruhla bedeni de aynı derecede kesinlikle ayırıyordu. Fakat bu ayırış gerçeğe uymadıktan başka, iki cevher arasında apaçık görünen ve ortak duyunun da kabul ettiği ilişkileri (ruh ve bedenin ortak fiillerini, ruhla bedenin karşılıklı etkisini) açıklamak için dolambaçlı yollara başvurma zorunda kalıyor; gerek kendi felsefesini, gerek ardından gidenleri, icad ettiği paralellik varsayışı ile psikolojik ve metafizik alanda çözülmez güçlükler içinde bırakıyordu. Psiko-fizik, psiko - fizyoloji denen çıgırlar, ruhî fenomenlerin gölge - fenomen gibi görülmesinden doğan güçlükler bunların başında idi. Zamanımızda Sartre bu fikri “varoluş” felsefesi içinde canlandırmaya çalışıyor ve bütün kavramlarını Hegel’den almak üzere “Kendisi-için” dediği, varlıkla yokluk arasında sürekli bir savaş halindeki şuurun varlığının kastediyordu(4).

Şu kadar var ki , Hegel’in bu existentialiste yorumlaması yokluk kavramına hiç bir yenilik getirmedi. Bu ancak insanın sürekli bir değiş-

4 J. P. Sartre, *L’Etre et le Néant*, 1943, Gallmard

me, şuurun bir halden bir hale geçiş olduğunu ifade ediyor. Burada da yokluk, aslında bulunmayış, mahrum oluş, farklılık, başka-oluş kavramlarına ayrılınca ortadan kalkar. Eflâtun'un Parmenides, Sofist ve Devlet Adanı (*le politique*) diyaloglarına katılmış yeni bir şey görünmüyor. Yalnız Heidegger de bu fikir daha derin ifade almıştır: İnsanın sonlu varlığı ölüm ürküntüsü ile kuşatılan karanlık ortasındaki bir "zamanî varlık"tır. İnsan her an yok olmakta olduğunu düşününce bir uçurum önündeki "bunalma" (*angoisse*) haline girer. İnsan kendi varlık şuurunu bu bunalmadan çıkarır. Gözü daima ileriye, sonlu varlığının beklediği uçuruma çevrilmiştir. Bunun için de insanın varoluşu yok olmanın bunalmasında meydana çıkar ve geleceğe çevrilmiş zamandan ibarettir. Varlık ve zaman aynı şeydir. Hegel ve Marx'da esaslı rol oynayan bu fikir burada bir insan felsefesinin temel taşı haline getirilmiştir. Eğer Heidegger mistik bir sezgi ile insanın kendi yok oluşunda kavradığı bu zamanî varlığı bütün varolanlara yaymak isterse (gördüğümüz gibi) bir sistem hastalığına tutulmuş olur. İnsanda kaldıkça varoluş felsefesi tam bir varlık felsefesi halini alamaz.

Hangi şekilde olursa olsun Heidegger'in Tanrısız felsefesi kendi kökü olan Kierkegaard'ın Tanrıci felsefesi ile akrabalığını kaybetmiyor ve insanın yokoluş şuurı ile ölüm önündeki dramatik durum onu çok buhranlı bir iç savaşından sonra inkârdan tasdike doğru götürüyor. Heidegger, Nietzsche ile aynı yolda olduğu halde Tanrıya hücumu, Tanrısızlığı bilinen bütün Tanrısızlık felsefelerinden (Demokrit, 17 ve 18. yüzyıl materyalistleri, Feuerbach, Marx, v. b.) çok farklıdır. Çünkü burada Tanrı ile ilgisiz bir evren değil, Tanrıya hücum, onunla savaş söz konusudur. Kierkegaard'ın aksi kutupdaki bu Tanrı ile diyalog, sonunda bir kısım yorumlayıcıların anlayışına göre, bir nevi Tanrıcilığa varıyor(*). O, şüphesiz Gabriel Marcel veya Jaspers gibi aslâ Tanrıci bir existentialiste sayılamaz. Fakat onun ve Nietzsche'nin durumu eski tanrısızlık görüşlerinden olduğu kadar, zamanımızda Nicolai Hartmann'ın tanrısızlık fikrinden de ayrılmaktadır. O bütün eserlerinde varlığın derin sezgisindeki mistik kavranışa dayanmakta, "Varlık" kavramını Allahtan ve evrenden, varolan (étant) lardan ayırmakta, onu bir miknatis gibi mutlak sonsuzu aksettiren mutlak sonlu diye anlamakta, insanın zamanî varlığındaki "açılış"ı (ouverture) bu mistik görüş için hareket noktası diye almaktadır. Fakat dinlerin tarif

* Rioux, *L'Être et la Vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, P. U. F. 1963.

ettiği Allah fikriyle penceleşen bir filozofun sonlu varlık içindeki sezgiden çıkardığı mutlak sonsuz Tanrıdan başka nedir?

Her şeye rağmen onda anlaşılamıyan taraf yokluk, *yoklaşma* fikri oluyor. Onca kavramlardaki olumsuzluk “yokluk” dan çıkar, yokluk kavramların olumsuzluğundan değil! Bu derece temelli olan “yokluk” bütün Heidegger diyalektiğinde en zayıf taraftır. Çünkü, tahlil gösterir ki, o insan şuuruna ait olan ölüm fikrine veya daha doğrusu ölüm ürküntüsü fikrine irca ediliyor. Bu ise hiç bir zaman onto-lojik yokluğu ispat etmez. Bütün varlıklar (madde de içine girmek üzere) aks edilmez bir hayat süresine sahiptir. Çok farklı uzunlukta olsa da bütün madenlerin ve başlıca radio-aktif cisimlerin ömürleri vardır. Bitkiler, hayvanlar ve insanların da hayat süreleri vardır. Ve bu süre bir yerde bitmek üzere aksedilemez (irréversible) bir zaman içinde gerçekleşir. Yalnız insandır ki varlığının böyle bir zaman akışına bağlı ve bitimli olduğunu bilir. İnsanda ölüm ürküntüsünün derin bir yeri olması ve varlık şuurunun oradan çıkması doğrudur. Fakat bu başka varlıklardan mahiyetce değil, yalnız şuurca farkı olduğunu gösterir. Varlıkların bitimli olması, hepsinin meydana gelmiş ve yok olacak olması, âlemlerin sonsuzluğuna, insanda sonsuzluk şuuru ve bundan dolayı sonluluğu aşma gücünün bulunmasına mani değildir. Nitekim bunu gördük. Böyle olunca Heidegger’in “Yokluk” metafiziği bir “yokluk” veya “yok olma” psikolojisi halini alır ve önemini kaybeder.

B. Varlık - Oluş

Varlık - yokluk dikotomi’si konulamayınca, onun yerine varlıkların tamamlayıcı vasıfları olan başka kavramlar kendini gösterir. Bunlar, yukardakinde olduğu gibi çelişik değildirler. Bunun için de Aristo’nun tabiri ile varlıkla birlikte düşünölmeleri imkânsız değildir. Hatta varlığın vasfı veya tavrı oldukları için her biri ayrı ayrı varlığı bir bakımdan açıklamaya yararlar. Bu karşılıklı kavramlar varlık-oluş, varlık görünüş, olmak - mecbur olmak (*Etre -Devoir être*), gerçek - ideal, varlık - düşünce, varlık - imkân zıt ve tamamlayıcı kavramlarıdır; bu dikotomi’ler varlıkta konkrete sıfatlar, yani olanlar (*étant*) halinde ele alındıkları için, hem birbirine göre karşılıklı yer alırlar, böylece adetâ karşıt (*opposé*) dırlar; hem de iki ayrı varlığa ait olacak yerde aynı varlığın tamamlayıcı (*complémentaire*) vasıflarını teşkil ederler. Meselâ “şey” (*chose*) öz gibi alınınca değişmez, araz (*accident*) gibi alınınca değişir. Aynı şey varlık olması bakımından değişmez öz; fakat oluş, görünüş, imkân olması bakımından değişen varoluştur.

Bundan dolayı her varlık, gerçekleşmesinde oluşturmaz. Yine bundan dolayı da onun sıfat ve tavırlarını meydana getirir. Varlık (eski metafizik terimi ile) “cevher” olarak değişmez dayanak olduğu halde, yüklem (sıfat) veya tavır (araz) olarak değişmekte ve meydana gelmekte olan varoluştan ibarettir.

Demek ki öz halindeki varlıktan bağımsız, kendi başına (*en soi*) “varoluş” lar ele alınamaz. Maddenin varoluşu (*existence*) onun varlığına bağlı olduğu gibi, insanın varoluşu da insanın varlığına bağlıdır. Yine bunun sonucu olarak bütün varlıklarda olduğu gibi insanda “kendisi için” (*pour soi*) varlığı “kendi başına” (*en soi*) varlıktan ayırmak kabil değildir. İnsan ruh ve beden bütünlüğü olarak bu ayrılmaz müphem çift vasfı ile görünür. Beden olarak kendi başına, ruh veya suur olarak kendisi için diye alınsa da bu ayrış yapmadır ve insana ait her tecrübe, her algı bizi bu ayrılmaz müphem çift vasfı, Merleau-ponty’nin deyişi ile *ambiguité*, Eflatun’un deyişi ile *Dyade* karşısında bırakır. Öyle ise Hegel’in varlıkla yokluğu önceden ayrı gibi koymasına olduğu kadar, Sartre’in *en soi* ile *pour soi*’yi önceden ayırmış gibi koymasına katılamayız. Hegel soyutların sentezinden konkrut olan “oluş”u çıkarmak isterken aslında varlığın bir tavrına ulaşıyordu. Öyle bir tavır ki bütün konkrutluğu ile varlıkları, varlık tabakalarını önceden ele almadan bu oluşları anlamaya imkân kalmaz; ve her varlık çeşidinin kendi oluşuna ayrıca bakmak lâzımdır. Hegel’in ifadesine göre “varlık” ve “yokluk” dan her ikisi de aynı derecede soyut (*abstrait*)dır(*). Bu, daha konkrut varlıklardan sıyrılmış olarak düşünülen genel bir kavram halinde “varlık” için doğrudur. Bizim anladığımız “varlık” böyle bir soyut kavram değil, bütün konkrutluğu, müfretliği, özelliği ile birlikte şu veya bu tarzda olan bir “varlık” dır. Halbuki “yokluk” kavramı Hegel’in düşüncesinde soyut varlık karşısında aynı sebeplerden dolayı soyut ve gerçeklikten uzaktır. Soyut ve genel varlık kavramından gerçek ve müfret varlıklara indiğimiz gibi, soyut ve gerçeklikten uzak yokluk kavramından gerçek ve müfret yokluklara inemeyiz. Eflatun’un deyişi ile *başkalaşma*’ya, *farklı olmaya*, *bulunmayış*, *mahrum oluş’a* göreli olarak yokluklar diyemeyiz. Onlar ancak varlığın tavırlarıdır, ve varlık yalnız bu şekillerde gerçekleşir, çeşitlilik kazanır. Bundan dolayı konkrut varlıkların karşısına konkrut (*concret*) var olmayışları (yoklukları) değil, varlığın tavrı olarak oluşları koyarız. Eger varlığın karşılığında oluş tavrı olmasaydı, yani varlık gerçekleşme halinde bulunmasaydı kendi kendine yetecek ve birlikten ibaret kalacaktı. Halbuki hiç bir yerde kendi başına birlik yoktur.

* Hegel, *Logique*, t. 1. *La logique objective* (P. 72- 103) trad. par Jankélévitch. 1947, Aubier

Birlik yalnız varlıkların bütün gerçekleştirmelerini içine almak üzere düşünülen hudutsuz fillerde, yani sonsuzda olabilir. Fakat orada da birlik bu hudutsuz gerçekleştirmelerin çokluğuna sahip olmadan geri kalmıyacağı için, yine sonsuzun birliği içinde fiile çıkmış ve çıkabilecek gerçekleştirmelerin çokluğu vardır. Fakat konkre varlıkların birlik halinde kalmaları, yani başka konkre varlıklarla ilişiksiz, kendi başlarına varolmaları imkânsızdır. Varolan her şey başkasında vardır: (*Existence en autrui*). Böylece onun kendi başına ve kendisi için varlıktan önce başkasında ve başkası için (*pour autrui, en autrui*) varlığı vardır. Başkasında varolmak, başka bir bir şey ile kaim olmak, başkasında bulunmak demektir. Bu bütün “olan”ların birbirine karşılıklı bağlı olduklarını söylemekten ibarettir ki, bunu karşılıklı bağlılık (*interdépendance*) ilkesi ile ifade ederiz. Fakat yine her şey, kendi zıt ve tamamlayıcı vasfından dolayı, başkasının “olmadığı şey” olur. Başkasından farklılığı meydana getirir: kırmızı yeşil ile kaimdir dediğimiz gibi kırmızı yeşil değildir deriz. Bu hali de karşılıklı dıştan bırakma (*interexclusion*) ilkesi ile ifade ederiz. Zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan varlıkta bu iki ilke aynı zamanda hüküm sürer. Her şey hem başkasında vardır, başkasıyla kaimdir; hem de başkasından ayrıdır veya başkası olmayan şeydir. Ayrıca başkasında olmak, başkası için olmayı gerektirir. Şu kadar var ki, varlık tabakalarında yükseldikçe başkasında olmadan başkası için olmaya geçişin özellikleri görülür. İnsan âlemde vardır dediğimiz zaman başkasında olmayı anlıyoruz. Fakat kişiler veya varoluşların birbirleri için varoluşlarında başkası için varoluşu anlıyoruz. Birinciden ikinciye geçerken karşılıklı bağlılığın derinleştiği ve *neutre* ilişkin aktif bir kaynaşma, bildirilebilme (*communication*), birlikte olma (*communion*) haline geldiğini görüyoruz.

Bu farkı belirtmek için yeniden varlık ile oluş münasebetine dönelim. Bu dikotomi ilk defa kavranmaktadır. Oluş varlığın sıfatı (yüklemi), oluşun tarzları onun tavrıdır. Varlık, değişmez dayanak gibi alınınca yalnız bir öz teşkil eder. Fakat bu özün gerçekleşmesi oluşta meydana çıkar. Hegel’in düşündüğü gibi o, varlıkla yokluğun sentezi değildir. Asıl varlığın gerçekleşmesidir. Varlık dışında bir oluş düşünülemediği gibi oluş dışında da bir varlık düşünülemez. Oluş varlığın bir halden başka bir hale geçmesi demektir. Zamanda ardarda gelen iki hal arasında yalnız farklılık vardır. Bir halden farklı bir hale geçiş, bunlardan birinin yokolması ötekinin doğması değil, aynı varlığın zamanda gerçekleşmesinde birbirine göre bulunmayış (*absence*) ve mahrum-oluş (*privation*) halinde olması demektir. Varlık oluyor demek varlığın sıfatları gerçekleşiyor, yani varlık gelecekte varoluyor demek-

tir. Şu halde varlık kavramı geleceğe doğru açık olmayı gerektirir. Başka deyişle varolma, olacak olma (*être - à venir*) dır. Bu hal varlığın, bütün çeşitlerinde (enerji, madde, canlı, v. b.) yalnız statik ve mekânî olarak düşünülmesi imkânsız olduğunu gösterir. Eğer madde varsa, bu demektir ki o şimdi veya ezeli bir hal içinde değil, geleceğe doğru uzanan bir oluşta vardır. Radio - aktif cisimlere ait incelemeler madde- nin ömrü olduğunu gösterilberi orada da, canlılarda olduğu gibi, zaman içinde oluşu gözönüne alma zorunda olduğumuz anlaşılmıştır(*).

Bu bakımdan Hegel diyalektiğinin varlık - yokluk sentezi bir yana bırakılırsa, bu felsefedeki oluş fikrinin temelli bir fikir olduğu görülür. Nitekim Bergson'daki oluş ve süre (*durée*) fikirleri de aynı suretle temelli fikirlerdir. Hegel diyalektiğinin mantıkî çelişmeye başvurması düşünce kuralına aykırı olduğu gibi gerçeğe de uygun değildir. Bu daha önce olasılık (ihtimaliyet) mantığında üçüncü terimin yokluğu fikrinden vaz geçildiği için bir kısım diyalekticilerin bu yeni mantık teşebbüsü ile kendi çelişme görüşlerini uzlaştırmaya çalıştıklarını görmüştük. Fakat yine işaret etmiştik ki ihtimaliyet skalası daima bir ihtimaller kadrosu kurduktan sonra işler ve her ihtimaller kadrosunda kadro ile dışı yani "muhtemel" ile "muhtemel - değil" arasında çelişiklik vardır. Başka deyişler bir şey aynı zamanda hem muhtemel, hem muhtemel - değil olamaz. Hatta aynı kadro içinde "daha muhtemel" ile "daha çok muhtemel" arasında da çelişiklik vardır: yani bir şey aynı zamanda hem daha az muhtemel, hem daha çok muhtemel olamaz. Vakıa mantık olmadan önce fizik veya biyolojik, v. b. tecrübelerden çıkardığımız "muhtemel" hükümleri formel olmaktan ziyade vakalara, yani varlığa aittirler. Öyle ise biz ihtimaliyet kadrosunu tecrübelerle başvurarak kuruyoruz. Tecrübeden çıkardığımız bir ölçü yine tecrübeler için formel mantık olmaz. Fakat itibarî olarak kurulmuş bir "kadro" olabilir. Kısaca, ihtimaller kadrosu düşüncenin çelişmezlik ilkesine dayanarak kurulur. Böyle olunca da onu, Hegel diyalektiğinin çelişme mantığı denen *paradoxe*'u ile uzlaştırmaya imkân kalmaz.

Şu kadar var ki bu felsefenin yine de ontolojik bir değeri vardır. Onun söylediğine değil söylemek istediğine bakınca: varlık - yokluk soyut kavramlarının sentezinden vazgeçecek, "oluş"u dayanaksız bırakmasından, varlığa dayanmıyan boşluktaki bir oluş'ta âlemin mutlaka çelişik hadler çatışması olduğu şeklinde gerçeğe zorla yük-

* Jean Thibaud, *Vie et transmutations des atomes*, édit, Albin Michel, 1937

tilen garip bir mantık çarkına takılmadan kaçınacak olursak, Hegel de yine varlıkların oluşlarına ait derin bir sezginin yeri olduğunu görürüz. Nitekim Bergson felsefesinin “süre”yi sırf şuurda bulması, oradan canlı varlıklara geçmesi, maddeyi süresiz, Plotin’den kalma görüşle varlığın en aşağı, yokluğa yaklaşan seviyesi sayması, “sezgi” (*intuition*) ye anlaşılması çok güç bir anlam vererek hem madde ve enerjiye gözlerini yummasına(5), hem zengin biyoloji verilerine rağmen, başka varlıklar arasında hudutları kaldırmasına ilerde tekrar dönceğiz.

Oluş varlığın sıfatı, oluş tarzları onun tavrırlarıdır. Bundan dolayı oluşa, varoluş (*existence*) halindeki varlık demelidir. Maddeden değerlere (yani insanın keşif ve icadı olan varlıklara) kadar bütün varlık derecelerinde varlık daima oluşla birlikte gözönüne alınmalıdır. Eflâtun varlığı âlem üstünde değişmez şekiller olan Idee’lere yükselterek “oluş”u gölgeden ibaret sayan klâsik görüşünde haksızdı(6). Fakat yaşlılık diyaloglarında gelişmeye başlayan karma (*mixte*) ve Dyade üzerindeki düşüncesinde varlıkla oluşu bu haksız ayrışından vazgeçmeye başladığı için onda bizim dayanabileceğimiz yalnız bu düşüncesidir(7). Aristo konkre ve müfret varlıklara ait tabakaları görmekle birlikte onları, şekil + madde’den ibaret cevhere bağladığı ve cevherle araz arasındaki ilişikten konu ile yüklem ilişkisini çıkardığı için varlıkların irrallionnel kökünü göremedi. Ve bunun için de Eflâtun’a haksız yere hücum etti. Kategoriler (cevher ve dokuz araz) ve sebepler hakkındaki derin düşüncesini varlık alanlarına tatbiki kalktığı zaman güçlükler meydana çıktı: dört sebep teorisini sanatçı ile eseri arasındaki münasebetten çıkardığı ve bu teoriyi sanatçı, yani insandan onunla hiç ilişkisi olmıyan hayvan, bitki ve madde alanlarına, olduğu gibi, uygulamaya kalkınca varlıklar hakkındaki açıklaması antropomorfik bir şekil aldı. Sabit şekillerin metafiziği ayrı âlemlere aynı tarzda uygulanamazdı. Tabiat her tabakasında ayrı metodlar istiyordu. Aristo felsefesi bunun için oluşları değil, varlıklara zorla yükletilen ilkelerin ışığında soyut bir şekil metafiziğinin oluşunu ileri sürdü, ve bu soyut şekil metafiziği bütün Orta - çağda (Meşşâî’ler, Saint Thomas, v. b.) devam etti; maddesinden ayrı şekiller teorisinin buhranından filozof-

5 Bertrand Rioux, *L'Être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas*, Univ. de Montréal, P. U. F. 1963: *Le dépassement de la métaphysique*, pp. 123 - 130.

6 Eflâtun Orta - çağda klasik olmuş olan fikirlerini *Devlet ve Ziyâfet* diyalogunda bildirdi.

7 Olgunluk diyalogları *Parmenides*’den sonra başlar. *Timaios* ve “*Kanunlar*”a (*Nomoi*) kadar gelir. Bir kaçından yukarda bahsettik

lar kurtulamadı. Böyle bir teori ilmin gelişmesine ayak uyduramadığı gibi dinin Nass'larına da uygun değildi (8). Plotin bu felsefenin mantıkçılığı yüzünden gerçeği zorladığını farkettil; Eflâton'un son fikirlerinden faydalanmış olduğu için varlıkla oluşu birleştirmede, sonsuz varlıktan onun meydana çıkışları (*Procession*) halinde varlıkların tabakalarını açıklamada başarı gösterdi. Fakat bütün güçleri ve imkânları kendisinde taşıyan varlıklar fikri varlıkların geleceğe açılmış olmaları düşüncesine yer vermiyordu. Sonsuz varlık dışında, ondan çıkmış olsalar bile, varlıkların yeri ne olacaktı? Sonsuzdan çıkış neydi? Sonsuza dönüş neydi? Sonsuzun dışı ve içi neydi? Bu sorulara ancak Renaissance'da Bruno cevap verdi. Çünkü bu filozofta Galilée sistemi ile sonsuz evren ve sonsuz varlık fikirleri uzlaşmıştı. Artık ilim ve felsefe atbaşı gidiyordu. Kelâmcıya karşı filozof tabiatçı görüşle dinî görüşün bütünlüğünü daha tam açıklıyordu (9). Felsefe tarihine çevirdiğimiz bu bakış varlık ve oluş birliği yolunda adımların pek geç atılmış olduğunu gösterir. Çünkü Bruno'da dahi ilmin ışığı yalnız astronomi'den ibaretti. Henüz maddenin yapısına, bitkiler, hayvanlar âlemine, hele insana ait pek az şey biliniyordu. Bu da filozofun aydın bildiği sahaya ait hükümlerini hemen hiç bilmediği sahalara acele genelleştirmesine sebep olmuştur(10).

C. Gücden Fiile Geçme (Tohumdan Açılma)

Varlık - oluş diktomisi aslında farklı ve tamamlayıcı bir bütün meydana getirir. Böylece bu görüş eski felsefenin yerleşmiş bir kanaatine karşı vaziyet almayı gerektirir. Bu da Anaxagoras zamamndanberi savunulmuş olan, her şeyin tohumdan geldiği fikridir. Bu filozofa göre evrende sonsuz büyük ve sonsuz küçük şeyler vardır. Her şey bu sonsuz küçük tohumların içindedir ve bu tohumlardan çıkmıştır. İnsanlar, renkler, lezzetler onlardan yapılmıştır. Bizim dünyamız gibi başka dünyaların da güneşleri ve ayları vardır ki hepsi aynı tarzda bu tohumlardan çıkmıştır. Akıl (*Nous*) şeyleri harekete getirmiş ve tohum-

8 Meşşaf filozofları, başlıca İbn Sina "*El-mufarakat*" teorisini güçlölkle savunmada ısrar etti. Bunlar yaratıcı ile âlem arasında maddeden ayrı ortaç bazı varlıklar koymak suretiyle açıklamayı güçleştiriyorlardı. Ayrıca yaradışta bu varlıklara baş vurmak ve yine aynı sebepten ruhların bendesiz devam ettiğini söylemek suretiyle dinî doğm'a uyamıyorlardı.

9 Giordano Bruno, *Cause, principe et unité*, trad par E. Namer, Felix Alcan, textes et traductions, 1930.

10 G. Bruno, monade'lar teorisini hayatının sonlarına doğru ileri sürdü. Çok muhtemel ki Leibniz bu kelimeyi ve hatta teoriyi kısmen ona borçludur. Filozof *Heroici Furori* (kahramanca şiddetler) adlı kitabında - ahlâka ait olmakla beraber - bu genelleştirmeyi yapıyor.

larda bulunan güçleri meydana çıkararak sonsuz çeşitte varlıkları doğurmuştur. Her şey kendisinde başka her şeyin bir parçasını taşır. Bundan dolayı da her şey aynı zamanda başka bir şeydir. Çünkü her şey, bütün çeşitliliği ile tohumda vardır. Her şeyin içinde bulunan "tohumlar" da sayıca sonsuzdur. Bu sonsuz tohumlar da soğuk, yaş, yoğunlu, karanlık kısımları ile yine ayrıca sıcak, kuru, seyrek, aydınlık kısımlarına ayrılır. Diyebiliriz ki ilk kökteki yığın sonsuz hava, sonsuz ateşten ibaretti. Hava tohumlarında ateşte hâkim olacak "parçalar", nitekim ateş tohumlarında da havada hâkim olacak "parçalar" vardır. Bütün bunlar tohumların açılması ile sonsuz sayıda ve çeşitte şeylerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Empedocles gibi Anaxagore 'da tohumlardaki güçlerin meydana çıkması ve karma şeylerde hareketin olması için bir dış sebebe ihtiyaç duyuyor. Parmenide'in gösterdiği gibi hiç bir şey kendiliğinden meydana çıkmaz. Tohumdaki güçleri meydana çıkaran bu dış sebep üstün akıl (*Nous*) dır. Akılda hiç bir karmalık yoktur. O saf ve basittir, yalnız hareketi verir ve gücde olanları meydana çıkarır. Anaxagore adeta Empedocles'deki Sevgi ve Kin'in yerine "Nous"u koyuyor. İnsana benzetmeden bir derece kurtuluyor, her şeyin ilk sebebi fikrine yaklaşıyor. Fakat yine de bütün kaynak tohum olarak kalıyor. Nous'un müdahalesi olmadan hiç bir şey meydana çıkamaz. Ancak her şey yalnız tohumda ve güc halinde olduğu için meydana gelir. Nous'un rolü bu sonsuz kaynaktaki imkânların meydana çıkması için hareketi vermeden ibarettir. Anaxagore'a göre her şey içten dışa doğru bir açılma ve gelişmedir. Biyolojik bir gözleme dayanan bu düşünce daha sonra başlıca Aristo'da en bariz şeklini aldı. Ona göre gelişme gücünden fiile geçme demektir. Gücde (*puissance*) olmıyan hiç bir şey fiilde (*acte*) meydana çıkamaz. Bu filozofa göre hareket de değişme gibi bir gücünden fiile geçiştir. Aristo'yu, böyle düşünmeye sevkeden yalnız Anaxagore'un tesiri değildir. Onda babası Stagire'li hekim ile hocası Eflâtun'un fikirleri kaynaşmıştır. Onun dört sebep teorisi bu iki tesiri nasıl kaynaştırdığını gösterir. A) Madde sebep ile fiilî sebep tabiatın gelir. B) Şekil sebep ile gaye sebep ona dışından katılır. Hekim olan hocası gibi düşünürken Aristo her şeyin içten ve tohumdan geldiğini kabul ediyordu. Fakat filozof olduğu kadar sanatçı olan hocası gibi düşünürken tabiata dıştan bir sanatcının düşünölmüş bir gayeye göre şekil verdiğini kabul ediyordu. Bu iki tesir tam kaynaşmadan yanyana yer aldı. Aristo'yu yorumlayanlar onu ya tabiatçı ya yaratıcı görüşe doğru götördüler(*).

* Aristo'yu ilk defa böyle yorumlayan Brunschvicg'dir. (Brunschvicg, *L'Experience humaine et la causalité physique*, Felix Alcan)

Güçden fiile geçiş fikri Plotin'de her şeyin tek ve sonsuz varlıktan meydana çıkması şeklini aldı. Tek ve sonsuz varlığın kendi güçlerini gerçekleştirmesi âlemleri meydana getirir. Plotin'in teorisini tasavvuf benimsedi: Allah kendi kendine aşık olarak âlemi yarattı. Varlıklar içten dışa (bâtından zâhire) doğru açılıştır. Her şey gizli bir hazine (*Kenz-i mahfî*) iken "kün" (*Fiat*) emri ile meydana çıkmaktadır. Âlemden yeni, sonradan olmuş olan hiç bir şey yoktur. Her şey ezelde vardır. Yalnız gizli iken meydana çıkmaktadır. İbn Arabî bu fikri bütün buutları ile genişletti. "Zuhur" ve "tecelli" teorisini İlkçağın ve Orta-çağın hemen bütün felsefelerini kaynaştıran çok geniş bir sentez haline getirdi. Her şey, meydana çıkmadan önce mutlak körlük halindedir (*). Bu hal ona göre mutlak gizlilik (Gayb-ı-mutlak) dır ki, buna ilk belirsizlik veya gereksizlik (İndétérmination) diyor. Bu, Batı felsefesinin babası Anaximandros'un ilk "belirsizlik" ine benziyor. Şu farkla ki Anaximandros'da belirsiz ilk varlığı (*apeiron*) belirli kılan onun sınırlanmasıdır. Bu da, insan aklının ona verdiği sınırla (*pera*) gerçekleşir. Halbuki Anaxagore'un "tohum" fikrini geliştirmekten doğmuş olan bu ilk ve sonsuz güç fikri biyolojik görüşü bütün varlıklara yaymadan ibaretir.

Buna hakkı var mıydı? Önce varlıklar yalnız canlı varlıktan ibaret değildir. Enerjinin ve maddenin değişmelerinde "tohum" dan meydana çıkmanın hiç bir yeri yoktur. Sonra insanın, hatta hayvanın gelişmesinde yalnız tohumda olan gelişmiyor. Verasetin yanında çevre tesirinin, eğitim ve kültürün büyük rolleri vardır. Hatta bazan bu roller verasetten daha büyüktür. Tıpatıp aynı olan ikizler ayrı şartlar altında büyütüldükleri zaman onların başka karakterde insanlar olduğu tesbit edildi(**). İnsan eksik olarak doğuyor ve birçok güçlerini sonradan kazanıyor. Manevî hayat tohumda olanın meydana çıkması değil, kazanılmış olan hayattır. Yaşamak, çaba sarfetmek, tehlikelere atılmak, yarışmak, ruh ekzersizleri geçirmek her çağda türlü insan tiplerini meydana çıkarmıştır: zahidlik dinî tecrübe ve ekzersizle manevî hayatta nelerin kazanıldığını gösteren misallerle doludur. Bu günün insanı cür'etli ve tehlikelere atılan kahramanlar yetiştiriyor. Bu kazançlarda hiç biri tohumdan gelmiyor. İnsan yaşadıkça, savaştıkça, cehdettikçe daha üstün manevî kuvvetlerini kazanıyor. Kazanmak, meydana çıkmadan büsbütün başka bir şeydir. Canlı varlığa gelince: o da biyolojistlerin ilk gözlemden çıkardıkları durumda değildir. Vakıa bitki bize "tohum"un neler yaptığı hakkında apaçık misaller vermektedir. Zaten Anaxagore ve onun gibi düşünenleri şaşırtan da

* İbnî Arabî tam bu kelimelerin karşılığı olarak "amâ-yı mutlak" diyor.

** Zazzo, *Les jumeaux, le couple et la personne* : 2^{ème} vol. *l'individuation psychologique*

bu değil midir? Bitkide tohum olduğu gibi, hayvan ve insanda da veraset vardır; eskilerde olan vasıflar mutlaka yenilerde meydana çıkacaktır diye hüküm verildi. Uzun zaman veraset mi, eğitim mi sorusu kafaları doldurdu. Psikologlar ve biyolojistler bu iki temel faktörün paylarını ayırmada güçlüğe uğradılar. Fakat eğitim ve kültür ne getirirse getirsin, temelin daima veraset olacağı kanaati daha kuvvetli idi. Halbuki tecrübe bu kanaati desteklemiyor. Bitkinin iklimi ve yetiştirme şartları birden değiştirilince büsbütün yeni vasıflar aldığı görülüyor. Amerikadan Hollandaya getirilip limonlukta yetiştirilen *Oenothera Lamarkiana* denilen çiçek bu yeni şartlarda vasıflarını değiştirdi ve türlü şartlara göre aynı çiçekten 16 çeşit elde edildi (*). Birden değişme (*mutation*) tecrübesi bitkide olduğu gibi hayvanlarda da başarılı neticeler verdi. Melezleşmelerle yeni neviler elde edildi. Çevre şartlarının birden değiştirilmesi uzviyete yeni şekiller kazandırdı. Birden değişme tecrübeleri arttıkça Genetik ilmi halini aldı. Jean Rostand Fransa da, Mitchourine Rusya da, hemen aynı yıllarda, hayvanlardan başka insanlarda da tecrübeler yaptılar. Biyolojik bakımdan insan değiştirilebilir mi? sorusuna Jean Rostand kısmen "evet!" diye cevap verebilecek birçok misaller gösterdi(**).

Maddeye gelince, orada radio-activité olayları, fizik enerjilerden thermo-dynamique ve kinetik gazlar teorisi tabiatla aksedilemez (*irréversible*) bir evrim olduğunu gösteriyor. Radio-aktif cisimler durdukları yerde enerjilerini kaybediyorlar. Eski fiziğin "tabiatla hiç bir şey kaybolmaz" prensipi sarsılıyor. Maddenin ve enerjinin kaybolabileceği, maddenin ömrü olduğu görülüyor. Bu olayı ilk meydana çıkaran radium'un enerji kaybederek vezninin azalması tecrübesi oldu. Becquerel ile başlayan ve Curie'lerin geliştirdiği bu tecrübeler gösterdi ki radio-aktif 'lik birkaç unsura mahsus bir vasıf değildir. Thorium'un ömrü 11 milyar sene, actinium'un ömrü 0.003 saniyedir. Bu ikisi arasında karbon'un, 5, 100 senelik, klor'un bir milyon senelik, fosfor'un 14.3 günlük radio-aktif devreleri vardır. Termo-dinamik'de ısının yüksek dereceden alçak dereceye doğru azaldığı ve bu değişimin aksedilemez olduğu görüldü. Carnot prensipi değişmez sanılan maddenin saklı kalması ve enerjinin kanunlarını sarstı. Bu misaller gösterir ki maddede hiç bir şey gücte olanın meydana çıkması değildir. Çünkü madde değişmektedir. Bu değişme, başlıca radioaktif cisimlerde-bir maddenin başka bir madde haline almasına (*transmutation*) varıyor. Madde değişiyorsa, enerji değişiyorsa, yani olduklarından başka şeyler oluyorsa bu

* L. Blaringhem, *Les transformations brusques des êtres vivants*, Flammarion 1930

** Jean Rostand, *Peut-on modifier l'homme*, édit. Arche

demektir ki madde kendi gücünün meydana çıkarmakla kalmıyor, sentez suretiyle yeni maddeler meydana geliyor, madde çeşitlerinden bazıları kayboluyor yenileri meydana çıkıyor. Madde şekil değiştiriyor. başka madde oluyor veya yok oluyor. Atom'un içindeki kinetik enerjinin meydana çıkarılması görünüşte tohumun açılması gibi anlaşılabilir. Bu sonsuz küçük bir monade içinde bir evrenin gizli olduğu zannını uyandırır. Fakat nucléaire enerji araştırmaları bunun böyle olmadığını göstermektedir. Nucléaire enerji atomun parçalanmasından doğan bir patlama olayıdır. Atom çekirdeklerinin parçalanması çok farklı eserler doğuruyor. Becquerel 1896 da adi uranium'da, iki yıl sonra da Curie'ler radium da bu tecrübeyi yaptılar. Bütün radio-actif atomların çekirdekleri esasında istikrarsızdır ve ergeç hemen parçalanırlar. Bu olay o derecede otomatiktir ki bugün bile insan ne onu arttırabiliyor, ne de durdurabiliyor. Her radio-actif unsurda her saniye sabit parçalanma nisbeti olan çekirdekler vardır. Bu nisbet yükselince radio-actif'lik şiddetleniyor ve bütün atomlar kırılabilir. Bir saniyeden az bir zamanda veya birkaç saatte başka bir cisim halini alabiliyorlar. Bu müddet bazı cisimlerde yıllar, hatta yüz veya bin yıllarda meydana geliyor. Meselâ radium'un çözülme hızı 1.950 yılda bir gram radium'u yarım grama indirecek derecedir. Uranium da, bu değişme 4 milyar yılda, polonium da ise yalnız 136 günde oluyor. Bir çekirdekten bir alpha parçacığı fırladığı zaman, çekirdeğin elektrik yükü ve atomun yüzünde bulunan elektron sayısı da değişiyor. Böylece bütün radio - actif unsurlar yeni bir takım maddeleri meydana getirmek üzere çözülüyorlar.

Canlı varlıktaki değişmeyi açıklıyan Genetik de aynı karakteri gösteriyor. Bütün değişmeler (*mutation*) canlıdan geleceğe çevrilmiş hareketler ve yenileşmelerdir. Maddede değişme ve yenileşme maddenin bünyesindeki sarsıntılardan doğduğu gibi canlıdaki değişme ve yenileşme de canlının bünyesindeki sarsıntılardan doğuyor. Vakıa Genetik erkek ve dişi cinslerin birleşmesinden doğan yeni uzviyetin taşıdığı chromosome'ları hesaplıyorsa da, bu hesap yalnız bir ihtimaller hesabı olarak kalıyor. Her nesil kendini doğuran erkek ve dişinin verdiği chromosome'ların türlü nisbetlerde birleşmesinden meydana geldiği için, yeni nesillerin gösterdiği özelliklerin önceden bilinmesi imkânsız denecek derecede çeşitlidir. Uzviyetin tuğlaları bakımından veraset bir gerçek ise de, bu tuğlaların birleşmesi, sıralanması, bunlardan kurulacak binaların mimarisi bakımından gösterdiği sonsuz çeşitlilik ondan daha büyük gerçektir. Eğer maddenin yapısı, uzviyetin tuğlaları olmasa ne maddeye, ne uzviyete vardır denebilirdi. Onların varolması

bir bünyeye (*structure*) sahip olmalarındandır. Fakat bu bünyenin en esaslı tavrı onun oluşudur. Varlık oluşla meydana çıkar, yenileşir ve yeni şekiller alır. Oluşsuz varlık düşünülemez: bu, varlığın ölümü demektir. Fakat varlıksız oluş da düşünülemez, çünkü bu da oluşun boşlukta kalması ve yok olması demektir. Kat'i veraset fikrinin tutulmıyacağını gösteren en sağlam delil *épigenèse*'in yenileşmede oynadığı roldür. (Epigenèse: *épi* = üzerinde, *genesisia* = doğuş, şekilsiz bir kitleden hücrelerin farklılaşması suretiyle uzviyetin ve sonra yumurtada üreyen dokuların meydana gelmesidir.)

Kısaca bütün ilmi araştırmalar Anaxagoras'dan kalma, her şey tohumdan gelir fikrinin doğru olmadığını gösteriyor. Eğer varlığın devamını sağlayan değişmez bir temel varsa, onun zaman içinde oluşunu sağlayan yenileşmeler de vardır.

D. Gerçek - Görünüş

Varlık - Görünüş dikotomisi de eksidenberi felsefede zihinleri zorlayan ikinci esaslı kavramdır. İlkçağdan beri birçok felsefeler gerçeği görünüşün karşısına koymaktadırlar. Onlara göre sanki her şeyin bir görünen, bir de asıl gerçek olan iki yüzü vardır. Felsefeler hakikat araştırmasında bu iki yüzü ayırırken görünüşten kaçıp asıl gerçeği kavrama yollarını aramaktadırlar. Fakat varlık - görünüş dikotomisi - yüzyıllarca sürmesine rağmen - zorla icad edilmiştir. Varlık felsefesi bu dikotomi'yi şöyle ortadan kaldırır: her şey öz olarak varlık, sıfat ve tavır olarak görünüştür. Başka deyişle öz ve varoluş olarak anlaşılan gerçek ve görünüş birbirlerini tamamlarlar. Hiç bir varlık yalnız gerçek ve yalnız görünüş değildir. Her varlık görünüş, her görünüş aynı zamanda varlıktır. Onlar adeta aynı özün birbirini tamamlayan iki manzarasıdır. Bize bir açıdan görünüş gibi gelen her şey, aslında varlığın bir manzarası, yani varlığın kendisidir.

Böyle bir anlayış yine eski felsefede yerleşmiş bir kanaatla çatışmaktadır: bu da gerçeği ve görünüşü birbirinin zıttı sayan, birinciye öze, ikinciye aza, yüzdeki aldatıcı bilgiye ait, sathî ve geçici sayan kanaattır. Klâsik felsefe Sokrat'dan öncekilerden beri bu ayrışa büyük bir önem vermiştir. Fikrimizce bu ayrış felsefeye bir nevi tarikat görüşünden geçmiştir. İlk Orpheus misterlerinde "zâhir" ile "bâtın" ayrılmakta idi. Bunlardan mülhe olan Pythagore 'cılık da *exotérique* ile *ésotérique*'i ayırdı. Birincide yalnız yüzdeki gölge - hakikati, ikincide derindeki asıl hakikati aradı. Bu ayrış sistem halinde Heraklit ve Par-

menide taraflarından ifade edildi. Heraklit'e göre değişmeyen şeyler görünüşten ibarettir; asıl hakikat sürekli değişmedir. Parmenide'e göre değişme gölgedir, asıl hakikat sabit ve değişmez varlıktadır. Gerçek ve görünüş kavramlarının göreliliğini anlamak için bu iki felsefeyi karşılaştırmadan daha iyi vasıta olamaz. Birinin gerçek dediğine öteki görünüş, birinin görünüş dediğine öteki gerçek diyor. Hangisi doğru?

Her iki felsefenin görünüş ve gerçek ayrış Eflâtun'da daha bariz metafizik bir ifade buldu: sam (*doxa*) derecesindeki bilgiyi doğuran oluş âlemi görünüş; bilgelik (*sophia*) derecesinde bilgiye sahip Idee'ler âlemi ise asıl gerçektir. Asıl gerçek ve görünüşün bu kesin ayrılığı bütün Orta - çağ felsefesinde, Pythagore'un görüşünden bazan ayrı bazan onunla karışık olarak devam etti. Gnosticisme onu Mezopotamya'nın eski inançlarıyla karıştıtararak yeniden bir tarikat haline getirdi. Saint-Paul'un "Felsefeye aldanmayın; çünkü o insanı tabiatla açıklar. Halbuki içinizde İsa'nın Tanrılığı oturmaktadır. Her şeyin, her gücün başı olan o, sizdedir." demesi exotérique ile ésotérique'in açıkça ayrılması idi. Bizde de şeriatın arkasında görünmeyen "marifet" ve "hakikat" i ararlar ve şeriatın yalnız yüzde kaldığını, asıl gerçeğin onu aşdıktan sonra ulaşılan özde olduğunu söylelrler. Tarikat, "tarik" (yol) demektir ki, şeriatın görünüşü ve yüzünden öz ve çekirdek olan marifete gidişi sağladığına inanılır. René Guénon'a göre İslâmiyet "mistik bir din değil, ésoterique bir dindir. Çünkü dairenin çevresinden yani şeriatın merkeze yani gizli hakikate doğru sayısız yollarla (tarikatlar) varılacağı kabul eder (11)." Cuénon'un bu hükmü yanlıştır. Tarikatlar İslâma mahsus değildir, hristiyanlık ve Budizm de de vardır. Dinin ésoterique anlaşılışım bütün din saymak doğru olsa bunu İslâma maletmemek lâzım gelir. Gerçek ve görünüşe ait tarikat düşüncesini bir yana bırakalım.

Renaissance, duyularımızın sübjektif niteliklerine ait görünüş ile matematik ölçüyle elde edilen asıl gerçek veya varlık ayrılışım ortak duyudan doğmuş eski ayrışların yerine koydu (Galilée). Modern felsefede Descartes ve Locke, biri akılcı, öteki empirist olmasına rağmen, bu bakımdan birleşerek bu görüşü geliştirdiler. Descartes duyu niteliklerinin sübjektifliğinden dolayı ilimde temel olamayacağı düşüncesinden hareketle yeni ilmin gerçek temelini matematikle anlaşılan uzam ve harekette buldu. Locke da bilgiyi tahlil ederken sübjektif saydığı ikinci niteliklerle objektif saydığı birinci nitelikleri ayırdı ve

11 René Guénon, *L'ésoterisme islamique* p. 153 (L'Islam et l'Occident, 1947)

dış dünyanın varlığını birinci niteliklere dayandırdı. Kant bu ayrışa yeni bir şekil verdi: ona göre Noumène asıl varlık, gerçek; phénomène görünüş (*Erscheinung*) dür. Fakat onun kritik felsefesi bu ayrışa büsbütün yeni bir anlam vererek dikkati görünüş üzerine çevirdi. Madem ki şuurun bünyesi (yani transcendantal olan *a priori* şuur şekilleri veya bilginin tecrübe sırasında şuurda hazır olan istidatları) asıl varlığı değil, yalnız kendi şekillerinin aldığı görünüşleri kavrama gücündedir; öyle ise bilginiz mukadder olarak görünüş bilgisi halinde kalacak ve dogmatik felsefenin “asıl şey” i (*Ding an-sich*) bilinemez kalacaktır. Buradan bilginin sınırlılığı, göreceliği (*relativisme*), dogmatik bir metafiziğin imkânsızlığı, aklın hudutları problemleri doğdu. Fakat ne olursa olsun yine (varlık, asıl gerçek) görünüş ayrılıyordu. Felsefe varlığa nüfuzdan vaz geçiyor ve görünüşlerin bilgisiyle yetiniyordu. Her ne kadar insan şuurunda *a priori* şekillerin değişmezliği fikri bilginin değişmezliğini ve şüphecilikten kurtulmayı sağlamak için ileri sürülmüş ise de, yine bilgi insanlığın *a priori* leri ile kayıtlı bulunuyor, doğruluk insana ait görünüşün değişmezliğinin doğruluğu olarak kalıyordu. Nitekim phénoménisme, positivisme, empirio - criticisme, hatta solipcisme şekillerine kadar giden bu görüş “görünüş”ün son derece daraltılmış sınırlarına felsefeyi hapsetti(12). Eğer insanlık şuurunun *a priori* lerine ait değişmezlik isbat edilemezse Kant idealizmi “görünüş”ün hiç değilse insanlığa ait sabitliği imkânını da kaybedecektir. Bu tehlike bir yandan genetik psikoloji ve sosyoloji araştırmaları ile, bir yandan da filozofun sarsılmaz mekân bilgisi saydığı Euklides geometrisi yanında aynı derecede doğru başka geometrilerin doğuşu ile büyüdü. “Görünüş”e dayanan bilgi temelini kaybetti. Öte yandan Hegel’in mutlak idealizmi varlık ile düşüncenin aynılığı fikrinden (kökleri Parmenide’e kadar çıkan fikirden) hareket ettiği için, bu buhranı önlere gibidir. Fakat yine de soru çözülmemiştir. Çünkü mutlak Ruh bir diyalektik sentez sonunda elde edilen üniversal varlık olduğu için, daima objektif ve sübjektif zıt kutupların (kendi tabiri ile tez ve antitezin) birleşmesinden doğacaktır. Halbuki sübjektif şuurla objektif şuur birleşemez; çünkü bünyeleri ve güçleri ayrıdır(13).

12 Bu çığırlardan birincisine David Hume başlarsa da sonradan taraflıları olmuştur. İkincisinin en tanınmış savunucusu Aug.Comte ise de,asıl Kant felsefesinden doğan positivisme çığırı Cornelius, Von Aster, v. b. larına aittir. Bu kelimeyi özel bir anlamda Dithay’de benimser. Üçüncüsü Avenarius, Ernst Mach ve Petzolt’e aittir. Bu son çığırda Togan Baranovski’yi de sayabiliriz ki, hepsine Lénine “*Matérialisme et empirio -criticisme*” adlı kitede hücum etmektedir. Solipcisme deyince başlıca A. Schuppe’nin immanentisme de denen ferdî subjectivisme’i anlaşılır.

13 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Deger*, 1965

Mutlak Ruh bazı yüksek değerlerde (din, sanat) görünen bir ideal olarak kalır. Bradley bu konuyu, *Appearance and Reality* adlı kitabında yeniden ele alıyor ve Hegel'in relation fikrinden hareket ederek bu fikrin tenkidine varıyor: zihnimiz şeyleri birbiriyle ilişiklik (münasebet) haline koyuyor, fakat bunu önceden tecrübenin elde ettiği bölünmez bütünü ayırmak suretiyle yapıyor. Tecrübede konu ve yüklem hükümde olduğu gibi ayrı değildir. Kağıt beyazdır, önermesinde olduğu gibi gerçekte kağıt ve beyaz ayrı ayrı yoktur. Kağıdın beyazlığı dediğimiz bir bütün vardır. Halbuki hüküm bu bütünlüğü parçalayarak sanki iki ayrı şey varmış gibi aralarında ilişik kurar. İlişik haline koymak, ona göre, gerçeği bozmaktır. Gerçek ilişiklerin üstündeki bütünlüktedir. İlişikler (münasebetler) görünüşlerdir⁽¹⁴⁾. Böylece gerçek ve görünüş ikiliği yeniden meydana çıkıyor. O bu ikilikten kurtulmak için münasebetlerin bütünlüğünde yeni gerçeği buluyor. Fakat bu yaklaştırma, yapma olarak kalıyor.

Ancak onun dokunduğu bu noktayı Husserl başka bir yönden derinleştirdi. Şuur fiilinin kavradığı objet artık bir münasebet değil, “şeyin hali” (*Sachverhalt*) dediği bütündür: yaprağın yeşilliği, insanın güzelliği birer “şey hali” olarak kavranıyor. Kavradığımız *phénomène* ler Kant'ın dediği gibi “görünüş”ler değil, özler (*Wesen*) dir. Bu özlerin arkasında başka özler, “asıl şey”ler yoktur. Kırmızıyı, yeşili, üçgeni, eşitliği şuur fiilleri, özler olarak kavırıyor. *Phénoménologie*, Bradley'in yarım bıraktığı yolu tamamlıyor. Gerçek ve görünüş farkını ortadan kaldırma imkânını hazırlıyor. Bergson zekânın parçalayıcı gücü ile elde edilen görünüş arkasında sezginin kavradığı asıl gerçek görüşü ile, hatta Heidegger - tam varlık felsefesi içinde olmasına rağmen - adsız bir kalabalığın avunması dediği görünüş arkasında ölüm ve yokluk ürküntüsünden doğan asıl varlık anlayışı ile bu ikilikten kurtulamamışlardır. Schelling'in parçalanmış ve “vasıtalı” bilgi, bütün halinde ve “vasıtasız” bilgi arasında gördüğü kesin ikilikte başlayan bu görünüş -gerçek ayrılığı yalnız felsefede değil ortak duyuda da devam etmektedir. Herkes kendi görüşünün üstünlüğünü isbat etmek için görünüş - gerçek ikiliğini alet diye kullanmaktadır: “Söyledikleriniz görünüşten ibarettir, asıl gerçek orada değil şuradadır.” sözü filozof ve ilim adamının olduğu kadar sanat tartışmasına girenin, ideolog ve politikacının da her gün dilinden düşmüyor. Bu kolay kullanılan ve bir çocuk elindeki tabanca gibi zaman zaman tehlikeli olan silah aslında doktrin kavgalarını sürdürmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bunun için Husserl'in esaslı keşfini ele alarak onu

14 F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Ninth imp oxford at the Clarendon Press 1930 (First edition 1893).

ontolojik felsefede kullanmadan başka çare yoktur. Ve hemen şunu da katalım: Mantıkçı empirism ya aşırı şeklinde - daha önce gördüğümüz gibi - her şeyi görünüşe irca' ediyor, yahut çokdeğerli mantığın gerçek olduğunu iddia ederken, iki değerli mantığı görünüş sayıyor.

Öyle ise varlık - görünüş aynılığı fikrini bu söylediğimiz yeni yolda savunmak gerekir: bu da ontoloji yoludur. Orada yalnız bilgi teorinin doğurduğu doktrinlerin buhranı değil⁽¹⁵⁾, ortak duyuya veya mantık hâkimiyetine dayanan dogmatik metafiziklerin buhranı da⁽¹⁶⁾ aşılabılır. Ontolojik felsefe her iki doktrin çıkmazından kurtulmak için insan zihninin baş vurduğu en taze, fakat felsefi düşünme geleneğinin ortak temellerine dayandığı için en eski hamle olarak görünüyor. Ancak unutmamalı ki bu hamle henüz çok yenidir ve aynı fenomenoloji metodunu kullanmasına rağmen ontoloji felsefeleri şimdiden dinci-dinsiz, ruhcu- maddeci, soncu (*finitiste*) - sonsuzcu (*infinitiste*) diye zıt yönlerde ayrılmıştır. Filozofların inanç çevrelerine ve ideolojik eğilimlerine göre bunlardan büsbütün kurtulmaları mümkün değilse de, bu çevreler ve eğilimlerin tesiri dışında hepsinde ortak tarafların bulunması gerekir. Bunlar da varlıkların mertebeliği, maddeden başlayarak üstün değerlere kadar onların sıralanışındaki hâkim fikir, varlıkların birbirine ircaı için zorlamadan vaz geçilmesi, varlıkları ayıran akıl - dışı uçurumlardır.

Ontoloji teşebbüslerinin bu çıkmazdan kurtulması için varlıkla varoluşu birleştirmesi, yani öz olarak varlığın varoluş sıfat ve tavırları halinde gerçekleşmesi gerekir. Böyle anlaşılan bir ontoloji bize gerçek ve görünüşün aynılığını gösterir. Her görünüş varlığın bir manzarasıdır ve varlıktan başka bir şey değildir. Hiç bir görünüş aldatıcı ve gölge değildir. Bu, mistiklerin bâtin ve zâhir ayrışından başlayarak ilimdeki sübjektif nitelikler ve realite ayrılışına kadar yayılabilir. Güneşin dünya etrafında dönmesi (Batlamyos sistemi) dünyanın güneş etrafında dönmesine (Galilée sistemi) göre görünüş gibi gelebilir. Fakat onlardan her biri kendi mikyasında varlığın bir cephesi, yani asıl varlıktır. Bu anlamda, Gazalî dünyayı başka bir âleme göre rüya saydığı halde, rüyanın kendisini de dünya için bir gerçek saymak doğru olacaktır. Çünkü bu dünya eğer başka bir dünyaya göre rüya ise, hayal

15 Doktrinlerin buhranı deyince bilginin menşei, fikirlerin gerçeğe uygunluğu dış âlemin varlığı gibi epistemolojiden doğan problemlerdeki çatışkan çözüm yolları anlaşılır.

16 Metafiziklerin buhranı ortak duyuya dayanan felsefi düşüncede birlik - çokluk, değişme - sabitlik, görünüş - gerçek, sonluluk - sonsuzluk v. b. gibi problemlerdeki zıt çözüm yolları anlaşılır.

de dünyaya göre rüya (yani görünüş) demektir. Halbuki rüyanın, masal âleminin, mitolojinin kendi gerçekleri vardır ve onlar varlıktan birer parçadırlar.

E. Varlık - İdeal (Varolmak - Mecbur olmak)

Varlık - ideal dikotomi'si de aynı suretle çözülmesi gereken üçüncü bir problem ortaya koyuyor. Gerçek - ideal veya varolmakla -mecbur olmak (*Etre - Devoir être*) çoğu kere karşı karşıya konuyor. Birinde gerçek tesbit (constater) ediliyor; ikincisinde olması gereken (*Devoir - Etre*) şey, yani Norm aranıyor. Troeltsch, varlık hükümleri ile ideal hükümlerini ayırırken buradan hareket ediyordu. Durkheim'in gerçek hükümleri ve değer hükümleri ayrıştı da buna benziyor. Daha önce Wundt ilimleri gerçeğe ait olanlar, Norm'a ait olanlar (*normatif*) diye ayırırken hemen aynı düşünce tarzından ilham alıyordu: Tabiat ilimlerini birincisine, mantık, estetik, ahlâk gibi "olanı" değil, "olması gereken"i, Norm'u tesbit edenleri ikincisine koyuyordu.

Varlık veya gerçek alanı muhtevah olması, tecrübe ile kavranabilmesi, doğrudan doğruya bilgide verilmiş ve hazır bulunması vasıf-larıyla, muhtevası olmıyan, tecrübe ile değil, ancak düşünce ile kav-ranan, bilgide verilmiş, hazır olmıyan ideal alanından ayrılır. Bu ayrılış ideal alanının muhtevasızhğı ve hazır olmayışı dolayısıyla gerçek - değil (*irrêel*) sayılmasına da sebep olur . Husserl kasdılı fiil ile kavranan objeleri gerçek ve gerçek değil, yahut muhtevalı ve boş diye ayırırken böyle düşünüyordu. Nitekim Nicolai Hartmann varlık sferlerini gerçek ve gerçek-değil (veya ideal) diye ayırırken iki alanı varlık olmak bakımından birleştiriyordu. Durkheim toplumu bir gerçek olarak inceler ve ideali onun tâbii halinde görerek ona bir toplum ol-gusu gözüyle bakarken, Hartmann'ın metafizikçi gözüyle yaptığı yaklaştırmayı sosyolog gözüyle yapmakta idi.

Fakat bunlara rağmen varlık - ideal dikotomi'si çözülmüş değıl-dir. Eflâtun varlığı Idée'lerle birleştirir ve duyular veya oluş âlemini gölge sayarken bu görüşlerden çok uzaktı. Onun için varlık ve Idée aynı şeydir; çünkü duyular âlemi gelip geçen, değışen, bundan dolayı hiç sabitliğı ve gerçekliğı olmıyan âlemdir. Idée'ler âlemi (veya ideal) ile varlığın aynı sayılması İlkçağda henüz Norm ve gerçek ayrılışının bulunmamasından, başka deyişle gündelik anlamı ile gerçeğın (me-selâ şu masanın, veya kalemin gerçekliğının) varlık dışında bırakıl-

masından ileri geliyor. Varlık olmak için gündelik tecrübeleri aşan bir öz'e, cevhere sahip olmak, olaylar üstünde değişmez bir şekli olmak gerekir deniyor. Bunun için dünyanın varlığına da gölge gözüyle bakılıyor: dünya geçici bir gölgedir deniyordu. Ortaçağ üversel dinlerin etkisi altında bu görüşü kuvvetle devam ettirdi. Hak, hem Tanrı, hem hakikat, hem doğruluk (*Justesse* ve *droit*) demektir. Böylece bütün değerler varlıkta birleşirler; Idee'ler arasındaki iştirâk onların ilk ve Bir idesinde toplanmalarını sağlar. Eğer yalnız değişmeyen şekiller ve Eidos'ların varlığı varsa, ondan uzaklaştıkça varlık azalacak ve duyular âleminde varlık en aza inecek, o adeta var-değil (*Non-Etre*) le bir olacaktır. Böyle bir görüşte şekil veya Idee, Aristo'nun deyişi ile fiil (*acte*) bütün güçlerin tam gerçekleşmesi olduğu için, artık onun dışında veya üstünde bir "olması gereken" aramaya imkân kalmaz. Çünkü o bütün imkânların tüketilmesi halidir.

Descartes Allah'ı yetkinlikle (*perfection*) tarif ederken bu düşüncenin uzaktan etkisi altında idi. İlk defa Leibniz imkânla tarifi ileri sürdüğü zaman gerçeği ve varolanları aşan yeni saha gösterdi. Fakat bu matematik imkân, fizik imkân ve metafizik imkân birbirinden tam ayrıldı. Matematik sonsuzlukla ideal karıştı.

Halbuki Kant, olmak (*Sein*) ile mecbur olmak (*Sollen*) alanlarını ayırırken bu müphemliği ortadan kaldırdı. Bu ayrılış matematik, fizik, hatta metafizik imkânlardan başka bir esasa dayanıyordu. Birincisi "Saf Akıl Tenkidi", ikincisi "Pratik Akıl Tenkidi"nin konusunu teşkil ediyordu. Kant onları aynı zamanda *hypothétique* hüküm ve *catégorique* hüküm sahaları olarak ayırdı: Varolma alanında şartlı olarak düşünürüz; mecbur olma (vazife) alanında mutlak emirle hareket ederiz. Birincisi mekân ve zaman (sebeplik) şartlarına göre hareket eder. İkincisi her türlü şarttan bağımsız mutlak emre uyar. Birisi ilmin, öteki ahlâkın alanıdır. Varolma ve mecbur olma ayrılışını Volkelt geliştirdi ve ikincisini yalnız ahlâkın değil (Kant dan farklı olarak) bilgide doğrunun da temeli saydı: doğru'nun kuvveti hükmün gerçeğe uygun olması değil, aynı zamanda hükümlerin tutarlığını biz kabule mecbur etmesidir. Fakat Wundt, Kant'ın saf akıl, pratik akıl ayrışına sadık olarak gerçek ilimleri ve normatif ilimler diye ayırdı. Böylece mantık, estetikle hukuk ve ahlâkın yanında yer alarak "olan"ın değil "olması - gereken" in ilimleri oluyordu.

Fransız ihtilâlinde ideologlar "olması gereken" peşinde idiler ve toplumun ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini arıyorlardı. Bunun için önce obscurantiste'ler, sonra Aug. Comte ve sosyologlar,

ideologlara karşı sosyal olayları oldukları gibi (yani “olan”ları) incelemeyi ileri sürdüler. Sosyologlar ile ideologların kavgası “olan” ile “olması gereken”in kavgası idi. Pozitif ilimciler ideologları hayalci (*utopiste*) olmakla itham ettiler. İdeologlar her ne kadar olması gerekeni olanın tahlilinden çıkarıyorlarsa da bu yetmez tahlille olması gereken hakkında acele plan kurmaya kalktıkları için, birbiriyle çelişen hükümlere vardılar: Fourier, Saint Simon, Blanqui, Proudhon, v. s. gibi. “İdeoloji” kelimesini ilk defa Testutt de Tracy kullanmıştı. Kelime sonradan kötü kullanılışı ile asıl anlamını kaybetti. Karl Marx iktisadî olaylarda sosyal gerçeği tetkik ederken, genel olarak ideologları hayalci olmakla itham etti. Vaki onun hücumu yalnız hayalci sosyalizm’e çevrilmişti. Fakat ideologlara karşı olma bakımından Comte ve Marx birleşirler.

Olan ile olması gereken aslında birbirlerini tamamlayan iki terim teşkil eder. Olan ve varolan (*étant*) varlık yalnız zamanda gerçekleşince olacak olan (*Etre - à venir*) dır. Her olan bir “olacak”la tamamlanır. Olanın mümkün olan “olacak”ları arasından bir kısmı kusurlu, bir kısmı başarısız olsa da, bir kısmı onun devamını sağlayan ve gerçekleştiren başarılı, tamamlayıcı “olacak”lardır. Olanın olacak’la bu tarzda tamamlanışı onun olması gereken veya ideal olması demektir. İnsanı varlığın zihni işleyişi, olması gerekende mantık ve matematik formalismi, yani formel varlığı meydana getirdiği gibi, eylem (*action*) halinde işleyişi adalet ve hak formalismini yani ahlâkî varlığı meydana getirir. Hiç bir ideal kendi başına varolamaz; bir “olan”la ilgisi vardır. Hiç bir olan da bir ideale çevrilmeden varolmada devam edemez. Aksi halde olanın yalnız lahzalık ömrü olması ve varlık olmaktan çıkması gerekirdi.

Matematik düşünce gerek sayıda, gerek uzamda sonsuza çevrilir: ya imkân halinde ya fiil halinde sonsuz tarafından kuşatılır. Hiç bir sayı serisi (nerede biterse bitsin) ondan sonra gelebilecek sayılar düşünülmeden kurulamaz. Hiç bir uzam daha geniş bir uzam tarafından kaplanabileceği düşünülmeden kurulamaz. Sayıda ve mekânda sonsuz matematik düşüncenin zaruri şartıdır. Onlara matematik imkân veya ideal denebilir. Fizik olayları da daima belirli şartlar içinde, sınırlı hayat çevresinde tecrübe ettiğimiz halde onların belirsiz mekân ve zaman şartları içinde uzanıp gidebileceklerini düşünürüz. Ve sınırlı tecrübelerden çıkardığımız hükümleri bu sınırsız alana yayarız. Tümevarış metodunun yaptığı budur. Burada da sonluyu sonsuza doğru uzatmaktan, fizik gerçeği fizik ideal ile birleştirmekten başka bir şey yapmıyoruz. Fakat her iki alanda ideal veya “olacak olan” gerçek

nevindedir. Ondan özce farksızdır. Bir sayı serisi bilindiğine göre, ne kadar uzarsa uzasın sonrakiler aynı kanuna bağlıdır. Bir kısım fizik olayları bilindiğine göre onların sonraki tecrübelerinde aynı kanuna bağlı olacakları söylenebilir: ancak burada öndeyiş (*prédiction*) biraz zayıflar. Çünkü bu olayların çıkma ihtimali azalıp çoğalabilir. Fakat tecrübe alanımızdakilerle olacak olanlar arasında mahiyet farkı yoktur. İnsani olgulara gelince, onlarda “olacak olan”ın “olan”la mutlaka aynı mahiyette olduğu söylenemez. Gelecek, olmuş veya olmakta olanın devamı olabileceği gibi, onlardan büsbütün başka bir şey de olabilir. “Olacak olan” beklenmedik bir olgu olabilir. Bunun için insani olgularda “olacak” alanı matematik ve fizik olgulardan çok farklıdır. Orada önce “olacak”la “olması istenen”i ayırmalıdır. Olması istenen olmuş ve olmakta olan cinsinden bir gelecek hayalidir. Bu bazan onların devamıdır; bazan sakat ve kusurlu “olmuş”ların düzeltilmesinden, tamamlanmasından doğmuş bir hayaldir. Her halde olması istenen, olmuş ve olmakta olanlardan yapılmıştır. Fakat “olacak” böyle değildir. O tehlikeler, beklenmedikler, değişmeler ve yok olmalarla doludur. Bunun için insan olması istenenle geleceğe baktığı zaman “olacak”ların karanlığını göz önüne alma zorundadır. Böyle bir durumda insan ya olması istenenin rüyasına dalarak olacağın tehlikesine karşı gözlerini yumar. Ya olması istenenle olacak arasında devamlı savaş onu sallantı ve ürküntüde bırakır. Ya da olması istenenden aldığı kuvvetle olacağın bilinmez’ine cür’etle atılır. Bu üçüncü durum olmuş ve olana, olması istenene dayanarak tehlikeye atılma durumudur. İnsana üstünlüğünü veren ve onu yaratıcı kılan da bu durumdur. İşte buna tam anlamı ile ideal diyoruz ve bu ideali matematik ve fiziğin “olacak”larından ayırıyoruz.

Böyle anlaşılan ideal, değerlerde insan eylemini harekete getiren kuvvettir; bu şekli ile o insanın gerçeğine dayanır ve onu tamamlar. Gerçek ve ideal bundan dolayı birbiriyle karşıt, fakat birbirini tamamlayan iki terimdir. Aynı varlığın iki manzarasıdır. Her gerçek bir ideali her ideal bir gerçeği gerektirir. Bundan dolayı gerçek ile idealin birbirini tamamlaması haline “hakikat” deriz. Orada varlığın zaman içinde gerçekleşmesini, varlığın oluşla tamamlanmasını görürüz. Varlığı parçalar halindeki varolanlar (*étant*) değil, varolaşun bütünlüğü halinde kavrarız. Ömür boyunca yaşanmış hallerden her biri birer varolan olduğu halde, ömrün bütün oluşları, ve yenileşmeleri ile birlikte kişilik ve karakterin kazanılması varlığın, varoluşun bütünleşmesidir. Çünkü burada varlık devamlı oluşları ile zaman içinde varolmaktadır. Fakat varlık geleceğe doğru açılmış olduğu için ona tek bir

anında tamamlanmış gözüyle bakılamaz. Bu bütünleşme çabası varlığın geleceğe açılmış (*ouvert*) olmasından doğar ve bu açılma sürdükçe bu çaba, yani bütünleşme de sürer. O hiç bir zaman bütün olmaz, daima bütünleşme olur. Yalnız ölüm bu bütünleşmeyi durdurur ve insanı “bitmiş” haline koyar. İnsan hakkındaki tam hüküm yalnız o zaman verilebilir. (*)

Böyle anlaşıncı, ideal, bir yandan insanın yarattığı, öte yandan insanı yaratan güctür. İnsanın yarattığıdır, çünkü o varlığın olmuş ve olan gücüyle olması istenen gücünden kuvvet alır. Yaratıcıdır, çünkü insan güclerini kendine çeken bilinmeyen bir olacak, bir bulunmayış halinden doğar. Tehlike insana cür'et verir, fethedilecek şey insanı çeker, insanlıkta devam etme şevki insanı yaratır. Bunun için hakikatı gerçekten değil, gerçeikle idealin birleşmesinden, olacak varlıktan çıkarıyoruz. Doğru demek, olanla olması beklenen ve gereken demektir. Her olmasını beklediğimiz şeyin olması gerekmez. Birçok emeller hayal olarak kalır. Yalnız olacağı bize bir kural halinde yükleyen, olacak hakkında bizde yükümlülük doğuran şey için olması gerekir diyebiliriz. Mantık kuralları böyle bir zorlayış gücüne sahiptir. Onlarsız düşünemeyiz ve olacak olanın onlara bağh olacağını düşünme zorundayız. Ancak bir fantezi veya rüya hayalidir ki bu kurallar dışına çıkabilir. Hukuk kurallarının (daha dar da olsa) böyle bir zorlayıcı gücü vardır. Hukuk kuralları başkasının varlığı ile varlığımızı temasa getiren aşkın bir alan yaratarak yalnız kendimize değil bütün insanlara ortak yükümlülük verir. Ahlâk insanı anlamaya bizi zorlar ve bütün değerler için anlaşma temeli verir. Bundan dolayı ahlâki gereklilik ötekileri kuşatır: İnsanın insanı anlamasını sağladığı için, olması gereken hakkındaki şuuru bir ortak şuur haline koyar. Bütün ideallerin bildirilebilmesinde (*communicabilité*) temel görevini görür. Doğrunun, hakkın, güzelin ortak değer olması bu bildirilebilme ile, ahlâki değerler mümkün olur. Bunun için mecbur olmak yalnız ahlâkın değil, hakikatin de geçerliğini sağlar. Varlıkla oluşun, varlıkla görünüşün, varlıkla düşüncenin ve varlıkla imkânın zıt ve tamamlayıcı rolleri hakikat kavramında bütünlüğünü bulur.

Varlık, hakikatin ontolojik cephesi olduğu gibi, düşünce de onun epitemolojik ve lojik cephesidir. Fikir tarihini dolduran ontolojik kanıt buhranı(**) bu problemin başka bir açıdan konulmasından ileri gel-

* Ölüm hiç bir zaman bütün olma değildir. Daima bütünleşmenin kesintisi olduğu için oradaki hükümde de bir “*olabilirdi*”, “*olmalıydı*” veya “*olmamalıydı*” şeklinde gerçekleşememiş geleceğe açık şartlılık kalır.

** Louis Rougier, *Paralogismes du rationalisme*'de bu *preuve ontologique*'in bütün felsefe tarihindeki tenkidini yapıyor.

mehtedir. Bu kanıt varlık ile düşünce­nin iki manzara, iki cephe gibi alınacak yerde, düşünce­den varlığa geçilmek istenmesinden, yani düşünce kurallarından varlık ilkelerini çıkarmak istemeden doğan buhrana karşı ileri sürülmüştür. Kanıtın esası Parménide'e dayanır ve tam olarak Saint Anselme tarafından ifade edilmiştir. Bu da düşün­ülen her şeyin varolduğu şeklinde özetlenebilir. Böyle düşün­enlere göre eğer biz zihinde birtakım akılyürütmeler yapıyor ve bunların sırf zihin kurallarına göre doğru olduklarını görüyorsak buradan onlara karşılık gerçekte de birtakım doğrulukların bulunduğ­u sonucunu çıkarabiliriz. Fakat bu düşünce tarzı yanlıştır: Zihin hakikatinin tutar­lığ­ından fizik veya metafizik hakikatin gerekliliğ­i çıkarılamaz. Bu yanlış kanıt varlıkla düşünce­nin aynılığ­ını peşinden kabul etmeden ve düşün­ce kurallarını varlığ­a uygulamadan doğuyor. Halbuki gerçek ve düşün­ce (varlık değil fakat gerçek) aynı varlığ­ın iki manzarası, birbirinin aynı olmıyan, hatta birbirine göre zıt ve tamamlayıcı olan iki manza­ra gibi alınınca bu buhran ortadan kalkar. Ne gerçek düşünceyi ifade edebilir, ne düşünce gerçeğ­i! Düşünce­nin kuralları ideal olarak kalır, gerçeğ­in zorunluluğ­u veya olasılığ­ı (ihtimaliyeti) kendine ait­tir. Gerçek, düşünce kurallarını (matematik düşünceyi, mantıkî akılyürütmeyi) ölçü olarak kullanır. Fakat kendinin onlardan ayrı oldu­ğ­unu bilir. Düşünce gerçeğ­i ifadeye çalışır, fakat kendine irca etmez. Mantıkî empirizm bu bakımdan haklıdır. Madde gerçeğ­ine göre düşün­ce matematik bir âlet, bu alete göre gerçek yoğ­urulacak bir mulajdır. Ne bu âlet bu mulaja tam uygundur, ne mulaj bu âletle tam ifadesini bulur. Fakat aynı varlık (yani insan) bir manzarasıyla beden, bir man­zarası ile ruh olarak bu âletin kendi kütlesini işle­mesini sağlar. Ruhla beden, düşünceyle madde iki ayrı cevher değil, aynı varlığ­ın zıt ve tamamlayıcı iki manzarasıdır:

1) Ruh beden olmıyan şeydir, beden de ruh olmıyan şeydir;
2) Fakat ruh bedensiz olamaz, beden de ruhsuz olamaz. Bunu insana göre "eldeki varlık" (*Vorhanden*) olmak üzere maddî varlık için de söyleyebiliriz:

1) Madde düşünce olmıyan şeydir, düşünce madde olmıyan şey­dir.

2) Fakat madde düşünce­siz olamaz, düşünce de maddesiz olamaz. Aynı varlığ­ın, insana göre "eldeki varlık" (*Vorhanden*) veya elde edilmiş varlığ­ın (*Zuhanden*), insanın dünyasındaki âletler ve onların yoğ­urduğ­u şeylerin, hem birbirine bağılı, hem birbirinin zıttı iki manzarası olabilir. Böyle anlaşılınca Descartes'ın bahsettiğ­i uzam ve hareket düşünce ve iradede ayrılamaz; bununla birlikte onlar bir-

birinin zıttıdır. Uzam düşüncenin zıttıdır, fakat onsuz olamaz. Hareket iradenin zıttıdır ve onsuz olamaz; insanın “âlemde varlığı” Descartes’ın iki ayrı cevher görüşüne yeniden bakmaya bizi zorlar: hareket kanunu düşüncenin zıttıdır ama, onsuz olamaz. Kendi başına mekanizm hiç bir şey değildir; nitekim kendi başına düşünce (*Cogitation*) de bir şey değildir. Birbiriyle karşıt olan bu iki manzara yine de birbirleriyle kaimdirler. Böylece mekanizm’in ve spiritualizm’in çıkmazından kurtulmuş oluruz(17). Aynı şeyleri canlı varlık (bitki ve hayvan) ve insanî varlık alanları için de söyleyebiliriz. Orada konumuz (Heidegger’in tâbiriyle) “eldeki varlık” ve “elde edilmiş varlık” değil, fakat insandan ibaret olan “varoluş” tur. Varoluş ne yalnız beden dir, ne de yalnız ruhtur. *Existentialiste*’lerden bir çoğunun “varoluş”u sübjektiflik ve ruh gibi anlamları doğru değildir(18). İnsanda beden ve ruh bir bütün teşkil eder(19). Söylediğimizi tekrar edelim: beden ruh olmıyan şeydir, ruh da beden olmıyan şeydir; ikisi birbirine zıt vasıflar gösterirler. Fakat yine de onlar birbirine bağlıdır: biri olmadan öteki olamaz(20). Louis Lavelle bu ayırıcı görüşe karşı şöyle diyor: “Maddî âlem gerçeğin bütünü üzerinde sahip olduğumuz perspektivden başka bir şey değildir. Halbuki onun üzerinde benimsediğimiz ocağa göre bir perspektivler çokluğu vardır. O duyularımızla, gittikçe mükemmelleşen âletle veya kavramlarla görmeye çalıştıkça değişmeden geri kalmaz. Manevî varoluş ise sübjektiflikten büsbütün ayındır: O maddî varoluşa bağlıdır, yahut o bunun bedenidir. Bu ise beden ruhudur”(21). Ruhla beden bütünlüğünü söylemek yetmez onların zıt ve tamalayıcı oluşlarında ısrar etmelidir. Bu karşıtlık ve ayrılamazlık varoluşa bulanık ve müphem (*ambigü*) bir vasıf verir. Varoluş hem bedendir, hem ruhtur; hem ayrıdır, hem bitişiktir(*) hem kendi için (*pour soi*) hem kendinde (*en soi*) vardır. Hem başkasiyle birleşik, hem ondan ayrı; hem gergin (*tendu*), hem genişlemiş (*extendu*) dir. Bu müphemlik (*ambigüité*) varoluşu akıl-dışı (*irrationnel*) kılar.

17 Descartes felsefî iki cevher görüşünün neticesi olarak aynı zamanda hem *mécanisme*, hem *spiritualisme* çığırlarını doğurmuştur.

18 Gabriel Marcel, K. Jaspers, hatta bir dereceye kadar Sartre’in *existentialisme*’i “*Existence*” deyince *subjectivité* yi anlıyorlar. Bu görüş birliği Kierkegaard’dan geliyor.

19 Kurt Goldstein, *La structure de L’organisme*, trad. de. L’all. par Burkhardt et Kuntz, 1951. Gallimard.

20 Bu konuya daha ilerde döneceğiz.

21 Louis Lavelle, *Existence spirituelle, existence matérielle*. (Atti del Congresso Internazionale di Filosofia, Roma. II. *Existentialisme*, 1946 édit. 1948.

* Şahabeddin Sühreverdî ’nin görüşü (12. yüzyıl Anadolu) buna yakındır.

F. Gerçek – Mümkün (Varlık – İmkân)

Gerçek - mümkün dikotomi'si de ötekiler gibi varlığın çözülmesi gereken başlıca problemlerinden biridir. Buraya kadar söylediklerimizi daha geniş ölçüde gerçek ve mümkün için de söyleyebiliriz. Yalnız bu konu felsefede oldukça yenidir ve yeni şekliyle çağdaş felsefeye aittir. Burada önce Yunan çağının bu noktadaki hazırlıkları ile söze başlayalım:

Yunan felsefesi sonsuzu menfi kavram saydığı için, mümkün de orada menfi bir rol oynuyordu. Anaximandros'a göre sonsuz ve sınırsız varlık (*apeiron*) kavranamıyan menfi kavramdır. Sınır (*pera*) onu müsbet kavram haline koyar. Eflâtunda "mümkün" e ve "belirsiz" e yer vermez, sınırı, hududu, belirliyi İdee'ler âleminin temeli sayar. Fakat aym Eflâtun yaşlılık diyaloglarında önemli bir diyalektik üzerinde durdu: Zıtları birleştiren bu belirsizlik haline Dyade dedi. Onca karma (*mixte*) ve karışımlar (*mélange*) dan ibaret olan Dyade varlığın özüdür. Biz bu aslı varlıktan bilinen zıt manzaraları, ancak onu sınırlandırarak meydana çıkarıyoruz. Son fikirlerindeki bu mühim değişme Eflâtun sisteminde esash değişikliği gerektiriyordu. Fakat daha çok tanınmış olan gençlik ve orta yaş diyaloglarında (*Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet* = *Politea*, *ziyafet* = *Symposion*) filozof yalnız değişmez ve aydın ideal'ler âlemini, onlarla oluş âlemi arasındaki ayrılığı, İdeelerin birbirleriyle ve aşağı âlemle münasebetini tasvir ettiği için, "Parmenides" adlı diyalogundaki buhranlı düşüncesinden sonra gelişen yeni fikirleri gölgede kaldı. Onlar sonradan kısmen Plotin tarafından tamamlandı. İskenderiyeli filozof sonsuz ve belirsiz kavramını müsbet kavram ve varlığın özü haline getirdi. Böylece mümkün kavramı felsefede gittikçe büyüyen esash yerini aldı.

Onu asıl felsefesinin temel kavramı haline koyan Leibniz dir. Fakat bu matematikçi filozof'da mümkün, Aristo'nun güc teorisinden çıkarılmıştır. Mümkün olan şey aklın tasavvur edebileceği güçlerin gerçekleşmesidir. Gelecekte olabilecek olan şeyler Allah'ın aklında mümkün olarak varolan şeylerdir; Jules César'ın devamlı diktatör ve Cumhuriyetin hakimi olacağı ve hürriyeti yıkacağı Allahın fikrinde mevcuttu. Bu hareketi bu fikir yüzünden yaptığı söylenebilir; çünkü "Allah her şeyi bildiği için bu ona elverişlidir" (22). Başka deyişle mümkün, zaman içinde gerçekleşmek üzere güc halinde olanın fiil haline

22 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, annotée par H. Lestienne, 1929

geçmesidir. Fakat bu görüş tamamen zihinci idi. Mümkün burada yalnız akılcı (rationnel) bir gerçekleşme, bir nevi güçlerin *idéalisasyon*'u oluyordu. Mümkün olan her şey aklın kavrayabileceği bir gücün gerçekleşmesidir. Bu suretle matematik alanda sayıların kendi kanununa göre gerçekleşmesi onun imkânı, tabiatla vakaların yeter sebep ve süreklilik ilkelerine uygun olarak gerçekleşmeleri onların imkânıdır. Leibniz aynı düşünceden hareketle Allah'ın isbatı imkân kanıtından çıkarıyordu. Bu şekilde anlaşılan imkân önceden hazırlanmış planlı bir âlemin kendi plânının kanunlarına göre gerçekleşmesinden başka bir şey olmuyor. Fizik olgular ve insanî vaka'larda da geleceğe ait zorunsuzluk aynı suretle Allah'ın zihnindeki imkân ile açıklanıyordu. Jules César'ın Rubicon'u geçmeye karar vermesi ve bunun sonraki diktatörlüğü üzerine tesiri Allah'ın zihninde hazır olarak vardı. İmkânın bu tarzda anlaşılması Leibniz'in dışşuurdan şuura geçiş şeklindeki görüşünde de hâkimdi. O da birincisi gibi Ariston'nun gücünden fiile geçiş fikrine bağlı idi(*). Bu noktada daha önce güc fikri dolayısıyla söylediklerimizi hatırlatalım.

Biz mümkünü bu zihinci görüş içinde anlamıyoruz. Önce onu geçmişten, güc'den, tohumdan, gizli (veya *latent*) olandan çıkararak geleceğe, fiile, çiçek ve yemişe, açığa (veya meydana olana) doğru uzatacak yerde, onu doğrudan doğruya gelecekte, olacak olandan, yeniden, gerçekleşecekten çıkarıyoruz. Bunun için "mümkün"ü olmakta olan varlığın gelecekte gerçekleşecek hareket lahzaları gibi alıyoruz. Böyle bir gerçekleşme önceden gerektirilemez; geçmişten çıkarılamaz. Her an beklenmedik vakaları, yeni ve farklı şeyleri getirmektedir. Sırf zihni değildir. Zihinle kavranamıyan bir tarafı vardır. Bunun için de mümkünün tam akılla kavranabilir olduğunu söylemek doğru değildir. Yalnız akli olanın mümkün olduğu şeklindeki görüşe karşılık, bu yeni görüş mümkünün akıl - dışı (*irrationnel*) tarafına önem verir. Bu görüşte bir tabiat galatı (*monstre*), bir yıkılış, bir yeniden doğuş, bir anı değişme veya sıçrayış, hiç bilinmeyen yeni bir gerçeğe doğru yöneliş mümkün alanına girer. Leibniz, kendi mümkün görüşünün sonucu olarak tabiatla süreklilik olduğunu, hiç bir sıçrama olmadığını, bütün anların birbirine bağli olarak geçmişin geleceğe gebede olduğunu söylüyordu. Onun önceden kurulmuş ahenge (*Harmonie préétablie*) dayanan kâinatında şimdi sözügeçen sarsıntılar, sıçrayış ve birden değişmelerin yeri yoktu(23). Halbuki ilim bütün dallarında bu söylediklerimizi kabule zorlamaktadır. Varlıkta, düz hatlı, sürekli ve

23 Leibniz. *Nouveaux essais sur L'entendement humain*, Garquier.

* Leibniz. *Aynı kitap*

düzenli bir gelişmenin değil, dalbudak salan evrimlerin, zigzaklar ve sıçramaların, devrimlerin yeri olduğu, mümkünün yalnız bu şekilde anlaşılmasıyla açıklanabilir. Halbuki “mümkün”ü geçmişin, tohumun, gücün aklı olarak fiile çıkması şeklinde anlayan Leibniz görüşü her türlü dalbudaklı evrim, sıçrama ve devrim fikirlerini imkânsız bırakır.

Mümkünün geleceğe doğru bir açılış, bir projet şeklinde anlaşılması zamanımızda Sartre ve Heidegger’in felsefelerinde başlamıştır. Heidegger’e göre mümkün ölüm önünde duyulan yok olma (*néantisation*) ürküntüsünden doğmaktadır. Mümkün zamanın geleceğe doğru uzanan üçüncü bu’duna aittir ve böyle bir mümkün tamamen akıldışıdır. O sonlu varlığımızın kaderi önünde duyulan dehşet ve korku duygularına bağlı sırlı bir sezgidir ve hiç bir suretle aklı’ye ve tabii’ye indirilemez. Sartre’a göre ise mümkün “kendisi için” olan varlığın, yoklukla devamlı bir savaş halindeki insanî varlığın devam edebilmek için kendini gelecekte “kendisi ile” (*en soi*) varlık haline koyması , kendini bir taş veya bir fikir gibi öz yapmasından doğar. Halbuki o, öz olmadan önce varoluştur ve yalnız bu yokluktan kurtulma çabası onu geleceğe doğru bir fikir, bir plân halinde kendini aksetmeye götürür ki bu hal “imkân”dır. O da Heidegger gibi imkânı geçmişte değil gelecekte, aklı de değil akıl dışında görür. Fakat her iki filozofun tabiatçı ve akılcı felsefeye karşı aldıkları kesin tepki bize gerçekten uzaklaşma gibi geliyor. Mümkün geleceğe ve yeniye ait ise de sırf insanî varoluşa bağlı değildir. Akıl - dışı ise de akılla hiç bir ilişkisi yoktur denemez. İnsanda dehşet ve ürküntü duygularıyla karışık ise de, daima ona bağlı sayılamaz. Maddenin, canlı varlığın, insanın ayrı mümkünleri vardır. Varoluşun doğrudan doğruya mümkünü ile değerlerden her birinin mümkününü ayırmalıdır. Tekniğin mümkünü insan eline, kafasına, âletin yapıldığı maddeye, onların karşılıklı etkisine bağlıdır. Düşüncenin mümkünü *tautologie* halinde sonuçluluklar serisi ile uzanır. Tümevarışın mümkünü tabiat kanununun araştırılmasında kullanılan araçlara bağlıdır. Bu bazan yalın göz, kulak, bazan en ince rasat âletleridir. Bazan fizik imkânsızlık tarafından sınırlandırılır. Sanatın mümkünü *surréalisme*’de, *abstractionisme*’de, *futurisme*’de, daima yeni ufukların keşfinde gerçekleşmektedir. Ahlâkın mümkünü başka varoluşla birleşme yollarının bulunmasında, aşkın (*transcendant*) insanî varlığa çevrilşdedir. Dinin mümkünü aşkınlık sınırına varmak ve misterle temasa gelmektir. Mümkünler çok çeşitlidir, varlıklar kadar ayrı mümkünler vardır ve onları yalnız subjektif varoluşa indirmek yanlışır.

G. Dikotomileri Çözme Metodu

Varlık dikotomilerinin çözülmesi felsefede esaslı bir metod üzerinde durmamızı ve ilmin bu metoda dayanması gerektiğini gösterir. Bu metod genel olarak ortak duyuda kullanılan gözlem ve tecrübe olamaz. Çünkü bu yollar her çağın veya insan karakterinin peşin - hükümlerinden kurtulmuş değildir. Onlara dayandıkça âdetler, inançlar, ideolojik eğilimler çeşitli şekilde bu problemlerin görülmesini ve çözülmesini engeller. Bu metod ilimde kullanılan ve ince rasat araçlarına dayanan gözlem, tecrübe veya deney (*expérimentation*) da olamaz. Vakıa bunlarla elde edilen bilgi ilerlemesi problemleri incelemeye, hatta bazılarının yanlış konulduğunu gösterecek yeni ışıklar vermeye yarar. Fakat yalnız başına bu metodlar dikotomi lerden doğan müphem çift - kutupluluktan kurtulma yolu gösteremez. Vakıa bu karşıt kutuplu problemlerden bir kısmı gerçeğe (varlığın özüne) aittir; bir kısmı ise zihnin aldatıcı çatışkanlıklarından ibarettir. Bu iki çeşidi ayırarak ikincileri aldatıcı düşünce diye ortadan kaldırmak, birincileri üzerinde durmak gerekir. Fakat ilmin adı geçen metodları ile birlikte sağlam akılyürütme ikincileri çözse bile, birinciler üzerinde etkisiz kalır. Öyle ise, problemlerin çözülmesi için felsefe başka metodlara baş vurmalıdır.

Felsefe kendi problemlerini içdüşünme (*réflexion*) yolu ile inceleyebilir. Bu metod başlıca şuurun kendi kendine çevrildiği konularda kullanılır. Burada şuur kendi üzerinde düşünür, başka deyişle düşünce üzerinde düşünür. Fakat bunun için felsefenin ele aldığı konunun doğrudan doğruya şuur verisi olması gerekir. İnsanla tabiat, şuurla evren arasında ortak olan, yahut insandan gayrı varlıklara ait olan konularda bu metod kullanılamaz. Eğer onlar her türlü çatışma dışında saf tecrübe verisi iseler, sırf bu şart altında işleyebilirler. Fakat burada söz konusu olan çatışmalarda içdüşünme gibi onlar da yetemez. Felsefe bu problemlerin çözülmesinde akıl ilkelerini de kullanamaz. Çünkü bu ilkeler yalnız soyut zihin münasebetlerinde yürürlüktedir. Bir şeyin kendi kendisinin aynı olduğunu, aynı şartlar altında bir şeyin hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olmadığını, hatta her fikir veya şeyin bir yeter sebebi bulunduğunu bilmek zihnin alanındaki akıl yürütmelerde tutarlılığı ve sonuçluluğu sağlasa bile sözü geçen problemlerin çözülmesinde işe yaramaz. Şüphesiz bu ilkelere dayanmadan düşünemeyiz; fakat ne onların zihinde geçer olmalarından dolayı varlıkta da geçer olduklarını çıkarmaya hakkımız vardır (ontolojik kanıtın tenkidi); ne de bu düşünce kurallarını doğrudan

doğruya müphem (*ambigu*) fakat gerçek çatışkanlıklara, yanlış düşünceden doğmuş olmıyan çatışkanlıklara uygulayabiliriz. Halbuki felsefe dogmatik metafiziğin hakim bulunduğu çağlarda uzun bir süre bu metodla her şeyi çözmeye iddiasında idi.

Felsefe bu metodlar dışında, her ne kadar onlardan büsbütün ayrı değilse de, daha şaşmaz olduğuna hükmettiği başka bir metoda baş vurmuştur: bu da matematik kesinlik metodudur. Ortak duyunun sanılarından (*doxa*) hareketle bir sınıflar mantığının içirme (*inc-lusion*) lerinden her şeyi çıkarmak isteyen tasımlı (*sylogistique*) düşünce yerine bütün olgularda en tarafsız ölçü olan miktarlar ve onların münasebet (*relation*)lerine ait matematik düşünceyi koymak şüphesiz büyük adımdır. İlmin İlkçağdanberi muhlandığı statik sınıflamalardan olgular arasındaki münasebetlerin ve kanunların keşfine yükselmek bu sayede mümkün olmuştur. Fakat bu başarı bir yerde durur: bu da - varlıkların özüne ait dikotomik karakterdir. Descartes aydın ve seçik ezeli hakikatlerden hareket ederken bu dikotomilerin çözülmüş şekillerine veya yapma olarak ayrı diye kabul edilen şekillerine onu tatbik ediyordu. Fakat âlemde varolan insan için bu ayrı diye kabul edilen şekiller yoktur ve bu aydın, seçik fikirler gerçeğe değil, ancak gerçekten yapma olarak ayrılmış kavramlara aittir. Onlar ancak bu şartlar altında görülünce doğru olurlar. Felsefe bundan dolayı eskidenberi çatışkan terimler karşısında onları birleştiren bir metod icat etti ki, bu da diyalektiktir (*). İlk çağda Eflâtun zıt kavramları karşılaştırırken bu metodu kullanıyordu. Adını vermeden Heraklit de onu zıtların karşılaştırılmasında kullanıyordu. Fakat diyalektiği asıl geliştiren Hegel oldu. Aristo'nun sabit sınıflar mantığı yerine hareketli gerçeği açıklıyan diyalektiği koymakla birçoklarınca felsefede en büyük devrimi yapmış sayıldı. Aristo'ya göre değişmeyen masa, ev veya bitki neveleri vardır ve bu sabit neveler için en elverişli metod "bir şeyin aynı zamanda hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey olmadığını" kabul eden statik mantıktır. Fakat eğer her şey değişiyorsa; ne ev, ne bitki nevi sabit ise, evren şekilden şekle geçen bir oluş halinde ise orada statik mantık yalnız görünüşler için doğru olacak, oluştan ibaret asıl gerçekte bu mantık geçerliğini kaybedecektir. İşte Hegel'in diyalektiği veya dinamik mantığı bunun için meydana gelmiştir deniyor. Bakılırsa bu görüş çok cazip görünüyor. Bu yüzden felsefeden ilme geçerek bir çoklarınca tutuldu. Fakat diyalektiğin doğru olması için her şeyden önce zıt terimlerin ayrı ayrı bulunması ve çatış-

* Aristote, *Métaphysique*, vol II. La puissance proprement dite (p. 481); réalité de la notion du possible (p. 488). trad. par Tricot. Nouv. édit. J. Vrin. 1953

masından daima yeni terkiplere geçilmesi gerekir. Halbuki çatışkan olan ilk olguda terimler ayrı ayrı değildir; zıtlık ve tamamlayıcılık bu ilk ve müphem olgunun kendisindedir. Orada terimler birleştirilmiyor, aynı varlığın manzaraları olarak görünüyor. Orada zıtların terkibine doğru yönelmeyi sağlayan diyalektiğin yeri yoktur. Çünkü ilk olgu başka bir terimle birleştirilecek veya birleşecek olgu değil, çözülecek ve her manzarası ayrı ayrı meydana çıkarılacak olgudur. Bundan dolayı diyalektik böyle bir durumda yapma bir metod olarak kalır. Yalnız varoluşla peşinden koştuğu «hazır olmayan» (absent) varlık, insanla ihtiyacının hedefi olan bulunmıyan şey, insanla hazır olmayan insan arasında sırf değer olma bakımından münasebet kurulduğu zaman diyalektik rol oynar. Fakat bu artık varlığa ve bilgiye ait olmaktan çıkarak bir değer diyalektiği olur. Teknikte insanla eşya arasındaki değer münasebeti diyalektik olarak âletin ve makinenin meydana gelmesini sağlar. Sanatta sanatçı ile hedefi olan aşkın varlık (tabiat ve insan) arasındaki münasebet diyalektik olarak sanat eserini doğurur. Fakat ne maddeyi, ne canlı varlığı, ne insanı anlamada bu metod bir iş görebilir. Çünkü onların ilk olgu olarak müphem zıt kutupluluğunu açıklamadan acizdir. Bitki ve hayvan çevresinden, insan dünyasından ayrı değildir ki onların karşılıklı etkilerine diyalektik adını verelim. Ne tabiat ilimleri, ne insan ilimleri böyle bir metodu kullanıyor. Bu ilimlerde bildiğimiz münasebetler sınıflama veya kanun halinde ifade edilirse bunların diyalektikle ilgisi yoktur. Düşmanlıklar veya dostluklar ilk olgunun tasvirinden sonra anlaşılabilir. Yaklaşmalar ve uzaklaşmalar, gerginlikler ve birleşmeler bu ilk tasvirden sonra meydana çıkarılır. Bundan dolayı Hegel'in metodunu sınıf mücadelesine tatbik eden Marx, oradan bir tabiat diyalektiği çıkarmak isteyen Engels ilk olgu tasvirine bakmadan (çünkü bu tasvir filozof kadar ilim adamını da ilgilendirir: iktisadın temeli olan ihtiyaç ve iş olguları gibi), onları mekanik ve soyut unsurlar halinde görerek neticelerden sebeplere doğru yükselmeye kalkmaktadırlar. Halbuki sınıf mücadelesi (hatta iktisadının zihnen umûmîleştirdiği şeklinde dahi) netice - olgudur, sebep değil. Onu anlamak için ilk olguya, ihtiyaç ve işe, insanın âlemdeki yerine kadar inmek, bu müphem ve karma olguyu çözdükçe onun doğurduğu eserlere yükselmek gerekir. Ancak bu yünden toplumların gelişmesine ve toplum tabakaları ve sınıfların doğuşuna geçilebilir. Böyle yapmadıkça soyut ve insanî varlıktan ayrılmış olarak alınan "iş" olgusunun Descartes'cı düşüncedeki "uzam" veya "hareket" olgusundan farkı kalmaz. Fazla olarak bu soyut "İş" olgusu hareket ve uzamın, insanî varlığa tatbikinden doğan

mekanizm yanlışına kurban olur. İnsanı varlığı uzamla anlamak mümkün olmadığı gibi, mekanik işle de anlamak mümkün değildir. Fakat "âlemde var" olan insana ait konkre bir tetkikte bu metod değer di-yalektiği olarak rol oynar.

Felsefe ayrıca sezgi metodunu da kullanır. Bu teşebbüsü de ötekiler gibi eskidir. Bugünkü anlamından uzak da olsa Orta - çağda Augustin iç bakışla, işrâkî'ler "keşf" dedikleri bir metodla ona yaklaşmışlardı. (Yalnız onları birbirine irca etmeden sakınmalıdır. Çünkü İştirâkîler buradan büyücülüğe benzer ilim - dışı sonuçlar çıkardılar). Sezgi araya bir vasıta koymadan doğrudan doğruya kavramak (*Anschauung*) demektir. Bu geniş anlam içine Descartes'ın ezeli hakikatlere ait zihni kavrayışı, Kant'ın fenomenlere ait duyularla kavrayışı girer. Fakat burada özel olarak zihin ve duyu işlemleriyle kavranamayan, ortak duyu ve ilim metodlarıyla nüfuz edilemeyen asıl gerçeği doğrudan doğruya kavrama anlamını kastediyoruz, ve türkçede yerleşmiş olduğu için bu yerde "sezgi" kelimesini kullanıyoruz(24). Böyle anlaşılan sezgi ilkin Schelling felsefesinde görülüyor. O tabiatla ruhun ayrı kaldıkları devrede insanın tabiatı anlamak için baş vurduğu bütün yollara (mantık, matematik, teknik, v. b.) "vasıtalı" bilgi diyor ve bunlarla varlığın kavranamayacağını söylüyor. Ona göre varlık ancak tabiatla ruhun, aynılığı duyulduğu zaman "vasıtasız" bilgi ile kavranır (25). Bu ise, böyle bir aynılığı duyan sanatcının sezgisi (*intellectuelle Anschauung*) dir. "Vasıtalı"dan "vasıtasız" a bu geçişi zamanımızda yeni - Schellingci filozof J. M. Baldwin yeniden ele aldı. O da üstadı gibi ilk olgunun belirsizliğinden hareket ediyor ve buna Lévy - Brühl gibi "mantıktan önceki" görüş diyor: Orada insan kendini tabiatı ayıramamaktadır ve yalnız müphem bir bilgisi vardır. Fakat ilk olgu açıklaştıkça "mantıkî görüş" doğar. Orada insan ve âlem, tabiat ve tabiat - üstü ayrılmıştır, ve insan bu görüşte vasıtalı bilgi ile varlığı kavrama gücünü kaybeder. Ancak "mantıktan - sonraki" görüş (*mentalité hyper-logique*) iledir ki insan ve tabiat bütününü kavrar. Baldwin buna varlığın sanatçı gözü ile kavranması diyor ve kendi görüşüne *pancalisme* (her yerde güzellik) adını veriyor (26). Sezgiyi felsefede

24 "Sezgi kelimesi sezmek fiilinden asıl aradan görmek, müphem olarak farkına varmak demek olduğu için *intuition* ve *Anschauung* karşılığı "kavramak" demek daha elverişli ise de bu kelime yerleştiği ve kavramak, kavram kelimeleri başka yerlerde kullanıldığı için biz de "sezgi" diyoruz.

25 Schelling, *Philosophie de la nature* (Essais, trad. par Jankélévitch, Aubier. 1946; pp. 45-102)

26 James Marx Baldwin, *De médiat et de l'immediat*, trad. par E. Philippi, F. Alcan, 1921; Baldwin, *Théorie génétique de la réalité*, F. Alcan, trad. par E. Philippi, 1918

metod olarak en son kullanan Bergson bu kelimeden maddeyi pratik gayeye göre parçalayarak işleyen ve aynı görevi hayat ve ruha tatbik ettiği zaman başarısız kalan zekâ yerine ruhun sürekli oluştan ve "süre"den ibaret mahiyetine nüfuz edecek bir kabiliyeti anlıyor. Hayat ve ruhu sezgiden başka hiç bir şey kavrayamaz diyor(27). Fakat sezgi, aslında, pratik bir kabiliyet olan zekâdan başka olsa da, yine zihne aittir. O parçaları veya parçalanmış değil, kalitatif oluş halindeki sürenin bütünlüğünü kavrar. Bu yeni görüş, orijinallığı ile birlikte köklerinde Schelling görüşüne yakındır. İkisi de ruh ve madde ayrılışından önce bütün gerçek olan hayatı, hatta köklerinde hayatla maddenin ayrılmadıkları bir belirsizliği görürler. İkisi de zekâyı süresiz (kesintili) olana ait kavramlı (*conceptuel*) bir görüş, parçalayıcı bir güc gözüyle bakar. İkisi de asıl varlığın zekâyı aşan bir yetiyle, sezgiyle kavranacağı fikrindedir. Şu farkla ki Schelling bu kavrayışı ayrılışların tekrar birleşmesinde, ruhla tabiatın aynılığında gördüğü halde, Bergson ölü gerçek gözü ile baktığı maddeden uzak kalır ve sezgiyle asıl gerçek saydığı hayat ve ruhu kavramak ister.

Sezgi metodu ne derecede meşrudur? Mantıkçılar ona dudak büküyorlar (28). Diyalekticiler onu mutlak ruhun aşılmış ve aşılabilecek lahzalarından birine ait içdüşünme olarak görüyor ve gerçeğin sentezler içinde gelişen oluşunda ona yer vermiyorlar. Her iki tenkit bir bakımdan doğru, bir bakımdan yanlıştır: sezgi hayata değil, yalnız şuur akışının geçmişine ait bir bakış olduğu için içdüşünme'den ayırmak güçtür. Hayata ve tabiata yaygın bir görüş olduğu zaman o, cidden bir sanatçı görüşüdür, fakat bir ilim ve felsefe metodu değildir. Bütün varlık ve bilgi probleminin sanat görüşüne irca'ı doğru olsaydı bu iddiaya hak verilebilirdi. Baldwin'ın "pan + calism = her yerde güzellik" sözü de bunu zımnen itiraf eder. Buna karşı bu görüşlerin doğru olduğu bir taraf var: bu da varlığın ilk olgu olarak ayrılmamış bir belirsizlik, bir müphemlik halinde başlamasıdır. Bunu Anaximandros'danberi birçok filozoflar gördüler; bugün de felsefe ve ilim yeniden üzerinde durmaktadır. (İonia'lıların hylozoïsme denen görüşleri de hylé + zoon yani madde, hayat ve ruhun belirsiz bir karmasına dayanıyordu.) Schelling tabiat ve ruh ikiliğinin bu kökten geldiğini söylüyor. Bergson da hayat ve madde veya sezgi ve zekâ ikiliğini oradan çıkarıyor. Şu farkla ki, bu görüş başlıca Schelling'de sanatçı sezgisi ile tabiat ve ruh bütünlüğüne dönülebileceğini, Bergson'da hayat hamesine bakan sezgi ile gerçeğin bütün olarak kavranacağını söylediği

27 H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, 25 eme édit, 1928, Félix Alcan
28 Bertrand Russell, *Mysticisme et la Logique*, trad. par J. Menasce, 1922, Payot

halde, bilgi hakkında aslına uygun hiç bir fikir vermemektedir. Sanatçı görüşü ne ilimdir, ne felsefedir; ne kadar derin de olsa bir ressam veya müzisyenin bize gerçeği, hatta gerçek üstünü verse bile bütün varlıklara ait bilgiyi verdiği söylenemez. Maddede, canlı varlık veya insanda ilk olgunun belirsizliğinden karşıt ve tamamlayıcı manzaraları açıklamaya gidildikçe karşılıklı iki yumağın sarılması gibi iki yöne doğru açılma başlar. Bu, varlığın zıt ve tamamlayıcı manzaralarının nöbetleşe (*par alternance*) meydana çıkması halidir. Böylece varlığın müphem çift-kutupluluğunda bir terim kendi zıt ve tamamlayıcısı olan terimi “yokmuş gibi” koymadıkça tetkik edilemez. Bu karşılıklı “dışta bırakma” (*inter - exclusion*) metodu karşılıklı bağıllık (*inter-dépendance*) vasfının zarûrî neticesidir. Böylece felsefenin genetik bir düşünce ile ulaştığı nöbetleşe dışta - bırakma sayesinde bu manzaralardan her birinde nöbetleşe olarak klâsik mantık ve iç-düşünme metodları işler. Buna mantık veya düşünme yollarının doğrudan doğruya uygulanmasından farklı olarak “nöbetleşe düşünce metodu” diyebiliriz.

V

VARLIKTA KRİZ VE RİTM

A. Sınırsızlık ve Sonlu Varlıklar

Varlığın krizi değil, varlık “da” kriz diyoruz. Çünkü burada söz konusu olan varlığın bünyesine ait devamlı bir kriz hali değil, bazı durumlarda varlık “da”, varlık “içinde” meydana çıkan ve kendisine sonra yeni bir düzen gelen kriz halidir. Bu hal varlığın devamlılığını tehlikeye düşürse bile onu varolmaktan çıkarmaz. Çünkü varolanlar böyle bir kriz durumunda devam etmeye çabalayacak ve varlık bu çaba ile yeni şekiller alacaktır. Böyle bir hal olmasaydı varlık daima sükûn halinde bulunur, ve hiç bir değişmeye uğramadığı için de devam etme çabası olmadan, sınırsızca devam eder; bundan dolayı da yoklukla eşit olurdu. Hegel’in soyut varlığı yoklukla eşit sayması buradan geliyor.

Halbuki sınırsız ve soyut bir varlık değil, varlıklar karşısındayız. Onlardan her birinin ayrı gerekliliği, ayrı krizi ve ayrı oluşu var. Böyle olduğu için de bu problemi ayrı derecelerden ele almalıyız; genel olarak sonsuz ve sınırsız diye alınan varlık konkre varlıklar, yani sınırlı ve sonlu türlü varlık dereceleri halinde alınınca, yalnız bu hal dahi orada bir kriz olarak görülmelidir. Çünkü sonsuz varlık hiç bir hudut kabul etmez. Bu uçsuz bucaksızlık içinde farkların, sınırlanmaların doğması onun özüne aykırıdır. Sonsuz sonlulara ayırlamaz ve sonluların toplamı sonsuzu meydana getiremez. Sonlu sayıların toplamından yine sonlu bir sayı çıkar. Öyle ise varlığı uçsuz bucaksızlığı içinde ele alınca, orada meydana çıkan sonlu varlıkların varoluşuna kriz demek gerekir. Uçsuz bucaksızlık içinde madde niye meydana gelmiştir; bunu hiç bir fizik ve kozmogoni teorisi açıklayamaz. Âlemler ya kesifleşmiş maddî kütleler, ya enerji dalgaları ve ışınlar halinde bulunuyorlar. Maddî kütleler kendilerindeki potansiyel enerjiyi kaybetmek suretiyle dağılıyorlar; enerji de birleşmek üzere

kesif maddeyi meydana getiriyor. Bu iki süreç karşılıklı birbirini tamamlıyarak uçsuz bucaksız varlıkta maddî kütleler ve ışınlar dediğimiz iki türlü varlığı meydana getiriyor. Fakat bunlardan hangisi öncedir? Âlemler kesifleşme ile mi başlamıştır, yoksa kesif olan kütleler mi sonradan çözülmüştür? Kesifleşmeler ve kütlelerin çözülmesi birer başlangıç ve son mudur? Bunlara ne olumlu, ne olumsuz cevap verebiliriz. İnsan bilgisi sınırlılığı yüzünden, uçsuz bucaksızlığı kavrama gücünde değildir. Fakat şu söylenebilir ki, her yerde çözümler ve kesifleşmeler karşındayız ve sonsuzluk olarak alınan varlıkta her iki süreç aynı zamanda vardır. Sonsuz varlıkta her iki süreç onun iki tabii ritmi midir? Yoksa bu sonsuzluktaki ilk parçalanıştan sonra gelen tamamlayıcı iki hareket midir? Buna cevap verirken de verilerimizin yetmezliği ile karşılaşırız. Fakat şunu söyleyebiliriz: Uçsuz bucaksızlık içinde *başlama* nın, *bitirmenin*, *tamamlamanın*, *toplanmanın*, *dağılmanın* hiç bir anlamı yoktur. Çünkü bu kavramlar yalnız sınırlı ve sonlu varlıklar için düşünülebilir. Öyle ise uçsuz bucaksızlık içinde *kesifleşme* ve *dağılma* veya *çözülmenin* de anlamı olmayacaktır. Bütün bu kavramların ulaşacağı *hareket* kavramı da kapalı bir mekanik sistem içinde düşünülebilir. Çünkü hareketin başlangıcı, hedefi, ulaştığı yer ve hareketi doğuran saik olmalıdır. Öyle ise gerek kesif maddenin, gerek ışınların bulunduğu ve birinden ötekine kesifleşme ve çözülme suretiyle geçilen âlemlerin meydana gelmesi için sonsuzluk içinde bir sınırlayış, Anaximandros ve Eflâtun'un deyişleriyle apeiron önünde bir pera olmalıdır. Bu "müdahele" uçsuz bucaksızlığın belirli ve sınırlı varlıklar halini almaya başlaması demektir. Belirsiz varlık üzerindeki bu müdahele onun belirsizliği ortasında meydana çıkan krizdir; bu krize, veya belirsizliğin bu parçalanışına yaradış diyebiliriz. Belirsiz varlık kendisinde kriz doğuran bu "müdahele" ile başlangıca, sona elverişli hale gelir. Her kriz bir bunalma (*angoisse*) halidir. İnsanla ilgisiz bir kelimeyle söylersek uygunluğun kaybolması (*inadéquation*) veya bir kırılma (*cassure*) dır. Böyle olduğu için de her kriz bize (yani insan zihnine) göre akıl - dışı (*irrationnel*) dır. Bunun için uçsuz bucaksızlığın başlıyan, sonuna cren, kesifleşen ve dağılan sınırlı varlıklar halini almasından ibaret olan "yaradış" da akıl - dışıdır. Yaradışı akılla kavramak, akıl ilkelerine göre ve aklî olan mekân ve zaman şartlarına bağlı olarak açıklamak mümkün değildir. Fakat böyle bir "müdahele"yi düşünmeden belirsizlikten belirliliğe, uçsuz bucaksızlıktan sonlu varlıkların meydana çıkışına geçişi düşünmek de kabil değildir. Sonsuzluğun içindeki güçlerin meydana çıkışı şeklinde sonluların açıklanması için yapılan teşebbüslerin başarısızlığını daha önce gördük.

Böyle bir düşünce sonluya vergi vasıfların sonsuzda güc halinde bulunduğunu söylemek demektir ki, bu da sonsuza vergi olan vasıflarla çelişiktir. Öyle ise uçsuz bucaksızlığın içinde meydana çıkan krizden, belirsizliğin içinde belirlilerin doğmasını hazırlayacak akıldışı bir kırılıştan başka hiç bir suretle sonlu varlıkların meydana çıkışını anılamayız.

Bunun tam tersini düşünerek de hiç bir sonuca varamayız. Madenin, canlı varlığın, v. b. sonlu olduklarını düşünmek bu varlıkların başlangıcı ve sonu olduklarını, bundan dolayı yoklukla kuşatıldıklarını düşünmek demektir ki, böyle bir düşünme ya sonlu varlıkların yoklukla kuşatılmış olmalarından dolayı varlığı anlaşılmaz hale koyacak; yahut yaradışın yokluktan başlaması şeklinde bir başka anlaşılmaı doğuracaktır. Yokluk eğer sonsuz ise, bu sonsuz yokluk içinde varlık adalarının yaradılışı için yaratmanın işlediği bir zemin kalmayacaktır. Halbuki uçsuz bucaksızlık içinde hiç bir zaman ve mekân şartına bağlı olmadan krizler olabilir; ve bu krizler daima akıl - dışı kahrılar. Bunlara yaradılışın lahzaları diyebiliriz. Onlardan her biri uçsuz bucaksızlığı sonlular, yani başlayan ve biten varlıklar haline koyabilir. Böylece uçsuz bucaksızlık içinde birçok kesifleşmeler ve çözülmeler ve bu yüzden de bir çok âlemler vardır. Bir âlemin meydana gelmesi ve yok olması, başka bir âlemin meydana gelmesi ve yok olmasına engel olamaz. Bundan dolayı kriz bir zamana bağlı olmadığı gibi yaradış ta tek değildir.

Sınırsızlığın içindeki krizlerden birini göz önüne alalım. Bu belirsizlik içindeki bir kırılmadır ki aynı zamanda ona sınır koyduğu için bir başlangıç sayılmalıdır. Her kriz hali bir yandan içinde kırıldığı sonsuzluğun, öte yandan kırılan sonluluğun vasfına sahiptir. Başka deyişle bir yandan sonlu, öte yandan sonsuz, bir yandan sürekli, öte yandan süresizdir. Sürekli, çünkü bu kırılış sınırsız varlığa aittir; süresizdir, çünkü o aynı zamanda kırılan varlığın ayrılmış olmasına aittir. Öyle ise her kırılma veya kriz hali aynı zamanda hem zıt (karşıt), hem tamamlayıcı olma gibi akıl - dışı bir vasma sahiptir. Sürekli olan sınırsızlık ile süresiz olan sınırlılık ve sonluluk zıttırlar. Fakat aynı zamanda sürekli olan sınırsızlık olmadan süresiz olan sınırlılık olamaz. Başka, deyişle, her kriz hali bu iki zıt ve tamamlayıcı vasma gösterir. Bunu nicelikler dünyasına ait misallerle gösterelim: sayısız üçgenler arasında yalnız üç açısı eşit olan tek üçgen sınırlıdır. Fakat böyle bir üçgen, bir yandan bütün üçgenlere vergi sürekli vasıflara, bir yandan yalnız kendisine vergi süresiz vasma sahiptir. Bir düz

çizgi üzerinde nokta hem çizginin sınırsızlığına, hem kendisinin ayırdığı sınırlılığa sahiptir. Bir yüzey üzerinde çizgi, bir hacim üzerinde yüzey, sonsuz hacim üzerinde sonlu hacim aynı vasıfları gösterir. Bunlardan her biri nicelik üzerinde bir kırılma veya krizdir. En çok kenarlı bir poligondan daireye (yani sonsuz kenara) geçerken de aynı kırılma halini görürüz. Bu geçişi 3, 1415999.. gibi belirsiz bir sayı ile gösteririz ki burada hal bir yandan daireye, öte yandan poligona ait olması bakımından hem sürekli hem süreksizdir. Nicelik alanında gördüğümüz bu kavramlara limit - kavramlar(1) diyebiliriz. Onlardan vaz geçemeyiz. Hatta onlar olmadan nicelik işlemez olur. Halbuki onlar yine de mahiyetce akıldışı olarak kalırlar. Demek ki asıl varlık alanına girmeden varlıklara ait ölçü olan nicelik alanında dahi her yerde bu kriz hali ile karşılaşmaktayız. Aynı misali nitelik olgularından da alabiliriz. Sıcaklık, katılık, aydınlık, v. b. gibi duyularımızla kavradığımız niteliklerdeki uçsuz bucaksızlık da sınırlanmadıkça akıldışı kalır. Fakat onların sınırlanması yalnız insan duyusuna ait bir sınırlanmadan ibaret değildir. Başlangıcım ve sonunu bilmediğimiz bu nitelikler âleminde birçok kırılmalar yani bu niteliklerin başlı ve sonlu olduğu haller olabilir. Meselâ ısı derecesi belirsiz olan bir sıcaklık uçsuz bucaksız âlemde insan ölçüsünden bağımsız olarak herhangi bir kriz hali olabilir. Böyle bir hal kendi başına, uçsuz bucaksızlık içinde bir başlangıç ve son meydana getirecektir. İnsan ölçüsünün elde ettiği başlangıç ve sonlar (yani insanın nitelik ölçüleri) bunlardan yalnız birisidir.

Zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan kriz hali bize âlemlerin bu dönüm noktalarında iki esaslı karakteri olduğu, bundan dolayı, onlardan her biri kendi “âlem” leri için geçerliği olan iki ilkeye dayandığını gösterir. Bunlar da:

- 1) Birbirini dışda bırakma ilkesi (*principe d'inter-exclusion*);
- 2) Birbirine bağıllık ilkesi (*principe d'interdépendance*) dır. Birinci ilkeye göre sonlu olan bir âlemde bütün vakalar ve şeyler arasında birbirini dışta bırakma, yani bir şey veya vakanın aynı zamanda başka bir şey, veya vaka olmaması hali vardır. İkinci ilkeye göre yine sonlu olan bu âlemde bütün vakalar ve şeyler karşılıklı birbirlerine bağıl-

1 Bütün matematik bilgiler gibi tabiat bilgileri de bir mertebeden başkasına geçişte bu limit - kavramları (*Concept - limite*) gösterir. Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée* (Boivin, 1936) Fizikteki - sürekli süreksiz diyalektliğini an - süre halinde görüyor. Alfred Eggenspieler, *Durée et Instant, essai sur le caractère analogique de l'être* de (Paris. J. Vrin 1933) aynı diyalektiği felsefe açısından yapıyor. L.A. Pinheiro de Santos, *La Rythmanalyse de sürekli ve süreksizin ritmini bütün âlemde arıyor* (Rio de Janeiro, 1931)

dırlar. Yani bir şey veya vaka başka bir şey veya vaka olmadan varolamaz. Bu iki ilkenin aynı zamanda yürürlükte olması kriz halinin gereğidir. Her kriz halı aynı zamanda hem sürekli, hem süreksiz olduğu için, akıl ilkelerine göre çelişik görünen böyle bir durumu meydana çıkarır.

Ancak bu durum sürüp gidemez. Zaten bunun için de ona varlığın krizi değil, varlık “da” kriz diyoruz. Kriz halinin sürüp gitmesi akıl - dışı kırılmanın varlık içindeki kuralları çözen bir durumudur. Kriz devam ederse ne olur? Böyle bir “devam”ı akıl kestiremez. Fakat yalnız hayal edebilir: O zaman ne sınırsızlık, ne sınırlılık vardır. Her iki hal arasındaki bu kırılma noktası sonsuz ve sonlu her iki varlık haline göre bir nevi yokluk gibi tasarlanabilir. Bu her türlü varlık düşüncesinin devamını durduran devamlı kriz, varlığın kendini kaybetmesidir. Buna yaradışın karşısına çıkan akıldışı uçurum da denebilir. Tanrı’nın karşısına çıkan kötülük kaynağı ve şeytan gibi bu akıldışı uçurum da yaradışa karşı dayanır. Şu kadar var ki yaradış lahzaları sınırlı olmadığı için sınırlı olan bu akıldışı uçurumların onu durduracağından söz edilemez. Bu noktayı ileriye bırakarak sürüp gitmeyen kriz halinin doğurduğu sonuçlar üzerinde düşünelim:

Madem ki kriz zıt ve tamamlayıcıdır, öyle ise onun bu akıl dışı ve çelişik vasıfları birden gerçekleştirmesi imkânsızdır. Kriz hali ya “sürekli” yönüne doğru gelişecek; böylece o ışınlar, *radiation* lar, dalgalar halini alacak, yahut “süreksiz” yönüne doğru gelişecek, cisimcikler, parçacıklar ve bunların kesifleşmesinden doğan maddeler halini alacaktır. Bu iki yönde karşılıklı gerçekleşme krizin çözülmesi ve iki “ritm” olması demektir. Öyle ise her kriz ritimlerle çözülür ve ritimler sonlu varlıkların bağlı oldukları düzeni, düzenli âlemleri, âlemlerin kanunlarını meydana getirir. Ondan önce uçsuz bucaksız varlığın kanunundan söz edemeyiz. Başka deyişle, orada bir kanunun olduğu veya olmadığını bilemeyiz. Çünkü böyle bir belirsizlikte “kanun”un gerektirdiği düzenli sebeplik ve kurallılığın aranmasına imkân yoktur. Madde derecesinde olgular bize ya “tesadüf” olarak görünüyorlar ki, onların ne sebebi bilinir, ne de kendileri bir şeyin sebebidirler. Ya yüksek nisbetlerde bir olasılık (ihtimaliyat) gösterirler, ve kendilerinde belirli bir yöneliş olmadığı için ancak büyük sayılarda böyle bir yönelişi gösterip göstermedikleri anlaşılabılır. Yahut tam karışık ve dağınık bir halde bulunurlar. Hiç bir yönelişleri olmadığı gibi olasılık nisbetlerinin artması suretiyle de bir yönelişleri meydana çıkarılamaz. Bu türlü olgular *stochastique* adını alırlar. Tek veya birkaç sebebe bağlı meydana gelen olgulardan baş-

layarak, ötekileri onları kuşatan ve gittikçe merkezden uzaklaşan daireler şeklinde tasarlıyabiliriz. Olguların bu suretle sıralanışı onlarda düzenliliğin ve yönelişin (*orienté* oluşun) genel bir hali olmadığını ve tam sebeplik münasebetlerinin bütün olgular arasında ancak bir kısmına vergi bir vasıf olduğunu anlamaya yeter.

B. Madde ve Enerji

Böyle olmakla birlikte, yine de varlıklara ait olgulardan bir kısmının tam ritim vasfı göstermesi ancak bahsettiğimiz kriz halinin çözülmesi ve tamamlayıcı vasıfların her iki yöne doğru gerçekleşmeleri ile mümkündür. Bu ritmin nasıl işlediğini anlatabilmek için her şeyden önce *madde* ve *enerji* diye iki şekilde görünen ilk sınırlı varlık alanında gördüğümüz başlıca münasebetleri, bunlardaki kurallılık (*régularité*) nisbetlerini gözden geçirmeliyiz. Bu kurallılık gördüğümüz dört olgu tipinde olmak üzere çeşitli düzenler gösterdiği gibi, onların dışında kalan ve bir nevi düzensizliğe doğru gidiş manzarası gösteren tipler halini de alabilir.

Ortak duyunun tesbit ettiği ilk iki çeşit olgudan biri düzenli devreler halinde meydana gelen olgulardır: gece ile gündüz, mevsimler, güneşin ve ayın doğup batması gibi. İkincisi görünüşte bir sebebe bağlı oldukları anlaşılamayan ve rastgele sanılan olgulardır ki hava değişimleri, doğumlar, ölümler, toprağın çökmesi, depremler, v.b. gibi. Birinci çeşidin gösterdiği düzenlilik insanlarda maddî varlığın (tabiatın) bir düzene ve kanuna bağlı olduğu fikrini doğurmuştur. İkincilerin rastgele oluşu ve bu türlü olguların sebeplerini bulma güçlüğü onlarda akıldışı saik (*mobile*) lere baş vurarak açıklama ihtiyacını uyandırmıştır ki, bu açıklama şeklinde büyü (*magie*) veya ilkel dinler rol oynamıştır. Akıldışı saiklere başvurma şekli irademiz dışında meydana gelen ve hayatımız üzerinde tesir yapan sayıca birincilerden çok olan bu olgulara hâkim olma ihtiyacından doğmuştur. Bunun için ilkel dinler ve büyü, olgular üzerinde etki yapmak ve onların oluşunu artırmak veya durdurmak için başvurulmuş bir nevi teknik hizmeti görmüştür: yağmur yağdırmak, bereketi artırmak, hastalıkları önlemek, nüfusu çoğaltmak, hayatı uzatmak, felâketlere karşı koymak için yapılan büyüler veya okunan dualar bu türlü olgulara etki yapma ihtiyacından doğmaktadır. Nitekim kıtlık getirmek, birisinin felâketine sebep olmak, taliini bozmak için yapılan büyüler de olgular üzerine menfi etki yapmak ihtiyacından doğmaktadır. İlkel din ve büyü şekilleri bütün manzaralarıyla cansız ve canlı tabiat üzerine tesir etmeden iba-

ret bir nevi teknik görevini görmüşlerdir. Bu teknikle bilginin ileri şeklinden doğan ilmi teknik arasında münasebet vardır. Her ne kadar birincisi rastgele sanılan olgular üzerine yapılmış akıldışı etkilerden ibaret kalıyorsa da, mahiyetce o da ilmi teknik gibi cansız veya canlı tabiattan faydalanma ihtiyacından doğmaktadır. Büyünün tekniğinden ilmin tekniğine geçiş kolay olmamıştır. Maddî varlığın (kozmi k olguların) gösterdiği düzen fikri yerleştikçe, olgular arasında sabit münasebetler ve “kanunlar” olduğu fikrini doğurdukça, bu fikir tabiatın rastgele olgularına yayılarak onlarda da düzen ve kanunluluk (*légalité*) arama imkânını hazırlamış, böylece büyü tekniğinden doğrudan doğruya ilim tekniğine geçilemediği halde tabii düzenlilik fikrinden rastgele sanılan olguların da sebepleri olduğu fikrini doğurmuş ve tabiat düzenliliği hakkındaki düşüncenin genişlemesi bu olguların sebeplerini araştırma imkânlarını artırmıştır. Bu sebeplerin bulunması araştırıcının *tesadüfle* bulduğu bir münasebet olmaktan ziyade önceden bir düzenin varlığı hakkında uyanan fikrin hazırladığı zemin üzerinde, adetâ bir hipotez’in gerçekleşmesini arar gibi devamlı araştırmalarla mümkün olmuştur.

Bu yüzden ilk tabiat araştırmaları metafizik bir düşünce ile karışık olan bir düzen fikrinin doğurduğu hipotezleri gerçekleştirme çabasına bağlıdır. Yıldızların hareketleri ve *zodiaque* hakkındaki fikirler canlı sanılan gök cisimleri ile insanların kaderi arasındaki münasebetlerin araştırılmasından doğan astro-biologie’den başlayarak astrologie şeklini almış, ancak bu hareketlerin bağlı olduğu düzen hakkındaki bilgi derinleştikçe ve insan kaderine ait dinî ve metafizik fikirler onlarla ilgisiz bir yönde geliştikçe bu iki olgu serisi arasında münasebet aramadan vaz geçilmiş ve astrologie kaba şeklinde astronomie halini almıştır. Bu gelişmede Aug. Comte’un bilgi ilerlemesinde gördüğü münasebetin payı büyüktür. Şu şartla ki metafizik düzen fikrinin tabiat düzeni üzerindeki rolü onun sandığından daha uzun sürmüş ve pozitif denemeler kurulduktan sonra, hatta bugün bu rol ortadan kalkmamıştır. *Cartésien* ilim görüşü eski metafiziğe karşı vaziyet almasına rağmen şuurun *a priori* şekillerinden tabiat düzenini çıkaran Kant’ın ilim görüşü(2), Herbart ve Lotze’nin ilim görüşleri, Hegel’in (ve kısmen onun sol yorumcularının) ilim görüşü, çağdaş

2 Kant’ın ilim görüşü yeni pozitivist’lerde (Cornelius, von Aster veya Avenarius ve Ernst Mach) devam etti. Hegel’ci görüşle Kant’ın yorumlanmasından doğan ilim anlayışı Marburg ekolünü doğurdu. (Cohen, Natorp, Carssirer) Hegel’in sol yorumlanışı arasında ilim görüşünü ileri sürenlerden tanınmış fizikçi Langevin’i zikretmeliyiz.

felsefede Meyerson, Bergson, Whitehead ve Alexander'ın ilim görüşleri, bugünkü ontolojik felsefenin ilim görüşü onların metafizik düzen veya düzensizlik fikirlerinin etkisi altındadır. Fikir tarihini günümüze kadar getirince positivism'in "üç hal kanunu" pek dar ve özel bir hal olarak kalır.

Hangi şekilde olursa olsun madde ve enerjide düzen fikrinin dayandığı tecrübi temeller üzerinde duralım. Mekanik kanunları madde âleminde düzene ait en tam örneği veriyor. Bu kanunların dayandığı iki temel ilke, etkinin tepkiye eşitliği ilkesi ile süre-durum (*inértie*) ilkesi mekanik olguların tam bir düzen içinde meydana geldiklerini gösterir. Her iki ilkenin zarurî sonucu mekanik fenomenlerinin aksedilebilir (*réversible*) oluşlarıdır. Yani bu fenomenlerde A dan B ye doğru gidildiği gibi B den A ya doğru da gidilebilir. Bunun için mekanik âlem şaşmaz bir düzenlilik ve değişmezlik içindedir denebilir. Bir hareketin durum (*position*) ve hızı (*vitesse*) bilindiğine göre onun, bir t ve t_1 zamanlarında ne olacağı kesin olarak önceden söylenebilir. Astronomide ilerde olacak husuf ve küsuf gibi olguları önceden kesin olarak söyleyebilmemiz bundan ileri geliyor. Teleskoplar eğer küçük bir değişme kaydederlerse, buna olgulardaki değişmeden değil, tecrübemizin (veya rasat âletlerinin) eksikliğinden ileri gelen bir yanılgıya gözüyle bakıyoruz ve nitekim bu yanılgılar düzeltildikçe olguların şaşmazlığı hakkındaki bilgimiz daha sağlamlaşıyor. Madde âlemine ait bu kesin bilgi *hydroligue*, *acoustique*, *optique* gibi bahislerle de destekleniyor. Astronomik kesinlik derecesinde olmasa da orada kesin hükümler verebiliyoruz. Billurlaşma olguları bu kesinliğin örneklerindendir; aynı kimya maddeleri belirli şartlarda sıvı halinden katı hale geçtikleri zaman daima aynı billurlaşma şeklini alıyorlar. Geometrik bir düzen gösteren bu şekiller değişmiyor. Billurlaşma maddedeki değişmelere ait parlak bir değişmezlik örneğidir. Buna benzer bir örneği de *électrolyse* fenomeninde görüyoruz. Berzelius'ün yaptığı bu tecrübe oksijen ile hidrojeni bir elektrik akımı geçirmek suretiyle birleştirmede veya aynı işlemi suyu bu iki maddeye ayırmada görülür. Sonradan bunun birçok maddelerin birleşme ve ayrılmasında hâkim bir olgu olduğu görüldü. Böylece elde ettiğimiz kanunlara (tipik örneği rakkas kanunu olmak üzere) modal kanunlar diyebiliriz. Bunlarda bir veya birkaç sebeple onun eserleri arasında münasebet arayacak yerde aynı olgunun sabit bir tavrını tesbit ediyoruz. Halbuki Archimède veya Pascal kanunu gibi münasebetlerde belirli bir sebeple eseri arasında sabit bağlantı görüyoruz. Maddenin bünyesi incelendikçe dış niteliklerinde olduğu gibi bünyelerinin temeli olan atom ve mole-

kül ağırlıklarında da büyük çeşitlilik olduğu görüldüğü için bu bakımdan fizik olgularda olduğu gibi tam bir düzen ve kanunluluk aramadasa yalnız vasıfların tasviri ile yetiniyordu. Fakat araştırma ilerledikçe bu atom ağırlıklarının da basit maddelerde şaşılacak bir düzenlilik gösterdiğini meydana çıkardı. Mendeléeft bu münasebetleri kendi adıyla tanınan bir cetvel haline getirdi. Hidrojen başlangıç noktası olmak üzere bu cetvel maddelerin atom ağırlığının yükseliş nisbetini göstermektedir. Bunlardan çift birleşme değeri pek az değişen kesif gurupları ayırdı ki, demir ve plâtin gibi maden guruplarıdır, sistemin genel düzenini bozmamak için bunları ayrı bir sütuna koydu. Mendeléeft kendi cetvelinde düzenli atom ağırlığı yükselişine göre bazı karelerin boş kaldığını gördü. Eğer maddelerin atomik bünyeleri arasında böyle kesin bir düzen varsa bu boş kalan karelerde mutlaka bazı cisimlerin bulunması gerektiği ve bir gün bu cisimlerin keşfedileceğini iddia etti. Meselâ böyle boş karelerden birinde kendisinin ekaluminium dediği bir cismin bulunacağını haber verdi. Nitekim 1875 de bu kareye ait atom ağırlığı olan cisim keşfedildi ve buna gallium denildi. Ondan sonra da başka boş kareler doldurulduğu için atom vezinlerine ait tabiat düzeninin kesinliği hakkındaki kanaat kuvvetlendi.

Tabiat kanunlarının en umumisi olarak herhangi bir münabetten ziyade belirli bir fenomen sınıfına ait değişmezliği gösteren konstant'ları işaret etmeliyiz. Meselâ Einstein'ın âlemimizdeki enerji hızının en yükseği (*maximum*) olarak tesbit ettiği ışık hızı böyle bir konstant'dır. Nitekim mikro - fizik alanda enerjinin sürekli yani dalga halinde değil, süreksiz ve enerji parçacığı (*quantum d'action*) halinde yayıldığını tesbit eden Planck tarafından bulunmuş *quanta* denen konstant de böyledir.

Âlemimizin madde ve enerji bünyesinde sabitliğini gösteren kanunlar en genel şekilde iki ilke (*principe*) ile ifade edilmektedir. Bunlar maddenin saklı kalması (*conservation de la matière*) ve enerjisin saklılığı (*conservation de l'énergie*) ilkeleridir. Birincisini "tabiatta hiç bir şey kaybolmaz, hiç bir şey yaratılmaz" şeklinde Lavoisier düstur haline getirmişti. İkincisi daha sonra tabiattaki enerji miktarının sabit kaldığı şeklinde ötekini tamamlamıştır. Buna rağmen âlemimizde bir düzene bağlı olup olmadığı bilinemeyen pek çok rastgele (*éventuel*) olgu vardır: hava değişimleri gibi. Bunlarda statistiği uygulayınca rastgeleliğin üstünde büyük sayılarda ulaşılan bir düzen olduğu görülüyor. Gazlar kinetik teorisi de aynı suretle statistikte tabii düzene ulaşmaktadır. Bir kabın iki yanında ayrı yoğunluktaki gazların arasında bulunan cam

kaldırılınca gazların molekülleri birbirine eşit olmayan nisbette karışırlar. Bu karışma tamamen tesadüfî gibi görünür. Halbuki burada Boltzmann ikinci prensibinin gösterdiği statistik bir gereklilik vardır. Statistik gereklilik görünüşteki gereksizliğin altında statistik determinizmin bulunduğunu göstermektedir(3). Eğer bu doğru ise âlemimizde determinizmin bulunmadığı hiç bir saha yok demektir. Nitekim görünüşteki determinizmi, statistik metodun kullanıldığı alana ait gizli determinizm ile tamamlayan Laplace bunu şöyle ifade ediyor: "Eğer olguların üzerinde onlara mekân ve zaman şartları dışında bakan bir dev olsaydı onun bakışında şimdi olan ve ilerde olacak olan şeyler aynı zamanda hazır bulunacaktı. Bizim olguların bir kısmını önceden kestirilemez sanmamızın sebebi böyle yukarıdan bir bakışa sahip olmayışımızdır"(4). Laplace'ın determinizm görüşü evrenimizde düzenliliğin mutlak surette hâkim olduğu hakkında bu yüzyıl başlarına kadar sürüp giden kanaatı gösteriyor.

Acaba bu kanaat doğrumudur? Daha geçen yüzyılda bunu saracak olgular belirmeye başladı. Bunların başında Thermodynamique'de Carnot tarafından ifade edilen ve sonradan Clausius'un tamamladığı entropie olayını zikretmeliyiz(5). Buna göre yüksek bir ısı kaynağından alçak ısı kaynağına doğru sürekli bir enerji alçalması vardır ve bu alçalma bir yönlüdür, tersine çevrilemez (*irréversible*). Bunu Clausius şöyle formül haline koyuyor: "Kapalı bir sistemde yüksek ısıdan alçak ısıya doğru her enerji geçişinde entropie miktarı artar ve bu hareket tersine çevrilemez." Âlem kapalı bir sistem gibi görüldüğüne göre ısı bir teviye azalacak, soğumaya ve ölüme doğru gidecektir. Carnot-Clausius ilkesi fizikî dünyada gördüğümüz kanunların ruhuna zıt bir karakter taşıyor: âlem menfi bir evrim geçirerek yok olmaya doğru gidiyor. Ancak bu ilkenin geçerliği söz konusu sistemin kapalı olmasına bağlıdır. Belirli bir sistem için doğru olan enerji azalması başka bir sistemle bağlantı halinde yeniden enerji çoğalmasına çevrilebilir. Demek ki evrenimizin mahvolmaya doğru gidişi enerjinin başka bir evrende yeniden yükselmesine ve yeni bir yaradışa engel olmaz. Bundan dolayı Clausius ilkesinin gösterdiği aksedilemezlik

3 Paulette Février. *Déterminisme et indéterminisme* (ouvrage couronné par l'Académie des sciences) P. U. F. 1955 [P. Février gizli determinizm ile yeni dalga mekanizminin gösterdiği gizli indeterminizm'i ayırıyor ve ikincinin birinciye irca edilemeyeceğini söylüyor. Not. lara Bk.].

4 Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (Introduction de Torau - Bayle, pp. 7 - 8;) édit. Etienne Chiron, Paris. 1920.

5 Charles Brunold, *L'Entropie, son rôle dans le développement historique de la thermodynamique* édit. Masson, 1930 (Les origines du principe d'évolution, pp. 17 - 55)

veya menfi evrim hali sınırlı varlık olan kapalı sisteme göredir. Fakat yine de bundan önce gördüğümüz aksedilirlik (*réversibilité*) ilkesine bağlı kanunların karşısında yer alır. Onlar kapalı her hangi bir sistemde mekanik aksedilebilirliği gösterdikleri halde, bu aksedilemezlik, evrimi gösteriyor. Onlar bir düzenin devamını gösterdikleri halde, bu, düzenin bozulmaya gidişini, sınırlı varlığın yokluğa gidişini gösteriyor.

Sonlu varlık olarak görülen âlemimizin mahvolmaya gidişini gösteren bir başka olgu zümresi de radio - aktif cisimlerin enerji kaybı suretiyle azalmalarıdır. Bu esaslı olgu üzerine ilk defa Bequerel dikkati çekti. Sonradan Curie'ler bu olguyu derinleştirdiler. Radium'un durduğu yerde enerji yayarak küçüldüğünü gördüler. Araştırmalar ilerledikçe radio - aktif cisimlerin sayısının pek çok olduğu ve onlardan her birinin enerji neşretmedeki hız bakımından belirli bir derecesi olduğu, bazılarında bu çözülüşün bin yıllar boyunca, bazılarında çok kısa sürede meydana geldiği anlaşıldı. Maddenin enerji neşri suretiyle bütünlüğünü kaybetmesinden (*disintégration*) ibaret olan bu mühim fenomen madde hakkındaki görüşleri temelden sarstı. Öyle ise maddenin, hatta enerjinin saklı-kalışı ilkeleri ancak sınırlı şartlar içinde doğru olarak kalıyor. Madde evrime bağlıdır. Radio - aktif unsurlar kendiliğinden başka basit unsurlar haline kalbolmaktadırlar ki buna *transmutation* deniyor. Metamorfoza uğrayan cevher kendisinden ısı yayıyor ve elektriklenmiş parçacıklar neşrediyor: Uranium I birbirini arkasından Uranium X₁, o da Uranium X₂ → Uranium II ye kalboluyor. Radium bundan daha çok değişmelere uğrayarak arka arkaya başka maddeler halini alıyor. Bu değişimleri şöyle gösterebiliriz: İonium → Radium → Radium B → Radium E → Radium F, Radium G veya Radio - kurşun. Nitekim Thorium'un şekil değiştirmeleri de şu sıraya göre olmaktadır:

Thorium → Mesothorium I → Mesothorium II → Radiothorium → Thorium X → Thorium'un görüntüsü (Thoron) → Thorium A → B → C₁ → C₂ → C₃ → Thorio - Kurşun.

Bu cisimlerden her birinin iğreti varlığı vardır. Her birinin hayatı az veya çok uzundur. Onu meydana getiren atomlar olasılık (ihtimaliyet) kanununa göre mahvolmaya mahkûmdur. Bugün yer yüzünde mevcut olan radio - aktif unsurlar basit cisimler serisinin en ağır-

6 Jean Thibaud, *Vie et Transmutations des atomes*, édit. Albin - Michel, 1937 (ch. I La matière et les transmutations atomiques, pp. 17 - 44; ch. 2, annihilation de la matière, pp. 45 - 57)

larıdır. Onların atom ağırlıkları 204 den 238 e kadar olmak üzere çok yüksektir. (*)

Radio - aktif cisimlerin enerji kaybetmek üzere başka cisim halini alması ve sonunda kurşuna inmesi maddenin mahvolmakta olduğunu ve belirli bir ömrü olduğunu gösterir. Bu olaylar thermodynamique'de gördüğümüz kaybolma halini destekleyen daha sağlam bir misaldir. Fakat maddî varlığın sonluluğuna dair misaller bunlardan ibaret değildir. Colloïde'lerin gösterdikleri istikrarsızlık da aynı tipe girer: colloïde ler ihtiyarlar; kendiliğinden mahvolmak üzere sona ererler. O derecede ki bu olaylara adeta madde ile canlı varlık arasında geçiş gözüyle bakanlar vardır. Onlardan doğan mayalar ve diastase'lar hem maddenî, hem hayatî vasıflar gösterdikleri için iki varlık derecesi arasında ortada bulunurlar. Fakat henüz hiç bir tecrübe colloïde'lerden organik cevhere nasıl geçildiğini veya geçilebildiğini göstermemiştir.

C. Madde ve Enerjide Değişme ve Ritm

Madde ile enerji, bu ilk varlık derecesinin iki görünüşü aslında bir kökten gelmektedir. Bir yandan madde parçalanmak üzere enerji halini aldığı gibi, bir yandan da enerji birikerek madde halini almaktadır. Yalnız birinci zümre kadar ikincide açık tecrübelerimiz yoktur. Atomun bünyesi hakkındaki araştırmalar bu fikri destekleyecek kanıtlar vermektedir. Eskiden âlemimizin "esir" deki enerji kaosu halinde iken kesifleşme suretiyle, maddenin meydana geldiği düşünülürdü. Bu fikir Demokrit den başlar. J. Perrin'de tecrübe şekle girmiştir. Araştırma ilerledikçe onun yerini électro-magnétique "alan" fikri aldı. Spektroskop aletinde görülen siyah çizgiler (*raie*), Zeemann olayları meydana çıkınca atomların elektrik yükünü taşıdıkları anlaşıldı. Fakat atom'un bünyesine ait tetkikler Compton olayında ışın ile onun cisimcik manzarasının birbirine bağlı olarak görülmesi gerektiğini gösterdi. Niels Bohr atomun proton çekirdeği ile onun etrafında dönen elektron'lardan teşekkül ettiğini açıkladıktan sonra atom hakkındaki görüşler tamamen değişti. Bu değişmeler 1900 den bugüne kadar gittikçe hızlanmakta ve âlemimizin fizikî bünyesinin sanıldığından büsbütün başka olduğu anlaşılmaktadır. Fizikteki bu büyük devrimin köklerine girmeden yukarıda bahsettiğimiz maddenin enerjiye kalbolmasına karşılık enerjinin de maddeye kalbolduğu noktası üzerinde duralım (**):

Canlı varlık gibi madde de doğuyor ve dağılıyor. Atomlar elektron ve protonlardan kuruluyor. Mendelêef cetvelinin yerini böylece,

* Georges Matisse, *Philosophi de la Nature*, 1938, F. Alcan

** Ostwalt, *L'Energie*, Flammarion 1918

atomları teşkil eden proton ve elektron sayılarının nisbetine göre kurulmuş bir cetvel alıyor. Clausius'un kapalı bir sistemde ısı alçalmasına ait tecrübesine karşılık açık bir sistemde ısı birikmesi vardır. Isı bundan dolayı bir kapalı sistemden başka bir sisteme geçerken bir enerji kaybı gibi görülmeden çıkar. Bu olaylar madde ile ışık arasında oldukça karanlık olan münasebetleri bir dereceye kadar aydınlattı(*). Işık halinde yayılan enerji sürekli bir akım değildir. Quanta'lar sürekli enerji parçaları suretinde yayılırlar, ve her quanta yayılan dalga frekansı ile orantılıdır. Quanta'lar halinde enerji yayılışı ve massedilişi teorisi ve radio-actif cisimlerin şekil değiştirmesine ait araştırmalar beklenmedik olguların keşfedilmesine yaradı. Fizik âlemimizdeki âmil-ler ve onların tabii münasebetleri hakkındaki görüşleri altüst etti: bazı şartlarda basit bir cevher kendiliğinden çözülüyor, yahut tecrübe sırasında yapma olarak parçalanıyor. Kendisindeki enerjiyi serbest bırakmak suretiyle başka bir madde halini alıyor. Madde fezada türlü şekillerde yavaş yavaş ışın âlemine dağılıyor. Yıldızlar kütlelerinden bir kısmını kaybediyorlar ve enerji fezaya yayılıyor. Fakat öte yandan enerji birikerek yeniden başka bir âlemi meydana getiriyor. Yapma ile mas etme arasında karşılıklı münasebet var: madde ışın halinde çözülüyor, ışın da madde halinde yeniden birikiyor veya merkezleşiyor. Bu olaylar gösteriyor ki türlü şekillerde enerji vardır:

- 1) Kinetik enerji,
- 2) Potansiyel enerji.

Onlardan her biri de ayrıca mécanique, élastique, électrique, thermique enerji çeşitlerine ayrılır. Bir enerji çeşiti daima başka biri halini alabilir. Öyle ise madde ile enerji (ışın) arasında olduğu gibi enerji çeşitleri arasında da devamlı değişimler vardır. Fakat enerji objektif bir fiziki âmil değildir. Olayları meydana getiren şartların bütününe bağlı bir virtüellik'dir (7). Enerji adeta işgücü (veya kabiliyeti) nin çanlamıdır. Nitekim atom hakkındaki görüş de buna bağlı olarak sırf matematik bir soyut kavram halini almıştır.

Burada maddenin bünyesine ait en yeni görüşlere dokunmamız gerekiyor.

1) Yeni fizik insan ölçüsüne göre kurulmuş eski fiziğin bütünlüğünü kaybetmiştir. Onun yerine gök cisimlerinin bünyeleri ile elektro-

* Bernard Brunhes, *La Dégénération de l'énergie*, 1922, Flammarion, (Formes inférieures de l'énergie: la chaleur, pp. 72-78)

7 Tabii element'in elektron ve proton nisbetlerine göre sınıflanması Niels Bohr tarafın-
dan yapılmış ve gittikçe geliştirilmiş olup Mendeléef cetvelinin yerini almıştır.

manyetik alam inceleyen bir makrofizik ile, atomu meydana getiren unsurları ve onların hareketlerini inceleyen bir mikrofizik doğmuştur. Bunların arasında insan mikyasına ait eski fizik takribî olarak yine değerini taşımaktadır.

2) Elektrik üzerinde araştırmalar bu olayların süreksiz, yani elektronlar halinde yayıldığını gösterdi (J. J. Thomson, M. de Broglie v. b.). Max Planck siyah ışının incelenmesinden quanta yani kesintili enerji parçacığı halinde yayılışını tecrübe ile gösterdi. Bu keşif eski dalga teorisini temelden sarstı. Einstein buna benzer tecrübelerle ışığın photon halinde kesintili yayılışını isbat etti.

3) Fakat daha geniş değişme Einstein'ın görelilik (*relativité*) teorisine aittir. Bu teori elektro - manyetik alanın Newton kanununda gördüğümüz çekim alanını kuşattığını gösterdi. Einstein eskidenberi mutlak birer ölçü gibi alınan mekân ve zamanın birbirine bağlı olarak düşünülmesi zarurî olduğu, yani birbirlerine göre (*relatif*) bir "mekân-zaman süreklisi" halinde alınmaları gerektiği sonucuna vardı. Bu mühim değişme ışık hızının invariant olması esasına dayanarak tabiat kanunlarına en genel ifadesini verdi. Artık önceki bütün sistemler (Galilée, Newton, v. b.) bu genel sistemin içinde birer özel hal olarak doğru olabileceklerdir.

4) Mikrofizik araştırmaları büsbütün başka bir yönde ilerliyordu. Dalga mekaniği maddî nokta mefhumunu, dalga mefhumunu başka bir şekle soktu. Bir ışık dalgası cisimcikle birlikte olmadan düşünülemez denildi: mikrofizikte her dalga cisimcik, her cisimcik dalga gibi görülmelidir. Böylece klâsik determinizm terk edildi onun yerine *stochastique* bir kümeleşme fikri kondu. Bu değişme Heisenberg kesinsizliği ilkesi ile ifade edilen bir cisimciğin durum ve hızının aynı zamanda ölçülmesi imkânsızlığına ait tecrübe ile meydana çıktı. Tecrübe şudur: bir elektronun hareketini ölçmek için onu yörüngesi üzerinde durum ve hızı ile birlikte görmelidir. Bunun için de elektron mikroskopu denen en ince âleti kullanırız. Fakat ondan çıkan bir foton göreceğimiz elektrona bir yerde rasthyarak yörüngesinden uzaklaştırır yani onu sarsar. O zaman elektronun hareketini kesin olarak bilemeyiz. Eğer hızını öğrenmeye kalkarsak durumu (vaziyeti) karanlıkta kalır. Durumunu öğrenmek istersek hızı karanlıkta kalır. Burada rasat âletinin doğurduğu bir sarsıntı ve bundan dolayı da olguyu

8 Gorges Matisse, *L'Incohérence universelle*, 3 vols. 1956, P. U. F.- G. Matisse, *La Philosophie de la nature*, vol. II. *Le primat du phénomène dans la connaissance*, F. Alcan 1938 (ch IX. L'énergie engagée dans la matière. pp. 196 219)

kesin olarak bilme imkânsızlığı karşısındayız. Heisenberg kesinsizlik ilkesi fizikçiler arasında tartışma konusu oldu. Bir kısmı bunun âlet, dolayısıyla insanın olguyu bozmasından ileri geldiği için bu kesinsizliğin sübjektif sebebi olduğunu iddia etti. Bir kısmı kesinsizliğin, olgunun kendisine ait olduğu kanaatindedir. Bu ikinci fikir daha sağlam görünüyor: çünkü gözlem âletinin sarıhlığı arttıkça determinizm azalıyor. Yani tabiatta gerekliliğin olmaması bilginimizin yetmezliğinden, gözlem âletlerimizin kusurundan ileri gelmiyor. Tam tersine, tabiata nüfuz vasıtalarımız mükemmeştikçe olguların üzerindeki kesinsizlik daha çok meydana çıkıyor. Elektron'u görmek için nasıl olsa onu foton bir yerde yakalayacaktır. Bu çarpışma mikrofizik alanda meydana gelen ve süjeyle ilgisiz bir sarsılma (*perturbation*) olayıdır. Arada biz olmasak da elektron ve foton çarpışınca bu sarsıntının doğduğu ve orada determinizmin kaybolduğu anlaşılıyor.

Buradan çıkan çok mühim bir sonuç obje mefhumunun değişmesidir. Her maddî obje maddî noktalardan meydana gelmiştir. Maddî obje öyle ise dalga mekanığının kanunlarına bağlı bir cisimcikler toplamıdır. Elektron -positon çiftinin yaradılışı ve mahvoluşunun keşfinden sonra (ki keşif Dirac tarafından yorumlanmıştır) obje mefhumu esasından değişmiştir. Bugünkü mikrofizikte "obje"lerin ezeli varlıkları yoktur. Onlar meydana gelirken kaybolabilirler, veya iğreti bir süre devam ederler. Objeye mefhumunun uğradığı bir başka değişiklik ona vergi iç özelliklerin (hassaların) kaybolmasından ileri gelir. Eğer elektronun hareketi sırasında ya durumu, ya hızından biri belirlenemiyorsa, bu demektir ki o gözlerimizle gördüğümüz dünyadaki şeyler veya teleskopla incelediğimiz yıldızlar gibi sarıh olarak bilinen bir şey değildir. Çünkü bu şeylerin durum ve hızlarını bilince bir zamanındaki halini önceden kesinlikle söyleyebiliyoruz. Bunun için de onlara sarıh anlamı ile "obje" diyoruz.

Bir yandan Einstein elektromanyetik alan içinde bütün madde dünyasını kucaklamak üzere âlemimizin en geniş kanununa ait formülü verir (yani tam determinismi kurarken), öte yandan Planck'-quanta'lara ait h konstantını sarsan Heisenberg kesinsizliği ilkesi mikrofizikte indeterminizm'i göstermektedir(9). Bu da gösterir ki klâsik fizik parçalanmıştır, onun yerini Kosmos ölçüsünde, insan ölçüsünde ve mikroskopik ölçüde "fizikler" almıştır. Bugünkü ilminiz araştırmalarının son haddinde quanta teorisi ile genişletilmiş görelilik (*Relativité généralisée*) teorisini uzlaştırma imkânsızlığı karşısında bulun-

9 Heisenberg kesinsizlik ilkesi şöyle ifade edilir: $\Delta p \cdot \Delta q > h$ (h = Planck konstantı)

maktadır ve bu imkânsızlık bilginizin yetmezliği değil, olguların üzerine nüfuz ettikçe meydana çıkan, varlığa ait bir imkânsızlıktır. Bu noktadan tabiat olgularında görülen determinizm ve indeterminizm durumlarını H. Destouches ve P. Février - Destouches şöyle özetliyorlar: Gazlar kinetik teorisinde görünüşte bir indeterminizm olduğu halde onun altında statistikle elde edilmiş determinizm vardır. Halbuki quanta teorisinde ilk bakışta determinizm olduğu halde, en ince bir rasat âleti ile bakınca indétérminisme olduğu görülüyor. Bu atom teorisi bu şartlar altında deterministe olamaz. H. Poincaré Amerikada verdiği bir nutukta "Determinizm ilmin temel şartıdır" diyordu(10). Halbuki son 30 yıldanberi bu kanaatin yanlışlığı görüldü. Determinist bir ilim kadar sağlam indeterminist bir ilim de kurulabilir. Quanta teorisi cisimcik ve dalga mefhumlarını birleştiren bir teoridir. Bu birleşmenin zarureti ilkin Niels Bohr gördü, ve bunu "tamamlayıcılık" mefhumu ile ifade etti. İki mefhum her ne kadar zıt iseler de birbirlerini tamamlarlar ve ikisi birden olmadıkça evrenimizin temel tuğlaları olan atomları ve onları meydana getiren enerji parçalarını anlamaya imkân yoktur. Bu fikri doğuran da Heisenberg kesinsizlik ilkesidir. Çünkü bu şartlar altında klâsik mekân ve zaman sebepliği işleyemez. N. Bohr'un düşündüğü gibi mikrofizik olgularının zıt ve tamamlayıcı vasıfları kabul edilmelidir.

a) Ya cisimciğin belirli bir mekân ve zamandaki hali bilinir; ya da yalnız onun hareketi bilinir.

b) Başka deyişle ya cisimciğe ait mekân - zaman tasviri yapılır; ya da bundan vaz geçilerek sebebi gösterilir.

c) Bunlara bir de Louis de Broglie şöyle bir tamamlayıcılık şekli katı: Ya cisimcik mefhumunu biliriz, fakat bağlı olduğu sistemi bilmeyiz. Ya da sistemi biliriz, cisimcik ferdiyetini kaybeder, yani bilemeyiz. Bütün bu tamamlayıcılık şekilleri tabiatın derinliğindeki krizi, sonsuz süreklinin parçalandığı bir "kırılış" halini gösteriyor. Bunlara tabiatın akıl - dışı veya upuygun olmıyan (*inadéquat*) mahiyeti de diyebiliriz. Fakat zıt ve tamamlayıcı vasıflar aynı zamanda onlardan ya sürekli ya süreksiz, ya dalga ya cisimcik yönüne doğru gerçekleşme suretiyle *kurtulma*'yı ifade ederler ki, bu kurtuluş yollarından her biri (insan onları görse de görmese de) tabiata ait birer *rythme* teşkil eder.

Krizden kurtuluşu sağlayan ritm insan ölçüsünde tabiat olgularından büyük bir kısmını içine alır. Fakat ince ölçüde bu ritmin nasıl

10 Louis de Broglie H. Poincaré'nin Amerikadaki konferansından bahsediyor.

başladığını tesbit ederiz: bu ölçüdeki olguları zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile birden kavrayamadığımız için onları ya dalga olarak kavrarız, o zaman Dirac - Fermi statistiğini tatbik ederiz; ya cisimcik olarak kavrarız: Bose-Einstein statistiğini tatbik ederiz. Büyük fizikçiler hala bu iki manzara arasında tartışmaya devam ediyorlar. Bir kısmı dalga manzarasının esas, cisimcik manzarasının görünüş olduğunu iddia ediyor. Bir kısmı tam tersine, cisimcik manzarasının esas, dalga manzarasının görünüş olduğunu söylüyor. Fakat her iki iddia da mikrofizik alana dair vasıflar bilindikçe kabul edilemez. Yukarıki sözleri şunu da katalım: Yeni fizik cisimciklerin ferdiyetinden vaz geçiyor. Determinizm yokluğu cisimciklerin seçilemezliğini (*indiscernabilité*) kabule zorluyor. Böyle oldukça onlara gerçek bir unsur değil, benzetme yolu ile bir “dalga paketi” demek gerekir ve onları ancak statistik dille ifade mümkün olur. Yukarıki iki iddiadan birincisine cesaret veren de budur. Ancak böyle de olsa “tamamlayıcılık” ilkesinden vaz geçilemez. Ve bundan dolayı her iki manzaranın *nöbetleşe* gerçekleşmesi zaruridir.

İnsan ölçüsündeki olgularda tabiat bu ritimleri bir çok şekillerde gösterir: muntazam (*régulier*) devreli ritimler, muntazam olmayan devreli ritimler, yarı devreli ritimler, hemen kapalı denecek eğriler (bir gezegenin yörüngesi gibi), karmaşık ritimler başlıcalarıdır (11). Bunlarda, her birinin kendi devresi (*cycle*) ve kendi devri (*période*) olan bir çok basit ritimler birleşmiştir ve aynı zamanda meydana gelmektedirler. Basit ritimlerin eserleri bazan birbirine katılır. Bazan karşılıklı birbiriyle çarpışır. Kapalı ritimler devrelerini tamamlayınca yeniden başlarlar: bunların en bariz örneği gezegenlerin hareketleridir. Açık ritimler yalnız bir yöne doğru gider ve orada sona ererler: bir obüs’ün atılması gibi. Bazan da belirsizce sürerler: serbest enerjinin kaybolması gibi. Bunlar radio - aktif cisimlerin kendiliğinden çözülmesinde pek iyi görülürler. Küçük devreli ritmin en iyi görüldüğü olay rakkasın muntazam sallanmasıdır. Geriye dönmeyen ritmin en bariz olduğu olaylar da aksedilemezlik (*irréversibilité*) halleridir: ısının kaybolması, radio-aktif cisimlerin kaybolması gibi. Onlara, kendi ferdlikleri içinde *bir defa* olarak meydana geldikleri için, “fenomen” değil vaka (*événement*) demek gerekir: kozmogoni olguları, jeoloji olguları (yani dünyamızın geçirdiği devirler), yer yüzündeki canlıların geçirdiği devirler (paleontoloji olguları), insan olguları bu zümreye giren *vak’alar*dır.

11 Georges Matisse, *L’Incohérence universelle*, vol. II

Tabiattaki ritimleri incelemek için elimizde bir çok vasıtalar var. Onların devamlı, kesintili, kapalı, açık, zincirleme halinde veya dağınık, bircinsten veya ayırcinsten ferdiyetli-ferdiyetsiz olmalarına göre bu vasıtalarından birini kullanırız:

A) Kapalı devresi olan, zincirleme bağlı, bircinsten ve ferdiyetli ritimlerde "sebeplik" münasebeti ararız. Çünkü bu türlü olgular ilk bakışta birbirine sebep- eser bağı ile bağlıdırlar. Fakat onlarda da sebep - eser münasebeti hemen görülmeyebilir. Önce sebep sanılan şeyin yalnız *şart* olduğu anlaşılabilir. Ancak şartlar arasından hangisinin sebep olduğunu ararken yanıltıcı akılyürütmeler de yapılabilir. Bazan yüzyıllarca asıl sebebin gözümüz önünde dururken onu şartlarla karıştırma yüzünden bulamadığımız olur.

B) Karmaşık bazı olgu zümrelerinde şartlarla sebepler devamlı olarak birbirine karışır. Hatta onlarda asıl sebebi bulmak için şartlar bütününe bakmak gerekir. Böyle olgularda sebeplik yerine bağlantılar (*corrélation*) aranır. Madde âleminde *conglomérat*'lar veya basit cisimlerin karşılıklı etkilerinde bu hal görülür.

C) Açık devreli, ayırcinsten ve ferdiyetsiz olan olgularda her iki münasebet şeklini kullanamayız. Bunlarda ferdiyetleri aramadan vaz geçerek "bütün"leri bulmaya mecburuz. Bunu da *statistik* sağlar. Böylece ferdiyetsiz ve karışık olgular arasında sabit münasebeti ancak olasılık (*probabilité*) ile bulabiliriz. Artık sebeplik veya *corrélation*'daki kesin determinismden vaz geçerek burada yüksek bir ihtimal derecesindeki takribî determinism ile yetinme zorundayız. Meteoroloji olaylarında, kinetik gazlar teorisinde, mikrofizikte bu metoda baş vururuz. Ancak bunlardan birinin kullanılması ötekilerini bırakmak demek değildir. Astronomik determinismi her yerde arayanlar yanılırlar. Tabiat çeşitli manzaralar gösterir. Fakat bunlardan birinde uyguladığımız metodu temel sayarak ötekileri ona ircaa hakkımız yoktur. Ne sebeplik ve determinism idealine bakarak statistiği ve ihtimalî determinismi red etmek doğrudur. Ne de ihtimalî determinism'in uygulanacağı yerlere bakarak sebepliği görünüş saymak doğrudur. İkisi de tabiatın iki ayrı manzarasını açıklıyan metodlardır. Klâsik fiziğin dayandığı klâsik mantığa güvenerek ihtimaller kadrosunu lüzumsuz saymak ne derecede yanlışsa, bir ihtimaller mantığı kurarak klâsik mantığı onun özel bir hali (yahut görünüşten ibaret) saymak da aynı derecede yanlıştır. Kapalı devreli, bircinsten, ferdiyetli ritmik olgularda tesbit ettiğimiz kanunlara "yüksek bir ihtimaliyet derecesiyle" *doğru* demek yanlıştır. Nitekim aksi de öyle! Tabiat ritimlerinin çeşitliliği göz önü-

ne alınınca bu türlü irca'ların yapmalığı (*artificialité*) anlaşılır. Bütün ritmlerin köküne indiğimiz, onları meydana getiren temel tuğlalardaki çatlağa , en derin ölçüde “tamamlayıcılık” dediğimiz tutarsızlığa baktığımız zaman iş değişir. Orada kabule mecbur olduğumuz indétérminisme, yukarı ölçüde kullandığımız statistik metotla çözülemez. Çünkü bu tutarsızlık olgunun mahiyetine aittir ve aynı zamanda iki manzarası ile birden görülememesinden ileri gelmektedir. Böyle bir durumda tutarsızlığı (*incohérence*) çözmek ve manzaralarından birini karanlıkta bırakarak ötekine statistiği uygulamaktan başka yapacak şey yoktur. Öyle ise statistik, tutarsızlığı (yani kökten determinism yokluğunu) çözen bir âlet değil, bu tutarsızlıktan kurtulmak için bir manzaranın meydana çıkması halinde yalnız o manzaraya uyguladığımız bir âlettir. Buradan şu sonuç çıkar ki: ihtimaller mantığı, daha doğrusu ihtimaller kadrosu tabiatın kökündeki tutarsızlığa değil, ondan kurtulan ritmlerden birine veya ötekine tatbik edilebilir; ve mikrofiziğe ait problemin ihtimaller kadrosu ile çözüleceğinden bahsedilemez. Sırf bu kırılış noktasında, “tamamlayıcılık” dediğimiz tutarsızlığın kendisinde kaldıkça onu tabiatın akıldışı bir uçurumu gibi görme zorundayız. Fakat manzaralarından birini aydınlatır, ötekini karrartırız; mantığımızı nöbetleşe her iki yöne tatbik ederiz. Bu bizim statik bir dünya görüşünde iken bulduğumuz (12) fakat ritmlerden her birinde geçerliği olan mantığın özel bir şekli, bir “alışıklık mantığı” (*logique d’alternance*) dır ki, kuracağımız ihtimaller kadrosu’nu da ona dayandıracaktır.

D. Canlı Varlığı Maddeye İrca Teşebbüsleri ve Ayrı Vasıfları

Canlı varlıkları incelemeye kalktığımız zaman, bu varlıkları madde ve enerji dediğimiz cansız varlıktan ayıran karakterler daha bariz olarak görünecek ve bu iki varlık alanını birbirinden ayıran akıldışı uçurum (*hiatus irrationalis*) daha derin olacaktır. Fakat bu hükme varmadan önce canlı varlıkla cansız varlık arasında münasebet kurmaya çalışan görüşleri görelim. İlkçağda Sokrat’dan önceki felsefe bütün unsurların ilkesi olan ilk varlığı aynı zamanda hem maddî, hem canlı , hatta hem ruh sahibi sayıyordu. Bize safdil bir karıştırma gibi gelen bu eski görüşün derin bir sebebi olsa gerektir. Biz varlıkları

12 Aristo mantığı statik bir dünya görüşünün sınıflayıcı mantığı ise de, onun prensipleri dinamik bir dünya görüşünde de karşıt vasıflardan her birinin nöbetleşe gerçekleştirmelerinde tatbik edildikçe geçerliğini saklar (Bu konuyu ilim felsefesinde tekrar ele alacağız).

ayırırken onların irca edilemez, özel karakterlerini sayıyoruz. Fakat zamandaş olarak varolduklarını söyleyemiyoruz. Biliyoruz ki canlı varlığın meydana çıkması için daha önce cansız varlık olmalıydı. Dünyamızın soğuma devirleri olmasaydı canlılar yaşama şartından mahrum kalacaklardı. Öyle ise varlıklar irca edilmez karakterleri olsa bile, birbiri ardı sıra meydana gelmişlerdir. Bu meydana çıkış sırasında canlının cansızdan sonra geldiğini söylemek ikincinin birinciye göre hiç değilse şart rolü olduğunu kabul etmek değil midir? O zaman iki durumdan birini seçme zorunda kalacağız: ya ard arda meydana gelen varlıklar arasında hiç bir münasebet yoktur. Eğer böyle ise sonradan çıkan vasıflar nereden doğdu? Maddede hayattan hiç bir iz bulunmadığı halde hayat nasıl meydana geldi? Şuur ve ruh için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Yahut daha sonra görünen vasıflar öncekilerin gelişmesinden doğmuştur. Böyle düşününce varlıkları birbirinden mahiyet farkı ile ayırmaya imkân kalmaz. Bu da hepsini ilk saydığımız maddî varlığa indirmeden başka bir şey değildir. Bununla birlikte eğer onları ayıran karakterler bize gerçekten derece farkı değil, mahiyet(öz) farkı olarak görünüyorsa o zaman her iki şıkka katılamayız. Hem onlar özce farklı olsunlar, hem de başlangıçsız ve birbirine paralel olarak mevcut olsunlar! Bunu kabule varlıkların meydana çıkış tarihi engel olmaktadır. Bu durumda ilk safların içinde sonradan meydana çıkacak olan bütün karakterlerin güc halinde bulunduğunu söylemeden başka çare kalmaz. İşte ilk filozofların hylozoïste olmalarının derin sebebi budur. Nitekim Renaissance da Telesio'yu canlı ve ruhlu bir ilk madde düşüncesine götüren de aynı sebeptir. Bu sebep Leibniz'i bütün varlıkların kökünde, insan şuurunda olduğu kadar canlılara ve maddeye de temel olan *monade*'ları tasarlamaya götürmüştü. Şu kadar ki bu filozof ötekilerden farklı olarak ilk varlığı sırf ruhtan ibaret saydığı için maddenin meydana gelişini açıklamada güçlüğü uğrayacak veya Plotin gibi maddeyi yokluk sayacak, ya da onu uyuşuk ruh gibi görerek başka bir çıkmaza düşecektir. Eski filozofların, haksız olmıyan tasalarını bugünkü bazı materyalist filozoflar da duymaktadır. Max Raphaél "Diyalektif Bilgi Teorisi" nde bilginin doğuşunu açıklamaya çalışırken şuurun sifra indirildiği bir durumda hiç bir diyalektiğin işlemeyeceğini düşünerek "en az miktarda" şuurun ilk maddede bulunduğunu kabul etme zorunda kalıyor(13). Ortodoks diyalektikçiler, şüphesiz bu "konsekan" düşüncenin meydana çıkardığı bu fikre karışı koyacaklardır.

13 Max Raphaél, *La théorie de la connaissance par la dialectique concrète*, 1931, Plon.

Bununla birlikte ilk filozofların açıklama sıkıntısından doğan bu görüşüne katılmaya imkân yoktur. Çünkü maddenin içinde az veya çok miktarda hayatın, ruhun bulunduğunu söylemek bir şey ifade etmediği gibi; ne madde, ne hayat, ne ruh olan, fakat yine de hepsinin vasıflarını tophyan bir varlık da bir şey ifade etmez. Bu yüzden ilk filozoflardan sonra varlık araştırması ister istemez iki yöne ayrıldı. Birisi belirsiz (uçsuz bucaksız) ilk varlıktan sonra varolanları konke vasıflariyle ayırmak ki bu yolu Aristo açtı, bugüne kadar sürüp geldi. İkincisi düşünceyi filozofların karma (*mixte*) görüşünden kurtarmak için ilk varlığı her türlü canlılık ve ruhlulukdan sıyrarak sırf madde haline koymak! Bu da Demokrit'in açtığı yoldur ve materyalizm adıyla bugüne kadar gelmiştir. Aristocu görüş sonradan doğacak olan birçok varlık felsefelerine şu bakımdan üstünlük gösteriyor: onlar- başlıca çağdaş felsefede Descartes ve daha sonra Stalil ve Montpellier ekolünün etkisi altında -madde üstünde hayat ve ruh diye soyut varlık dereceleri koymaktadırlar. Descartes'ın metafizik bir tase ile madde ve şuuru iki cevher gibi koyuşu sonradan fransız felsefesinde spiritüalizm gelenegini doğurmuş ve Aristo'nun bugün de değerini saklıyan tabakalı varlık fikrinden boş yere uzaklaşmıştı. Hele vitalizm'in hayatı soyut ve genel bir gerçek gibi ele alması işi büsbütün karıştırdı. Halbuki bir varlık olarak soyut "hayat" değil, fakat bir varlık tabakası olarak "canlı varlık" var. Hatta o da asıl konke vasıflariyle alınınca, bitki ve hayvan var. Hasılı Aristo varlıkları madde, bitki, hayvan ve insan olarak tabakaladı ve her birinin kendine vergi karakterlerini gösterdi. Bu ayırış sırasında onları cevher (şekil + madde) fikriyle biribine bağlarken bitkiden insana doğru yükselişde aynı öz veya cevheri, nefis'in (*anima*) evrimini gözönüne aldı. İnsanı hayvandan ayıran hâkim karakter "akıl" (*Logos*), "düşünce", (*phronesis*) üzerinde dururken eski görüşe üstünlüğünü gösterdi. Bu noktalarda ona ne derecede katılabileceğimizi ayrıca göreceğiz.

Materyalizmin açıklamasına gelince, Demokrit'in veya Epikür'ün eserleri kaybolmuş olsa bile Lurèce'in *De Rerum Natura* sı ile temel fikirlerini iyice bildiğimiz için onların bu araştırmadaki başarı dereceleri üzerinde konuşabiliyoruz (14). Eğer âlem sırf maddî atomlardan ibaretse ve şeylerle olaylar arasındaki farklar atomların katılık, sertlik, yuvarlaklık gibi şekil farklarından ileri geliyorsa, olayların niteliklerini bu sert veya sivri, çengelli atomlarla anlıyabiliyorsak, sorunun büyük bir kısmı çözülmüş demektir. Halbuki atomlara renk ve sıcaklık,

14 Lucrèce. *De la Nature* (*De Rerum Natura*) trad. par Alfred Ernout. 1920, édit. des Belles Lettres

lezzet gibi nitelikler vermeden çekinen Demokrit bunları açıklamak için öteki nitelikleri de kaldırmalı idi. İlerde Galilée'nin duyu niteliklerini sübjektif oldukları için ilme temel olma imtiyazından uzaklaştırmasına bir hazırlık gibi görülen bu iddia aslında hiç bir şey sağlamıyor. Çünkü, sübjektif olmaları korkusuyla bırakılan nitelikler yerine sertlik, sivrilik, yumuşaklık gibi daha az sübjektif olmıyanlara dayanıyor. Ayrıca bu maddî atomlarla canlı varlıkları, ruhu ve bilgiyi açıklamaya kalktığı zaman, onlara akıcılık, incelik, görülmezlik gibi vasıflar vererek Leibniz'in uyuşuk ruh görüşünden daha az başarılı bir yoldan bütün varlık derecelerini maddî varlığın "inceltilmiş şekilleri" haline getirmek istiyor*. Maddî varlık ne kadar incelse çağdaş fizikte elektron, foton veya nötron'dan daha çok incelemezdi. Fakat bu mikroskopik gerçeklerden hiç birine dün de, bugün de canlı varlık veya ruh demeye kimse cesaret edemez(15). Atomculuğun kaba şekli yüzyıllar boyunca bir çok elemelerden geçti. 18. yüzyılda Descartes'ın uzam ve hareket kavramlarına sığınarak mekanik materyalizm ve Hegel'in diyalektik metoduna sığınarak diyalektik materyalizm şekillerini aldı. Maddeden canlıya, oradan şuur sahibi varlığa ve topluma geçişi ağır bir gelişme veya unsur birikmesi değil, tabiat içindeki birer devrim (*révolution*) gibi görerek varlıkların arasındaki uçurumları ortadan kaldırmadan yine hepsini aynı kökten çıkmış sıçramalar halinde anlamaya çalıştı. Fakat bütün gayretlere rağmen materyalizm ilk şeklindeki yetmezlikten, maddenin nasıl olup ta hayvan ve insan haline geldiğini, hele nasıl olup ta şuursuz ve cansız varlığın evrenin kanunlarını keşfeden varlık olduğunu anlama güçsüzlüğünden kurtulamadı.

Buna rağmen varlıklar arasında öz (mahiyet) farkı değil derece farkı olduğunu söyleyen ve yukarı varlık derecelerini aşağılarla açıklamaya çalışan yalnız materyalizm değildir. Hatta bu şekilde onu ilim zihniyeti adı altında yapan pozitivism ve natüralizm oldu. Eğer canlı varlık maddeden sırf karmaşıklık bakımından ayrılıyor-

* Madde- hayat divarını birinci veya ikinci lehine ve sırf teorik olarak kaldırmaya çalışanlar çoktur. Lakkovsky, *Le Secret de la vie*'de (Gauthier - Villars 1925) hayatı elektro-manyetik dalgalara benzetiyor. Genç bir türk bilgini, Muammer Bilge *Metabiyojeji* adlı kitabında (sh. 216-243: *atomlar âleminde biyojeji*) bakteri'ler, virus'ler gibi tek hücrelilerle atomun bünyesi ve parçalanması arasında münasebet arıyor. Virchow'un hücre görüşünü "idealist" diye vasıflandıran ve ideolojik ilhamlarla ilmi karıştıran Olga Lepechinskaia *Origine des Cellules à partir de la matière vivante* da (1950) madde- hayat divarını delmek için gözlemleri zorluyor.

15 Dirac, N. Bohr gibi elektronik mıkyaşla hayat arasında benzetme yapanlar bir yana bırakılmalıdır. Fakat bunlar dışında Vandryès gibi iki gerçek alanını ihtimaliyet metodu ile bağlamaya çalışanları işaret edelim (Vandryès, *Vie et probabilité*, Albin - Michel, 1942)

sa, maddenin en yukarı şekilleri olan organik kimya sentezleri ile colloide'lerle hayatın en basit görünüşü olan proptoplazmayı derece farkı ile ayırarak "günün birinde" birincisinden ötekine geçilebileceği hakkındaki ümidi muhafaza ediyorsak, bu iki varlık derecesi arasında "uçurum"dan bahsetmeye lüzum kalmıyacaktır. Tabiat bilginleri bugüne kadar türlü şekillerde bu ümidi muhafaza etmektedir. Bu iyimserliğin başlıca sebepleri şunlardır.

a) Eskiden fizik dalları ısı, ses, ışık, kuvvet ve hareket, elektrik olgularına ait birbirinden bağımsız gelişen dallara ayrılıyordu. Araştırmalar ilerledikçe bunların esasta bir kökten geldikleri görüldü. Einstein'ın en büyük başarısı bütün fizik olgularını kuşatan genel bir formül verebilmesi oldu.

b) Fizikle kimya ayrı konuları olan iki ilimdi. Fakat radio-aktif cisimlere ait incelemeler bunları da yaklaştırdı. Kimya olgularını fizige bağlayan *chimie-physique* doğdu. Böylece fizikî açıklamaların maddî tabiata yaygın olduğu görüldü.

c) Bundan cesaret alan tabiat bilginleri canlı varlık olguları ile madde arasındaki dıvarın birgün yıkılabileceğine inanıyorlar. Bu inancı kuvvetlendiren bazı araştırmalar da eksik değildi. Eski biyoloji canlıların içlerindeki "hayatî enerji" denen maddeden ayrı bir kuvvetle işledikleri sanısında idiler. Fakat bu enerjiyi tecrübe ile tesbit edemiyorlardı. Bu vitalist görüşe karşı canlılara ait işlemlerin fiziko - şimik olgulardan ibaret olduğu fikri yerleşti. Başlıca gıdanın özümsemesi ve ince bağırsaklarda kılcal damarlardan geçerek kan halini alması organik kimya maddelerinin canlı madde halini alması demekti ki, burada canlı varlık büyük bir laboratuvar gibi cansız maddeyi canlı madde haline koymakta idi. Fakat bu fikri savunana göre laboratuvarın işi maddî varlıktan ayrı bir iş görmek değil, çok karmaşık derecede fiziko - şimik bir terkip meydana getirmektir. Claude Bernard bu terkinin canlı ile çevresi arasındaki karşılıklı bir etkidenden ibaret olduğunu ve dış çevredeki olguların iç çevrede daha karmaşık terkiplerden başka bir şey yapmadığını iddia etti. Hatta Bichat'ının "Hayat ölüme karşı direnen kuvvetlerin bütünüdür." şeklindeki tanınmış tarifine karşı canlı ile cansız arasında mahiyet farkı olmadığını gösterecek tarzda "hayat ölümdür" paradoksal formülünü ileri sürdü(*). Bu araştırmalar boş değildi. Çünkü biyoloji ancak bu suretle

* Fakat Claude Bernard esasta hayatî olgunun irca edilmezliğini kabul ettiği halde, burada araştırma metodu düşüncesi ile söylüyor. (Cl. Bernard, *Leçons sur les Phénomènes de la vie Commune aux animaux et aux végétaux*, 1879)

müsbet bir zeminde ilerliyor ve canlı varlığın işleyişi (fizyoloji) anlaşılıyor. İç organlarda hâkim fonksiyonlar meydana çıkarılıyor ve sağlık hali ile hastalık hali arasındaki münasebet, hastalıklara karşı tedbirler (yani thérapeutique) aydınlanıyordu. Meselâ mide usaresi, karaciğer ifrazı, v. b. nin tahlili yalnız hayatî kimya ile aydınlandı. Uzviyette esash rol oynayan hormon'ları (iç gudde ifrazlarının) da aynı suretle hayatî kimya maddeleri olduğu görüldü. Hormonlar bütün uzvî fonksiyonları ayarlayıcı esash rol oynadıkları için onlara uzun zamandanberi uzviyetin mesajeri gözüyle bakılıyordu. Fakat tahlil edildikçe Hormonların hayatî kimya maddeleri olduğu anlaşıldı: pankreas insuline imâl ediyor, böbrek üstü güddesi adrénaline imâl ediyor; cortio-surrenal gudde cortine imâl diyor. Thyroïde kendi yaptığı thyroxine maddesini ifraz etmektedir. Hizmeti dokuların beslenmesi, vücudun büyümesi, sinir sisteminin düzenli çalışmasıdır. Bu madde bir nevi colloïde cevherdir. Testicula guddesinin ifrazı da aynı mahiyettedir ve görevi cinsî hayatı uyandırmaktır. Hypophyse guddesi beyin faaliyetini, sinir sistemini ayarlar. Bu guddeler iyi işlemediği ve uzvî fonksiyonları düzenliyen bu ifrazları yeteri kadar yapamadıkları zaman uzviyet bozuluyor. Hasılı hayatî kimya bu araştırmaların anahtarını teşkil etti. Eğer böyle ise "hayat"ın sırrını fiziko-şimik olgularda aramak bu iki âlem arasında köprü kurmak mümkün olacaktı.

Böyle düşünenler bugün eskisine göre daha başarılı bir durumda olduklarına inanmakla beraber, eskiden de tabiat bilginlerinde hâkim olan bu ümitdi. Yalnız biyolojik olguları maddeye ircâ etmek değil, hatta canlı maddeyi laboratuvarda imâl etmek mümkün olacağı sanısı bile vardı. Mekanizmin bu cür'etli faraziyesine karşı Goethe birinci Faust ta, Humunculus'u imâl etmeye çalışan üstadın mekanism budalası öğrencisi Dr. Wagner ile alay ediyor. 18 ve 19 uncu yüzyıl mekanism ile organisism arasındaki savaşı dolu olduğu için hangi tarafın haklı olduğunu söylemeye imkân yoktu. Fakat bugün problem bir doktrin kavgası olmaktan çıkmış ve laboratuvar yarışması halini almıştır. Bir yandan maddede organik maddeye benzer vasıflar aranıyor; bir yandan da canlı varlıkta ilk görünüşlerin fizikî ve kimyevî âmilleri meydana çıkarılıyor. Bu benzeyişlerden biri billurlaşmada billurun içinde bulunduğu sıvının katı kısım tarafından çekilmesi ve sanki uzviyetteki özümseme imiş gibi ona karışmasıdır. Fakat bu olay yeni billur parçalarının eklenmesinden başka bir şey değildir, ve bunu uzviyetteki özümsemeye veya çoğalmaya benzetmek yanlışır. İkinci bir benzeyiş tütün yaprakları üzerinde üreme olayının tesbitidir. Burada zaten kurumuş bir bitki ile temastayız. Ayrıca bu olay

çoğalma neticesi doğmuyor. Bir üçüncü olay colloide'lerin ihtiyarlamasıdır ki bu onlarda canlıya benzer bir vasıf olarak görülüyor. Fakat böyle bir analogiyi genişleterek radio-aktif cisimlerle canlı arasında yapabiliriz ama, buna hakkımız varmıdır? Bu olsa olsa madde veya enerjinin de canlı varlık gibi sonlu, yani bir başlangıcı ve bir sonu bulunduğunu göstermeye yarar. Fakat onların mahiyet bakımından aynı olduklarını göstermez. Öte yandan uzvî olguları ilk unsurlarına kadar indirerek onların maddî olgulardan ibaret olduklarını göstermek için yapılan tecrübelerle karşılaşırız. Bu da başlıca saydığımız ifadeler cinsinden olgularda veya ince bağırsakta erimiş gıdanın kan halini almasında görülür. Bütün bu olgularda uzviyet denen eşsiz laboratuvarın cansız maddeyi canlı madde haline koyduğunu görüyoruz. Fakat nasıl koyduğunu bilmiyoruz. Bu derin şekil değiştirmesini pek yakından gözlediğimiz zaman dahi hayatî kimya maddesinin canlı madde olduğunu görüyoruz, fakat nasıl olduğunu görmüyoruz. Pozitivist buna kolaylıkla "basitin mürekkep olmasıyle" diye cevap verecektir. Ancak "mürekkep" veya "bileşik" dediğimiz şey kendini meydana getirdiğini kabul ettiğimiz unsurlardan o kadar farklı vasıflar gösteriyor ki buna sadece, birleşme veya karmaşma demeye imkân yoktur. Relativist buna daha yumuşak cevap verecek ve üstün derecedeki bir sentezin aslında değişkenleri çok olan bir fonksiyon olduğunu, fakat bu değişkenleri sayamadığımız için bilginizin yetmezliğinden dolayı orada - izafî olarak - tabiatın yeni bir alanı karşısında bulunduğumuzu söyleyecektir. İki cevap arasında mahiyet farkı yoktur. İkincisi daha mütevazı olmakla beraber, yine esasında her üstün derecenin daha aşağıya ait unsurlardan meydana gelmiş bir sentez olduğunu kabul ediyor. Kısaca bütün bu açıklamalar canlı varlığı maddeye, üstünü aşağıya irca etmektedirler.

Böyle düşünenlerin şimdiye kadar laboratuvarında canlı maddeyi meydana getirememiş olmaları onları ye'se düşürmüyor. Çünkü bir yandan bunu gözlem ve tecrübe vasıtalarımızın yetmezliğinde görüyor ve bunlar ilerledikçe "günün birinde" bu duvarın aşılabacağı inancına dayanıyorlar. Bir yandan da canlı maddenin bugünkü şartlarda meydana getirilememesinin onu bir tabiat terkihi gibi görmeye engel olmayacağını söylüyorlar. Onlara göre canlı madde yer yüzünün bugün kestiremediğimiz bazı şartları içinde, bir daha tekrarına imkân olmayan jeolojik bir devirde bu şartların neticesi olarak doğmuştur. Bundan dolayı onun şimdi yapılamamasına bakarak maddeden başka bir varlık olduğunu sanmamalıdır. Bu jeolojik şartların neler olduğunu da takribî olarak söylüyorlar: bunlar hayatın başlamasına elverişli olan ısı

derecesi, rutubet, basınç, organik kimya maddelerinin özel bir terkip şekli, v. b. dır. Bu şartların hayatı meydana getirdiğini söylemek şartlar toplamının daima sebep olduğunu söylemenin aynıdır. Saydığımız şartlar ilk hayat tohumunun doğması için gereken zemini hazırlayabilir. Fakat onlara, hatta daha bilmediğimiz şartlara hayat tohumunun kendisi gözüyle bakamayız. Sebeple şartın iyi ayrılmamasından doğan bu yanılmadan kurtulmak isteyen diyalektik materyalist, pozitivist'e karşı vaziyet alacak ve hemen canlı maddenin meydana gelişinin bir unsur birikmesi, şartlar toplamı olmadığını, büsbütün yeni bir şey olduğunu, fakat yeni olan bu şeyin tabiatta bir "devrim" olduğunu söyleyecektir. Devrim? Fakat bunun için ya Boukharine gibi unsurlar birikmesinden ibaret olan evrimin sonunda bir nitelik değişmesi halini aldığını söylemlidir ki o zaman devrim ile evrim arasında fark kalmaz(*). Yahut Georges Sorel gibi bunun içten bir oluşu meydana çıkaran bir "müdahale", asıl evrimle ilgisi olmıyan bir "hamle" olduğunu söylemek gerekir ki, bu ikinci marxiste işe ister istemez Bergson'cu yaratıcılık fikrini karıştırmıştır. Böyle anlaşılan bir marxisme ise artık kendi konusundan çıkmış ve hiç bir maddeci görüşle uzlaşması kabil olmıyan bir devrim görüşü halini almıştır. Bu tartışmalar, aslında laboratuvarın getirdiklerine fazla bir şey katmamaktadır(**).

Madde ve canlı varlık duvarı konusunda bir başka teşebbüs de cybernétique'den geliyor. Kelime Eflâtun tarafından icad edilmiş, Leibniz onu yeniden ele almış ise de asıl çalışmalar son yıllara aittir(***). Bu çalışmaların esası insan kafasının yaptığı bazı işleri makineye gördürmeden ibarettir. Robot veya makine-adam neler yapabilir? Hesap makinelerinin çok mükemmel şekilleri elde edilmiş ve bunlarla kafanın gördüğü zihin işlerinden büyük bir kısmı makinelere yaptırılmış olsa bile burada elde edilen netice aslâ madde ve canlı-uçurumunu dolduracak kuvvette değildir. Canlının başlıca vasıfları olan duygusal hayat, çevreye doğru uzanan ve onu kendi bünyesine göre değiştiren özümseme gücü, intibak gücü, çoğalma gücü, çevrenin etkilerine karşı direnme gücü, kendindeki bir eksikliği tamir etme gücü, yaraları kapatma gücü (*cicatrisation*), kendi hareketlerini ayarlama gücü (*auto-régulation*), tek hücreli en küçük canlı varlıkta bile bulunan ve

* N. Boukharine, *La Théorie du Matérialisme historique*, trad par l'auteur, 1927, édit. Sociales, pp. 51 - 78

** Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, Félix Alcan

*** Pierre de Latik, *Introduction à la Cybernétique, La Pensée artificielle*, Gallimard, 1953

maddede hiç birisi bulunmıyan, bütün yaklaştırmalar ve benzetmelere rağmen maddede doğurulanamıyan bu güçler canlı varlığı esaslı surette maddeden ayırmaktadır.

E. Canlının Temel Vasıfları

Bu vasıfları incelemeden önce canlı varlığın çekirdeği olan hücreyi organik maddeden ayıran nokta üzerinde duralım. Hücresinin esası protoplazmadır. Bu son derecede plâstik, devamlı hareket halinde ve istikrarsız bir denge içinde bulunan madde, ancak uzantıları ile çevreye intibak ederek çevreden bazı şeyleri kendi bünyesinde eriteyerek ve başlıca “çoğalarak” devam edebilir(16). Çoğalma onu mahvolmadan kurtaran başlıca vasıftır. Bundan başka o kendini tamir ederek, istikrarsız dengesi içinde devamlı değişen şartlara yeniden intibak ederek de devam edebilir. Protoplazmanın bu her an mahvolmak üzere iken yeniden meydana çıkmak için çabalıyan varlığı tipik bir kriz hali gösterir. Protoplazma bütün organik kimya maddelerinden, col-loide’lerden istikrarsız bir denge halinde oluşu ile ayrılır. Çünkü onların devamlı istikrarlarını meydana getiren terkiplerine giren karbon ve hidrojendir. Bu iki madde organik kimyada pek çok cismin dengesinin esasıdır. Halbuki protoplazmayı meydana getiren dört esas unsurdan azot ile oksijen dağıtıcı, parçalayıcı, karbonla hidrojen birleştirici ve devam ettirici unsurlardır. Azot ve oksijen hiç bir cisimde terkip haline gelmiş değildir. Havada yalnızca karışım (ihtilat) halinde bulunurlar. Onları ağır fırında 3000 dereceden yüksek ısı derecesinde terkip etmek için yapılan teşebbüsler boşuna olmuş ve bu cisimler şiddetle patlayarak dağılmışlardır. Protoplazmanın, bir yandan parçalayıcı, bir yandan devam edici iki türlü sentez içinde bulunması onun istikrarsız bir denge halinde olmasını doğurmuştur.(*). Bunun için de onun durumu parçalanma ve devam etmeden ibaret zıt ve tamamlayıcı vasıfları tophyan bir kriz durumudur. Protoplazmanın hangi jeolojik şartlarda ve niçin bu kriz durumuna girdiğini bilmiyoruz. Bu, bilgimizin sınırı dışında kalıyor. Bunun için de maddenin kökündeki akıldışı tamamlayıcı hal gibi burada yeni bir akıldışı tamamlayıcılık karşısında(17).

Canlı madde bu krizden kurtulmak için tamamlayıcı iki vasıftan ya biri, ya öteki yöne doğru gerçekleşerek iki ritm halini

16 Albert Vandel, *L’homme et l’evolution*, Gallimard, 1948. pp. 84 - 87

17 Umumiyetle bu plüralist görüş Husserl’in *hiatus irrationalis*’i ile ifade edilmekte olduğu için, başka plüralizm şekillerinden ayırmak üzere biz bu ifadeyi kullanıyoruz.

* Papillault, *Des Instincts à la Personnalité humaine*, 1921, j. Vrin

almaktadır parçalanma vasfına doğru gerçekleşmesi onu bir teviye bölünmek üzere sayısız parçalara ayrılmaya götürür. Bu bölünme bariz olarak tek hücreli uzviyetlerde (*protozoaire*) görülür. Fakat çok hücreli (*mésozoaire*) olanlarda da daha az nisbette devam eder. Deniz kestanesi (*oursin*) nin her parçası tamamlanarak bir bütün haline gelmek üzere bu hayvan sayısız çoğalma gücü gösterir. Triton denen balık rüşeym'i de ortasından bölünmek suretiyle sonsuzca parçalanır. Deniz yıldızı (*Annélide*) nın bacaklarından her biri koparak kendi başına bir bütün olduğu gibi geri kalan Annelide de kendisini tamir etmek üzere yeniden bir bütün haline gelir(18). Tek hücrelilerde parténo-genèse ve cariokynèse denen iki türlü parçalanma ve çoğalma şekli vardır. Birincisi canlının ortasından bölünerek çoğalmasındır. İkincisi, üzerinde bir tomurcuk çıkarak büyüdükten sonra asıl uzviyetten ayrılmasından ibarettir. Her iki halde uzviyetin parçalanarak çoğalması hayatın sonsuzca uzaması demek olduğu için bir manada canlının devamını sağlar. Fakat her parçalanma fert olarak uzviyetin sona ermesidir denebilir. Her ikisinde de parçalanma suretiyle çoğalma tam bir ritm manzarası gösterir.

Canlı varlığın ikinci ritmi parçalanarak değil, içinde bulunduğu ortama uyarak devam etmesinden ibarettir. Buradan canlının iki esaslı fonksiyonu, iki devam ritmi meydana çıkar. Bunlar da özümseme (*assimilation*) ve intibak (*adaptation*) dır. Canlı çevresiyle münasebet halindedir. Böyle olmasa parçalayıcı vasfı, onu ortadan kaldırmaya götürür. Bu münasebet canlının çevre etkilerine karşı mekanik bir tepkiyle kalmıyarak çevreye doğru yayılması, onun doğuracağı sarsıntıları bu plâstik yayılmaları ile gevşetmesini sağlar. Bu yayılmalar canlının çevre içindeki uzantı (*prolongement*) larıdır ve her şeyden önce onun çevre şartlarına uymasını, "intibak" ını hazırlar. Aynı zamanda çevre etkileri yüzünden kendinde meydana gelen eksilmeleri ve sarsılmaları tamir eder. Bu eksilmeler başlıca canlıdaki su, tuz ve bazı maddelere aittir ki bu hali devam etmiş olsa canlının dağılmasına sebep olur. Fakat ondaki devam etme vasfı bu eksilen maddeler yerine çevreden yeni maddeler almak ve onu kendi bünyesinde eritmek gücünü verir ki, buna özümseme diyoruz. Canlı varlık böylece cansız veya canlı çevreden aldığı unsurları kendi uzviyetinde eriterek, kendine male ederek devam eder. Bu gücü kaybetmedikçe hekim ifadesiyle uzviyette metabolizma devam ediyor denir. Bu gücün kaybolması, metabolizmanın bozulması uzviyetin devam etme kuvvetini kaybettiğinin

18 Bounoure, *Autonomie de l'être vivant*, 1948. P. U. F.

alâmetidir. Böylece uzviyet ya çöküntüye uğradıktan sonra kendini tamire çabalar, ritm yeniden başlar. Yahut çöküntü gittikçe artarak uzviyetin dağılmasıyla sona erer. Tek hücrelilerde dağılma şansı daha azdır. Fakat karmaşık uzviyetlere doğru çıktıkça, fonksiyonlar farklılaştıkça çevreye uyma ve özümseme şekilleri de karmaşılaşır, güçleşir. Çöküntü kolay tamir edilemez. Uzviyette metabolizmanın azalması, tamir kuvvetinin düşmesi onun çökmeye başlaması demektir. Bu hal uzviyetin ihtiyarlamasıdır. İhtiyarlama tamir kabul etmez hale gelince uzviyet sona erer. Fakat parçalanma ritmi bu çöküntüye karşı yeniden bir denge kuvveti yaratır. Uzviyet yeni nesillerde devam eder. Bu devam onun ferdi sonluluğuna göre adeta bir ödeme, nevi içindeki sonluluktan kurtulma çabasıdır.

Canlının kendisini tamir etmesi yalnız eksilen maddeyi çevreden alarak kendi bünyesine mal etmesinden ibaret değildir. Şüphesiz bu, tamirin en devamlı şeklidir. Fakat yaralanma, uzuv kesilmesi, bir parçanın kopması gibi hallerde uzviyetin kendi kendini tamiri daha bariz bir olgudur. Batracien'lerden Urodèle'lerde bu tamir olayı bir pençe koptuğu zaman yeni bir pençe çıkması şeklinde oluyor. Uzviyetin tamiri hemen hemen eksilen parçanın baştan yapılması halini alıyor. Tek hücrelilerdeki parçalanma suretiyle çoğalmanın yerini gelişmiş uzviyetlerde bu tamir, yara kapanması almaktadır. Fakat uzviyetin fonksiyonları artık ne parçalanmaya, ne de yeni bir uzvun doğmasına imkân vermeyecek kadar farklılaşmışsa, o zaman yalnız yara kapanması (*cicatrisation*) kalıyor. Uzviyet yaşama gücünü sakladıkça, metabolizma devam ettikçe yara kapanıyor. Fakat bu güç azaldıkça yara kapanması gücü azalıyor. Hatta büsbütün kayboluyor. Meselâ şeker hastalarında en ufak yara kapanacak yerde gittikçe ağır şekle girerek sonunda uzviyeti mahvediyor. Canlının mekanik bir faaliyeti olduğunusananlara(*) karşı bu türlü olguları ileri süren Hans Driesch canlı varlıkta bir nevi gayelilik (*entelechia*) olduğunu söylüyordu. O başlıca deniz kestanesi üzerinde yaptığı tecrübelerle dayanarak her parçalanmadan sonra parçaların birer bütün olma gücü gösterdiğini ve bundan dolayı parçada bütün olma gayesinin bulunduğunu iddia ediyordu(19). Canlı varlıkta gördüğümüz bu ritimli olgu serisi için Driesch gibi gayeliliğe başvurmaya lüzum yoktur. Çünkü uzviyet bu seviyesinde ne düşünme gücündedir, ne de bir iç gayelilik ile bu türlü olayları açıklamaya lü-

* J. Loeb, *La conception mécanique de la vie*, (yarısı M. Karasan tarafından çevrilmiştir. M. E. Bak. yay.) trad. par H. Mouton, 1914. Félix Alcan

19 Hans Driesch, *Philosophie de l'organisme*, trad. de Kollmann, (préface de J. Maritain) édit. Marcel Rivière, 1921

zum vardır. Parça bütün olmaya çalışmıyor, fakat zaten henüz çok farklılaşmamış uzviyetlerde her parça kendi başına bir canlı varlıktır. Bu çok bölmeli (*polysegmentaire*) uzviyetlerde bölmelerden her biri kendi başına yaşayabilir: en bariz misalini solucanda gördüğümüz bu olay ondan daha karışık olanlarda parçaların karşılıklı birbirlerindeki bütünlük güçlerini baskıya koymaları yüzünden bir arada bulundukları sırada bu güçlerden fiilen yalnız birisini yapma zorunda kalmalarına sebep olmaktadır. Jordan gösterdi ki meselâ Annélide'lerde bacaklardan her biri kendi başına bir uzviyetin bütün güçlerine sahip olduğu halde bu bütün içinde yaşayınca onlar yalnız şu veya bu bacak görevini görmektedirler. Fakat kopma suretiyle ayrılınca üzerlerinden bu baskı kalktığı için her parça öteki güçleri de meydana çıkarmaktadır. Jordan'ın açıklaması basit uzviyetlerde gayeliliğe baş vurmaya lüzum bırakmadığı için bu seviyedeki varlığı anlamaya daha elverişlidir(20).

Canlılar serisinde tek hücrelilerden fonksiyonları ayrılmış en üstün olanlara, fıkralılara doğru çıkıldıkça ilk kriz halini çözen ritimler içerisinde yeni kriz halleri ve bunların doğurduğu yeni ritimler meydana gelir. Bunlardan ilki yine tek hücrelilere ait olan cinssizlik (*asexué* oluş) dir. Cinssiz olmak, aslında iki cinsi müphem olarak taşımak demektir. Cinssiz uzviyet hem erkek, hem dişidir ki ileri uzviyetlerde istisna olan bu hale hüsnalık (*hermaphroditisme*) deniyor. Böyle bir durumdaki müphem cinsliliğin doğurduğu kriz hali şuurdan önce canlının ilk davranışında da kendi derecesinde bir kriz teşkil eder. Canlı, parçalanma suretiyle cinsliliğin ve cinsî organların gördüğü görevleri görürse de, çok hücrelilerde üreme hücrelerinin, gene'ler ile soma'nın ayrılmaya başlaması müphem cinsliliğin buhranını daha barizleştirir. Ferdleri birbirinden ayıran karakterler gene ler denen ve hücre çekirdeklerinin kromozomlarında yerleşmiş diye kabul edilen iç faktörlerin etkisi ile açıklanıyor. Morfolojik her özellik, meselâ drosophile'de gözlerin rengi bir kromozom çiftinin unsurlarından her birindeki bir gene ile gösteriliyor. Fert saf ırktan ise gene birbirinin aynıdır. Fakat uzviyetin her özelliği için iki veya daha çok birbirine zıt vasıf bulunabilir. Melez (*hybride*) fertler böyle zıt karakterleri birleştirir ve krizi artırır, böyle bir durumda iki karakterden biri baskın vasıf ise yalnız meydana çıkar. Fakat o vashın aynı kuvvette olduğu, zıt ve tamamlayıcılığın ve bu yüzden kriz durumunun arttığı haller çoktur. Başlıca

20 H. J. Jordan, *Naturalisme et synthèse biologique* (Recherches Philosophiques, I, 1931-1932, édition Boivin; H. J. Jordon, *L'Indéterminisme vital et le dynamisme des structures causales*, (Rech. Phil. II, 1932 - 33. p. 18)

Mendel'in araştırmaları ile başlayan bu genetik olgularında zıt vasıfların doğurduğu kriz halini buluyoruz. Bu hal soyağekinin (verasetin) payı ile çevrenin payını ayırmayı güçleştirerek bir müphemlik ve karmaşıklık gösterir. Beden şekli , saçların tipi, gözlerin rengi, kulakların şekli, yüzün hatları, dişlerin şekli ve dizilişi, cildde "ben"lerin dağılışı v. b. ferdî özellikleri yapar. Bu zelliklerin doğuşunda birden değişme (*mutation*) büyük rol oynar. Fakat birden değişme hem dış hem i sebeplerden ileri gelir. Mutlaka temelli değiştirici âmil olmaz. Uzviyette bazan normalin limitinde maraz (patolojik) diyebileceğimiz kriz hallerini doğurur. X şuayı, radyomun  ışınları, menekşe ötesi (*ultra-violet*) ışınları, yüksek ısı tesiri birden değişmeler yapabileceği gibi zıt kromozomlardan doğan melezleşmeler, evre şartlarındaki an sar-sıntılar da birden değişmeleri yapar. Bitki ve hayvanlar dayanılacak kadar yüksek ısı şartlarında birden değişmeye uğrıyorlar. Fakat *mutation*'lar mutlaka devam edici değişikliği meydana getirmiyorlar. Bunlardan mühim bir kısmı sonradan kayboluyor. Fakat her halde bir kriz hali doğuruyorlar ve Morgan'ın deyişi ile patoloji sınıfına giriyorlar(21).

Bu kriz hali nasıl czlyor ? *Mutation*'un doğurduğu zıt ve tamamlayıcı vasıflardan biri yönüne doğru gerçekleşen ritmlerle. Uzviyetin bu sırada girdiği ritmik hareketler eskilerine (cğalma, uyma, özümseme, tamir etme) katılmak üzere şunlardır: cinslik müphemliğinde her cinsli (*sexu*) fert gerçekte bir cinsde çift-potansiyele (*bipotentialet*) sahiptir. Aynı zamanda hem erkek, hem dişi faktörleri vardır. Aralarındaki dengesizlik bunlardan birinin meydan çıkmasıyla kaybolur ve meydana çıkan yönde ritim başlar. X kromozomu dengeyi biri veya öteki lehine bozar. Böyle bir durumda dış faktörlerin rolü yoktur. İki ynden birine geçiş rastgeledir; Bounoure, Vandel ve Matissei'in dediği gibi bir yönde denge kurulur. Acaba bu tesadüf nedendir? Bu, i kimyevi faktörler, cinsiyet hormonlarındandır. Buradan çıkmak üzere başlıca ritimli hareket, gerilme ve genişleme kavislerinin başlamasıdır. Bu ritimli hareketler tek hücrelilerden en gelişmiş uzviyetlere kadar vardır ve her krizin czlmesinde daha geniş ve ck şekilli olarak yeniden doğar. Başlangıç uzviyetlerde parçalanma hali bir nevi gerilme; uzantı, uyma özümseme hali bir nevi genişlemedir ve iki ritimli kavis nöbetleşe birbirini tamamlar. Bu suretle maddede hiç görülmeyen ve maddî unsur birikmesi veya karmaşıklaşma ile hiç bir suretle anlaşılamayan büsbütün yeni bir varlık tarzı başlar. Fakat gerilme ve genişlemenin daha ileri şekillerine, nisbeten gelişmiş uzvi-

21 Th. Morgan, *Embryologie et Gntique*, trad. par j. Rostand, 1936. Gallimard

yetlerde depresirlik (*irritabilit *) ve duyarlık (*sensibilit *) olgularında rastlanır. Biyolojide bu olgular üzerine ilk defa dikkati çeken Claude Bernard oldu(22). Ona göre depresirlik bütün dokularda yabancı uyarımlara karşı tepki yapma vasfıdır. Duyarlıkta ondan farklı olarak, diyelim ki bir genişleme manzarası almaya ba lar. Fakat daima nöbetleşe bundan ötekine geçildiği için her depresirli in arkasından bir duyarlık ve her duyarlığın arkasından bir duygusuzluk hali gelir, ondan sonra ritm yeniden ba lar. Devamlı depre me ve duyarlık hali yüksek bir seviyeye çıkınca uzviyet duyabilme gücünü kaybeder, alçalma olur. Bu hal ya duygunun ge emmesi ve bir nevi uy ukluktur ki tam bir ge eme (*d tente*) ye karşılıktır. Yahut duygu tam olarak kaybolmadan yalnızca yayılmadır ki bu da genişlemeye (*extension*) karşılıktır (23).

Artık bir kere bu ritm kuruldu mu biyolojik devrenin bir çok ritimli işleyişlerini açıklamak kolaylaşır: nefes alma ritmi (havayı alma ve verme), gıda alma ve boşaltma ritmi, kasların gerilme ve genişleme ritmi, uyku - uyanış ritmi, kanda a ımı ritmi, sinir gerginliği ve boşalması ritmi, kas sistemi ile solunum sisteminin ortak ritmi (ki jimnastik hareketlerinde dıştan düzenli bir hale konur), çalışma-oyun ritmi, çalışmada gerilme ve ge eme ritmi' askerlikte hazır ol! - Yerinde rahat!" canlıların her günkü hayatında hakim olan ritimli olgu serileridir. Bunlardan her biri bir kriz çözülmesine ait olduğu için daima nöbetleşe gerçekleşmekte ve birbirini kovalamaktadır. (24) Canlı varlığın ritimler serisi ile normal işleyişi bulunduğunu görmek için biyolojistler yalnız onu bütün organik foskiyonlarıyla birlikte işlerken görmekle kalmamıştır; bu ritm serilerini birbirinden ayırarak, hatta bunları asıl organizmde - mümkün olduğu kadar - ayırarak incelemişlerdir. Bu ayırma i i başhca beyni çıkarılmış bazı hayvanlarda yapma olarak bir süre için canlı bırakılarak sağlanmaktadır. Holst birkaç gün için canlılığı sağlanan beyni çıkarılmış balıklarda yüzgeçlerin hareketlerini tetkik ederken ritimli ve düzenli hareketlerin bulunduğunu kaydetti (1939). Otomatik merkezî ritm, kasları idare eden hareket sinirlerini (*neuron*) nöbetleşe uyandırmak ve durdurmak üzere  zerkli hücrelerin işlemesini göstermektedir. Sinir merkezlerinin  zerkli işleyişinden başka bazı organların da otomatik ritimleri vardır: kalbin kendi başına çalışmaya devam etmesi gibi(25).

22 Claude Bernard, *Introduction   l' tude de la m decine exp rimentale* (Türk.  ev. Galip Ata . M. E. Bak. yay.)

23 *Bilgi ve Değer*'de ve *Eğitim Felsefesi*'nde bu konuyu ele aldık. Burada da insan  varlık bölümünde tekrar döneceğiz.

24 H. Z.  lken, *Eğitim Felsefesi*, 1957

25 Bounoure, *Autonomie de l' tre vivant*, P. U. F. 1948

Ritmli işleyişlerden biri de reflektir. Refleks Pavlov'un dediğinin aksine basit mekanik bir cevap değildir. (26) Her refleks uzviyette bütün olarak işe karışır. Uyarıma cevap veren organ değil, o sıradaki ritmli işleyişinin, hatta daha önceki işleyişine ait hatırlamanın bütünü ile uzviyettir: sinir, iç guddede işleyişi, sempatik ve vagotonik işleyiş, kasal tonus derecesi, organların gerilme ve genişleme tarzı, kuvvet veya yorgunluk ritmi, uyanıklık veya uyku, bütün bu ritmler burada rol oynar. Refleksde uyarım da mutlak olarak değil, ancak canlıya ait ritmlerin bütününe göre az veya çok etki yapar. Filan ve falan durumun (*situation*) olduğu içindir ki, o parçalı veya düzensiz bir fiile değil, ahenkli, belirli bir yöne çevrilmiş (*orienté*) tepkilerle cevap verir. Uyarımla cevap arasında mahiyet birliği yoktur. Uyarım sırf fizikî veya insanın kullandığı fizikî bir olgu olduğu halde cevap tamamen düzenli ve canlının bütününe ait bir fiildir (27). Refleksde hayvan pasif olarak harekete geçen bir makine değildir. Jacob von Uexküll'ün gösterdiği gibi o adeta kendi dünyasına gelen bir işarete karşı hassas olan ve ona elverişli bir eylemle (*action*) cevap veren bir "makinist" gibidir. Bu cevap uyarımı ortadan kaldırmaya çalışır. Tepki işareti ortadan kaldırır ve bozulan sükûneti yeniden kurar (28). Bu, başlıca korunma refleksinde çok iyi görülür. Şartlı refleks bu şartlara haydi haydi sahiptir. Böyle olunca artık Pavlov'un uzviyeti bir makine halinde gören refleks teorisinin hiç bir doğru tarafını bulamayız. Onun hayvan için "ruhî refleks" kavramını kaldırmak istemesi doğru olabilir. Çünkü çingirak sesi tükrük ifrazı refleksinde ruhî refleks aranamaz. Fakat onun yerine mekanik tepki asla konamaz. Bu tepki canlı varlık (hayvan) seviyesinde uzviyetin yönü çizilmiş ve bütün halinde işleyişinin, ritmli işlemlerinin bütünü ile yaptığı cevabın eseridir.

F. Bitki Derecesinde Canlı Varlık

Bitki derecesinde canlı varlık, saydığımız bu ritmli işlemlerin henüz pek azını yapabilmektedir. Bitki hücresinin çift zarlı oluşu onda duyarlık derecesini azaltır. Bundan dolayı onun çevreye karşı tepkileri ağırdır. Fakat bir yandan toprağın derinliğine doğru köklerle

26 Pavlov, bu tetkiklerini "Şartlı refleksler" adlı eserinde toplamıştı (I. P. Pavlov, *Les réflexes conditionnels*, trad. par N. et G. Gricouroff. Félix Alcan, 1927) Fakat yeni bir kısım antropolojik psikoloji araştırmaları bu hükümleri desteklememektedir.

27 Thure von Uexküll, *La médecine psychosomatique*, trad. par Rémi Laureillard, Gallimard, 1963

28 Jacob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* Romohlt, Hamburg, 1958

uzanır, bir yandan göğe doğru yükselirken her iki yönde çevreye uzanma ve yayılma gücü vardır(29). Bu yayılmaya karşılık çevreyle savaş ve gerilme gücü zayıftır. Yerini değiştiremez. Yanıbaşındaki çevre içinde ve ona bağlı yaşama zorundadır. Çiçek ve yemişleriyle çoğaldığı gibi, mevsim döneminde polenlerini dağıtarak yeni tohumlar meydana getirme ve yeni bitkiler yapma gücündedir. Bu onun tek hücrelilerdeki parçalanma suretiyle çoğalma gücüne karşılıktır. Bitkide duyarlık azdır ama, kendi tipinde özel bir duyarlılığı vardır. Toprağını beğenince gelişir. Kötü şartlara uymayınca yer değiştiremediği için kendi kendine küser, hatta kurur. Hamm-küstü otu denen bir bitkinin gösterdiği tepki bunun en barizidir. Yerini beğenen bitkinin yayılışı çevresinden hoşlanarak dal budak salışı başka canlılardan kuvvetlidir. Bu uyma gücünü göstermeyenin küsüşü ve soluğu da daha kuvvetlidir. Bu tepkilere bitkinin duyarlılığı dememek kabil değildir. Max Scheler çevreye doğru bu yayılışa “Duygusal hamle” diyor(30) Bu kadarını söylemek doğru olmaz. Çünkü bu hal bir duygu değil duyum (*sensation*)dur. Bitki çevrenin sarsıcı etkileri karşısında vaziyet alamaz. Saz rüzgârla eğilir, çınar fırtınaya karşı dayanır, fakat ikisi de bu etkiden kaçarak kendine daha elverişli bir şart arayamaz. Bu yüzden etkilere uyma ve ona göre şekil alma zorunda kalır. Hele Scheler gibi bu davranışa “*sübjektif bir tavır*” demek hiç doğru değildir(31). Ne *objektif*, ne *sübjektif* tavır vardır. Onda çevreye doğru uzanışa objektif denemeyeceği gibi dışa tepki yapamayış haline de sübjektif denemez. Her iki tavır bitkide değil hayvan da da başlamamıştır. Ancak olsa olsa uyma ve yayılma şartlarının dayanma ve karşı koyma şartlarından kuvvetli olduğu söylenebilir. Fakat onda dış etkilere karşı türlü tropisme’lerle tepki yapabilme gücü vardır. Işığa karşı *héliotropisme*, toprak etkisine karşı *géotropisme*, su etkisine karşı *hydrotropisme* v. b. gibi. Bitki bu güçleriyle çevre içinde azçok yön değiştirebilir, uzanabilir, göçe veya toprağa çevrilebilir, yüksek bir yere tırmanabilir. Çevrenin içine yayılışında az çok seçici bir rol oynar.

Canlı varlığa ait ritimlerden bir kısmı, ağır da olsa, tam olarak yapılır. Solunum ritmi, sindirim ritmi bunların başında gelir. Çevreden aldığı maddeyi kendi bünyesinde eritir. Tam bir organik kimya laboratuvarı gibi çalışır. Fakat bu ağır işliyen laboratuvar da bitki kendi fiillerinin özerkliğine sahiptir. Uexküll ’ün dediğine göre bir makine

29 Jean Brun, *Les conquêtes de l’homme et la séparation ontologique*, vol. 1, P. U. F. 1961

30 L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie* (Les plantes carnivores, pp. 174 - 182) Flammarion, 1941

31 Max Scheler, *İnsanın Kâinatta yeri*, türk. çev. Tî Mengüşoğlu, 1948

değil, bir makinist gibi hareket eder. Seçici gücünü kullanır, sindirim ve özümseme işinde seçkinleştirici (*sélectif*) bir rol oynar. Bitkide hem sübjektif tavrın olduğunu, hem duyumun olmadığını söylemede Scheler tamamen yanılıyor. Sübjektif tavır üstün canlılara, insana ait bir hal olduğu halde duyum başlangıç uzviyetlerde de vardır. Ancak bu duyumu hayvan ve insandaki gibi farklılaşmış ve türleşmiş (*spécifié*) saymak yanlış olur. Bitkinin ışığa, sıcağa, rüzgara, elektrik titreşimine, ısı farkına karşı verdiği parçalı değil total cevaplar, kendi seviyesinde yaygın ve müphem bir duyarlılığın bulunduğunu gösterir. Bitkide olmıyan şey farklılaşmış duyarlık ve sinir faaliyetidir. Bitkide ilkel seviyede dahi sinir sistemi yoktur. Sinir hücreleri hayvana vergidir. Fakat böyle bir ince duyarlık ve hareket cihazının bulunmayışı bitkiyi mutlak olarak duyarlık ve hareketten mahrum bırakmaz, onun yerine sanki bütün uzviyet farklılaşmaya lüzum kalmadan ağır, fakat düzenli olarak bu görevi görür gibidir. Bazı Ekvatör bitkilerinin gıdayı toplamak ve kapanlarına sıkıştırmak için gösterdikleri “maharet” bir kısım hayvanlardan fazladır. “Böcek kapanı” denen bu bitki yalnız böcekleri değil, tavşan gibi büyükçe hayvanları da kapmakta ve şikârinı yakalılarak kapanınca onu kendi bünyesi içinde eritmektir. Buna rastgele bir olay demek doğru olmaz. Daha az dereceden de olsa benzerlerini başka bitkilerde görürüz. Bir kısım bitkiler (sarmaşık gibi) istediği yere kadar uzanmakta ve istediği şartları arayıp bulmaktadır. Bazıları benzer bitkilerle birlikte adeta bir toplum teşkil etmekte ve içinde yaşayan daha güçlü bitkilere, hatta hayvanlara kendi damgasını vurmaktadır. Bu bitki toplumlarının içinde bulunanlar üzerinde tesiri kendi seviyesinde bir taklit ve uyma (*commensalisme*) olayı meydana getirir ki, bir kısım sosyologlar haksız olarak insan toplumlarının doğuşunda bunu bir faktör gibi görmek istemişlerdir(32). Hayvanlarda gelişecek olan vëgëtatif sinir sistemi belki de bitkinin sinir yerine bütün uzviyete gördürdüğü bu farklılaşmamış faaliyetine bağlanabilir ve doğru olarak bu adı almıştır. Bitkide göze çarpan en bariz ritmlerden biri de uyanıklık ve uykudur. Oksijen almak ve karbon dioxyde vermeden ibaret çift faaliyete karşılık uyanıklık ve uyku vakıa onda hayvana ve insana göre ağır ve belirsizdir. Fakat yine de vardır. Bitkinin uyanıklık -uyku ritmi güneşe ve ışığa bağlıdır ve bu ritm sırasında yaprakları, çiçekleri açılır ve kapanır. Akşam sefası denen çiçeğin akşam açılarak gece kapandığını, “Kahkaha”nın sabah açıldığı ve akşam kapandığını, genel olarak bütün çiçeklerin zamanı az çok değişmek üzere böyle bir ritme bağlandıklarını görüyoruz. Bun-

lara bitkinin uyanıklık ve uyku ritmi dememeye imkân yoktur. Bundan dolayı Scheler gibi bitkinin yalnız uyku halinde olduğunu, insandaki “uyku” nun bir çeşit bitki hayatı demek olduğunu söylemek doğru değildir.

G. Hayvan Derecesinde Canlı Varlık

Canlı varlık hayvan derecesinde birdenbire büyük değişiklik gösterir. Hücrenin tek zarlı oluşu depresme ve duyarlılığı artırır. Fakat hayvanı asıl ayıran fark fertliğin hızlı artışı ve sinir sisteminin doğuşudur. Haber verme ve intibak cihazı olarak sinir sistemi hayvanı çevre içinde hareketli ve şartları seçecek bir duruma koyar. Bir sinir sistemine sahip olmak hayvanın esaslı imtiyazıdır ve bitki ile onun başlıca farkını teşkil eder. Hareketli varlıkta sinirin mükemmelleşmesi dış âleme ait duyarlıklarının farklılaşmış kesinliği ile ölçülür. Memelilerin beyнинin yüksek işleyişi duyum yollarının son derecede çoğalmasından ve beyin kabuğunda projeksiyon nahiyyelerinin önemli rolü olmasından ileri gelir. İnsanda merkeze giden yolların merkezden etrafa giden yollardan fazla olması beyin sistemimizin her şeyden önce alıcı organ olduğunu gösterir(33). (Bounoure, l'autonomie de L'être vivant, 1948).

Bitki ile hayvan arasında tam ayrılıştan önce, denizlerde hareket eden algue'ler, deniz pelteleri gibi bitki ile hayvan arasında bulunup iki varlığın ortak vasıflarını taşıyan neveleri görüyoruz. Bunlara ne tam bitki, ne tam hayvan denebilir. Belki de iki varlık derecesi onlardan başlayarak karalara bağlandıkça, kökleri toprağa dalarak hareket-siz ve derinliğine bir yaşama tarzı ortaya çıkardıkça bitkileri, denizlerde hareketli bir hayat tarzı içinde geliştikçe deniz hayvanlarını meydana getirmiştir. Bakteriler bitki cinsinden, virus'ler - belki de - hayvan cinsinden mikrolardır. Çürüyen uzviyetlerin dağılmasından meydana gelen canlı çevre (*biosphère*) içinde yeniden doğan ve gelişen canlılar (gerek bitki, gerek hayvanlar) adeta enerji içinde yüzen madde gibidir(34). Madde nasıl çözülerek enerji halini almak suretiyle sona eriyorsa, her maddenin radio - actif bir ömrü varsa, canlıların da biosphère içinde özümseme ve metabolizma güçleri sona erinceye kadar

33 Bounoure, *L'Autonomie de l'être vivant*, P. U. F. 1948

Edouard Leroy, *La Pensée intuitive*'de Bergson felsefesini ilmiileştirmek üzere “hayati düşünce”den bahsediyor (*La Pensée intuitive*, vol. Iédit. Boivin, 1929

Ed. Leroy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1931 Boivin

34 Emile Boutroux, *Contingence des lois de la nature* (türk. çev. H. Z. Ülken, M. E.)

süren ömürleri vardır. Enerji nasıl birikmek üzere yeniden maddeyi meydana getiriyorsa biosphère'deki bakteriler, virus'ler, mayalar, v. b. de yeni uzviyetlerin doğuşu ve gelişmesinde rol oynarlar. Bitki ve hayvanların gıdasını ve gelişme şartını hazırlarlar.

Hayvanda bariz vasıflar hareketlilik, duyum farklılaşması, sinir sisteminin gelişmesi, yayılma ve genişleme ritmi ile ahenkli olarak direnme, savaşma ritminin doğuşu, içgüdü kelimesiyle kısalttığımız farklılaşmış ve nevilleşmiş (*spécifié*) tepkiler yapabilmeden ibaret biyolojik gücün doğuşudur ki, bu güçlerin toplamına fertlik halinin artışı diyebiliriz. Fertlik veya ferdiyet (*individualité*) varlıkların en aşağı derecesinden başlayarak her tabakada daha belirli şekiller alan bir vasıftır. Madde de ferdlüğün hiç olmadığından söz edilemez. Mikrofizik, elektronların ferdlüğü olmadığını gösterdi. Fakat madenler birbirinden atom, molekül ağırlıkları ile ayrıldıkları gibi her birinin ayrı nitelikleri olduğu için onların bir derecede ferdlikleri vardır denebilir. Genel olarak enerjilerin, fizikî olguların ferdlikleri yoktur. Isı, kuvvet, elektrik olguları (dalgalardan veya cisimcikler halinde) ferdlikten tamamen mahrumdur. Bunun için madde alanında temel *ferdlüğün bulunmayışı*dır. Fakat bitkilerin başlangıç şekillerinde ferdlik uyanır. Hiç bir bitki ötekine tıpa tıp benzemez. Yaprak, çiçek şekilleri, renkleri, büyüme biçimleri bakımından her birinin özellikleri vardır. Bir orman uzaktan bir bütün gibi görünür. Fakat yaklaşıncaya bu bütünde (*flore*) her bir ağacın, hatta bir ağaçta her dalın özellikleri olduğu görülür. Hayvanlara geçince ferdlikler büsbütün artar. Her ne kadar genelerinin birleşmesinden doğan cinsler bitki ve hayvanların "ırk"larını meydana getirir ve burada "tür"ler (*espèce*) doğuyor gibi görünürse de bu türler (neviler) içinde esas yine ferdlerdir.

Soya çekiş (veraset) ne kadar kuvvetli olursa olsun türlerin içindeki ferdî farklar daha kuvvetlidir. Asıl canlı varlık orada gerçekleşir. Aristo, haklı olarak, "ferd"i varlıkların temeli saymaktadır. Emile Boutroux bütün gerçek derecelerinde (soyut matematik münasebetlerden ruha kadar) ferdlüğün nasıl arttığını ve her derecede zorunluluktan zorunsuzluğa (*contingence*) doğru nasıl geçildiğini göstermede haklıdır(34). Zorunsuzluk veya olasılığın artışı varlıkların yükseliş kademelerine ait esaslı vasıflardan biridir. Nitekim bu vasıf, ilerde göreceğimiz gibi, kör zorunluluktan hürriyete doğru yükselişin de işaretidir. Fakat zorunsuzluğun artışı mutlak hürriyet demek değildir. Çünkü ferdiyetin artışı ile orantılı olan zorunsuzluk daima hürriyetle orantılı değildir. Hatta bir bakımdan zorunsuzluk veya olasılık hürriyetsizlik alâmeti

olabilir. Bunun için kör zorunluluktan hürriyete doğru yükselişi incelerken onu varlıklardaki zorunsuzluk nisbetinin artışından bağımsız olarak ele almalıdır.

Ferdî farkların görülmesi yakınlar için çok, yabancılar için azdır. Bir bitki zümresine dıştan bakınca onlar birbirine çok benzer gibi görünebilir. Bir hayvan sürüsü de öyle görünür. Fakat içine girince farklar, ferdlikler belirmeğe başlar. İnsanlar yakınları arasındaki ferdî farkları çok iyi görürler. Başka ırklara mensup olanlara ise sanki birbirinin aynı imiş gibi bakarlar: bütün zenciler bize birbirinin aynı gibi görünür. Ancak aralarında uzun süre yaşadıkdan sonra onların da bizim kadar ferdî farkları olduğunu anlarız. Bu farkları meydana çıkaran her zümre veya konudaki bilirkişilerdir. Fakat bizim sınıflama gücümüz, pratik ihtiyaçlarımız, asıl konu dışındaki başka işlere çevrilmiş dikkatimiz, dalgınlığımız, soyutlayıcı düşüncemiz, sosyal zaruretlerimiz (dini, hukukî, demokratik sınıflamalar gibi) sonsuz çeşitliliği kavramadaki hafızamızın yetmezliği, dil mecburiyetlerimiz(her dilde ferdî varlık farklarını ifade edebilecek kelimelerin azlığı), çağrışım münasebetleri kurma gücümüz, tabii olanlarla sun'î (yapma) olanları karıştıran teknik kültürümüz, v. b. bitkiler, hayvanlar, hatta insanları ferdler değil, neviler, tipler, genel isimler halinde görmeye ve netice olarak canlılara ait en esaslı vasfı görmemeye bizi götürür.

Ferdleri birbirinden ayıran karakterler *gène* ler denen ve hücre çekirdeklerinin kromozomlarında yerleşmiş iç faktörlerin etkisi ile açıklanıyor. Mendel ile başlayan ve bugün Genetik dediğimiz geniş araştırmaları meydana getiren bilgi dalı bir yandan soyaçekmeyi, bir yandan birden değişmeler (mutation) suretiyle épigenèse'i, yeni nevilerin doğuşunu açıklıyan geniş bir ümit kapısı gibi göründü. Fakat yukarıki alt-bölümlerde gördüğümüz gibi bu birden değişmelerden büyük bir kısmı yalnız iğreti ve patolojik olarak kalmakta ve kök neve göre bir kriz manzarası gösteren bu değişmelerden sonra yeni ritmlerle onlar daha üst seviyede açılmaktadır. Mutation'lar hangi şartlar altında ritmlerle bir üst dereceyi gerektirirler? Hangi şartlarda silinerek yeniden aşağı seviyeye düşerler? Bu noktaların tam incelenmesi henüz mümkün olmamıştır(35). Fakat bunlardan bir kısmının yeni ritmler doğurmak suretiyle neviler ve alt - nevilerin

35 E. Guyénol, *La Variation* (ch. XV. les aberrations ou réarrangements chromosomiques, pp. 431 - 468; ch. XVI. la variation génétique dans la nature et l'évolution, pp. 469 - 495)

doğuşunda - başka faktörlerle birlikle -rol oynadığı söylenebilir ki, buna gelecek bölümlerde döneceğiz.

Ferdin ve ferdî özelliklerin canlıda varlığın temel vasıfları olduğunu gördük. Böyle ise neviler isimden mi ibarettir? Böyle düşünmek Orta-çağın isimciliğine (*nominalisme*) dönmek olur. Fertler gerçek olduğu kadar neviler de gerçektir. Çünkü epigenèse gerçek olduğu kadar soyaçekme de gerçektir. Aynı yumurtadan ikizlere ait tecrübeler soyaçekmeyle çevrenin rollerini tesbite çalıştı: beden şekli, saçların tipi, gözlerin rengi, kulakların şekli, derinin kokusu, v.b. tıpatıp aynı olduğu halde onlar farklı şartlarda yetiştirildikleri zaman çok farklı vasıflarla ayrılıyorlar. Beden ağırlığı, umumî sağlık, zihin seviyesi, heyecanî mizac bir kısmı gıda şartlarına, bir kısmı ruhî ekzersizlere bağlı olan özelliklerdir(36). (Bounoure, aynı eser). Bu tecrübeler gösteriyor ki soyaçekmenin en üstün olduğu durumda bile çevre tesirleri ferdî özellikleri meydana çıkarabiliyor. Hele buna mutation'ların doğurduğu melezleşmelerden gelen farkları katacak olursak ferdî özellikler daha da kuvvetlenir. Kısaca, araştırmalar soyaçekmenin payı ile çevre ve değişimin payını meydana çıkardıkça ikisinin de vaz geçilmez gerçekler olduğu görülmektedir. Demek ki, fert gerçek olduğu kadar nevi de gerçektir. Canlılar varlık olarak nevilerden, oluş olarak ferdlerden meydana gelirler. Oluştaki ferdî özelliklerden bir kısmı kaybolarak yine eski nevilere dönülür. Bir kısmının doğurduğu krizden çık-

36 Lyssenko Veraset ve Değişikliği adlı kitabında (*Heredity and its variability*, Kings Brown, 1943) Jean Rostand İnsan değişebilir mi? de (*Peut-on modifier l'homme*, 14^{ème} édit. Gallimard, 1956), daha ayrı açıdan Marcel Prenant *Marxisme et Biologie* (1935, édit Sociales) de veraseti karşı değişmeyi ve épigenèse'i savundukları halde, Maurice Vernet. mutation'a karşı veraseti savunmaktadır. (*Hérédité, clarté sur une énigme*, Plon, 1949). Fakat, Caullery (*Les conceptions modernes de l'hérédité*, Flammarion, 1935), Etienne Rabaud (*Transformisme et adaptation*, Flammarion, 1952) bu ikisinin hisselerini ayırıyorlar. Veraseti üstün faktör gibi görenler ırk fikrini değiştirmeye karşı savunurlarken (Mehmet Sadi. *Veraset*, 1934. İstanbul) değişme üzerinde duranlar ırk'ın peşin hüküm olduğunu gösteriyorlar. (Muzaffer Şerif, *İrk psikolojisi*, 1943; W. Peters, *İrk psikolojisi*, çev. Mümtaz Turhan, 1944). Dunn ve Dobzhansky de "Veraset, ırk ve toplum" adlı kitabında iki faktörün hisselerini ayırırken ırk kavramı fikrine katılıyor. (Dunn and Dobzhansky, *Heredity, Race and Society*, New York, 1946) K. Koffa, *L'héréditaire et l'acquis en psychologie* adlı makalesinde canlı varlıkta devam eden ve değişen tarafların hisselerini psikoloji bakımından ele almıştı [*Journal de Psychologie*, 1932, XXIX e vol. pp. 5 - 19, trad. par G. Bianquis]. Dr. Jéopold Szondi, *Destin et Liberté* adlı yazısında génotropisme dediği, evlenmelerde benzer soyların birbirini çekmesinden doğan veraset kaderine karşı insanın mücadele hürlüğü nisbetini gösteriyor [*Structure et Liberté, études Carmélitaines*, édit. Desclée de Brouwer, 1958 - Szondi'nin yazısı bu kolektif kitaptadır. (Ayrıca Bk. Jean Finot, *Le Préjugé des races*, F. Alcan, 1927)].

mak için meydana gelen ritimler devam ettikçe yeni neviler halini alabilir.

Hayvanda ritimli işlemler bitkidekileri geliştiren ve yenilerini katan gerilme ve genişleme ritimleridir: çevreye uyma, özümseme, solunum, sindirim, kasal ritm, sinir ritmi ve bunların sonucu olarak gıda arama ve hareket ritmi, yer değiştirme ritmi, cinsiyet ritmi başlıcalarıdır. Tek hücrelilerde çevreye doğru uzantı şeklinde başlayan güc bitkilerde göğ ve toprağa doğru uzantı, yer yüzünde sarmaşık uzantısı halini aldığı gibi hayvanlarda beden organları ve hareket halini alır. Hayvan yakın çevre içinde gıda aramak ve elverişli şartlara uymak için yer değiştirebilir ve istediği yere gidebilir. Dıştan gelen etkilere karşı koyabilir, çevreye karşı korunabilir. Başka hayvanlarla savaşılabılır. Taşma devrelerine göre cinsiyet ritmi gösterebilir. Bitkiden onu ayıran bütün bu ritimler hayvanda başlıca iki güc etrafında toplanır: içgüdü ve zekâ. Hayvan içgüdüye sahiptir; yani onun hiç bir algı ve düşünce işe karışmaksızın belirli güçleri tam bir maharetle ve şaşmazlıkla yapacak biyolojik "maharet"leri vardır. Bunlar doğuştandır, gayesine bilerek gitmez, hiç bir "deneme ve yanılma" tecrübesinden geçmez. Ekzersizle kazanılmaz. Soydangeçme olarak belirli bir organa ait yetki yardımıyla gerçekleşir. Arının petek kurması bal yapması, bazı böceklerin ifrazlarıyla yapraklardan yuva yapması gibi. Bunlar psikolojik olmaktan ziyade hayvan dediğimiz varlık derecesine vergi ve başka varlıklarla karışmayan biyolojik yetilerdir. Tecrübe ve ekzersizle kazanılan zekâ fiillerinden farklı olarak kendiliğinden gelişirler, neve mahsusturlar, değişmez ve yanılmazlar. At karanlıkta, uçurum kenarında en iyi şöförden daha iyi yolunu bulur. Köpek avcıdan daha iyi şikârım kovalar. Sülün yavruları atmacanın gölgesi havada görünür görünmez yuvalarına saklanırlar, başka bir hayvan karşısında bu şaşmaz tepkiyi yapamazlar. Bunlarda ne öğretilmenin, ne algının rolü vardır(37).

Aynı hayvanlarda başlangıç derecesinde zekâ fiilleri de gelişir: bu gelişme mafsallılarda daha az, fıkralılarda daha çok olmak üzere.- W. Köhler'in Tenerif deki araştırma merkezinde yüksek maymunlarda zekâ fiillerine ait tecrübeleri bunu gösteriyor. Maymun yüksek bir yere konan bir gıdayı almak için sandıkları üstüste koyabiliyor, bir değneği düşürme âleti olarak kullanabiliyor, parmaklığı açmak için denemeler yapabiliyor. Bu denemeler ve yanılmalarla önce başarısız

37 Arnold Gehlen, İstanbul üniversitesinde verdiği konfranslarında bu son misali kullanıyor (A. Gehlen, *İnsan*, Edebiyat Fak. Yay. 1954)

olan fiiller gittikçe başarılı hal aldığı için bunlarda algının, çağrışımlı hafızanın, eski tecrübelerden faydalanmanın rolü vardır. Köhler ve ona dayanan Scheler'e bakılırsa bu denemelerde "âlet" hayvanın ormanda kullandığı dal değil, "herhangi bir uzun cisim" olduğu için maymun soyut olarak "âlet"i bulabilmiştir.(38) Fakat bizce bu hüküm yerinde değildir. Maymun elini "koparıcı" ve "alıcı" olarak kullanabildiği için yakın çevreye ait pratik davranışlarındaki koparma, alma, dürtme işlerini eliyle olduğu gibi onun uzantısı olan her cisimle yapabilir. Nitekim yaprakları yapıştıran böcek bunun için, ifrazı olan başka bir böceği yapıştırma âleti olarak kullanabilir. İçgüdünün bu "maharet"ini insana vergi "*âlet yapma*" ile karıştıramayız. Maymunun eline geçen her uzun cismi elinin uzantısı gibi kullanmasını da "herhangi bir cisim" veya soyut âlet" kavramına ulaştığı şeklinde yorumlayamayız. Hayvanda zekâ fiilleri içgüdüden ayrı işler. Fakat aslâ soyut kavram ve obje seviyesine yükselmez. Konkre şeyler karşısındaki davranışlardan, algılar ve şartlı reflekslerden ibaret kalır. Hayvanda içgüdünün neve vergi (*spécifique*) ve özelleşmiş kabiliyetine sonradan katılır. Bazan onunla ilgisiz fiillerde meydana çıkar; bazan hayvanın sonraki tecrübeleriyle ve ekzersizle içgüdüye bazı özellikler kazandırır. Av köpeğinin şikârını yakalaması içgüdüdür ama, avcının öğrettiği şu veya bu şartlardaki yakalama tarzı algı ve ekzersizle kazanılmış maharetlerdir.

H. İnsanın Ayırıcı Vasıfları

Varlıklarda kriz ve ritmin en yüksek derecesi insanda meydana çıkar. İnsan, hayvan neveleri arasında tek oluşu (*uniqueness*)(39), bütün hayvanlardan farklı yeni vasıflara sahip bulunuşu, hayvanlar serisi içinde tam bir kriz manzarası göstererek varlığa çıkışı ile ayrılır. Bundan dolayı gerek insanın biyolojik vasıflarını inceleyen antropoloji, gerek onun biyolojik-psikolojik vasıflarını bütün olarak inceleyen "Felsefî antropoloji" diye kendini adlandıran araştırma yolu, gerekse insanı yalnız fenomenolojik metotla doğrudan doğruya kendi özünde inceleyen felsefe veya bu felsefenin başka bir dahı olarak insanı varoluşu içinde sübjektif olarak inceleyen existentialisme başka başka yollardan hemen aynı sonuçlara varmaktadırlar.

38 Wolfgang Köhler, *Intelligence des singes supérieurs*, F. Alcan, 1930, trad. par F. Guillaume

39 Walter Goodnow Everett, *The uniqueness of Man*, University of California Press 1932

İnsan hakkındaki en eski felsefî ve ilmi araştırma Aristo'ya aittir. Onun düşünen hayvan (*zoon phronesis*) tanımı bugüne kadar hüküm sürmüştür. Aristo insanı konuştuğu, düşündüğü ve toplum hayatı olduğu için başka hayvanlardan ayırıyor, ve yukarıki tanıma "toplum kuran canlı" (*zoon politicon*) tanımını katıyor. "Akıllı varlık" olarak daha aşağı varlıklardan ayrılmakla kalmaz; Aristo'ya göre bu akıl sıfatı onu üstün âlemle temasa getirir: mantık metafiziğin temeli olur. Aristo'nun insan tanımı böylece bir yandan insanın canlı ve hayvan olduğunu söyliyerek onu biyolojik evrime bağlamakta, bir yandan "akıl" (*logos*) imtiyazı ile onu ayırmakta ve bu imtiyaz yardımıyla metafizik ilkeleri kurmaktadır.

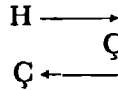
Aristo'nun mutlak otoritesi bu tanımın -hiç değilse insanı hayvandan ayıran tarafının - zamanımıza kadar sürüp gelmesine sebep olmuştur. Acaba bugünkü bilgi seviyesinde ve felsefî tenkitler önünde her iki yöne (tabiata ve tabiat üstüne) doğru uzanan bu tanımı kabul edebilmiyoruz? Darwin'in "İnsanın Soyu" adlı kitabında ortaya attığı, gerek Yunan filozofunun, gerekse Hristiyan-İslâm geleneğinin insan görüşüne aykırı olan natüralist görüş, esasında yalnız insanın maymundan geldiğini iddia ettiği için değil, insanın tabii evrimde daha öncekilere doğrudan doğruya bağlı bir halka olduğunu söylediği için büsbütün yeni sayılmaktadır. Darwin insanı neviler evriminde son halka gibi görüyor: fıkrahılar ve memelilerin arasında doğrudan doğruya maymundan üreyen bir halka. Evrimin temel faktörleri saydığı "Hayat savaşı" ve "Tabii seçkinleşme" zayıf neveleri ortadan kaldırarak kuvvetlileri bıraktığı için maymundan sonra onun bünyesini ileri götürmüş, zekâca onu aşmış olan insan nevi meydana gelmiştir diyor. Bu iddiadan beri antropoloji maymunla insan arasındaki boşlukları doldurmaya çalıştı. Anthropolide'lerden *hominid*'lere, oradan bel kemiği doğrulmaya başlayan *Pithecanthropus erectus*'e geçti. Yeni araştırmalar ilkel insan iskeletleri olan *homo pekinensis*'i ve Cava insanını meydana çıkardı. Oradan tarihe yakın çağların insanına kadar gelmek kolaylaştı. Heidelberg insanı ve Afrika insanı da aradaki boşlukları doldurdu. Antropoloji o zamandanberi bu faraziyeyi sağlamlaştırdığına inanılan yeni kamtlar getiriyordu.

Bir an için bu araştırmaların başarılı olduğunu kabul edelim. Evrimci görüşe uygun olarak kafa tasının büyümesi, belin doğrulması ve fıkraların tam teşekkülü ile maymundan insana geçilmiş olsun. Fakat insan deyince anladığımız varlık yalnız bu iskelet evrimi ile ifade edilebilir mi? İnsanın doğuşu, büyümesi, organik yapısı ile bir-

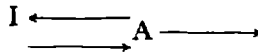
likte yalnız maymundan değil, bütün öteki fıkralılar, hatta hayvanlardan ayrılan vasıfları hesaba katılmadıkça onu anlamış olur muyuz? Şu halde paléontologique araştırma yetmez; onu embryologique ve biologique araştırmalarla tamamlamalı. İnsan her şeyden önce dış vasıflarıyla ne gibi özellikler gösterir? İki ayağı üzerinde ve bel kemiği tam dikey olarak duruyor. Yuvarlak ve gelişmiş kafası aynı suretle ufka bakacak gibi dik omuzlar üzerinde yükseliyor. Gözler ve kulaklar, âlemi üç buutlu algılayan görme ve işitme dünyasını meydana getiriyor. Kafa tasının gelişme tarzı bütün öteki fıkralılarla nisbet edilemeyecek bir üstünlük veriyor. Beyin kabuğunda ruhî işlemlerini kaydeden kısmını son derecede genişletmek üzere girinti ve çıkıntılar çoğalıyor. Kafa tasının büyümesine, alın kısmının dışarı doğru gelişmesine karşı çene kemiği küçülüyor. Alınla kulak dibi arasındaki nisbet dik açığa yaklaşıyor. İnsanla daha aşağı fıkralılar arasında zekâ bakımından yalnız derece farkı olduğunu söylüyen antropologlar bu vasıfları Darwin'ci evrim lehine kaydediyorlar. Onlara göre hayvanlar serisinde gittikçe artmakta olan zekâ üstünlüğüne doğru evrim insanda en uygun şeklini almıştır. Onlara göre insan zekâsının esas karakteri âlet yapmak (*homo faber*) dır. İnsan bunun için başka hayvanlardan farklı olarak kafasını ve elini kullanıyor. Fakat Köhler'e göre, bu evrim maymunda başlamıştır. O da kafasını ve elini kullanıyor. Çok basit ve başlangıç derecesinde değnek, ip, v. b. şeylere âlet görevi gördürüyor. Ham maddeyi alarak ondan bir "*âlet*" imal etmese bile, ham maddeleri *âlet gibi* kullanıyor. İnsan da kafasına ve eline dayanıyor. Fakat bunlardan yaptığı eser maymundan ölçüsüzce yüksek! Evrimciler bu büyük farkı görmekle beraber aralarında mahiyet değil, ancak derece farkı buluyorlar. Çünkü zekânın evriminde âleti kullanmakla yapmak birbirinden çok farklı değil. İnsan ayrıca sembolik bir âlet olan dile, heceli sesle anlamlı ifade gücüne sahip olmasıyla ayrılır ki, Aristo'nun akıllı hayvan tanımında logos kelimesi hem akıl, hem dil demektir. Fakat bu fark da homo faber olarak anlaşılan insan görüşüne irca edilmektedir. Çünkü dil natüralist görüşte soyut düşünce değil, pratik zekâ âleti olarak görülmüştür.

Uexlüll, hayvanı çevresine pasif olarak bağlı, insanı çevre üzerinde etkili, hatta çevreyi yaratıcı olması bakımından ayırıyor. Hayvanın çevresinden alabileceği her şey ona vergi olan bünyenin hududları içindedir. Çevrenin bünyesi hayvanın morfolojik ve fizyolojik taitatına uygundur. Hayvan bu çevrede bir değişiklik yapmak üzere istediği hedefe ulaşır. Bunun sonucu olarak kendi psiko - fizyolojik halinde

de bir değişiklik olur. Hayvanın davranışı şöyledir: (H = Hayvan, Ç = Çevre) (40).



Fakat manâ (ruh) sahibi bir varlığın davranışı büsbütün başkadır. İnsan kendisine direnç gösteren çevreye ait şeyleri *obje* haline getirir, bu saik (*motivation*) onun ilcalarından, çevrenin dış manzarasından bağımsızdır. Vakıa onlardan ışık alır. Görme ve işitme yolları ile niteliğe ait her şey oradan gelir. Hür olarak eylemde bulunan “kişi”nin merkezi başlangıçtaki bir ilca’yı durdurur veya serbest bırakır. Üçüncü merhalede bu şeyin objektüflüğü değiştirilir. İnsanın bu suretle “âleme açılışı” şöyle gösterilebilir: (A = âlem, İ = İnsan).



Bu davranış tarzı hayvanınki gibi kapalı değildir. Sonsuzca genişliyebilir. Bunun için insanın değişen ve genişliyen, “kâinat”ı vardır. İnsan “Âleme açık” bir varlık olarak davranır; şeyleri “obje” haline koyar ve kendisi bu şeylerin karşısında “kişi” olarak bulunur. Hayvanın ise objeleri yoktur. O yalnız çevresine “dalmış” olarak yaşar: bir ıstıdyenin kabuğu içinde bulunuşu gibi(41).

M. Scheler bu biyolojik tahlile dayanarak insanın çevresini, şeyleri ve başkalarını, hatta kendi ruhî hallerini obje olarak alabilme gücü üzerinde duruyor. Bu güc, insanın her şeyi obje kılabilmesi bakımından, yalnız kendisinin obje değil bir “kişi” olmasını gerektirir. Scheler biyolojik açıklamaya dayanarak insanda objeleştirme gücünden onun mahiyetce manevî varlık (*être spirituel*) olduğu sonucunu çıkarıyor. Ludwig Klages gibi(42) hayat veya nefis (*anima*) ile “manâ” yı (*Geist* veya ruh) ayırıyor, “manâ”nın, “manevîlik” dediği insana vergi halin hayat veya nefse göre üstün derece olduğunu, fakat ona dayandığını söylüyor. Scheler’in bu açıklama tarzı orijinal olmakla beraber garip sonuçlara ulaşmaktadır. Ona göre her varlık derecesi kendisinden öncekinden daha üstün, fakat kudretce ondan aşağıdır. En kuvvetli varlık (yani en dayanıklı varlık) maddedir. Orada statistik veya sebepli determinizm hüküm sürer. Onun fertlik şuuru yok-

40 Jacob von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten*, usw. 1956.

41 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927

42 Ludwig Klages, *Les principes de caractérologie*, trad. par. W. Réal et R. Nicolet, édit. Delachaux et Niestlé, 1950

tur. Bitkinin varlığı ona göre üstündür; çünkü orada ferdlik ve maddeye göre zorunsuzluk başlamıştır. Daha hürdür, fakat bundan dolayı da daha dayanıksızdır. Hayvanın varlığı bitkiye göre daha çok ferdleşmiştir. daha zorunsuzdur. Hareket ve algı mekanizması bitkiye göre üstün hürlük vermiştir. Fakat hayvan daha zayıftır, daha dayanıksızdır. Hayvana göre de insanî varlıkta fertlik daha gelişmiş, “kişi” halini almıştır. İnsanda hareket ve algı mekanizması fikir yapma (*idéation*) gücü olmuştur. İnsan çevreye karşı direnir. Kendi hayatı arzuları ve eğilimlerine karşı direnir, onları durdurur. Bundan dolayı da çevreyi obje gibi alarak onun üzerinde yaratıcı etki yapar. Yakın çevreyi aşarak sonsuzca genişliyen kendi “dünya” sını yapar. Fakat bu güçleriyle birlikte insan “manevî varlık” olarak hayatın ilca’ları ve eğilimlerine göre daha dayanıksızdır. Scheler felsefesinde varlıkların bu tersine orantılı yükselişi her varlık derecesinin daha hür ve yaratıcı olmakla birlikte, daha çabuk kaybolabilecek durumda (*fragile*) olması yüzünden mutlaka her derecenin bir aşağısına dayanması gerektiğini gösterir. Mânevî varlık olan insan tam şuur, hürriyet ve kişilik alanı olmakla beraber hayatın daha dayanıklı güçlerine, alt - şuur’a, eğilimlere ve biyolojik kuvvete dayanma zorundadır. Başka türlü devam edemez. Scheler bu orijinal görüşü ile, bir yandan Klages’e yaklaşmakta, bir yandan ondan ayrılmaktadır. Klages’e göre de hayat veya nefis (*Seele*) ile manevî varlık (*Geist*) arasında esaslı ayrılık vardır(43). O da *Geist*’a Scheler’in verdiği vasıfları verir. Şu farkla ki Klages’e göre bu iki varlık birbirinin zıddıdır. Hatta devamlı çatışma halindedir. *Geist*’in gücü bu çatışmadan, hayatı veya “nefs”i yenmesinden çıkar. Klages’in görüşü tasavvuftaki “Nefs-i emmâre” ile “Nefs - ı Levvâme” arasındaki savaşı ve bu savaşta ikincinin üstün gelişini andırıyor. Hatta köklere giderek bu görüşü Stoa’lı Zenon’un felsefesine bağlayabiliriz. Halbuki Scheler’de tabakalı âlem ve varlıkların dereceli yükselişi, her derecenin bir öncekine dayanması zarûretini ve bundan dolayı *Geist* ile hayat veya hayvanî varlık arasında böyle bir münasebeti içeriyor.

Scheler’in insan felsefesi orijinal fikirler getirmiştir. Şüphesiz Aristo’dan beri bırakılmış olan konkre varlıklara dikkat etmek, varlıklar arasında öz farklarını görerek yükselmek, bununla birlikte pozitivizm’in karmaşıklık ile açıklamasına ve irca’cılığına düşmeksizin her derecenin bir öncekine neden dolayı dayanması gerektiğini açıklamak felsefî düşüncenin gelişmesi bakımından büyük kazançtır. Scheler’in felsefesinde mühim bir nokta da çevreye kendini pasif olarak

43 L. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, J. A. Barth, Leipzig. 1921

bırakma (*extase*) yerine, insanda çevreye ve kendine karşı direnme (*résistance*) fikridir. Filozof Schopenhauer'dan mülhem olarak bu fikri hayat arzusundan vazgeçme, Bouddha dan mülhem olarak "yokluk arzusu", hatta kendini öldürme haline getirdi. Scheler'e göre arzularına dizgin vuran , çevreye karşı koyan, hatta kendini öldüren biricik varlık insandır. Hayvanda buna benzer olgular tesadüf veya iç güdünün imkânsız girmesinden ibarettir. Fakat Scheler bu anlayışta bazı çıkmazlara düşmektedir. İnsanda arzularına karşı koyma mâ'neviliğin (*Geist*'in) hayatla savaşı değildir? Başka türlü kendine karşı konamaz. Bunu natüralist dille Freud, Adler ve felsefî dille daha önce Nietzsche (Schopenhauer'den farklı olarak) ifade etmemiş mi idi? Bu, aslında Klages'in hayatla Geist arsında savaş dediği şeyden başka nedir? Öyleyse bu görüşe karşı koyarak Geist'in mutlaka hayata, hayvanî güçlere dayandığı için aralarında çatışma olmadığını söylemeye lüzum kalmaz. Ayrıca bu karşı koymanın üstün seviyede varlıkla, aşağı seviyede varlık arasında uyumsuzluktan geldiği doğru ise o zaman "insanî varlık" bütün olarak, yani fert - toplum olarak alınınca buradan Durkheim'in toplumu ferdlerin arzularını baskıya koyan güç, "emirler ve yasaklar sistemi" diye anlamasına katılması ve baskının yalnız ferdden dışa veya kendine doğru değil, toplumdan ferde doğru da bulunduğunu göz önüne alması gerekmezmi idi? Freud'ün ashnda iki içgüdü arasında savaş şeklinde başlayan Psychanalysteorisini sonradan Super - Ego şeklinde yorumlamaya mecbur olduğunu da düşününce bu fikirler arasında sanıldığı kadar ayrılık olmadığı ve Scheler'in ikinci Freud veya Jung'a, hele Durkheim'a benzer tarafının olduğu anlaşılmaz mı(44)? Klages ve Scheler aynı fikri metafiziğe yönelmiş bir dille ifade ederlerken kendilerini natüralist düşünürlerden tamamen ayrılmış görüyorlar. Halbuki ne Durkheim onların sandığı kadar "manevîlik"e düşmandır, ne Scheler kendi kendisi için sandığı kadar natüralizm ile ilgisizdir.

Bu insan felsefesinin bir başka çıkmazı "kişi" kavramında görülüyor. İnsan, kendisinden başka her şeyi obje halinde koyabiliyor; hatta kendi ruhî hallerini bile! Yalnız kendisini obje yapamıyor. Öyle ise kendisi "şey olmıyan", yani«Şey» değil "kişi"dir. Kişicilik (*Personnalisme*)

44 S. Freud, *Abrégé de Psychanalyse* adıyla fransızcaya çevrilmiş olan son kitaplarından birinde ilk fikirlerinden hayli uzaklaşmış ve iki içgüdü arasındaki çatışma yerine Üst - Ben (*Super Ego*) ile Ben (*Ego*) arasındaki çatışmayı koymuş olduğu görülüyor. (Freud, *Abrégé de Psychanalyse*, trad. par Anne Berman, 4 eme édit. P. U. F. 1964) Jung ise zaten kolektif, dış-şuur fikri ile Freud'dan çok uzaklaşmış bulunuyordu. (C. G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, 1962. Payot)

bu felsefenin kubbe taşı görevini görüyor. “kişi”yi karşı karşıya koymak ve bilgidaki “şey”e karşı ahlâkta “kişi”lerin özerkliğine dayanmak daha önce Kant ahlâkının temel fikri idi. Bu bakımdan Scheler’i onu genişletmiş ve insan felsefesi haline getirmiş saymak gerektir. Kişicilik yalnız ona vergi değildir. Kant’dan sonraki felsefede birçoklarının sisteminde önemli yeri vardır: Renouvier, W. James. E. Mounier kişicidirler. Durkheim ve birçok sosyologlar, sosyal psikologlar türlü anlamlarda kişicidirler. Fakat bunlar arasındaki esaslı fark bir kısmının “kişi”yi insanın özüne ait ilk vasıf saymasına karşılık bir kısmının onu psikolojik, sosyolojik veya biyolojik olguların evriminden veya sentezinden doğmuş bir netice saymasıdır. Scheler’in “kişi” görüşü birinci zümreye girer. Kant aynı kavramı ahlâkî füldeki akıldilir (*intelligible*) mutlak ve kategorik emre uyma bakımından muhtarlık (*autonomie*) diye anlıyordu. Scheler onu yalnız ahlâka değil bütün değerler alanına, hatta bütün insan hayatına yaygın bir kavram haline getiriyor ve bunu “objeleştirebilme gücü” diye tarif ediyor. Fakat bu yeni görüşte Kant felsefesinin aydınlığı kaybolmuştur: bilgidaki objektiflik ile ahlâktaki objektiflik aynı mıdır? Hatta genel olarak değerlerde objektiflik (meselâ sanatta, hukukta, dinde objektiflik) aynı şey mi dir? İnsanın “her şeyi obje haline koyması” demek işi halleder mi? Ayrıca şuurun başlangıcında, her türlü objeleştirmeden önceki “kişi”nin gelişmiş şuur fiilindeki “kişi” ile aynı olduğu söylenebilir mi? Gelişmiş şuurda insanın bilgiye, ahlâkî hayata, sanata, siyasi hayata, v. b. ait türlü kişilikleri olduğu halde, henüz bu çeşitli faaliyetler gelişmeden önce çocukta ve ilkeldeki ilk davranış halinde “kişi” oluşunu tek açıklama içinde eritemeyiz. Geist ile hayat veya “nefs” arasındaki münasebette olduğu gibi kişi ile âlem ve türlü kişilikler arasındaki münasebette de Scheler felsefesinin çıkmaza girdiği meydandadır.

Bunun sebebi nedir? Bizce bu filozofun başka varlık tabakalarında olduğu gibi “insan” da da hâkim olan ilk krizi ve ondan kurtulmak için doğan ritmleri görmeyişidir. Madde ve enerjinin bünyesinde, bitkide ve hayvanda nasıl ilk krizin çözülmesi için çabalar bu varlıkların türlü faaliyetlerinde görülen ritmleri meydana getirmekte ise, insanın doğuşunda (belki de meydana çıkışında) görülen kriz bu yeni varlığın zıt ve tamamlayıcı vasıflarının gerçekleşmesinden ibaret ritmleri doğurmaktadır. İnsan “da”ki krizi daha önce görenler olmuştur. Cynique’lerde ve Stoa’lılarda insan anlayışı Sokrat ve Aristo geleceğinde olduğu gibi çevreyle ahenkli bir anlayış değildir. Stoa’lıların ahlâkî “direnme”, arzulara karşı koyma fikrine dayanıyor ki, esasında

arzu ile aklın çatışmasından doğmaktadır. Stoa'lı, insanın kökünde bu zıt ve tamamlayıcı çatışmayı görüyor. Çünkü arzu da, akıl da insanın özündendir; ikisi de sonradan kazanılmış değildir. Öyle ise bu eski görüş insan "da" ki krizi haber veriyor. Büyük dinlerin insan anlayışı da buna benziyor: bu görüşte Rahman ve Şeytan insanın içinde, savaş halindedir. Fakat manichéisme gibi onu dıştan etki yapan iki ayrı kuvvet haline koyacak yerde, tek Tanrının yarattığı olan insandaki doğuştan krizde görüyorlar: Kur'an "insanı en güzel şekilde yarattık, sonra aşağıların en aşağısına attık." diyor. Başka bir âyette: "Emaneti Göklere ve yerlere verdik, yüz çevirdiler ve onu taşımaktan çekindiler. Sonra insana verdik, onu kabul etti, çünkü o zalim ve cahildi." diyor. İnsanın üzerindeki krizin derinliği hristiyanlığın "aslî günah" (*péché originel*) fikrinde de görülmektedir. Zamanımız felsefesinde bu krizi fark edenler vardır. M. Scheler bunlardan Alsberg'i zikrediyor, ona göre (üstadı Schopenhauere'da olduğu gibi) akıl dilin kökü değil, onun sonuçlarından biridir. Çünkü dil de zaten "maddî olmuyan bir âlet" dir ve hedefi duyu organlarının işini azaltmaktır. İnsanda gittikçe artan "beyinleşme" onun çevreye uymasının hayvana göre yetmezliğindendir. Onun doğuştan tırnakları, dişleri, tüyleri ve kürkü yoktur. Bu, neve vergi intibak organlarının eksikliği insanı bütün hayvanlardan, hatta ona en yakın olduğu söylenen maymundan ayırır. İnsanın içgüdüleri hayvandan çok fakirdir, ve algıları henüz farklılaşmamıştır. Bu görüş sonradan Alfred Adler'de ruhlî hastalıkların açıklanması için "(yetmezlik kompleksi" şeklinde kullanıldı. Fakat bu yetmezlik ve kendini aşma şuuru Adler'in dediği gibi yalnız marazî halleri açıklayan bir hal değildir(45). Bu bütün insanlığa yaygındır ve insanın bünyesini ve kaderini ifade eder. Bu noktayı başka bir açıdan farketmiş olan Nietzsche insanı "Kendini aşmak isteyen varlık" diye anlıyor. Bu da yetmezlik şuurunun neticesi değil midir? Freud'un iç çatışması ve itilmeden kurtulmak için arzular ve eğilimlerin yüceltilmesi (*sublimation*) dediği şey de bu değil midir? Freud'un bu iki çatışkan kuvveti yalnız biyolojik seviyede görmesi ve olayı incelemeye "marazî"den başlaması, görüşünü darlaştırmış ve yanlış anlaşılmasına sebep olmuştu. Sonradan insandaki Ego ile Super - Ego nun çatışması şeklinde ilk fikrini düzelttiği zaman kendisine yapılan hücumlardan bir kısmını önledi. Fakat genel olarak bu menfî teori şu soruya cevap vermiyor: yaşamak isteğine karşı "hayır" diyen kimdir? Scheler'in

45 A. Adler, *Le Tempérament nerveux*, trad. par Dr. Roussel, 1926. Payot; A. Adler. *Le Sens de la vie*. trad. par. H. Schaffer, 1950, Payot; - *Connaissance de l'homme*, 1949, trad. par. J. Marty, Payot.

dediği gibi enerji bazan itilerek ruh hastalığı halinde soysuzlaştığı, bazan kültür ve ruh halinde yüceldiği zaman bu farkı neyle açıklamalı? Enerji niçin itiliyor, niçin yüceltiliyor? Fakat Freud'a ve Alsberg'e bu soruları soran Scheler de buna cevap veremiyor. Yahut eğer veriyorsa ancak Stoa'lılardan beri farkedilen insanın özündeki bu asli kriz haline gözlerini kapıyarak, hatta Klages'in gördüğü hayat ve manevîlik (*Geist*) savaşım görmeyerek! "Manevîlik"ten yalnız hayat üzerinde objeleştirme gücünü anlıyarak kurtulmak istiyor. Halbuki ne klâsik Yunan anlayışındaki *Logos* fikri, ne Scheler'in *Geist* fikri bunu açıklamaya yetebilir. Ruhun, "manevîlik"nin işin içinden daima yenererek çıktığı söylenebilir mi? Yaşamak devamlı bir kendi kendisi ile savaş değil mi? Aynı insanda zaman zaman rahman veya şeytan üstün gelmiyor mu? İnsanda "hayır!" diyen; çevreye, hatta kendi kendisine meydan okuyan güc bütün değerler alanında olumlu ve olumsuz değerlerin gerçekleşmesine aynı derecede hizmet etmiyor mu? Kütleyi sürükleyen büyük, servet yapan, siyasi kuvveti elinde tutan güc daima olumlu değerlerin tarafındadır mı? Büyük kötülükleri yapabilmek için kudretli olmak, bunun için de zayıf eğilimleri dizgine vurmak ve hayatın aşağı arzularına hayır! diyebilmek lâzımdır. Öyle ise Scheler'in yaptığı gibi bir değerler hiyerarşisi kurarak "manevî" değerleri üst tabakaya koymaya ve ahlâk fiilini, üstün değeri aşağı değere "tercih" etmeden çıkarmaya imkân yoktur. Stern'in bu filozofa karşı ileri sürdüğü şu misâli söyleyebiliriz: (46) Evi yanan bir kadın yangından çocuğunu kurtarmaya çalışırken duvardaki en değerli bir tabloyu mu, çocuğu mu tercih eder? Eğer Scheler gibi manevî değerlerin hayatî değerden üstün olduğunu söylersek tabloyu demek lâzım gelir. Burada bütün yanlışla filozofun ahlâk fiilini yalnız değer "tercih"inde görmesi, ahlâk değerinin ayrı bir alanı olduğunu görmemesinden ileri geliyor. Ahlâk "insanlık" denen ve hayatî değere çok üstün aşkın (*Transcendant*) bir değer alanıdır. İnsandaki krizin çözülmesi için en üstün çaba orada gerçekleşmektedir.

Öyle ise problemi insandaki krizi görmede ve onu çözmek için yapılan çabada koymalıdır. Problemin bu tarzda konuluşu da birbirinden ayrı felsefî yönlerde olmalarına rağmen Fichte ve Maine de Biran'la başlamıştır. Fichte'ye göre Ben ve Ben - Değil, yani iç ve dış âlem hakkındaki şuur aynı zamanda, aynı çabanın iki eseri olarak doğmaktadır. Maine de Biran'a göre bütün ruhî hayat çabadan doğ-

46 Alfred Stern, *La Philosophie des valeurs*, 1ère partie, p. 26. pub. du IX Congrès Int. de Philosophie, 1937, Paris

maktadır. Condillac'ın aksine olarak(47) şuurumuz bir duyumlar terkihi değil, dış âlemden gördüğü direnme karşısında çabanın eseri-
dir ve super - organique dir. Fakat çaba niçin? Nietzsche'nin deyişi
ile "kendini aşma" niçin? Eğer ruhta bir kendi kendine yetme hali
olsaydı bu aşma doğabilir miydi? Yalnız fizik çevrenin direnişleri (me-
selâ tokmağı çevirirken zorlamaya mecbur olma hali) çabayı doğur-
maya yeter mi? Böyle olsaydı hayvanla çevresi arasında da direnişler
yüzünden çaba doğmam idi. Neviler arasındaki savaşta hayvanların
şikârlarını parçalamak için atılışlarında bir gerilme hali olduğu halde
orada "çaba" (*effort*) dan bahsedebilir miyiz? Hayvanın çevre içine
dalmış olarak yaşamasında bu gerilmenin hiç bir çaba doğurmadığını
söylemede Scheler haklıdır. Fakat insan çaba sarfedebildiği için mi
çevreyi "obje" haline koyuyor. Yoksa obje haline koyduğu için mi
çaba sarfediyor? İkincisini söyleyebilmek için insanın daima her kültür
seviyesinde ve her yaşta âlemi obje halinde görebildiğini söylemek gere-
kir ki bu yanlış olur. Halbuki henüz bulanık algılarla âleme baktığı
yaşlar ve kültür seviyelerinde de çaba başlamıştır. Öyle ise insanda ruhi
hayatın orijinal vasfını çabada görenler doğru düşünüyor. Şu şartla
ki bütün varlıklar arasında yalnız insanın çaba yapabilmesi için öteki
varlıklardan farklı bir halde olması gerekir. Bu hal insanın içinde bu-
lunduğu ve onu bitki ve hayvandan ayıran kriz halidir.

Bazı antropologlar 1945 denberi insana ait embryolojik yeni
bir olgu üzerinde dikkati çekmektedirler. Bu da insan yavrusunun ana
karnından *foetal* bir halde çıkmasıdır. Birçok hayvanlar doğar doğmaz
biyolojik güçlerini (içgüdüleri veya eğilimlerini) kullanıyorlar. Kuş
yavrusu hemen uçmaya başlıyor. Fıkralılarda kısa bir süre sonra koş-
maya ve av yakalamaya başlıyorlar. İnsan yavrusunda kendi güçlerini
kullanabilme zamanı ötekilerle nisbet edilemeyecek kadar uzuyor.
Hayvanlar neye vergi içgüdüleri ile geliyorlar. İnsan bu bakımdan
hayvanların hepsinden zayıftır. Maymunun ana karnında geçirdiği
evrimi insan yavrusu tamamlıyamadan dünyaya çıkıyor! Tüysüz, diş-
siz, tırnaksız, korunma ve saldırma silahlarından mahrum olarak
doğuyor(48). İnsan yavrusu yalnız bulanık, müphem (*syncrétique*)
bir algıya sahip bulunuyor(49). Birçok hayvanların yapabildikleri

47 Maine de Biran, *Les fondements de la Psychologie*, pub. par Tisserand; Condillac, *Traité des sensations* (türk. çev. "Duyumlar kitabı" M. E. Bak. yayın)

48 Gustave Mercier, *La vie et l'univers*, édit. Charlot, 1946. pp. 75 - 134; Albert Vandel, *L'Homme et l'évolution*, 1949, Gallimard (van Bolk'den naklediyor.)

49 Henri Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant*, édit. Boivin, 1934 (conscience syncrétique dans l'émotion, pp. 79 - 81). Sherrington ve Ilg. bu fikri teyid ediyorlar.

işleri başarması için uzun bir *yetişme* safhasından geçmesi gerekiyor. Bundan dolayı hayvan yavrusu içgüdüleri ve biyolojik yeterliği yardımı ile kısa zamanda anasının veya yuvasının korunmasına muhtaç olmayacak hale geldiği halde, insan yavrusu uzun bir süre, hatta yıllarca bu koruma içinde yetişebiliyor. Korunmadan mahrum kalırsa mahvoluyor. Tarih - öncesi devirlere ait insan iskeletlerinde pek çok küçük çocuk iskeletinin bulunması bu korunma yetmezliğinin neticeleri gibi görünüyor. Yetişme devresinin uzaması insanın eğitime muhtaç bir varlık olmasına sebep olduğu gibi, korunmanın devamı insanın ailede siyasî birlik kuran bir sosyal varlık olmasına; kendi yetmezliğini tamamlamak zorunda olması, bu yetmezlik şuurunu olduğu kadar “çaba ” gücünü ve bütün tarih - öncesi ve tarih boyunca süren bu çaba da “kültür” ü meydana getirmesine sebep olmaktadır. İnsanın cenin halinde (foetal) doğuşu onun başlangıç krizidir. İnsanın kendisini aşması, bulanık algıdan aydın ve seçik algıların doğması, temasta bulunduğu şeyleri kendine karşı direnen şeyler, yani objeler gibi görmesi, bu direnişe karşı koyan çabaları ve bütün çabaların merkezi olan “Ben”i , “kendî”yi farketmesi de bu krizin çözülmesinden doğan dışa ve içe çevrilmiş iki ritmin eseridir.

İ. İnsanda İki Ritm

İnsan doğuştan yetmezliğinin krizini iki ritm ile aşmaktadır: gerilme ve genişleme . Bu bakımdan o öteki varlıklara, hayvana, bitkiye, hatta madde ve enerjiye benziyor, onu bütün varlıklardan ayıran özel vasıflara rağmen onlarla birleştiren bu tarafıdır. Bütün varlıklar Eflâtun’un deyişi ile sürekli ile süreksiz, hudut ile hudutsuz arasındaki *Dyade* halinde bulunduğu gibi, insanîyet de böyle bir *Dyade* halindedir. Fakat onu ayıran da insanda bu zıt ve tamamlayıcı vashın, bu krizin şuurlu olmasıdır. İnsan kriz içinde bulunduğunu bilen biricik varlıktır. Bu bilgi onda çevreye dalmış hayvan şuurundan farklı olarak hem çevreye dalmış, hem çevreyle savaş halinde bir şuur olmasından geliyor. İnsan Nietzsche ve Scheler’in dediği gibi “hayır!” diyen varlık değil, aynı zamanda hem “evet!” , hem “hayır!” diyen ve bu iki hükümün zıt ve tamamlayıcı krizi içinde bulunan varlıktır. Hayır! demek çevreye, başka varlıklara karşı koymak demekse, evet! demek varlığa dalmak ve varlıklarla bir olmak demektir. Bu direniş kadar bu birlikte oluş da insana vergidir. İki ritm birbirini tamamlar. Ashında, kriz halinde şuur “evet!” ile “hayır!” ın zıt ve tamamlayıcılığı içinde bulunduğu içindir ki, buradan ancak biri veya öteki yönüne doğru

gerçekleşerek kurtulmaktadır. İnsanın bu kurtuluşu, ritmin başlaması, bütün insanî varlığın gerçekleşmesi demektir. Bundan dolayı insan nasıl vardır demek yetmez. İnsan nasıl oluyor demek gerekir. İnsanı varlığın “oluş” tarzı, onun ilk krizden kurtuluşu, yani hürriyetidir. Yine bundan dolayı insanî varlık için Ortega y Gasset gibi yalnız eylemde bulunuyor dememeli, önce bütün varlıklar gibi vardır, sonra canlı varlık gibi yaşıyor, daha sonra kendi hürriyetini kazandıkça eylemde bulunuyor demelidir.

İnsanın ilk kriz haline, henüz eylemde bulunmadan, yalnız “yaşayan” haline ne ad verilebilir? Bunu başka varlıkların Dyade’ına irca etmek doğru olmaz. Çünkü bu ne madde gibi bir çözülmüştür, ne bitki gibi parçalanma ve özümsemeden ibarettir. Burada henüz hürlüğünü kazanmamış, yani eylemde bulunmamış insanın bulanık algısı ve hareketlerinde kendi ile başkası arasında ilişik kuran bir özellik vardır. Bu da onun Leibniz’in monade da gördüğü gibi kendi başına varolan, pencereleri dışarıya kapanması değil, varlığını başkasına borçlu ve başkası ile kaim olduğunu, farketmesidir. İlk bulanık ve syncrétique şuur aynı zamanda hem “kendi” hem “başkası” şuurudur. Ondan önceki şuarsızlık haline insanın her türlü eylemden önceki karanlık yaşama safhası denebilir. İnsan ilk temasları ile bu safhadan çıkınca kendi-başkası zıt ve tamamlayıcı krizi doğar. Ana memesi ve kendi açlığı, beşik ve bedeni, eli ve oyuncacı ayrılmamıştır(50). Fakat bu müphem bütünlükte zıt ve tamamlayıcı iki vasıf, çocuğun ne çevre içine dalmış hayvan yavrusu ne de çevreye meydan okuyan Descartes’in Cogito’su olduğunu, çocukta bu ilk eylem başlangıcı olan varlığın özel anlamda bir Dyade, bir “kişi” olduğunu gösterir. Bundan dolayı insanda henüz hiç bir objeleştirme başlamadan, fakat kendisinden bütün objeleştirmelerin, hatta bütün süjeleştirmelerin çıkabileceği; henüz hürlüğü olmuyan, fakat eylemde bulundukça, “kendi” ve “obje” yi ayırdıkça hürlüğünü kazanabilecek olan bu varlığa, Scheler’den çok farklı anlamda “kişi” diyoruz. Şuur insana vergi değildir. Eskidenberi hafızanın bitki ile başladığı fikrini savunanlar vardır. Yakınlarda bu fikri Klages, Rignano ve Ruyer canlandırdı(51). Böyle düşünenlere göre canlı hücrenin sakladığı iz onda hafızanın başlangıcıdır. Fakat hafıza deyince geçmişin canlandırılmasını anladığımız için bu basit “saklama” işlemini ondan ayırmalıyız. Gerçek

50 Ch. Blondel, *La Personnalité* (dans le *Traité de Psychologie pub.* par Georges Dumas, P. U. F. 1948)

51 Ruyer, *Les Elements de psycho - biologie*, P. U. F. 1946; Eugenio Rignano, *La Mémoire biologique*, Flammarion, 1921

anlamı ve bütün işlemleri ile hafıza insana vergidir. Hayvanda yalnız mekanik bir çağrışım hafızası, bir nevi şartlı refleks vardır. Şu kadar var ki onda şuurun olmadığı söylenemez. Bu bizim kendi ve başkası arasında münasebet kuran, aynı zamanda hem kendini, hem başkasını kavrayan şuurumuzdan çok farklıdır. Bir köpeğin sahibini tanıması, karıncanın yuvasını bulması, hatta daha küçük hayvanların yollarını bulmaları için kullandıkları yakın çevreyle ilişkilere ait pratik bir güç olan şuurdur. Bu şuur lahzalık (*instantané*) dir, şeylere çevrilmiştir, aynı cinsten geçmiş fiillere mekanik bir "hatırlama" ile bağlıdır. Hayvanın sahibine karşı "sadıklığı", "kini", geçtiği yeri "tanıması", eski yolları "bulması" v. b. bunun ile mümkün olmaktadır. Tırnak içine aldığımız kelimeler insandaki sadakat, kin, tanıma, anlama, v. b. ile karıştırmamak için yazılmıştır(52). Eğer hayvanla insan arasında öz farkı unutulacak olursa bu benzeyişler insanı pek çabuk aldatabilir. Birçok hayvan psikologları bu benzeyişleri ileri götürerek hayvanlarda insan gibi bir ruhi hayatın bulunduğunu söyleyecek, hatta insandaki toplum ve değer hayatının köklerini oradan çıkarmaya kalkacak kadar ileri gitmişlerdir(53)

Bu benzetmeler ve yaklaşırmalar varlıkların özünü görmemekten ileri gelen büyük yanlışlara kapı açar (54). İçgüdü harikalarına ait misâller toplamış olan J. H. Fabre böyle düşünenler için kaynak olmuştur (55). Bergson bu entomologiste'in eserinden Sphex denen mafsallı hayvana ait şu misali veriyor: böcek et yiyenlerdendir, fakat yavruları yumurtadan çıkmadan önce öldüğü "için", onların gıdasını "önceden" tedarik eder. Bu, ot yiyen hyménoptère sınıfından

52 Hayvan psikolojisine ait bu antropomorfik açıklamalar çok eskidir. Fakat Descartes'in mécanisme görüşü ona karşı tam tepki olarak doğduğu için biyolojik olguların fiziko - şimik'lere ircasında çok ileri gidilmişti. Bugün ona karşı uyanan yeni ilmi tepki eski antropomorfizm'den büsbütün başka bir şekilde canlandı. J. H. Fabre bunun en aşırılarından biridir. Buytendijk orta yolda bulunuyor.

53 W. Köhler, Pavlov Almanya ve Rusyada, E. Rabaud, G. Bohn v.b. Fransada bunlar arasında zikredilebilir.

54 Burada positivism'in ircacılığı ile mekanik veya diyalektik materyalizm'in ircacılığı- nı ayırmalıdır. Bu sonuncusu gerçek dereceleri arasında nitelik farklarını kabul etmekle birlikte, bunları maddenin tezathı bünyesindeki diyalektik devrimlerden çıkarmak istediği için, bir gerçek derecesinden ötekine geçişi nicelikten niteliğe, evrimden devrime (*révolution*) geçişle açıklamaya çalışmakta, bu yüzden nicelik ve miktar birikmesi ile açıklamadan mahitte pek az ayrılmaktadır.

55 J. H. Fabre. *Entomologie des insectes* (11 ciltten ibaret olan bu büyük eser sonradan bir çok şekillerde özetlenerek çıkarılmıştır. : J. H. Fabre, *Moeurs des insectes, morceaux choisis* par P. Thureau - Dangin, 1910, édit. Delagrave, Paris; Paris; L.-V. Bujeau, *L'Oeuvre de J.-H. Fabre et la Psychologie de l'insecte*, P. U. F. 1940)

başka bir böcektir. Fakat şikârını öldürmez. “Çünkü” yavrular çıkıncaya kadar o çürüyebilir. Onu yalnız hareketsiz hale getirmek için belirli mafsallarından yaralıyarak felce uğratar. (Başka yerlerinden vursaydı öldürebilirdi.) Yaralı şikârının önüne yiyeceği otu koyar. Kendisi öldükten sonra yavrular bu sakat şikârı gıda haline getirirler. Burada pek karmaşık fiilleri bir araya getiren bir içgüdü “harika”sı karşındayız. SpheX bir cerrah kadar “maharetli” dir. Hangi hayvanın gıda olabileceğini “biliyor”. Yavrularının kendi ölümünden sonra aç kalmamalarını “düşünüyor”. Bütün bu tırnak içine aldığımız kelimeler böcekte insana vergi, hatta üstün kültürlü insana vergi birçok bilgiler, düşünceler, gelecek tasaları, ahlâki duygu, v. b. yi görme yanlışlığını ifade için yazılmıştır. Halbuki böcek bunlardan hiçbirini bilmiyor, düşünmüyor, duymuyor; yalnızca biyolojik ve neve vergi bir kabiliyet olarak bazı fiilleri yapıyor. İçgüdünün kör, şaşmaz oluşu bunu sağlıyor. Fakat SpheX şikârını daima isabetli olarak yaralamıyor. Birçok denemeleri boşa gidebiliyor. Bütün yavrular gıda bulamıyorlar. Georges Bohn, Fabre’in bu “harika” misalindeki yorumlama yanlışlarını düzeltecek pek çok tecrübe göstermiştir(56) Bunu başka içgüdüler için de söyleyebiliriz. Bu da gösterir ki içgüdünün yanılmazlığını tamamlayan hayvanın başlağıç halindeki zekâsıdır. Hayvan deneme ve yanılmalarla içgüdünün katılığına kıvraklık verebiliyor. Fakat bu zekâ fiilleri yakın çevreye ait pratik ilgilerden ötesine geçemez. Bunu insana en yakın denen maymuna veya insanın ehlileştirdiği (yani insan kültürüne binlerce yıldır katılmış sanılan) köpek, at gibi hayvanlara da yayabiliriz. Sevinçlerini gösteren kuyruk sallamaları, ağlar gibi halleri, inadları, “sahip”lerine bağlılıkları bu pratik zekâ fiilleri çerçevesini aşmaz(57) Onlarda “başkası” ve “kendi” yi ayırmak ve birleştirmek gücü yoktur. Sahiplerine veya alıştıkları yere bakarken, bu bakanın kendileri, olduğunu bilmezler. Bu dışa çevrilmiş şuur aynı zamanda içe çevrilmediği için, aslında dış hakkında bir şuur da değildir. Çünkü dış’a doğrudan doğruya tâbi bulunurlar. Yalnız insanda dış ve iç şuurları aynı zamanda doğar. O dışa bakanın kendisi olduğunu duyar. Bu duygusu onun iki yöne doğru gelişmesinin başlangıcıdır.

Sherrington, Wallon ve İlğ insan yavrusundaki bu içle dışı henüz ayıramamış olma haline syncrétisme diyorlar ki şuurun ilk krizi dediğimiz hal budur(58).

56 Georges Bohn, *Nouvelle Psychologie animale*, F. Alcan, 1911; G. Bohn, *La Naissance de l'intelligence*, Flammarion, 1917

57 Maurice Nédoncelle, *De la Fidélité*, Aubier, 1953

58 *Eğitim Felsefesi* adlı kitabımızda bu konuyu tafsilatlı olarak ele aldık.

Bir kısım filozoflar insana “hasta bir hayvan” diyorlar. Hatta bu paradoksal tanımı ileri götürerek insanlığı biyolojik bakımdan bir soysuzlaşma (dégénérescence) sayıyorlar.(59) Bu görüş insandaki krizi tersine görmeden doğmuş derin bir yanlışlıktır. İnsan varlıklar ortasında yeni bir varlık, hayvan neveleri arasındaki sürekliliği bozan yeni yaradış olarak meydana çıktığı için onda gördüğümüz kriz haline varlığın yeni bir akıldışılığı (irrationalité) demek gerekir. İnsanın cenin halinde doğuşu onun bütün varlıklardan ayrı ve tek oluşunu (unicité) meydana getirir. Bu vasıf insanın başka varlıklar gibi çevre içinde erimiş veya ona bilmeden bağlanmış olmaması, ondan ayrılması ve onu dıştan görmesini ve kendini görmesini, “şuur”un zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan başka varlıklardan tamamen ayrı bir yeti olmasını sağlar. Şuur böylece kendi başına bir kriz olur: İnsan aynı zamanda hem kendini, hem başkasını kavramış olmanın bunalması içindedir. Bu, “ölüm” ürküntüsünden , kendinden başka bir “âlem”-in varlığı şuurundan, kendinin bir âlem içindeki “yalnızlığı” azabından önce, hatta her türlü ayrılmış olgulardan önce doğan hem bağlı hem bağısız, hem devamlı hem değişen olmanın müphemliğinden ibaret bunalmadır. Çocuğun bir “kişi” olması, bu bunalma içinde bulunmasındandır. İnsan ömrü boyunca bu bulanık kişiyi “kişilik” haline getirmeye çabalar. Bir “dünya”sı olduğunu görür. Bu onun içinde yaşadığı toplum ve kültürden ibaret olan “dünya”dır.(*) Fakat kendi inşa ettiği bu dünyaya bakan bir içvarlığı olduğunu da görür. İki şuur bu bulanık kişinin açılmasından, hürlüğüne kazanmak için yaptığı çabalardan doğan ritmlerin eseridir. Böyle bakınca insana “hasta hayvan” demenin derin yanlışlığı meydana çıkar. Fakat insanın yeni bir yaradış olarak varlıklar içinde bir kriz olduğu, bundan dolayı de öteki varlıklara göre bir çeşit “hastalık” olduğu söylenebilir. Belki böyle düşünenleri çıkmaza sokan da insanın biyolojik bakımdan sanki bir hastalıkmiş veya eksiklikmiş gibi olmasıdır. Onun “manevîlik” oluşu buradan gelir. Bu noktada Aug. Comte ve Claude Bernard’danberi, hastalık ile sağlık hallerini öz farkı ile ayırmıyanların görüşünü hatırlamalıyız. Broussais “depresme ve deliliğe dair”

59 M. Scheler, *L'Homme et l'histoire*'da -almanca 1929 da çıkmıştır- (trad. par M. Dupuy, 1955. Aubier) bu teoriye örnek olarak Paul Alsborg'i zikrediyor ise de fikrin önderleri arasında daha 18 nci yüzyılda Lessing'den bazı parçalar naklediyor. Van Bolck'un antropolojik araştırmalarını bu zümreden sayıyor. Van Bolck'un antropolojisi insanla hayvan arasında doğuştan farka ait ise de insanın manevî bünyesini hazırlayan özellikleri gösterdiğini işaret etmek doğru olur.

(*) Buradaki turnak işaretlerini parantez içine almak için değil, bu kelimelere dikkati çekmek için koyuyoruz.

(*De l'irritation et de la folie*) adlı kitabında normalle patolojik arasında pek fark olmadığı, patolojik denen her halin hayatî evrimde yeni bir intibak meydana getirdiği, adetâ yeni bir "norm" a geçiş olduğunu söylüyordu. Son yıllarda Georges Canguilhem bu görüşü canlandırdı ve anormal dediğimiz hali hayatî oluşt, evrimde bir merhale gibi görmeye çalıştı (60). Bu görüşte büyük bir hakikat payı var. Vakıa her hastalık mutlaka bir çözölüş, hayatın tükenişi değildir. Bunlardan bir çoğu yeni bir norm'a, daha üstün bir intibaka hazırlanıştır. İnsanın hayat merhalelerinde bunlar ruhî "dönüş"ler (*conversion*) olarak gerçekleşiyor (61). Her biri kendi krizi, kendi çabası ve yarattığı yeni ritimleri ile geliyor. Çocukluk, ergenlik, erginlik veya delikanlılık, erişkinlik, olgunluk dediğimiz bu merhalelerden hiçbirisi kendiliğinden ve farkedilmez bir geçişle gerçekleşmiyor. Kültür çevrelerinde şiddet dereceleri ayrı olmakla birlikte bu merhalelelerin insanın oluşunda, eğitim ve kültürün gelişmesinde oynadığı rol meydandadır. İnsan bütün hayvan neveleri arasında tekliği ve yeni bir yaratış krizi oluşu ile nasıl ayrılıyorsa, insanın evriminde aynı derecede olmamakla beraber yeni yaradılışlar ve krizler de öyle ayrılmaktadır. Bu yüzden Broussais ve Aug. Comte'in haklı oldukları taraf var.

Fakat öte yandan canlı varlığın yalnız bir oluştan ibaret olduğu söylenemez. O her şeyden önce varlıktır. Böyle olunca bütün değişikliklere karşı koyan dinamik bir denge arayışındır. Böyle olmasa varlık olmaz ve devam edemezdi. Bunun için Canguilhem'in katıldığı patolojikle normal sınırını kaldıran ve patolojî canlının "oluş"una ait bir merhale gibi anlıyan görüşe karşı, varlığın dağıtıcı etkileri önünde direnç, devamlı denge arayışı olduğunu söyleyen başka bir görüş vardır. Kökleri Aristo'ya kadar çıkan bu görüşün yakın biyolojide savunucusu Bichat idi. Ona göre "Hayat ölüme karşı dayanan iç kuvvetlerin toplamıdır". 62 İnsanda şeyleri obje haline koyma ve direnme gücünü ön plana alan Scheler" i de bunlar arasında sayabiliriz. Son yıllarda

60 Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont - Ferrand, édit. "La Montagne", 1943

61 Raoul Allier, *La Psychologie de la conversion (chez les peuples non civilisés)* 2 vols: 1. *Les prodromes de la crise*, Payot. 1925

62 Bichat (1771 - 1802) *Anatomie Générale* adlı eseri ile tıbbın en mühim dallarından birini kurdu ve biyolojide Claude Bernard'dan önce uzun bir süre en büyük otoritelerden biri olarak tanındı.

Bounoure ve Ruyer (63) biyolojide devamlı dinamik bir denge, kökleri bitki hayatına kadar inen canlının şuuru ve hafızası fikrini, canlı varlıklarda parçanın bütün olma gayesini taşıdığını söyleyen Driesch'in görüşünü de bunlara katabiliriz. Bütün bunlarda ortak fikir varlıkların dinamik bir denge olmasıdır. Fakat canlı varlığı ve insanı "Oluş" sayan görüş nasıl gerçeğin yalnız bir manzarasına baktığı için yanılıyorsa, varlığı oluştan bağımsız bir denge sayan görüş te başka bir manzaraya bakarak yanılmaktadır. Varlık oluştan ayrılamaz. Oluş varlığın gerçekleşmesidir, olacak olan varlıktır. Devam olmadan değişme olamaz; süreklilik olmadan süresizlik düşünülemez. İmkân olmadan gerçek olamaz, zamansız varlık olamaz. Bu söylediklerimiz insanı varlık için haydi haydi doğrudur. Çünkü orada kriz en keskin şeklini almıştır. Dyade "kişi" olmuştur. Varlık şuur krizi haline gelmiştir. İnsanın "âlemde var" oluşu, "ben" ve "dünya"nın aynı zamanda konuluşu ve bu kriz çözüldükçe her iki ritmi ile insanın hür lüğünü kazanışı bundandır.

J. Ruh ve Beden Bütünü Olarak İnsan

İnsan bu kriz ve onun çözülmesi halinde bir bütün olarak görülmelidir. Bu bütün eskidenberi yapma olarak "ruh" ve "beden" diye ayrılmıştır. Halbuki ne kriz halinde bulanık (*ambigu*) varlıkta, ne onun iki yöne açılışında, yani gerilme ve genişleme ritminde ruh ve beden ayrılığı vardır. İnsan *sensori-moteur* bir faaliyet merkezi olmak üzere aynı zamanda hem ruh, hem beden olarak işler: bir yandan duyumlar, hareketler, reflekslerle başlayan-ruh öte yandan kaslar, ve sindirim işlemlerinde beden fiilleri olarak görünür. Her gerilme ve her genişleme ritminde bu iki cepheyi ayırmak kabil değildir. Fakat buna rağmen iki ritm gerçekleştikçe şuur gelişerek dışa çevrilmiş zekâ ve irade, içe çevrilmiş hafıza ve hayalgücü fiilleri halini almaktadır. Bütün bu işlemlerin merkezi olan "ben" şuuru onları âlemden ayrı bir varlık, bir cevhermiş gibi görmeye götürmektedir. Nitekim eğilimler, altşuur geliştikçe, onlara bağlı otomatizmler, kas ve sinir güçleri "ayrılmış gibi" görüldükçe, "ben" kendi "beden"ine kendi dışında bakmaya başlamaktadır. Bu ayrılış Descartes'ı ruh ve beden diye iki ayrı cevher düşünmeye, sonra onların inkâr edilmez münasebetlerini açıklayabilmek için tama-

63 Ruyer, *Éléments de Psycho-biologie*'de bu görüşü devam ettiriyor. Fakat geçen yüzyıl sonralarından beri W. Jordan, Carus, Hering, Klages, Rignano, v.b. aynı eğilimi temsil eden eserler yayınlamışlardır.

men yapma bir “paralelism” hipotez’ine baş vurmaya onu zorladı. Bu yapma görüşün çıkmazı bütün cartésien felsefede olduğu gibi, sonradan onun tesiri altında psiko - fizik ve psiko - fizioloji çıgırlarında, gölge fenomencilüğünde, mekanismde devam etti. Hatta bu yapma ayırış beden açısına değil, ruh açısına fazla değer verme yüzünden spiritüalism çıkmazını doğurdu: ruhun bedeni taşıdığı, onu elinde bir âlet olarak kullanan yaratıcı bir güc, “hayat hamlesi” olduğu şeklinde Bergson’un allégorie den başka türlü anlatılması ve anlaşılması mümkün olmayan görüşüne kadar vardı(64). Fakat ruh - beden çift cevherciliğinin doğurduğu her iki çıkmaz (Psiko-fizik veya spiritüalism çıkmazları) bugünkü ontoloji görüşü ve ona bağlı biyoloji araştırmaları ile aşılmış bulunmaktadır. Artık ne felsefe, ne ilim ruh-beden ikiciliğine bağlı bulunuyor. Onun yerini iki manzaralı bir bütün fikri almıştır. Thure von Uexküll ruh - beden ayrılığının marazî hallerden doğduğunu gösterecek misâller veriyor. Ona göre insan normal işleyişte ruhla bedeni ayırmaz(65). Goldstein’in gösterdiği gibi ruh adeta bütün halindeki (total) hayatî fiiller olduğu halde, beden (veya fizioloji) parçalı fonksiyonlara ait hayatî fiillerdir: dikkatte, çabada, reflekste insan bütün varlık olarak bir hedefe çevriliyor, orada canlı varlığın parça halinde bir fonksiyonu işlemiyor. Görme ve işitme gözle ve kulakla olsa bile görme ve işitmeye bütün varlığımız görülen ve işidilene çevrilmiştir. Halbuki solunumda, sindirimde, kas fiilinde yalnız belirli bir fonksiyon işlemektedir. Scheler bunları “içe ait” hayatî fiil, “dışa ait” hayatî fiil diye ayırıyor ki doğru değildir. Çünkü “ruhî” dediğimiz total fiillerde bir hedefe, bir şeye yani dışa çevrilmişdirler, Fizi-yolojik fonksiyonlar ise dışa (solunum) veya içe (sindirim) ait olabilir. İnsani varlığın normal işleyişinde bu farkı göremeyiz. Fakat Thure von Uexküll’e göre bir hastalıkta dikkatimiz hasta olan organ veya fonksiyon üzerine çevrilir. Hele acı bu dikkati büsbütün artırır. Diş ve karın ağrısında dikkatimiz yalnız diş ve karnı görür, O buna bir de

64 Bergson, ruhun bedeni bir alet olarak kullandığı fikrini Energie Spirituelle’de, *Matière et Mémoire* da ve *Evolution créatrice*’de bir çok istiarelerle, sembollerle ifade etmektedir. Bunlardan en tanınmışları askı ile ona asılmış palto, çerçeve ve tablo, orkestranın sessiz hareketleri ile yakından dinlenen senfoni münasebetleri şeklinde ifade edilenlerdir. Bergson’un bedeni aşan ve taşan ruhi faaliyet dediği görüş allégorie’den başka türlü anlatılamazdı. Filozof her ne kadar kavramların zekâ eseri ve yapma olduğundan sık sık bahsetmekte ise de bütün eserlerinde zıt kavramları karşı karşıya koymadan hazzediyor ve fikirlerini çok defa bu karşıt kavramların diyalektiğinden çıkarıyor nicelik - nitelik, mekân - zaman, açık - kapalı, sürekli - süreksiz, zekâ - sezgi, vasıtalı - vasıtasız, madde - ruh v.b. gibi (Lydie Adolphe, *Dialectique des images dans la philosophie de Bergson*, P. U. F. 1951).

65 Thure von Uexküll, *Médecine psychosomatique*, trad. Rémi Laureillard, 1963. Gallimard (IV, la scission corps et âme. pp. 168 - 174)

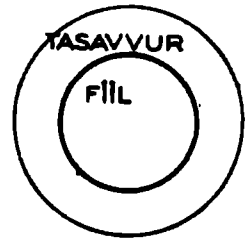
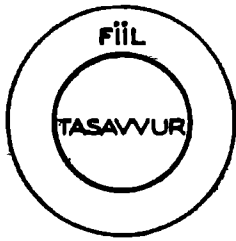
başarısız fiil (*acte manqué*) katıyor(66). Alıştığımız yürüyüş halinde uzuvlarımızın hareketine dikkat etmeyiz. Fakat dans etmek, ski yapmak gibi yeni bir hareket tarzını öğrenmeye kalkınca uzuvlarımız ahenkli hareketini kaybeder. O zaman dikkatimiz onlara çevrilir ve “beden” imizi ayrıca görürüz. Saikler çatışması denen marazî halde (meselâ Freud ’ün üzerinde durduğu itilme olaylarında) bu ayrılış büsbütün belirir: itilmeye uğrıyan arzular veya eğilimler bizde yapılmamış fiillerin sıkıntısını doğurur(67). Bu sıkıntı bizi adeta ikiye böler: bir kısmımız bu hareketi ister, fakat gerçekleştiremez. İkinci kısmımız da onu gerçekleştirecek refleksler vardır, fakat bu fiiller irademize bağlı değildir. Bu ikiye ayrılma yalnız Thure von Uexküll’ün dediği gibi marazî hallere vergi değildir. Biz bu nokta üzerinde çok eskiden durarak hareketsiz tasavvurlar ve tasavvursuz hareketler halindeki ayrılışın kökünü uzviyetle toplum baskısı arasındaki münasebette görmüştük(68) Toplum her yerde ve herhangi bir kültür şeklinde daima bir emirler ve yasaklar sistemidir: dinî, ahlâkî, hukukî, teknik, fikrî, v.b. emirler ve yasaklar (ya örf ve âdetlerde olduğu gibi yaygın, veya sosyal kurumlarda olduğu gibi organlaşmış olarak) insan üzerinde ömrü boyunca etki yapar. Sosyal baskı iğreti bir olgu değildir, insanî varlıkla yaşdaştır ve herhangi şekilde daima vardır. Bu baskı doğuştan ölüncüye kadar insanın fiillerini parçalar: emirler halinde tasavvuru dar fiili geniş hale koyar, yasaklar halinde tasavvuru geniş fiili dar kılar. Fiilin geniş, tasavvurun dar olması insanda şuur alanının aşırı daralması, ilca’lı (*impulsif*) hareketlerin başlaması, telkinin basıncı ve dışşuurun hüküm sürmesi demektir ki bu halin marazî şuur olaylarında en bariz örneğini *hystérique*’lerde görürüz. Fakat *hystérie* bütün ruhî hayatta meydana çıkan ve aşılın böyle bir merhalenin özel şartlarda devam etmiş maksimal bir görünüşüdür. Normal insan toplum baskısı içinde emirler sistemine bağlı bulundukça bu davranışı “az veya çok şiddetli olarak” alır. Vasıfları fiilin dar tasavvurun geniş olması, şuur alanının aşırı genişlemesi, harekete geçme güçlüğü, telkine karşı direnme, dışşuur ve şuur ayrılığının silinmesi, şüphe ve kuruntunun hüküm sürmesidir. Bu halin marazî olaylarda tipik örneğini *psychasthénique*’lerde görürüz.*

66 Ayın kitap, sh. 174 (*L'action manquée, facteur de scission et de rétablissement de l'unité*)

67 S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, trad. par Dr. S. Jankélévitch. 1924. Payot

68 Hilmi Ziya (Ülken), *Cemiyet ve marazî şuur* (Felsefe Yıllığı, I. 1931)

(*) Rivers, I. Dünya savaşında yapılan gözlemlere göre histeri'nin neferlerde, psikastenî'nin subaylarda çok görüldüğünü kaydediyor ki bu bizim tezimizi destekler (*Instinct et Inconscient*).



Ancak bu, birincide olduğu gibi, yasaklar sistemine bağlı bulundukça belirli yaşta meydana çıkar, fakat özel şartlarda devamlı bir marazî hal olur. İnsan tasavvurla fiil arasındaki bu yarığî hayaller ve kelimelerle doldurur. Yasak önünde işleyemez olan varlık hayal kurar ve konuşur. Hayalcilik ve gevezelik bu parçalanışın ilk görünüşüdür. (İhtiyarların ve genel olarak hareketi durdurulmuş kimselerin gevezeliği ve hayal kuruşu bundandır.) Çocukta masal uydurma ve mythomanie buradan doğar. Fakat her iki durumda fiil - tasavvur ayrılışı adetâ beden-ruh ayrılışının bir başka şekilde ifadesidir. Anlattığımız bu ayrılış Th. von Uexüll'in verdiği misaller gibi iğreti ve geçici bir hal değil, toplum ve kültür mevcut oldukça insanî varlıkla onlar arasında daima meydana çıkan bir olgudur. Şu kadar ki Broussais veya Canguill-hem gibi ona daha üstün bir denge kurmak üzere aşılacak bir merhale gözüyle bakmalıdır. Her "ayrılış"dan sonra yeniden bir birlik kurulur. İnsan bütün fonksiyonları arasındaki ahenkli birliğine döner. Çünkü aslı hal fiille tasavvurun henüz ayrılmamış olduğu bu birliktir.

İlk birlik bir bulanıklık (*synchrétisme*) idi; orada başkası ve kendinin ayrılamamasından doğan bir kriz vardı. Bu krizden kurtulmak için yaptığı çaba insana gerilme ve genişleme şeklinde iki ritmi kazandırıyor. Her gerilme genişleme ile tamamlanıyordu. Biri gerçekleşince öteki karanlıkta kalıyordu (Biri aktüelleşince öteki virtüelleşiyordu.) Aynı zamanda hem gerilme, hem genişleme mümkün olmadığı için insanda ömür boyunca iki ritm nöbetleşe birbirini kovalıyordu. Ruh ve beden bütünlüğüne ait olan bu iki ritimde tek mil fonksiyonlar ahenkli işledikçe ruha ait olanla bedene ait olanı ayırmak kabil değildi. Bu adeta Yunan filozoflarının ruhla beden arasındaki tam ahengi müzik, jimnastik ve ölçülü bir hayat üzerine kurdukları "dünya"larını hatırlatıyor. Jimnastik ve müzik hocası olarak bu zarif (*gracieux*) işleyişin sürüp gitmesi özlenebilir. Fakat insanî gerçek bundan ibaret değildir. Toplum ve kültür insanın meydana getirdiği kendi "dünya" sıdır. Nerede toplum ve kültür varsa orada bir emir-

ler ve yasaklar sistemi olduğu için, insan kendi varlığının eseri olan bu sistemin baskısı altındadır ve kaçınılmaz bir surette ard arda “dönüş”ler (conversion) içine girer: bir ayrılışın ardından yeni bir bütünleşme gelir. (69) (Raoul Allier, *La Psychologie de la Conversion*, t. I. *Les prodromes de la crise*, Payot, 1925). Canlı varlığın özü istikrarsız bir denge, daima bozulup yeniden kurulan denge araştırması olduğu gibi, insanın özü de şuur dramında gelişen ardarda bir denge araştırması ve sürekli dönüşlerdir. Bunun için Hallac-ı Mansur’un insanî varlığın özünde “mihnet”i, ızdırıp denizine atılmayı ve orada sevgiyi bulması (70); Nietzsche’nin “kudret iradesi” ni tehlikeye atılmada, acının içinde ve çaba ile kazanılmış hazda bulması (71); halkın sözü ile ömrün bitmez tükenmez bir imtihan olması aynı şeyi gösteriyor. (*)

K. Ruh ve Beden Zıtlığı ve Tamamlayıcılığı

İnsanda ilk olguların temeli olan şuurlu ve dışşuurlu eğilimler, hareketler ve iştahlar kompleksi (içten ve dıştan etkilerin karşılaştığı yerde meydana çıkmak üzere) bizi yalnız *ruh* diyebileceğimiz bir gerçeğe uğraşmadan alıkoyar; eğilimler, hareketler ve iştihalar aynı zamanda *bedenimize* aittir. Bir eğilimin bir iştihanın yalnız *ruh* olduğunu söylemek bir nevi sun’î ayırma (*isolation*) dır. Gerçekte arzu eden, iştihaları olan, acı duyan aynı zamanda hem ruhumuz hem bedenimizdir. Öyle ise bu ilk olgular kompleksini ruh-beden bütününe ait saymak daha doğru olacaktır. Bergson şuurun süre (*durée*) olduğunu söylerken şuur fenomenlerini bedenden tamamen ayırmakta, bedeni ruhla madde arasında bir araç, sanki ruhun maddeye nüfuz için kullandığı bir “âlet” gibi anlamakta idi. Flourens vaktiyle “beyin fikir yapan bir organdır” (72) dediği gibi, bu sefer Bergson “beyin ruhun âletidir; ruh beden aracı ile maddeye hâkim olur” diyor. Bedenle ruh arasında çerçeve ile tablo, elbise askısı ile elbise arasındaki gibi iğreti bir ilişik olduğu, ruhun bedeni aşdığı sonucuna varıyor. Bu ilişkisi, orkestranın uzaktan görülen ve anlaşılmayan hareketleriyle senfoninin kendisine benzetiyor. Senfoniyi

69 Raoul Allier, zikredilen kitap, (*Prodrome de la crise*)

70 L. Massignon, *La Passion d'Al- Halladj*. 1912

71 F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, trad. par. H. Albert 2^{ème} vol. p. 84 - 100: a) psychologie de la volonté de puissance, 1918. Mercure de France.

72 Flourens (1794 - 1867) fransız fizyolojisti. Bu iddiasını başlıca *Recherches expérimentales sur les propriétés du cerveau* adlı eserinde üleri sürmüştür.

(*) Clément Rosset, *La Philosophie Tragique*. P. U. F. 1960—C. Rosset burada «mutluluk» arayan eski felsefenin yalnız Nietzsche’den başladığını söylüyorsa da Platon’un son eserlerinde bu trajedinin kökleri vardır,

dinlemeden, uzaktan musiki âletlerinin hareketlerine bakarak anlamak kabil değildir (73). Fakat Bergson'un misali yalnızca benzetme olarak kalıyor. Ruh-beden bütününe ruh cephesinden bakıldığı zaman böyle bir hükme varılabilir. Halbuki ruhla beden dediğimiz bu iki manzara arasında zıtlık ve tamamlayıcılık vardır. Bütünü zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile kavramak mümkün olmadığı için, insan hakkında ilk düşüncelerin doğduğu zamandan beri bu iki manzaradan ya biri ya ötekini gerçekleştirmek üzere onlar ayrı ayrı ele alınmış, hatta bu ayırma yüzünden onlar iki ayrı cevher gibi düşünülmüştür. Bu düşüncenin kökleri Eflâtun'un Symposium diyaloguna kadar çıkar. Ancak yine Eflâtun Philebos diyalogunda bu münasebeti yetmez görerek karma (*mixte*) veya karışık (*mélange*) olanın duyum-fikir ikiliğinden önce geldiğini söylerken, ruhla beden arasındaki bu aslî birliği işaret etmişti. Eflâtun Timaios da ilk varlığın henüz ne erkek ne kadın, ne ruh ne beden, ne üstün ne aşağı ayrılışına uğramadan önceki *androgyn*e ve karma olan belirsiz varlığını aynı şekilde anlatıyor.(74)

Buna rağmen çağdaş felsefede Descartes iki cevher (ruh ve beden) fikrini en bariz hatlarıyla ileri sürdü. Bu filozof tahlil ve terkip metodlarını açıklayabilmek için her türlü belirsizlikten, bulanıklıktan arınmış iki aydın cevheri ayrı ayrı koyma zarureti duymakta idi. Başka deyişle, onun tahlil-terkip metodolojisi ile iki cevher metafiziği birbirine sıkıdan sıkıya bağlıdır. Ancak Descartes'dan sonra bu birbirine yabancı, birbirini etkileyemeyen zıt cevherler buhranından kurtulmak ihtiyacı birçok felsefe çığrılarında kendini göstermiştir. Spinoza bu ikilikten sonsuz sıfatları olan sonsuz ve tek cevher görmek ve ruhla bedeni onun iki sıfatı (*attribut*) saymak üzere çıkmağa çalıştı. Fakat bu panteist çözüm şekli doyurucu değildi. Çünkü bu suretle hem varlığın tabakaları birbirine karıştırılmış, hem de yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ilişik çözülemez bir şekle konmuş oluyordu. Spinoza'nın doğurduğu buhrandan kurtulmak isteyenler ya büsbütün spiritüalist bakımdan cevherlik görerek maddeyi ona (bedeni ruha) irca ettiler (Leibniz); ya da yalnız maddeyi (bedeni) cevher sayarak ruhu ona bağladılar. Her iki çözüm şekli birbirine zıt ise de, aslında aynı idi: biri ilk unsuru madde (beden) de, öteki ruhta arıyordu. Böylece, ikisi de gerçeği tersine çeviriyordu. Ruh-beden zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan insan bütününe yalnız bir manzarası ile bakmak ve öteki manzarasını inkâr etmek üzere insan gerçeğini sakatlıyor-

73 Bergson'un bu benzetmelerini daha önce gördük.

74 Platon, *Timée*, trad. par Léon Robin, la Pléiade, 1950

lardı. Bundan dolayı Leibniz'den sonraki hemen bütün spiritüalistler birinci şekilde buhranı devam ettirdikleri gibi mekanik materyalistler de insanı anlamayı imkânsız hale koydular.

Halbuki ruh-beden zıt ve tamamlayıcı bütününde dikkatimiz ya beden ya ruh vasıfları üzerine çevrildikçe nöbetleşe ya onu *bedenleştiriyor*, beden olarak görüyor ve bu sırada ruh vasfını karanlıkta bırakıyoruz; yahut *ruhlaştırıyor*, ruh olarak görüyor ve bu sırada beden vasfını karanlıkta bırakıyoruz. Birincide insana yalnız beden olarak baktığımız zaman ondaki “ruhî” fenomenler gölgede kalacaktır. Psiko-fizikçilerin, psiko-fizyolojistlerin, genel olarak materyalistlerin yaptıkları budur. Th. Ribot 'ya göre ruhî fenomenler fizyolojik fenomenlerin gölgesidir. (75) Grasset'ye göre beyinde aşağı ve yüksek psychisme merkezleri ruhî fonksiyonları gerektirirler(76). Flourens'e göre karaciğer şeker ve safra yaptığı gibi, beyin de fikir yapar. Bu çeşitli ifadeler arasında yalnız derece farkı vardır. Onların hepsi ruh-beden bütününde dikkati ikincisi üzerine çevirerek ruh manzarasını karanlıkta bırakmadan doğmaktadır. Fakat ruh-beden bütünü “beden” manzarasıyla sistemleştirildiği ve bir *teori* haline getirildiği zaman, böyle bir durumda bedene ait mantıkî açıklama bizim için “karanlıkta” olan ruhî fenomenler sürecinin açıklanmasını sağlayacaktır. Buna karşı ruh-beden bütününde dikkati ruhî fenomenler üzerine çevirerek beden “karanlıkta” bırakıldığı zaman başka bir teori ile karşılaşırız.

Ruh-Beden bütünü ilk olgu olarak ne dıştan gelen etkiler, ne içe ait fenomenlerdir; hatta ne de onların sonradan elde edilen toplamıdır. Ruh-beden insan bütünüdür. zıt ve tamamlayıcı iki manzarasıdır: ruh-beden bütünü aynı zamanda nitelik-nicelik bütünüdür. Orada henüz nitelik ve nicelik birbirinden ayrılmamıştır. Bir şeyi istemek, bir şeyden çekinmek veya bir şeyi aramak, bir şey karşısında hayrete düşmek, şaşmak gibi bütün hallerde bu belirsiz (*indéfini*) fenomenler arzu olma bakımından nitelik, arzu edilen şey olma bakımından niceliktir. Ruh-beden bütünüdür. sistemleştirilmesinden doğan beden teorisi nicelik vasıflarını belirttiği, ilk olguyu o bakımdan soyutlaştırdığı için insanı “beden” olarak anlayanlar, buradan çıkmak üzere, niceliğin incelenmesine girmekte ve bu alanda buldukları nicelik nevinden (*quantitatif*) münasebetleri kanun halinde ifade et-

75 Théodule Ribot, W. Wundt geçen yüzyıl sonunda, bu yüzyıl başında psychophysiologie'nin bu faraziyesine dayanarak araştırmalar yapmışlardır.

76 Grasset, *Biologie humaine*, Flammarion, 1912; Grasset, *Introduction physiologique à la philosophie*, Félix Alcan, 1899

mekte, “karanlıkta” bırakılan ruh fenomenlerini bu nicelik kanunlarına göre açıklamaya çalışmaktadırlar(77). Öte yandan, ruh-beden bütünü ruhî fenomenlere göre sistemleştirenler ve bu açıdan bir teori kuranlar da ruh fenomenlerini nitelik bakımından inceledikleri için, onların beden hakkındaki düşünceleri birincilerden büsbütün farklı olacaktır: onlar, bu düşünce tarzının gereğince, bağımsız gibi gördükleri nitelik fenomenlerini nicelikle açıklama yolundaki yorumlamaları red edecekleri gibi, nitelikten ibaret olan ruhî fenomenler sürecinin de nicelikten özce ayrı vasıflarından dolayı ona nüfuz için başka metod kullanacaklardır. Hatta *bedenleşme* açısından teori kuranlar ruhî fenomenleri nasıl beden (veya madde) fenomenlerine ircaa çalışıyorlarsa, “karanlıkta” bıraktıkları beden fenomenlerini ruh veya nitelik fenomenleri yardımı ile açıklamaya çalışacaklardır. Onlara göre beden sanki bir gölge fenomen gibi görülecek: beyin ruhun yaptığı bir âlet sayılacak, meleke (*habitude*) ve zekâ ruhun maddeye doğru alçalışı olarak yorumlanacak, daha ileri giderek maddenin kendisi ruhun en aşağı derecesi gibi anlaşılabilecektir (Bergson). Bu yüzden de nicelik görüşünün kendi konusunu kavrama bakımından büsbütün güçsüz olduğu sonucuna varılacaktır. Bu ikinci teorinin her şeyden önce Descartes’cı görüşü bırakarak kurulacağını, o görüşe bağlı kaldıkça tahlilci-matematik düşüncenin niteliğin çeşitliliğine (renkler, kokular, duygular, heyecanlar, müzik *rythme*’leri, vicdan hesaplaşmaları, sevgiler ve nefretlere) nüfuz edemeyeceğini unutmamalıdır. Böyle olduğu için Descartes’cı düşünce gerek iki cevherci, gerek tek cevherci bütün şekillerinde mutlaka unsurluluğa ve nicelik incelemesine bağlı kalmış; Leibniz ve Locke’dan Russell ve Mach’a kadar türlü görünüşleriyle beden- ruh bütününe ruhî manzarasını sistemleştirememiştir. Onlara ruh manzarasının sistemleştirilmesi veya niteliğe göre insanın anlaşılması değil, ancak niteliğin çeşitliliği ve sürekliliğini bozan, onu beden (veya madde) dili ile ifade eden niceliğe ait matematik açıklama çabası diyebiliriz. (78)

Her iki teorinin ruh-beden bütününde bir manzarayı “karanlıkta bırakmak” üzere yaptıkları açıklamaların neden bu kadar birbirine aykırı olduğu görülüyor. Bundan dolayı onların açıklama nisbetlerine yalnız ilk olguların sistemleştirilmeleri zaruretinden doğan nöbetleşe

77 Psycho - physique çığırındaki psikologlar bu metodu kullandıkları gibi fizyoyojistler de aynı metodu kullanmaktadırlar.

78 B. Russell, *Analyse de l'esprit* adlı eserinde, E. Mach *Connaissance et Erreur*'de (Flammarion, trad. par Marcel Dufour 1919) farklı yollardan da olsa ruhî hayatı duyum unsurlarının kompleksi gibi görmektedirler. B. Russell, *Analyse de l'Esprit*, trad. par M. Lefebvre, 1926, Payot

görüşler olarak bakmalı, onları mutlak olarak değerlendirmemelidir. Son zamanlarda tıp fiziko-şimik açıklamanın doğurduğu tek görüşlülükten kurtulmak için ruh-beden bütününe her iki manzarası ile kavramaya çalışmaktadır. Bu çalışmalardan Médecine psycho-somatique doğmuştur(79). Bu çığırdaki olanlar şimdiye kadar sebepleri yalnız bedende araştırılan birçok hastalıkların ruhla ilişkisi olduğunu ve ikinci manzara gözönüne alınmadıkça tedavi edilemeyeceklerini göstermektedirler. Bu araştırmalara psychanalyse, telkin, kendine telkin, otomatizm çalışmaları yardım etmiştir. Bu teşebbüsün ruh-beden bakımından değeri inkâr edilemez. Şu kadar var ki, onlar insanda ruh-beden bütününe zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile görmedikleri, hatta ruhu beden bir fonksiyonu gibi incelemede devam ettikleri, yahut ruhla beden arasında bir nevi uzlaşma tasarladıkları için bu araştırmalar bazı çıkmazlarla karşılaşmaktadır. Halbuki burada ne ruhun aleti olan *beden*, ne de beden fonksiyonu olan *ruh* söz konusudur. Böyle olsaydı ilerlemiş bir psiko-fizyoloji veya temelleri maddeci olan bir Freudisme problemin çözülmesi için yeterdi. Vakıa telkin olaylarıyla sinir sistemi, irade olaylarıyla kasal sistem arasında bir bağlantı (*connexion*) vardır. Hatta heyecan olaylarının iç güdde faaliyeti, solunum ve kan dolaşımı üzerinde veya bu organik sistemlerin heyecan olayları üzerinde tesirleri görülmektedir. (*) Kurt Goldstein'in gösterdiği gibi organik fonksiyonlar incelendikçe, onlarla ruhî fonksiyonlar arasındaki beraberlik ve bağıllık daha iyi farkedilir(80). Fakat bütün bu olaylar, açıklamaya çalıştığımız ve haklarında henüz hiç bir teori kurmadığımız beden-ruh bütününe ahenkli ve "mantiki" bir sistem olduğunu göstermez. İnsanın biyolojik fonksiyonlarını yapabilmesi, yaşaması bütün yaş devrelerinde yeni intibak durumları karşısında yeni dengeler bulması, ölümüne kadar süren devamlı bir hareketliliği olmasındandır. Bu hareketlilik ise, insanın istikrarlı bir denge, ruhla beden arasında bir ahenk olmamasındandır. Onda ne ruhî fonksiyonlar beden fonksiyonlarının, ne de beden fonksiyonları ötekilerin sonucudur. Ayrıca onda ruh ve beden birbiriyle ahenkli iki ayrı fonksiyon da değildir. Onlar insan bütününe zıt ve tamamlayıcı iki manzarasıdır. Zıttırlar; çün-

79 E. Weiss et Spurgeon English, *Médecine psychosomatique*, trad. par. D. Bourquin 1951 Delachaux et Niestlé ; F. Alexander, *La Médecine psychosomatique*, trad. par Horison et. E. Stern, 1952, Payot; J. M. Valabrega, *Les Théories psychosomatiques*, P. U. F. 1954.

(*) Renée Dejean, *L'Emotion*, 1933, Félix Alcan, CPP. 76-97: *notre diathèse émotive acquise*

80 Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme*, trad. par. E. Burkhardt et. J. Kunst, 1951, Gallimard

kü ruhl fonksiyonları nitelikleriyle, süreklilikleriyle, zamanda bütün lahzaları birbirine bağı akışlarıyla niceliğe ait, süreksiz, bir mekân kaplıyan, ayrı yerlerde bulunan beden fonksiyonlarından ayrılırlar(81). Fakat tamamlayıcıdırlar, çünkü hiç bir insan fenomeninde nitelik vasıflarını nicelikten, süreklişuur akışını bir mekânda bulunan beden fenomeninden tamamen ayrı olarak tesbit edemiyoruz. Hayallerin, fikirlerin, dil sembollerinin bedenden bağımsız oldukları ileri sürülebilir. Onlarda nitelikler kendi başlarına imiş gibi görünür. Rüya hayalleri, *hypnagogique* hayaller her türlü beden olaylarından ilişksiz, sırf “ruhl” gibi alınabilirler. Dil sembolleri veya matematik sembollerin de madde ve bedenle doğrudan doğruya ilişkisi yoktur denebilir. Fakat rüya hayalleri aslında altşuur faaliyetinin bir görünüşü, bundan dolayı ruh-beden olgularının birbirine en yakın bulunduğu alana ait olduğu gibi; dil ve matematik sembolismi de kendi başlarına hiç bir şey ifade etmezler. Ancak insana, insanlararası münasebetlere ait konkre olguları şemalaştırmak bakımından bir anlamları vardır.

L. İnsanda Bedenleşme ve Ruhlaşma

İnsan fenomenlerinde niteliği nicelikten, zamanı mekândan, sürekliyi süreksizden ayırmaya imkân yoktur. Bundan dolayı onlar birbirinin tamamlayıcısıdır. İnsanda bu zıt ve tamamlayıcı vasıflar ya beden ya ruh olarak gerçekleşirler; onların gerilme (*tension*) hali sanki beden vasıflarına ve genişleme (*extension*) hali ruh vasıflarına karşılıktır. Her gerilme ardından bir genişleme geldiği gibi, her bedenleşme ardından bir ruhlaşma gelir. Bu, şu demektir. İhtiras, zekâ ve irade fiillerinin gerginliği objeleşmeleri hazırladığı gibi bu gerginlik fiillerinde benlik kurulur, yani onlarda insan “kendi”si olur, başkalarından ayrılır. Her şeyi kendine göre hazırlar. Bunun için de “kendi”ni, “başka”larından ayıran *beden*’e dayanır. Adeta benlik ile bedenlik, *ego*’ya ait olma ile bedene ait olma eşit anlamlı olmaya başlar. İhtirasta insanın gerilme gücü, belirli bir obje nevine çevrilir ve onu kendisine hasreder. Zekâda zihin gücü şeylere nüfuz etme ve anlama suretiyle hükmetmek için işler. İradede şeylere ve başka insanlara hükmetmek ister. Bütün bu güçlerde insan şeylerle, başka insanlarla veya başka objelerle (gerçek objeler, tarihî objeler, sembolik objeler, v. b.) gergin bir cidal (*lutte*) halindedir. Bu güçlerin hedefi çabayı en üstün derecesine çıkarmak, yenmek ve hakim olmak

81 Ruh ve beden fenomenlerinin zıtlık vasıfları Bergson’un görüşünü desteklerse de, tamamlayıcılık vasfı ile ondan uzaklaşır.

olduğu içindir ki, bu gücler bir kelime ile *kuvvet* kaynağıdır. İnsan onlarla kuvvetli ve cidalcı (*lutteur*) olarak görüldüğü için de sanki bütün varlığı bedenine dayanmaktadır. Bizi başkalarından ve şeylerden ayıran bedenimiz olduğu için “ben”in ve kuvvetin meydana çıktığı, ben ile başkasının en gergin şekilde ayrıldığı yerde bedenimiz en fazla rol oynar. Bununla birlikte, zekânın objeleştirme bakımından kullandığı sembolizm, bu sembolizmin ifade gücü (*signification*) bedenden çok ayrı ve uzak görünür. Çünkü mantıkî - matematik dilin görünüşte bedenle hiç bir ilişkisi yoktur. Hatta onu mantıkçıların kendileri gerçekte hiç ilişkisi olmayan bir *tautologie* saydıkları gibi, Husserl orada *boş özlər* ontolojisi görür. Fakat bu sembolizm zekânın objeleştirmede kullandığı bir *kolaylık*, sayısız objelerin sayılı şemalarla ifadesi olduğu gibi, yine zekânın *bedenleştirme* de kendi bedeni ile başka bedenler ve şeyler arasındaki münasebetleri, yani bedenlerin birbirleriyle bağlantılarını belirtme gücü görevini görürler. Bundan dolayı da, ne kadar formelleşmiş olurlarsa olsunlar, bu mantıkî - matematik şemaların köklerinde gerçekte ilişiksiz oldukları söylenemez. Hatta onlar ne kadar formelleşirlerse gerçeklikleri ve objeler-arası münasebetleri belirtme gücüne o kadar sahip olacakları için, bir bakımdan *formelleşme* gerçeği ifade edebilme gücü ile orantılıdır. Formelleşmiş düşüncede yalnız mantıkî tutarlığın bulunduğu, gerçekte ilişiksizliği, bundan dolayı da “uyarlık” denen hakikatle ilişiksiz olduğu yolundaki lojistikcilerin iddiaları bu bakımdan kabul edilir görünmüyor. (*)

Öte yandan formelleşme gerçeği en geniş ölçüde kavrayabilme gücüne sahip ise de, böyle bir gücü kazanmak için filan veya falan gerçeklik çeşidine ait “uyarlık” ile ilişiksiz olması gerektiği de meydandadır. Öyle ise mantıkî - matematik düşünce ne kadar formelleşirse “uyarlık” hakikatten o kadar ayrılır. Fakat gerçeğin şu veya bu çeşidine ait uyarlıkla bağları kesildikçe gerçeklik çeşitlerini en geniş kapsamı ile belirtme gücü de o kadar artar. Şu halde formelleşmenin gelişmesi gerçekliği belirtme gücünün (*signification*) de ilerlemesi demektir sözü yanlış olmaz.

Zekâ, irade ve ihtiras şeklindeki bütün gerginlik hallerinin aynı zamanda kuvvet halleri olduğunu gördük. Bu hallerde meleke (habitude) şuur alam ile dışşuuru kesinlikle ayırır. Fiillerimizin teferrüatı otomatisme atılarak dikkat daima daha geniş *bütün*’lere çevrilir. Zekânın bütünleri (*ensemble*) kavraması bu otomatizmlerin iyi işlemesi

(*) Bu, Formelleştirmenin, gerçekten *bağımsızmış* gibi görülmesine, bundan dolayı da kendi başına bir tutarlık (*cohérence*) hakikati olmasına mâni değildir. (Gonseth, *Les Mathématiques et la Réalité*, édit. P. U. F.)

yardımiyledir. Artık insan üstün melekelerini maharetle yapabilmesini sağlayan zengin bir otomatizmler cihazı halinde gelişmiştir. Sanki insan büyük exercice'ler sonunda nesillerin bütün çabalarını topladıkları derece derece genişleyen bütünleri otomatizmlerle kolayca yapma ve bu sayede daima daha geniş ve üstün "bütün"leri kavrama durumundadır. Bestecinin, ressamın, virtüöz'un, şairin, hatibin, matematikcinin, tabiat bilgininin, hatta acrobate'ın, oyun şampiyonunun, yüksek atlayıcı veya koşucunun, sky yapanın kendi işinde daima daha geniş "bütün"leri kavrama maharetleri bu ekzersizler sayesinde meydana çıktığı için, onlar sanki ekzersizlerle kazanılmış yatkınlıklardan ibaret gibidirler. Bunun için de her objeleşmede bir *bedenleşme*, beden güçlerinin kazanılması vardır. Gerginlik halinin sırf *kuvvet* merkezi olarak kendi bedenleşmesi veya dışşuur üzerindeki özel basıncı (*répression*) onu bir *hâkimiyet*, bundan dolayı da bir disiplin haline koyar. Zekâ ve iradenin beden üzerindeki bu disiplini altşuur'a ait frenlemeleri meydana getirir. Yani zekâ ve irade, eğilimleri kontrol altına alır: bir kısmını serbest bırakır, bir kısmını durdurur. Gerginliğin durduğu eğilimler otomatizmler içerisinde altşuurla baskıya konmuş veya itilmiş (*refoulé*) eğilimler diye ötekilerden farklı bir kuvvet doğurur. Bu artık zekânın ve iradenin frenleyici kuvvetinden ayrı; frenlenmiş ve gizli (*latent*) bir halde olmasa da, birinci kuvvet gevşediği zaman birden patlak verebilen ikinci bir kuvvettir. Birinciye *şuurlu kuvvet*, ikinciye *altşuurlu kuvvet* diyebiliriz. Ruhî dinamizm bakımından aralarında ayrılık yapılamaz. Çünkü ikisi de gerilme haline aittir ve dinamiktir. Ancak birincisi kendi kavsini tamamladığı zaman genişliyerek yeniden harekete geçmeye hazırlanan ve durdurulmamış bir kuvvet olduğu halde, ikincisi birinci tarafından durdurulmuş ve bu yüzden şuur yüzünde görülmeyen gizli bir patlama gücü taşımaktadır. Freud ruhî hayatın bu manzarasına dikkat ederek altşuur dinamizmini aydınlatmaya çalışmıştı. Şu kadar ki, onun tasvir ettiği gibi bu *frenleme* iki içgüdü, biyolojik hayatın iki kuvveti arasında çatışmadan doğmuş değildir. Frenleme zekâ ve irade halindeki gerilici kuvvetin meleke ve otomatizmler yardımı ile *bedenleşme* sürecini meydana getirmesinden doğmuştur. Max Scheler insanın en mühim vasfını kendini durdurmasında görüyordu. Ancak insanın neden kendini durdurduğunu, gerilme sürecinin bütün safhaları görülmeden anlamak kabil değildir. İnsan, arzularını *durdurucu* varlık olduğu için başka varlıklardan ayrılmaz. Fakat ilerleyici tekrarlariyle artan bir gerilme ve genişleme ritmi olduğu için objeleşir, bedenleşir. Otomatizm-

leri ve aydın şuuru birbirinden ayırır. Kendi bedeni üzerinde frenleyici bir kuvvet halini alır.

Freud'un iki içgüdü arasındaki savaştan çıkarmak istediği altşuur dramı, aslında, gittikçe kuvvetlenen zekâ ve irade fiillerinin, benliğin beden eğilimleri üzerindeki baskısından doğmaktadır. Vakıa Freud sonradan dramı "Üstün ben" le "Ben" arasında aradı. Fakat sorulabilir: Üstün ben nedir? Neden altşuur veya beden üzerinde baskı yapıyor? Bu nokta ne Freud, ne Jung'da tam açıklanmış değildir(82). Halbuki "Üstün ben" "Ben" in yüksek bir derecesi, gerilme halinin en kuvvetli kontrolü olarak meydana çıkmaktadır. Gerilme zekâ ve iradede benlikler halini aldığı gibi, kaslar ve otomatizmlerle bedenleşiyordu. Her gerilme bir yarışmayı, her yarışma bir kuvvet aşmasını doğurduğu için "ben" aynı zamanda kuvvet demektir. Bu henüz birbirine rakip olan ; "başkası"ndan, objeden ayrı bir kuvvettir. Fakat *ben*lerin kuvvet yarışması her birinin kendi bedeni üzerinde bir disiplin olduğu gibi, birbirini aşan *ben* ler arasında da daha üstün bir disiplin olur. Zekâ ve irade kendi otomatizmleri ve eğilimlerini durdurduğu gibi, yarışan zekâlar ve iradeler birbirlerini aşmak üzere daha üstün bir durdurucu kuvvet olurlar. İşte bu üstün disipline hâkimiyet (egemenlik) ve bunun mihrakına "üstün ben" diyoruz.

Durkheim toplumları, kendi içlerindeki fertlerin şuuruları üzerine baskı yapan üstün bir şuur, kollektif tasavvur diye tarif ediyordu. Ona göre her nerede toplum varsa, orada bir emirler ve yasaklar sistemi vardır. Bu tarife dayanılacak olursa Scheler'in bahsettiği durdurucu kuvvetin insana toplumdan geldiğini, Freud'un ileri sürdüğü "frenleme" ve "itilme"nin de esasında sosyal baskı ile ferdî arzular arasındaki çatışmadan başka bir şey olmadığını söylemek kolaydır. Fakat, bu kollektif tasavvur nedir ve nerededir? Fertlerin dışında, ferdî tasavvurları aşan kollektif tasavvur yine aynı fertler üzerine nasıl baskı yapıyor? Eğer kollektif tasavvurla ferdî tasavvur aynı insanın hayatında iki manzara olarak meydana çıkıyorsa, onlar dan birinin ferdüstü (*super-individuel*) ayrı bir gerçeklik halinde fertlere baskı yaptığından değil, ancak aynı insanda frenleyici manzaranın yine o insandaki karmakarışık (*chaotique*) eğilimler üzerine tesir ettiği söylenmelidir. Bu şekilde ise artık Durkheim'in ferdüstü gerçeklik tezini savunma gücleşecektir. Nitekim Scheler gibi filozoflar durdurucu kuvvetin insana dıştan değil, kendinden geldiğini söylerken bunu kas-

82 S. Freud, *Métopsycholegie*, trad. par M. Bonaparte et Anne Bermen, 1952. Gallimard; Freud, *Abrégé de Psychanalyse*'de de bu değişikliği ifade ediyor.

dediyorlar. Burada ona ait tenkitlere dönecek değiliz. Yalnız şunu söyleyelim ki, insanın kendindeki durdurucu kuvvet onun değışmez özü olarak değil, kendi oluşunun meydana getirdiğı bir kazanç diye anlaşılmalıdır. Zaman sürecinin gerilme safhasında “ben”in ve “üstün ben”in doğuşu, onların aynı süreç (*processus*) içinde bedenleşmeye tesiri, mutasavvıfların nefs-i levvâme ile nefs-i emmâre arasındaki savaşı anlattıkları tarzda açıklanabilir.

Biz kendi maddî varlığımızı, bir bedene sahip olduğumuzu önce iç duyularımızla (*coenesthésie*) anlıyoruz. Bu bizim başka şeyleri, başka insanları anlamamıza yarayan beş duyudan farklı, kendi beden hareketlerimizi, iç organlarımızın hareketlerini duymamız tarzında uyanır. Başka şeylere, başka insanlara ait davranışımızda ilk olgu nasıl belirsiz, bulanık, karmaşık bir fenomenler yumağı ise, iç duyumuzla bedenimizi farketmemize yarayan ilk olgu da aynı tarzda belirsiz, bulanıktır. Çocukta *kendi* bedeni hakkında bu ilk şuur ile başka şeyler hakkındaki ilk şuur aynı derecede bulanık ve belirsizdir. Fakat bu bulanık şuur şeylere çevrilen ilk bulanık şuur gibi gerilme ritminin ilerleyici tekrarları ile aydın şuur halini alır. Bunu hazırlayan başlıca saik dış etkilerin direnişî önünde gittikçe artan çabalarda, ve onlarla orantılı olarak zekâ, irade ve ihtîras fiillerinde yükselir. Yine onlarla orantılı olarak kasal kuvvetimiz, bütün beden gücümüz artar. Böylece iç duyularımızdan gelen müphem beden şuurunun yerini kendi *bedenimiz* hakkında gittikçe aydınlaşan bir şuur alır. *Ben* dediğimiz zaman yalnız gerilme fiilleri olan zekâ ve iradenin hareket noktası olarak aldığımız soyut bir ruhî “ben”i değil, bütün iç duyularımız, eğilimlerimiz, kasal çabalarımız, hasılı bedenimizle birlikte “ben”i anlarız. O soyut ben değil, konkre olarak *beden-ben* dir. Yürüyen, dolaşan, bir yer kaplayan, sancılar ve iştahlarımızın kaynağı ve dayanağı olan beden - ben dir. Bu anlamda bizim bir “bedenimiz var” diyemeyiz, fakat “bedenle varız” diyebiliriz(83). Bunun için nasıl ruhumuz bir bedenın tâbii değilse bedenimiz de bir ruhun tâbii değildir. Başka deyişle, bedenimiz bir ruhun bedeni olmadığı gibi, ruhumuz da bir bedenın ruhu değildir. Ancak oluş süresinde gerilme ve genişleme ritmlerine göre ardarda beden ve ruh olarak görünen bir varlığız; beden olarak görünmemiz objeleşmelerimizin (yani virtüelleşmelerimizin), ruh olarak görünmemiz de süjeleşmelerimizin (yani (fiilleşmelerimizin) eseridir. Bununla birlikte biz bu sürekli oluşta her bedenleşmeyi bir ruhlaşma, her objeleşmeyi bir süjeleşme ile tamamlamak zorunda olduğumuz için kendi-

83 Bu farkı türkçede ayrı kelimelerle belirtmek kabil değildir. Bunlardan birincisi “*nous avons un corps*”, ikincisi “*nous sommes avec un corps*” karşılığıdır.

mizi beden olarak gördüğümüz zaman o aynı zamanda gerilmenin üstün güçleri olan zekâ ve irade ve bunların başlangıç noktası olan “ben”; kendimizi ruh olarak gördüğümüz zaman genişlemenin üstün güçleri olan telkin ve sempati ve bunların başlangıç noktası olan “biz” olacaktır.

Demek ki Ben nasıl bir bedene bağlı “beden- ben” olarak kendini kavıyorsa, Biz de yine bir dereceye kadar bir bedene bağlı “beden-biz”ler halinde kendini kavrayacaktır. Fakat bu ikinci hareket şuurdan altşuur’a, zekâ ve iradede otomatisme, ruhf “ben”den bedene doğru inen bir hareket değil, bedenlerimizin bulanık duygululuğundan, altşuur dan şuura doğru yükselen bir fiilleşme (*actualisation*) hareketi olacaktır. “Biz” dediğimiz zaman başkası ile aramızdaki birleşmeyi, varlıkla bir olmayı, altşuur’da telkin, sempati ve taklitle kurulmuş insanlar arası (*inter - human*) bütünlüğü anlıyoruz. Bu bütünlükte bedenlerimizle birbirimize benziyoruz. Fakat bu ortak potensielimiz her süjeleşmede, her fiilleşmede altşuurdan şuura çıkar. Başka deyişle “kuvveden fiile” geçer(84). Ortak potensiel’in bu fiilleşmesi *manevî* gücümüzün doğması demektir. Bu artık yalnız bedenlerimizle birbirimize benzememiz değil, ortak bir ruh olmamız demektir ki, kelimenin sosyolojik anlamı ile “kollektif tasavvur” veya “kollektif ruh” budur. Asıl *biz*, burada, yani gücten fiile geçen, beden benzeyişlerinden mânevîlik halini alan, sanki bedenden ayrı “ruhf faaliyet” olan süjeleşmededir. Kendi benliğimizi iç halleri ile, bedene çevrili bir iç duyu ile kavradığımız gibi, bu ruhf faaliyeti - tam tersine - bedenden ayrı bir duyu ile kavrarız. Maine de Biran’ın “iç duyu” su (*sens intime*) bu iki kavrayışı birbirine karıştırmakta idi. Halbuki her Ben’i başkalarından ayıran sınırı *kendi* duyumuzla, beden iç duyusu ile elde ettiğimiz halde, böyle bir iç duyu manevî hallerimizi elde etmeye elverişli değildir. Onlarda altşuur’a ait telkin şuurlu bir hayal, fikir dünyası olur. Demek ki süjeleşmede ya iç duyunun rolü yoktur. Yahut o ortak objeleşmedeki iç duyudan başka mahiyettedir. Burada iç organlarımızın araçsız duyulmasından ibaret bir beden algısı değil, altşuur’dan şuura, bedenden ruha yükselen, daha doğrusu *ruhlaşan* varlığımızın algısı söz konusudur. Bu ruhlaşan, manevîleşen varlık, yani kişilikler, karakterler, duygular, hayaller, fikirler ve idealler dıştan *gözlenen* objeler gibi değil, doğrudan doğruya içten *yaşanarak* anlaşılacaktır. Öyle ise manevî varlığımıza ait yaşanmış hallerin

84 Burada kuvveden fiile geçme Aristo görüşünden farklıdır. Çünkü aslında süjeleşme bir kuvveleşme, yani fiilden kuvveye geçme olduğu için bu ikinci hareket (altşuur’dan şuura geçiş) onun neticesidir.

kavranmasından ibaret ayrı bir iç duyu vardır. Burada sanki ruh halleri beden hallerinden tamamen ayrılmış gibidir. Çünkü onları beden potansiyelinde değil, yalnız fiilleştikleri, gerçekleştikleri zaman kavırıyoruz. Bu fülleşme onlara devamlılık, zaman içinde oluş manzarası verir. Süjeleşme, potansiyel olan izlere dayanarak onların yaşanmış haller süreklisi (*continu*) halinde yeniden kurulması olduğuna göre, ruhlaşan varlığımıza ait “iç duyu” bu yaşanmış haller süreklisinin kavranması olacaktır. Bergson’da sezgi, Dilthey’da yaşanmış halin (Erlebnis) “anlaşılma”sı (85) ruhlaşmaya, süjeleşmeye ait bir “iç duyu” dur diyebiliriz. Kısaca iki ayrı iç duyu, iki ayrı araçsız kavrayış (*immédiateté*) vardır: biri objeleşmeye, *kendi’ye*, *beden’e*, öteki süjeleşmeye, *bize*, *ruh’a* çevrilmektedir. Biri dış âlem hakkındaki algımızın hareket noktası, öteki iç âlem hakkındaki kavrayışımızın başlangıcıdır.

Bedenleşmede irade ve zekâdan eğilimlere doğru bir itiş olduğu, meleke (yeti kazanma veya habitude) şuurla dışşuur’u ayırdığı halde; ruhlaşmada telkin ve sempatinin işleyişine göre altşuurdan şuura doğru bir yükselme, bundan dolayı da yine şuurla altşuur’un ayrılmasıyla karşılaşırız. Birinde şuur dışşuurdan, ötekinde şuur altşuurdan gittikçe ayrılmaktadır. Şu farkla ki birincide bu hareket yukardan aşağı doğru, ikincide aşağıdan yukarı doğrudur. Her ikisinde de şuur seviyeleri kurulmakta, aydın şuur, bulanık şuur hallerinden derece derece ayrılmakta ise de, birincideki ayrılış aydın şuurun (irade ve zekânın) bulanık şuur ve eğilimler üzerindeki basıncı şeklini aldığı için, orada psychanalyse’in incelediği ruhi kompleksler kurulmaktadır. (*) İkincideki ayrılış potansiyel’den, altşuur’dan yükselen bir hareketle (yani fiilleşme ile) meydana çıktığı için, orada süreç derin Biz den sathî Biz’e doğru, başka deyişle altşuur dan şuur’a doğrudur.

Ruhlaşmanın bu vasfını Dilthey sarîh olarak görmüş ve bedenleşme veya objeleşmeden ayırmıştır. Dilthey’a göre *yaşanmış haller* bizim başkaları ile ortak olduğumuz *manevîlik* alanımızı meydana getirir; ve bu alan ancak yaşanarak anlaşılabilir. Objeleşmelerimizin konusu olan bedenimiz ve dış âlem bizi başkalarından ayıran “maddîlik” alanını meydana getirir ve bu alana ait olan şeyler tahlil ve terkip yoluyla *açıklanırlar*. Şu farkla ki Dilthey’ın mahiyetce birbirinden ayrı iki âlem farzettiği bu iki manzara aynı varlığın iki görünüşü, zıt ve tamamlayıcı vasıflarından biri veya ötekinin gerçekleşmesidir. Bergson’un *iç âlem’e* ait tasavvurlarını da burada gözden geçirmeliyiz:

85 *Verstehung, Verstehen*

* Şu farkla ki, burada itilme *Libido’ya* ait değildir, bütün eğilimleri kaplar. *Libido* bunlar arasında özel bir nevi olarak kalır.

Şuur halleri ona göre, maddeye yaklaştıkça zekâ halini alır ve maddeye benzer vasıflar kazanan dış ben kurulur; maddeden uzaklaştıkça kendi öz oluşu içinde asıl veya derin Ben vardır. Biri şuurun yüzü, öteki derinliği (veya altşuur) dir. “Ruhî hayatın asıl dinamismini şuur yüzünde değil, bu derinlikte aramalıdır.” Bu tasvirde birinci kısım Dilthey’in tabiat ilimlerine ait “açıklama”, ikincisi manevî ilimlere ait “anlama” metoduna uymaktadır. Fakat Bergson’un tahlillerinde zekâ ruhun gevşeme hali sayıldığı, gevşemenin maddeye alçalış olduğu kabul edildiği halde, tasvirlerimiz zekânın da irade ve ihtiras gibi gerilme ritmine ait olduğu, zekâ ve irade halinde her gerilmenin telkin ve taklit halinde bir genişleme ile tamamlandığını, ondan kuvvet aldığını gösteriyor.

M. Gerilme Ritmi Olarak İnsan

İnsanî varlık ilk krizinden iki ritmle, gerilme ve genişleme ritmiyle kurtulur. İnsanın hürlüğü bu ritmlerin kazanılması, fakat zaruret de bu ritmlere bağlanmış (*engagé*) olmasıdır. İnsanî varlık doğuşundan başlayarak bütün gelişme safhalarında bu iki yöne çevrilmiş eğilimlerden ibarettir. Eğilimler hızlarını değiştirirler: ağırken şiddetlenirler, yükselirler, yükselme güçlerinin en üstün derecesine çıkarlar. Oradan alçalmaya başlarlar; gevşer ve yayılırlar. Eğilimlerin bir yükseliş bir alçalış ritmi vardır. Bir eğilimin en yüksek dereceye çıktıktan sonra şiddet ve hızından kaybederek alçalmaya başlaması onun normal akışıdır. Bir eğilim en yüksek (*maximal*) şiddete ulaştıktan sonra aynı halde kalmak veya bu dereceyi aşmak isterse onun kaderi kırılmak ve düşmektir. Böylece, şiddetlerinin zirvesine ulaştıktan sonra ikinci ritmlerine geçemedikleri için birdenbire düşen eğilimler vardır. Bu hale eğilimlerin tükenmesi veya çökmesi deriz. Eğilimin çökmesi insan için bir hastalıktır. Bundan dolayı ruh hekimleri eğilimlerin yükseliş devrelerine taşma (*excitation*), alçalış devrelerine çökme (*dépression*) demekte ve onları pathologie gözüyle incelemektedirler. Kraepelin ve onun tanınmış sınıflamasını Freud metodu ile birleştiren Bleuler eğilimleri patolojik metodla inceliyenlerin başında gelir. Onların ilim hayatına hizmetleri büyük olmuştur. Fakat yanlışları normal eğilimlerdeki yükseliş - alçalış ritimleri ile bu marazî yükseliş - alçalışları karıştırmalarıdır. (Normal ile marazî arasında yalnız derece farkı olduğunu söyleyenlerde bu karıştırma daha barizdir.*) Bir kısım bünye-

(*) Alfred Adler, *Le Tempérament Nerveux* adlı eserinde böyle düşünüyor.

ciler, meselâ Kretchmer, Minkowski, A. Adler normal yükseliş- alçalış- larla marazî olanlar arasında yalnız derece ve şiddet farkı olduğunu söylüyorlar. Burada bir noktaya dikkat etmek lâzım: marazî bir eğilim normalin aşırı hali değildir. Ancak normal ritmin tamamladığı kavisten sonra devam için yapılan çabanın ritmi imkânsız bir hale koyması, bu yüzden eğilimin birdenbire düşmesi veya tükenmesi *marazî* dediğimiz hali meydana getirir. Ayrıca şunu da işaret edelim: her tükenme veya düşme de marazî değildir. Ancak bir daha yükselemyecek hale gelenler, yahut yükselmek için yaptığı çabalar yüzünden eğilimin yerini alan bir *bocalama* ve taşma (excitation) hali gösterenlerin meydana getirdiği durum marazîdir. Birincilerde devamlı bir çöküntü haline karşı, ikincilerde ritimli bir çöküntü-taşma halleri doğar ki, bu ikinciler ritimli vasıfları ile asıl eğilimleri andırırlar. Bir kısım hekimlerin patolojik halleri normal eğilimlerin aşırı şekli diye tarif etmeleri bundandır.

Eğilimlerin ritimli bünyesi sanki jeolojideki üçüncü devir topraklarının *clinal* ve *synclinal*'lerini andırır. Her yükselme ritmi aynı zamanda bir gerilme vasfı gösterir. Eğilimin şiddeti ve hızı arttıkça gerilme de artar. Zirveye ulaşınca şiddet azalır, sonunda yavaş yavaş alçalmaya başlar. Yükselmenin aksine alçalma bir genişleme (*extension*) ve gevşeme (*détente*) vasfı gösterir. Eğilim hızını ve şiddetini kaybettiğçe yayılır, genişler ve gerginlikten kaybettiğini genişleme ile kazanır: dinlenir. Eğilim gerilme halinde şiddetce ve hızca kuvvetli, fakat yayılma ve dayanma bakımından zayıftır. Hatta gerilmenin en yüksek olduğu noktada eğilim en çok daralmış, bu yüzden dayanma gücü o kadar azalmıştır. Zaten onun bu aşırı kutupta duramayışı da bundandır. Eğilim zirveyi aştıktan sonra kaybettiğini kazanmaya başlar: sahası genişler, dayanma gücü artar. Aşağı doğru ağır ağır, fakat bütün insanî varlığı (organik ve ruhî hayatı) kaplamak üzere yayılır. Eğilimlerin hem organik, hem ruhî oluşu insanî varlığın gereğidir. Onların bedendeki karşılığı kaslar sistemi ile sinir sistemidir. Her ikisi de hem gerilme, hem genişlemeyi hazırlamak için kurulmuş gibidir. Fakat kaslar ve sinirler bedenin mekânda belirli bir yerini kapladığı halde, eğilimler aynı mekân özelliğini göstermezler, bütün varlığı kaplarlar. Bununla beraber kaslar sisteminin gerginliği, şiddeti, hızı çabayı hazırladığı veya ona şart görevini gördüğü meydandadır. Hatta gerginliği ifade için "kasal çaba" (*effort musculaire*) deriz. Buna karşı sinir sistemi de gerilme ve gevşemeyi sağlar. Hekimlerin sinir hastalığı dedikleri şey, bu sistemin görevini kaybettiği, kaslar ve sinir

ler arasında, gerilme - genişleme ritminin işlemediği durumlarda meydana çıkan şeydir.

Bir tokmağı çevirmek, bir makineyi işletmek, bir şeye dikkat etmek için yaptığımız *çaba* ile duymak, algılamak, hatırlamak, taklit etmek için yaptığımız *fiil* aynı mahiyette değildir. Coué, Liébault, Ch. Baudouin, Breaths gibi psikologlar birçok tecrübelerle gösterdiler ki taklit, sempati, telkin olayları kasal çabanın tam zıttı kutupta, ona zıt bir süreç olarak gelişmektedir. Onlar sinir temeline dayanan *idéo-motrice* bir ruhî süreçtirler ve ancak kaslar gerginliğinin zıttı bir gevşeme, genişleme ve yayılma halinde meydana çıkarlar. Sanki kas gerilmesi ile sinir gerilmesi birbirine bağlıdır. Fakat her ikisinin gerilmesi ile gevşemesi tersine orantılıdır. Kaslar ve sinirler gerildikçe zihni eğilim alanında *zekâ*, duygu eğilimlerinde *ihtiras*, fiilî eğilimlerde *irade* melekeleri kurulur. Öteki kutupta kaslar ve sinirler gevşedikçe zihni eğilimlerde *telkin*, duygu eğilimlerinde *sempati*, fiilî eğilimlerde *taklit* güçleri kurulur. Sanki *zekâ* ile telkin, *ihtiras* ile sempati, *irade* ile taklitten her biri eğilimlerin ritmli gelişmesinde nöbetleşe gerçekleşen zıt ve tamamlayıcı iki kavisten birini temsil ederler. Eğilimler en gergin olduğu zaman *zekânın* işleyişi en üstün derecesinde, *ihtiras* en yüksek haddinde, *irade* en kuvvetli noktasındadır. Buna karşı eğilimler yaygın ve geniş olduğu zaman telkin varlığı (ruh ve bedeni) en çok kaplamış, sempati duygu hayatına bütün rengini vermiş, taklit fiilî hayatı istilâ etmiş bulunmaktadır. *Zekânın* gergin halinde dikkat ve hareketlilik en şiddetlidir. *Ihtiras*, hâkim bir eğilimin olduğu yerde meydana çıkar. *İrade* çabanın üstün ve başarılı ifadesidir. Bu yetileri hazırlayan kuvvetlerin yarıda kesilmesi, onların yıkılmasını hazırlar: hâkim eğilimin kaybolması *ihtirası* öldürür. Dikkatin ve hareketliliğin durması *zekâyı* durdurur. Çabanın kırılması iradeyi yok eder.

Öteki kutupta sempatiyi besleyen *idéo-motrice* bir gelişme halidir. Herhangi bir engel veya karşı kuvvet bu genişlemeyi bozduğu zaman eğilim tabii ritmini tamamladığı için, *ihtiras* halinde yükselecek yerde antipati halinde menfi bir tavır alır. Nitekim telkinde de *idéo-motrice* genişleme bir engelle durdurulduğu veya birden düştüğü zaman eğilim normal ritmindeki *zekâ* kavsine yükselemez: aksi telkin (*contre-suggestion*) olur. Taklit durdurulunca direnme ve içe katlanmaya döner.

Eğilimlerin ritmli gelişmesindeki bu devreler insanın bütün güçlerinin birbirine bağlı, fakat yine de birbirinin zıttı olarak geliştiğini gösterir: her gerilme ve her genişleme arasında zıtlık ve tamamlayıcı-

lık vardır. Gerilmenin olduğu yerde genişleme olamaz, aksi de öyledir. Biri gerçekleşince öteki kaybolur. Bununla birlikte onlar insanın bütün halinde faaliyetinin temelidirler ve birbirlerini tamamlarlar. Öyle ise zekâ fiilleri ile telkin (ve aksi telkin) fiilleri arasında, ihtiras fiilleri ile sempati (ve antipati) fiilleri arasında, irade fiilleri ile taklit (ve direnme) fiilleri arasında zıtlık ve tamalayıcılık vardır. Daha sarîh söyleyelim: her zekâ fiili öyle bir gerilme halidir ki, mutlaka bir telkin yani genişleme ve yayılma ile tamamlanır ve dinlenir. Her ihtiras fiili öyle bir gerilmedir ki mutlaka bir sempati fiili ile tamamlanır (veya antipati fiili ile başarısızlığa uğrar ve durdurulur). Her irade fiili öyle bir gerilmedir ki onu bir taklit yani yayılma ve genişleme tamamlamalıdır. İrade fiili aşırı çaba ile kırıldığı zaman direnişle biter ve düşer, başarısızlığa uğrar. Zekâda gerilmenin üstün derecesi ne şiddetde ise irade ve ihtirasta da aynı derecede olduğunu gördük. Bunun da sebebi her üç sürecin aynı tabiatla, yani eğilimlerin gerginliğine ait olmalarıdır. Her üçünde de şuur bir hedefe yönelir ve gerginleşir. Fakat bu hareket şiddet ve hızını arttırması için onu başka eğilimlerden ayrılmaya, daralmaya götürür; yine bu hareket onu hedefine göre belirli bir uzaklıkta (mesafede) bırakır. Gerek zekâda, gerek ihtiras ve iradede şuurla hedef kaynaşmazlar. Tersine, o hedefe karşı gergin bulunmak için gerilemek, hedefe atılmak için çekilmek, yani ondan belirli bir mesafede olmak zorundadır. (Gerilme ile gerileme arasındaki kelime yakınlığı bunu gösterir.) Hedefe göre “mesafede oluş”, aynı zamanda *atılış*’ı, hedefe hâkim olmayı, onu ele geçirmeyi, bununla beraber ona yabancı kalmayı gerektirir. Hedefle bitişen, onunla kaynaşan varlık artık ele geçirmeyi isteyemez ve ona yabancı kalamaz. Bu süreçte ise eğilim, hedefi ele geçirme durumunda olduğu için ona yabancı kalmaktadır, böyle olduğu için de hedefe düşman durumundadır. Kısaca zekânın, ihtirasın, iradenin konuya karşı durumu bir ele geçirme durumudur. Onların tavrı avcı ile şikârın arasındaki münasebet gibidir. Bunun için her üç eğilim yarışmanın bütün silahlarını kazanırlar. Başkalarının aynı eğilimleri ile devamlı bir yarışma halinde bulunurlar ve hedefleri yalnız başarıdır. Yarışma, aşma ve başarı onları hedeflerine karşı gergin ve mesafede bulundurduğu gibi, başka insanlara karşı da gergin ve mesafede, hedefe ve başka insanlara karşı rakip, hatta düşman durumuna koyar. Bu hal her üç eğilimin meziyetleri kadar kusurlarını da ifade eder.

İki çağdaş filozof, Schopenhauer ve Bergson zekâ ile iradeyi birbirine zıt iki yeti gibi görüyorlardı. Birincisine göre zekâ (veya tasav-

vur) âlemi kendine irca eden ve özünü bozarak kavrayan subjektif bir yeti olduğu halde, irade âlemin özüne uygun, varlığa nüfuz eden yetidir. Zekânın yapamadığını irade yapar. Schopenhauer akılcı eski felsefeye (yani Eflâtun'dan Hegel'e kadar hemen bütün felsefeye) tepki olarak irade çağını açmakla öğünüyordu. Bergson da başka tabirlerle buna benzer bir fikri savunuyor: ona göre varlığın yaratıcı gücü olan "hayat hamlesi" ve sezgi iradenin rolünü oynamakta ve yalnız faydacı zekânın yapamadığı işi, asıl canlı gerçeği kavrama işini başarmaktadır. Schopenhauer'da olduğu gibi Bergson'da da zekâ "sezgi" gücüne karşı aşağı bir derecedir. O gerçekliği madde haline getirir ve yalnız maddî unsurları parçalamak ve ölçmek üzere faydalı olanı kavrar. Aynı silahla hayatın ve ruhun mahiyetini bozduğu için anlayamaz. Her iki filozof irade ile zekâyı birbirine zıt iki yeti gibi görürlerken, aynı zamanda felsefenin "Akıl"a verdiği değeri de inkâr ederler. Vakıa bu filozoflar varlıkta akli aşan bir cihetin bulunduğunu söylerken haksız değildirlir. Fakat insanî varlıkta zekânın oynadığı rolü fazla küçümsemiş görünüyorlar. Zekâ , irade ve ihtirasın paralel gelişmelerini gördükten sonra onların ayrı kaynaklardan geldiklerini iddia etmek güçtür. Bu bakımdan Scheler'in şeyleri obje haline koyma gücü ile direnme ve karşı koyma gücünü insanın özüne ait temel güçler olarak görmesi doğrudur. Zekâyı dogmatik metafiziğin Logos'u kadar mutlak bir saltanat verilmesine bile, ona yalnız fayda güdücü bir âlet, gerçeğin şeklini bozan bir silâh gözüyle bakmak yerinde olmaz. Zekâda irade ve ihtirasın ortak vasıfları bulunduğu gibi, ayrıca onda sırf *praxis*'e, tekniğe yarayan bir silâh değil, bütün formalismi, zihin işlemlerini, en soyut düşünce tarzlarını yapabilme gücü vardır. Yüksek dereceden soyut mantıklar, Axiomatik'ler, hiç bir teknik ve pratik hedefe hizmet etmeyen soyut düşünce işlemleri zekânın eseridir. Beethoven'ın senfonisi, Rembrandt'ın tablosu duygu ve irade kadar zekânın eseridir. Zekâ yalnız faydalı olanı değil, fayda gütmeyi, yalnız tekniği değil, soyut düşünmeyi ve sanatı da meydana getirme gücüdür. Bundan dolayı gerek James, gerek Bergson'daki bu sınırlanmış ve alçaltılmış zekâ anlayışına katılmaya imkân yoktur. Zekânın varlık prensiplerini apaçık (*évident*) kavrayan dogmatik bir bilgi gücü olması ne derecede imkânsız ise, basit bir teknik güce, Homo faber görüşüne indirilmesi de aynı derecede imkânsız ve hatalıdır.

Gerilmenin üç manzarası, zekâ, irade ve ihtiras şuuru ileri atılmış, kendi kendine bağlı, başkalarından ve hedefinden mesafede bulunduruğu için, bu faaliyetlerde şuur en fazla *kendisi* olur. Sanki merkezleşir. Bu merkez, varlığın atılış yönünün hareket noktası, yani Bendir.

Böylece zekâ fiillerinde, iradenin eylemlerinde, ihtirasın yarışmalarında insan başka insanlardan “kendisi” (*soi*) olarak ayrıldığı gibi, hedeninden de bu hedefe çevrilen hareketlerin merkezi, bütün fiillerin hareket noktası olma bakımından, yani Ben olarak ayrılır. Şu halde *Benlik* ve *Kendilik* insanın doğuştan güçleri değildir; her safhada aym siddet derecesinde olamaz. Ancak gerilmenin üstün derecesinde meydana çıkar. Çocukta yarışmalar, arkadaşlarını aşma çabaları, hedefe ulaşmak için gayretleri arttıkça benlik ve kendilik duyguları kuvvetlenir. Üstün derecesine erginlik (delikanlılık) yaşında ulaşır. Küçük çocuk henüz gerilmenin ilk çabalarında tam şuurlaşmamış bir “kendi” duygusuna sahiptir. Çocuk “kendi” sini henüz “Ben” olarak görmemekte, fakat şeylerden de ayırmaya başlamaktadır. Kendi çabalarının arttığı devrede çocuk bu çabaların çevrildiği şeylerle “kendi” arasındaki farkı göremeyecek durumdadır: zekâyâ, duyguya, iradeye ait ilk çabalar “kendi”nin gerilen ve tesir eden kuvvet olduğu hakkında çocuğun ilk müphem şuurunu doğurur ki, burada şeylerin “kendi” gibi canlı, çaba yapacak, direnecek, karşı koyacak gücte olduğu sanısından ibaret olan animisme hali meydana gelir. Buna çocuk psikolojisinde (Hubert, J. Piaget, J. M. Baldwin) ilkel dinlerden ayırmak için çocuk animisme’i diyorlar. Daha çocuk “kendi”si ile çabalarına karşı koyan hedef veya obje arasındaki ayrılığın farkında değildir.

Piaget’ye göre ikinci safhada çocuk ruhu yapmacılık (*artificialisme*) düşüncesine girer. Çevresindeki objeleri kendi gücü ile yapılmış, yapma şeyler gibi görmeye başlar: bulutlar birikmiş dumanlardır, dağlar yığın edilmiş kumlardır. Tabiat sanki insanın bir yapması (*artifice*) dır. Burada Piaget çocuk ruhunun insandaki yaratıcılık fikrine karşılık olan bir safhasını görüyor. Böyle bir paralel kurulabileceği şüphelidir. Çünkü yaratıcı dinler çok ileri çağlarda, üstün bir sosyal evrimin sonunda meydana gelmiş olduğu halde, çocuk “kendi” ile şeyler arasındaki çatışmanın ikinci safhasında bütün çabalarının, yarışmalarının, gerginliğin merkezi olan “kendi”ye üstün değer vermeye başlamıştır: kendi, obje üzerine etki yapan bir güctür. Onu değiştirebilir, ona *kendi* düzenini verebilir. *Kendi* keyif ve hevesine göre yeniden şekil verebilir. Öyle ise burada artık obje yalnız kendi gibi canlı değil, kendi hükmü altında şekil alan bir şey , onun malzemesidir.

Çocuk daha üstün seviyede objenin direnmeleri ile karşılaşmıştır. Artık ne onu canlı görmekte, ne de keyif ve hevesine bağlı sanmaktadır. Ancak gerginliğin sürüp gittiği devrede *kendi*’nin üstünlüğünü kabulden vaz geçmemiştir. Yarışmada, savaşta, başkalarını aşmada (zekâ,

ihhtiras ve irade hallerinde) “kendi”nin üstünlüğünü başkalarına kabul ettirmek arzusu uyanmıştır. Bu yol kendini kendine kabul ettirmek için, her şeyden önce kendini başkalarına kabul ettirme yoludur: ben üstünüm, ben başarılıyım, yarışmada başkalarını geçebilirim diyebil-mek için her şeyden önce “kendi”nin başkalarından üstün, başarılı, onları geçebilir olduğuna onları inandırmalıdır. Çocukta böylece geril-me gücü, genişlemenin ona karşılık olan bir yetisi ile tamamlanır: zekâ telkinle, irade taklitte, ihtiras sempati ile tamamlanmalıdır ki kendini kabul ettirme gerçekleşebilsin. Çocuğun arkadaş çevresiyle gerginleşen ve mesafelenen münasebeti bir genişleme ve yaklaşma münasbeti olur. Çocukta bu gerilme ve genişleme ritimleri ardarda gelir ve her çağda olduğu gibi gerilme bir genişleme ile tamamlanır. Fakat burada *yaklaşma* çocuğun kendi kendini kabulünün, yani daha şiddetli gerilmesinin hazırlığıdır. Buna masal uydurma (*fabulation*) basamağı diyoruz. Başarıların hareket noktası gerçek “kendi” ise de, ufkü ha-yalî bir kendi halini alır. Çocuk yapmayı istediğı, düşündüğü, duyduğu şeyleri *yaptığını zanneder*; bunu önce başkalarına inandırmak ister, başkalarına inandırdıkça kendisini inandırır. Kendisi inandıkça kendi kendine güveni artar ve kendini kabul eder (*affirmation de soi*). Bu ritmin çocukta ne kadar süreceğı kestirilemez. Sağlam bünyelerde bunun obje direnmeleri önünde gerçek duygusu zenginleştikçe azalması ve bu *fabulation* basamağının yerini çocuk realizminin alması gerekir. Fakat az çok sapışlı bünyelerde bu basamak daha uzun zamanda aşılabilir. Çocuğun başarısızlıkları, yenilmeleri, düşmeleri kendini kabul edebilmek için Alfred Adler’in deyişii ile “hayalî kişilik”in sürüp gitmesine sebep olur. O zaman masal uydurma gittikçe kendini kontrol ederek gerçek obje ve gerçek ben tasavvurlarına yerini bırakacak yerde marazî bir halin büyümesine, yani *mythomanie*’ye kadar gider. *Mythomane* çocuklar ergin yaşta “hayalci” ve “yalancı” denen bozuk karakterleri doğurduğu gibi, böyle giderek normal şuur işleyişine engel olan ileri yaştaki psikosomatik hastalıkları doğurabilir.

“Kendi” ve “ben” duygularının çocuktan erişğine doğru gelişmesi böyle bir yoldan geçtiğı gibi, genişleme hallerinde insanın hedefle ve başka insanlarla birleşmesine ve onlarla sanki bir olmasına sebep olan tam aksi bir hareket de ayrı bir merkezleşme tarzının başlangıç noktasıdır. Taklitde başkalarına fiilî bakımdan açılır, hareketleri onların hareketleri ile birleşir. Ne kadar onlara benzerse o kadar daha birleşik, ne kadar birleşikse o kadar kuvvvetli olur. Fakat buradaki kuvveti

“kendi”nin başkalarından ayrılan özel kuvveti cinsinden değildir. Bu ancak başkalarıyla birleşen, bir bütün içinde gerçekleşen *ortak kuvvet* tir. Taklit bilinmeden yapılır. Esneme, gülme, kaşınma, öksürme gibi şuur dışı fiiller taklittedir. Bir kalabalıkta, birkaç kişi esneyince bu ötekilere yayılır, hepsi esnemeye başlar. Bir konser salonunda öksürüğünü tutmaya çalışanların bir öksürük nöbetine kendilerini kaptırdıkları ve bunun dalga halinde salona yayıldığı çoktur. Bu kollektif veya ortak taklit şuurlaşmamıştır. Fakat şuurun bütün güçleri üzerinde tesirlidir. Fiile ait olduğu için irade gevşeyince meydana çıkar. Bazan iradenin zorlama bir hareketine karşı tepki olarak daha çok artar. Fakat hemen daima gevşeyen iradenin ardından gelir, onu tamir eder ve yeni bir irade hamlesine hazırlar. Taklidin bu kollektif ortak şekline bir bakımdan da otomatik taklit diyebiliriz. Çünkü orada henüz içdüşünmenin, kendine çevrilmiş şuurun hiç bir rolü yoktur. Fakat bu ortak taklit bir zümre içinde yayılmakla beraber yine de bir insanla başka insan, kendi ile başkası arasında genişleyici bir münasebetin belirtisidir. Bundan dolayı, böyle bir taklitde kendi-başkası münasebeti iki şekil alabilir: ya kendi başkasına taklit bakımından bağlanır. Yani taklit onu başkasının varlığına tâbi kılar. Bu hale tâbi olan taklit (*hétéro-imitation*) denir. Yahut kendi başkasını taklit bakımından bağlar. Başkası ona tâbi olur. Buna da tâbi kılan taklit (*idio-imitation*) denir. Bir kimsede, şartlara göre, her ikisi de meydana gelebilir. Aynı kimsenin, bir durumda tâbi olan, öteki durumda tâbi kılan olması mümkündür. Yarışmalı ve şuurlu taklit türlü kişiliklerin gelişmesinde rol oynar. Ahlakî, bedîî, fikrî, siyasî, v. b. kişilikler kurulurken şuurlu içdüşünmeli (réflexif) taklidin büyük rolü olduğu meydandadır. Fakat unutmamalı ki onların kökü, altşuurda başlayan ortak taklittedir ve onun şuurda aydınlanması seçkinleştirici (*sélectif*) ve teşkil edici bir güç halini almasından doğar.

Telkin ve sempati için de aym şeyleri söyleyebiliriz. Telkin de taklit gibi altşuur’da işler, insanları birbirine yaklaştırır, bütünleştirir. Telkinin yayılma alanı da taklit gibi ortak bir çevredir. Yahut fertler - arası telkin böyle bir ortak çevreyi hazırlar. Zekâ zirvesine ulaşınca telkin onun yerini alır ve her telkin devresi (*cycle*) bir dinlenmeden sonra yeni bir zekâ gerilmesine imkân verir. Telkin altşuurda, kaslar sisteminin çabasına başvurmaksızın hedefine ulaşır. Orada telkin edenle olunanın münasebeti taklitdekinden farksızdır. Bu bakımdan onu da tâbi olan telkin (*hétéro - suggestion*) ve tabî kılan telkin (*idio-suggestion*) diye ikiye ayırabiliriz. Ancak her iki durumda da telkin taklitden farklı olarak, hareketlerde, yani dışta değil, altşuurda

fikirlerle, içte cereyan eder. Bunun için ister tâbi kılıcı ister tâbi olan olsun, telkin mutlaka derinlikte, altşuurdadır. "Telkin eden" gibi görünen kimse, aslında yalnız altşuur'a ait bir fikrin kendi kendine telkin olunmasına zemin hazırlar. Telkinci altşuurdaki telkin mekânının opérateur'ünden ibarettir. Öyle ise telkin değil, kendine telkin vardır; ve altşuurdaki bir fikir yalnız o kimsede kendine telkin halini alabilir. Onun başkasiyle münasebeti bu altşuur telkinini hazırlayıcı olmaktır. Kendine telkinin hazırlayıcıları daima hekimler, psikologlar, telkinciler değildir, bütün insanlardır ve karşılıklı olarak birbirlerine karşı kendine telkin hazırlayıcısı rolünü oynarlar. O zaman böyle bir münasebetler şebekesinde şartların durumuna göre insan zaman zaman tâbi olan ve tâbi kılan yerinde bulunabilir. Telkinin eğitim, ahlâk ve sanatta rol oynaması, türlü kişiliklerin gelişmesine yardım etmesi aslında bu ortak kendine telkin olaylarına bağlıdır. Sempatinin altşuurdaki yayılışı, taklit ve telkin gibi, insanları birbirine yaklaştırmır, bir bütün haline getirir. Genişlemenin duygu manzarası olan sempatinin mahiyetce taklit ve telkinden bir farkı yoktur. O da "kendi"nin başkalarına, farkına varmadan yaklaşmasından, aralarında duygu birliği kurmasından doğar. İşleyişi altşuurdaki olduğu için, taklit ve telkin gibi sempatinin kökleri insandan önceki canlı varlığa, hayvanlara uzanır. Hayvanlar arasında taklitle yaklaşımlar olduğu gibi, sempati ile de yaklaşımlar vardır. Sempati de tâbi olan (*hétéropathie*) ve tabi kılan sempati (*idiopathie*) şekilleri ahr. Aynı süjenin bir durumda birinci, bir durumda ikinci halde bulunması mümkündür. Sempati her iki şekilde de insanları birbirine yaklaştırmır ve bu yaklaşma, şiddetine göre, yakınlık, içten bağlılık, birlik gibi türlü dereceler alabilir. Scheler bu üç olgu tipi arasındaki sıkı ilişkisi görmeyerek sempatiyi değerlendiriyor, insana vergi sayıyor; telkini yakın çevreye dalgış ve kişiliğin kayboluşu, bundan dolayı hayvana vergi gibi görüyor. İnsanda ona ancak aşağı bir rol veriyor. Bu ayırış doğru değildir. Hayvanlarda görünen otomatik taklit, telkin ve sempati ile insandaki yaratıcı ve içdüğüşmeli şekiller arasında öz farkı vardır. İnsana vergi olan kendine telkin ile sempatiyi aynı seviyede görmelidir. Cinsî ilgiyi uyandıran dışideki telkin veya *hypnose* hali ile insanda yaratıcı bir güç olan kendine - telkini karıştırmak yanlışdır. Scheler sempatinin hayvandaki şekli ile insana vergi sempatiyi ayırırken bu esaslı farkı gördüğü halde, gariptir ki *hypnose* ile kendine - telkini karıştırmırken bu farkı göremiyor.

Gerilmeyi tamir eden ve tamamlıyan genişlemede (telkin, taklit ve sempatinin türlü şekillerinde) insan hedefiyle kaynaştığı, araların-

daki *atılma* aralığı kaybolduğu gibi, başka insanlarla kaynaşır. Altışuurdaki bu kaynaşma insanı yalnız başka insanlara değil bütün canlı varlıklara bağlar. Gerilmede şeyleri elde etmek için onları hedef edinen insan burada bütün “olan”larla birleşme yolundan varlığın içinde yaşıyacak, varlıktan ibaret kalacaktır. Gerilmede yalnız objeye sahip olma, objeye hükmetme, objeyi bilme durumunda iken genişlemede varlıkla bir olma, varlığı yaşama durumundadır. Bu ikinci hal insanın varlığı yaşamasından ibaret metafizik durumdur. Burada insanlar artık “kendi”leri değildirler, başkalarıyla birlikte oldukları için “biz” veya “kendimiz” dirler. Çocuk arkadaş ve ev çevresinde, bu durumda, “Ben”i değil, “Biz”i aramaktadır: o bir evin, bir oyun zümresinin, bir okulun, bir akran sınıfının parçası halini almıştır. Onun bu durumu “kendi” varlığını yok eden bir kayboluş durumu değildir. (İnsana vergi bütün genişleme ritmlerini hayvandaki yakın çevre içinde kayboluş = ek-stase dan ayıran da budur.) Çünkü o aynı zamanda yarışmaları, başarıları ile “kendi” olduğunu bilir. Fakat hayatının ritmli akışında her gerilme ardından bir genişleme geldiği için, birbiri ardısıra o hem “Ben”, hem “Biz”dir; hem kendi hem başkasıdır. Onun bu zıt ve tamamlayıcı varlığı artık ilk varlığındaki bulanık kişinin kriz halinden kurtulmuştur. Cephelerini nöbetleşe gerçekleştiren ritmli hayatında hürriyetini kazanmıştır. Bu, önce de söylediğimiz gibi, *ya o ya o* alternatif’ine kendini bağlayan (engagé eden) bir hürriyettir. Bu kaprislerin düzensiz hürlüğü, anarşik hürlük, hiç bir kural tanımayan zorunsuzluk anlamındaki hürlük, hatta yükümlülük ve zaruretin şuurundan ibaret olan hürlük değildir. Bu, ilk varlığın bulanıklık ve müphemliğinden kurtularak *ya o ya o* ritmine bağlanmış olmanın hürlüğüdür. Bu nöbetleşe gerçekleşme bir araya gelemmez; kendi olduğu zaman biz olamaz, biz olduğu zaman kendi veya ben olamaz. Fakat yaşayış süresinde her irade çabası bir taklitle, her dikkat gerginliği bir telkinle, her ihtiras ayrılığı bir sempati bağlanması ile tamamladığı ve biri olmadan öteki sürüp gidemediği, birinin devam gücü ötekinin dinlendirmesiyle tamamlandığı için çocuğun “kendi” hayatını yaşaması, bütün içinde ortaklaşması ve biz halini almasıyla mümkün olur.

Çocuğun bir zümre ruhunu yaşaması, akranlarıyla birleşmesi, ergenlik ve ergenlik yaşında olanın da yaşdaş zümrelere katılması bu demektir. Psikologlar insan hayatının bu ritmli akışında yalnız birincisi üzerinde durdukları için “kendi”, “Ben”, “benimki”, “benlik” duygularına önem vermekte, insanı bu açıdan anlamaya çalışmaktadırlar. Sosyologlar ise insan hayatının ritmli akışında yalnız genişleme

(*Ausdehnung*) üzerinde durdukları için “biz”, “bizim”, “bizimki”, “bizlik” duygularına önem vermektedirler. Bundan dolayı, psikologlarla sosyologlar arasındaki neticesiz çatışmalar insanları yalnız birinci veya ikinci manzarasıyla açıklamak için boşuna çabalardan ileri gelmektedir. Halbuki psikoloji ve sosyoloji görüşleri ayrı kaldıkça insanî varlığı kavramadan uzaktırlar. Çünkü her ikisi aynı varlığın iki manzarasını yapma olarak ayırmakta ve onu insana ait tek gerçek sanmaktadır.

N. Gevşeme ve Genişleme Ritmi olarak İnsan

Gerilme ritmi ile genişleme tamamlanamazsa, bu marazî bir yükseliş olan taşma ve onun ardından gelen çökme şekline girdiğini görmüştük. Normal yaşayış ise, iki ritmin birbirini tamamlaması ile hayatın devamlılığını sağlar. Bu ritmlerin verdiği hürlik olmasaydı insan daha çocuk yaşında çöküntü ve taşma içinde kaybolabilirdi. Genişlemede insan beden olarak kas ve sinir sistemlerinin yayılmasına (*dilatation*) kendini bırakır. Kendi potansiyel varlığına dalar. Hekimler birçok hastalıkların tedavisinde altışuur'un hüküm sürdüğü bu gevşeme (*relaxation*) den faydalanıyorlar. Aşırı gerilmenin doğurduğu bitkinlikleri olduğu kadar, normal haldeki birçok yetilerin gelişmesini de bununla temin ediyorlar. Gevşemenin en hâkim şekli olan uykuya giriş kendine - telkine en elverişli şartları veriyor(*). Genişlemenin kazandırdığı yetiler hafıza, hayalgücü ve duygudur. Bunların elde edilmesinde başlıca rol oynayan *contention*, gerilmede rol oynayan dikkatin (*attention*) karşılığıdır. Yine burada ve insanın kendi varlık şartlarına uymasını sağlayan alışkanlık (*accoutumance*) da gerilmedeki üstün şekilleri (veya bünyeleri) kavrama gücü olan meleke (*habitude*) nin karşılığıdır. Gerilmedeki zekâyı karşı burada hafıza, iradeye karşı burada çağrışımlı hayalgücü (veya rüya), ihtirasa karşı burada duygu vardır. (Daha önce bu karşılaştırmayı zekâ - telkin, irade - taklit, ihtiras - sempati arasında yapmıştık. Burada ruhî yetileri daha geniş hudutlarıyla, gerilmedeki yetilere karşılık olan yetiler halinde alıyoruz.)

Hafıza ve hayalgücünün işleyişinde esaslı rol dikkate, çabaya, iradeye değil, gevşeme halinde meydana çıkan bir nevi büyülenmeye (*fascination*) aittir. Hayal - hatıraların çağrılması bir irade işi değildir; tam tersine, irade gevşek bırakıldığı, hayaller kendiliğinden işlediği zaman, bir telkin atmosferi içinde hayal hayali çağırır. Unuttuğumuz

* J. H. Schultz, *Le Training autogène, Méthode de relaxation par autodécontraction*, trad. par D. de Busingen et L. Becker, P. U. F. 1958

bir şeyi hatırlamak için kendimizi zorladığımız zaman o inadına kaybolur. Her zorlama hafızaya bir ihanettir. Hâtıralar arasında büyülenmede onların birbirini çekmesine imkân vermek için üzerlerinden dizgini kaldırmalıdır. Hayalgücünün işleyişi de böyledir. Hume'un çağrışım kanunları dediği üç münasebeti W. James belirsizce arttırıyordu(86). Bu da gösterir ki burada önemli olan, münasebet nevilerini saymak değil herhangi bir "münasebet kurma" üzerinde durmaktır. Münasebet kurma ise *mantıkta* değil, altşuurda kökleri olan telkin ve sempatinin hazırladığı bir "büyülenme" çevresine aittir. Hafızada hâtıralar birbirini böyle bir büyülenme ile çektiği gibi, hayalgücünde de hayaller bir telkin atmosferi içinde büyülenme ile birbirine bağlanır(87). Bu işleyiş altşuurdan şuura doğru şöyle bir sırayla yükselir: rüya → *hypnagogique* hayal → uyanık rüya → hayâl kurma → (*rêverie*) → hayâl gücü. Hafızada, bütün kurucu (*constructif*) fonksiyonu ile birlikte çağrışımlarla aynı tarzda işler ve zaman süresinde hâtıraları yerleştirirken boş yerleri (*lacune*) zihin gücüyle kurarak, doldurarak tamamlanır. Zaman sırasına göre inşa etme fonksiyonu onu şartlı refleksin zamansız, sırf basit çağrışımlı hafızasından tamamen ayırır. Gerek hayalgücü, gerek hafızanın bu işleyişinde gerilme ritmi onların yardımına koşar. Hafızanın boşluklarını dolduran, adî hayalgücünü yaratıcı hayalgücü haline getiren odur. Ruhun bu fonksiyondaki alçalışı şu türkçe kelimeler pek iyi belirtiyor: Düş (rüya), düşmek, döşek (yatak), düşünmek, düşünce.(*)

Gerilmede şuurun kutuplaşması aynı zamanda dışşuur kuruluşunun başlangıcıdır. Çünkü her kutuplaşma ruhî faaliyeti üstün bünyelere ve şekillere çevirdikçe daha öncekilerin otomatik ve şuursuz olarak işlemesini sağlar. Dikkat "bütün"ler üzerine çevrilince teferrüat dışşuura atılır. Bu ayrış başlıca meleke de kendisini gösterir (ki buna yaratıcı işleyişinden dolayı "yeti kazanma" da diyoruz ve yalnızca varlık şartlarına uymadan ibaret olan *accoutumance* karşılığı "alışkanlık" kelimesini kullanıyoruz(87). Bu iki kavramın karıştırılması birçok felsefelerde bulanık görüşlere ve buhrana sebep olmuştur.) Meleke veya yeti-

86 A. Ménéard, *Principes de la Psychologie de W. James*. 1911. Félix Alcan

87 Albert Spaiier, *La Pensée concrète*, 1932. F. Alcan. Meleke (*habitude*) yi ilk defa bu şekilde anlayan A. Spaiier'dir. Fakat onu *accoutumance* (alışkanlık), tan ayırmamaktadır. Ruhî ritmin gerilme ve genişleme hareketlerinde bu fikri sürecin ayrılması çok esastır ve bunu A. Spaiier'i tamamlamak üzere biz yapıyoruz. Ravaissou, Maine de Biran'ın meleke teorisinden mutlak spiritüalizm'ini çıkardığı gibi, J. Chevalier de ondan mahiyetce farklı olmayan Bergson'un meleke anlayışını devam ettirdiği için her iki düşünürün görüşlerinden uzak buluyoruz. (Ravaissou, *De l'Habitude*, P. U. F. türk. çev. Nezahat Tanç, M. E. Bak. yay.), (Jacques Chevalier, *Habitude*. (Essai de métaphysique scientifique), 1929, Boivin, Paris

* Bu kelimeyi *penser* değil, *souger* karşılığı kullanıyoruz.

kazanma dikkatin her seferinde daha geniş bütünler'e çevrilerek tefer-rüatın otomatikleşmesi demektir. Gerilmede müphem veya toplu şuur dikkat ve meleke yardımıyla gittikçe daha ziyade aydın şuurla dışşuuru ayırır. İnsanî varlığın objeye çevrilen faaliyetinde en önem-li fonksiyon budur. Gerilme ritminde şuurla dışşuurun ayrılmasın-da rol oynayan zekâ ve irade aynı zamanda bu iki şuur seviyesi arasında frenleme veya itme görevini görür. Bu adeta Freud'ün bahsettiği dışşuur'a itilmiş ve semboller halinde tekrar şuura çıkmış eğilimlere ait dinamik faaliyete benzer. Su farkla ki, şuurun dış-şuur üzerindeki basıncı sırf *Libido* eğilimlerine ait değil, bütün eğilim-lere ve hayallere yaygındır. Dikkatin gevşemesi, dışşuurun şuur yü-züne maskeli olarak çıkışı gerilme ritmi ile genişleme ritmi arasında or-taktır ve bu iki nöbetleşe ritmin aynı zamanda eseridir.

Habitude(meleke) kavramının yorumlamaları felsefede çıkmazlara sebep olmuştur. Bunlardan biri Hume'e aittir. O Newton çekim kanu-nundan ilham alarak insan zihnini çağrışım kanunu ile açıklamak isti-yor ve bunun için "meleke" olgusundan faydalanıyordu. Ona göre meleke mekanik tekrarların kazandırdığı münasebet kurma gücüdür ve mekanismden yüksek zihin yetilerine doğru çıkmayı temin eder. Tam aksi kutupta Maine de Biran 'ın açıklaması var: ona göre ruh dinamismdir ve meleke onun tekrarlarla maddeye yaklaşan kısmı-dır. Sayıda sonsuz küçük nasıl asla sıfır olmadan daima sıfıra yaklaşı-yorsa, ruhta da meleke maddeye yaklaştığı halde tam madde olmayan güctür. Bu iki teori melekeyi birer yönünden ele alıyorlar, bu yüzden yanlış anlıyorlar. O ne mekanismden zihne yükseliş, ne dinamik zihin-den mekanisme alçalıştır. Melekede tekrarın rolü ikinci derecededir. Mühim olan her seferinde dikkatin daha geniş *bütünleri* kavramasıdır. Bundan dolayı melekeyi yapan ilerleyici tekrardır. Dikkat çok kuvvet-li ise tekrar bazan en aza inebilir. Melekenin ilerleyici tekrarlarla dikkati her seferinde daha geniş bütünler'e çevirmesi aslında dikkatin aydın şuurla otomatismi (veya dışşuuru) ayırması demektir. Öyle ise meleke otomatismden şuura yükselme olmadığı gibi şuurdan otomatisme iniş de değildir. Fakat ilerleyici tekrarda dikkati daha geniş bütünler'e çevirdiği için aydın şuuru dışşuurdan veya (otomatismden) ayırış-dır.

Burada bir noktayı daha işaret edelim: gerilme ritminde dikkat ve melekenin doğurduğu şuur- dışşuur ayrılığı ile genişleme ritminde alışkanlık ve telkinin doğurduğu şuur - altışşuur ayrılığı arasında da fark-lılık ve tamamlayıcılık vardır. Gerilmede zekâ ve irade şuurun dışşuur

üzerinde bir nevi baskı rolü oynadığı halde, genişlemede telkin ve sempati altşuurdan şuura yükselme rolü oynar. Genişleme ritminde potentsiel eğilimler ve hayaller adeta birbirini çeken su kabarcıkları gibi şuurun yüzüne çıkarlar. Birinin baskıya aldığını öteki davet eder. Birbirini tamamlayan bu iki ritm olmasaydı ya dışşuurla devam eden baskı *psychose*'lar halini alır; ya altşuurdan yükselen eğilim ve hayaller şuuru istilâ ederek hafıza ve hayal hastalığı olan *hypermnésie*'yi doğururdu. Birini *hystérie* de ötekini *psychasthénie* de gördüğümüz iki marazî hal ritmin bozulmasının alâmetleridir ki, birinde şuur alanı nisbetsizce daralmış, ötekinde nisbetsizce genişlemiştir. Normal şuur, ritimleri olan bir hayat akışında dışşuurla altşuur'un nöbetleşe birbirlerini tamamlamaları içinde, dinlenme - çalışma, uyku - uyanıklık, gevşeme-gerilme, dayanışma-yarışma, hatta belki de barış-savaş zıt ve tamamlayıcı kavislerinde gerçekleşir.

Gerilme ritmi bünyeleri kavramaya götürür. Öyle ise onun hedefi mekânî elde etmektir. Genişleme kavsi ise bizi yaşanmış hayatı yeniden kurmaya (*reconstruction*) götürür. Onun hedefi zamanı elde etmektir. Fakat gerilme ritmi mekânı inşa ederken yaşayış cihetine yani geleceğe doğru açılmış bir zaman sürecinde bu inşa işini tamamlar. O halde orada mekânın inşası *zamanî* bir süreçtir. Nitekim genişleme ritminde de geçmişe ait zamanı tekrar kurarken, yaşanmışın potentsiel'indeki kesintili malzemenin boşluklarını akılyürütmelerle doldururken, onu sahip olduğumuz zekâ mekanizmasına, yani mekân bünyelerine göre kuracaktır. Bunun için de zamanın inşası *mekanî*'dir. Öyle ise, bir yandan geleceğe doğru açılmış bir *zamanî mekân* inşası olduğu gibi, öte yandan geçmişe doğru katlanmış bir *mekanî zaman* inşası vardır. Bu iki süreç gösterir ki insanî varlığın ritimli oluşunda mekân zamandan ayırmaya imkân yoktur. Her iki süreç karşılıklı kuruluyorlar denebilir. Kısaca, insanî varlığın ritimli hareketi bir zaman - mekân süreklisidir. Objektif ve sübjektif şuurların açılmasını incelerken bu süreçlerin ne gibi sonuçlar doğurduğunu göreceğiz.

VI

ŞUUR FENOMENOLOJİSİ

— 1 —

A. Kastlı Fiil olarak Şuur

Kendini bilme veya iççeçevrilmiş bilgi Sokrat'da felsefenin temeli olmuştu. Fakat bu "bilgi"nin bir varlık sferi, yani ş u u r (*conscience*) olarak alınması çok yenidir. Yunanlılar "şuur" yerine *pneuma* diyorlardı (Hésiode, Homeros). Latinler buna *spirit* diyorlar ki, spiritüalizm ve spiritizm bu asıldan doğmuştur. Yunanlılar daha geniş anlamda *Nous* diyorlar ve bunu âleme düzen veren ilke gibi anlıyorlar. Yalnız zihin gücünü ifade etmek üzere buna *Logos* demişlerdir. Latinler *anima* ve *ratio* dediler. Araplar *pneuma* karşılığı "*ruh*" kelimesini kullandılar. Kelime yunancada "rüzgâr" (yel) sözünden alınmıştı. Arapçada da r u h (raha, yerihu) emsek fiilinden geliyordu. Gerek yunanca gerek arapçada ruh kelimesinin manevî den önce maddî anlamda kullanıldığı anlaşılıyor. Eski türkçede arapca "mâ'nâ" ve almanca *Geist* karşılığı "tin" vardı. T i n ve T e n, ruh ve beden anlamına geliyordu. Birinci kelime sonradan bırakıldığı için bunun yerine can ve ten kelimeleri kulamldı (Aşık Paşa, Garibnâme). Arapçada *anima* karşılığı "nefs" kullanılmıştır ki "nefes" (soluk) ile ilgilidir. Mutasavvıflar "ruh", akılcı filozoflar "nefs" i tercih ettiler. Nefs deyince Aristocu görüşte bedenden bağımsız manevî cevher anlaşılıyor. Fakat bitkiden insana, insanüstü varlığa kadar nefsin dereceleri onun yükselişini gösterir. Bitkiye büyüme gücünü, hayvana algı ve hareket gücünü, insana düşünme ve eylem gücünü veren bu prensip onlardan ayrı devam edebilir. Nefs şekil (*forme*) cinsinden sayıldığı halde, İbn Sina onu ruhun esası olan cevher diye tarif etti. Böylece madde karşısında ayrı ve üstün bir cevher olan ruh fikri İbn Sina ile başladı.

Sokratın başlangıç noktası olan "kendi bilgisi" ne Augustin, fakat asıl Descartes'la dönülebildi. Campanella şüphe götürmez surette yalnız kendi varlığımız hakkında bilgimiz olduğunu söylerken az sonra

Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" (*cogito ergo sum*) diyeceği şeyi ifade ediyordu. Artık İlk ve Orta çağın nefs ve ruh fikirlerinin müphemliğinden kurtulan ve doğrudan doğruya bilgi veya sezgi (*intuition*) ile kavranan şuur fikri doğmuş bulunuyor. Düşünce iradeyle birlikte, ruhun iki sıfatı oluyor. Ruh ise, İbn Sina'cı cevher görüşü devam ettiği için maddî cevherden ayrı bir cevher sayılıyor. Descartes'cı görüş modern felsefede düalizmin doğmasına, bundan dolayı da âlem ve şuur arasındaki münasebetin açıklanması diye çözülmesi çok güç bir problemin yaratılmasına sebep oldu: eğer âlem şuurun verilerinden ibaretse, o halde asıl âlemi bilemeyiz. Bildiğimiz yalnız algılarımızdır (*esse est percipi*). Yahut şuur gibi ruhlu varlıklardan, monade'lerden kurulmuş olmalıdır ki, âlem hakkında algımız açıklanabilsin. Böylece atomizm'in karşısına tam zıt kutupta ve aym tarzda monadizm konuyor. Eğer şuur ve madde sonsuz cevherin birer sıfatı ise, o zaman onların münasebetleri cevhere göre açıklanabilir. Fakat şuur maddenin bıraktığı izlerden ibaretse, o zaman şuur fenomenlerine gölge - fenomen demek ve maddeden başka gerçek kabul etmemek gerekir.

Şuurun böyle anlaşılmasından doğan buhran çoktan fark edilmiştir. Buna karşı çağdaş felsefede şuur bir tavır, âleme çevrilmiş bir fiil gibi anlama teşebbüsü ilkin Malebranche'da görülüyor; fakat bu filozofta hakim olan Descartes'cılık yeni görüşün gelişmesine engel oldu⁽¹⁾. Yeni şuur anlayışının köklerini Plotin'e kadar çıkarmak mümkündür. Onda da sonsuz varlıktan maddeye doğru açılışta Akıl ve Nefs dereceleri tavırlar, fiiller gibi anlaşılmaktadır. Orta - çağda İbn Sina ve Saint Thomas şuur "mefhum" (*intentio*) diye tarif ettiler. Şuur fiili bir şeyin kastedilmesi, bir şeyin hedef edilmesinde meydana çıkar. Bu Ortaçağ görüşünü zamanımızda önce Franz Brentano empirist psikolojisinde savundu ve oradan bir değer teorisi çıkarmak istedi⁽²⁾. Fakat onu yeni bir felsefe temeli haline getiren ve Descartes'ın cevheri şuur fikri yerine koyan Edmund Husserl oldu. Husserl'e göre âlemden ayrı, kendi başına şuur yoktur, daima "bir şeyin şuru" vardır. O bir hedefe göre, bir kasd (*intention*) olarak meydana çıkar. Öyle ise şuur bir kasdlı fiiller huzmesidir. Bu fiiller her türlü empirik tetkik, tarihi (genetik) araştırma dışında, sırf eidetik özlere (Wesen) olarak vardır. Husserl bu özlere fenomenler, ve onları öz olarak tetkik eden felsefî metoda fenomenoloji (*Phénoménologie*) diyor. Öyle

1 J. Moreau, *La Conscience et l'être*, Aubier, "Malebranche", 1948

2 Franz Brentano, *La Psychologie au point de vue empirique*, trad. par Maurice Gandillac, 1944, Aubier, édit. Montaigne.

ise kasdlı fiiller ŗuur fenomenleri olduğu gibi, onların çevrildiği (y-neldiği) de objeler veya varlıklardır. Bunlardan birincisine yani kasdlı fiile *noetik*, onun hedef edindiği ze *noematik* diyor. Fenomenolji'nin konusu, her iki özü empirik ve tarihî açıklamaları irca ederek, özel tabiri ile "parantez içine alarak" (*Epoche*) tasvir etmektir. Husserl'e göre felsefe ne tabiat ilmi gibi a  ı k l a m a'ya, ne manevî ilim gibi a n l a m a'ya çalışır. Onun metodu yalnız  z'lerden ibaret olan fenomenlerin tasviri (*description*) dir. (3). Bu metod Efltn'un üstün bir lemdede gördüğü "z" (*Essence*) yer yüzüne indiriyor. Kant'ın "görünüş" (*Erscheinung*) saydığı fenomenleri asıl ŗey, değişmez öz olarak görüyor. Grnşle varlık veya öz arasındaki uçurumu kaldırıyor. ŗuurun kendi başına var olduğunu söyleyen Descartes'lığa son veriyor, onun yerine "bir ŗeyin ŗuuru" fikrini getiriyor. İnsanla lemi iki ayrı cevher olarak koyacak yerde insanı "lemdede varlık" (*In der Welt Sein*) olarak görüyor.

Husserl'de ŗuur  şekilde anlaşılmaktadır; 1) ŗuur önce empirik ben'in konkre süresi içindeki birlik; yaşanmış tecrübenin (*Erlebnis*) bütün muhtevalarının fenomenolojik birliğidir. 2) İkinci anlamdaki iebakiş psikolojisinin klasik ruhculuğuna bağlıdır- ŗuur, i algının eşanlamı, objesi şimdi hazır olduğu zaman upuygun (*adquat*), hazır olmadığı zaman upuygun değil olan bir i algıdır. 3) Ayrıca ŗuur, mahiyeti "bir yere çevrilmiş olma"dan ibaret olan fenomenler zümresidir ki, başhca vasfı kasdlılık (*intentionnalit*) dır. Husserl asıl bu üçüncü anlam üzerinde duruyor.- Kasdlı fiilin hedefi nedir? Ona göre "kasdlı muhteva" veya "obje"dir. Meselâ gördüğüm ev bir algı fiilinde kasdlı muhtevadır. Fakat o mutlaka görülen ŗey değildir. O bir matematik şekil, bir sayı, bir tarihî vaka, bir masal, bir hayalî obje, bir renk veya "yaprağın yeşilliği" gibi belirli bir ŗeyin hali (*Sachverhalt*) olabilir(4). Bunlardan bir kısmı muhtevalı objelerdir: yeşil, kırmızı gibi. Bir kısmı muhtevasız ve boşturlar: matematik şekil veya bir sembolik mantık önermesi gibi. Fakat her ikisi de kasdlı fiil tarafından kavranmış obje olarak eidetik birer öz"dr. Fenomenoloji hem kasdlı fiillerin hem kasdlı muhteva veya objelerin tasviridir. Bunlar z olma bakımından değişmezler ve fenomenoloji bu değişmez özlerin tasvirini yapan kat'i ilim (*Strenge Wissenschaft*) dır(5). Fenomenoloji parantez içine aldığı empirik verileri veya tarihî oluşu açık-

3 Emmanuel Levinas, *La Thorie de l'intuition dans la phnomnologie de Husserl*, 1930, Flix Alcan; G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, J. Vrin.

4 Stanislas Breton, *Conscience et intentionnalit*, dit. Emmanuel Vitte, 1956. Paris.

5 E. Husserl, *La Philosophie comme la science rigoureuse*, trad. par Quentin Lauer, 1955, Epimthe, P. U. F.

lamaya çalışan bütün ilimlerden ayrılır. Çünkü onlar gibi değişenlerin açıklamasını yapmaya çalışmaz, fakat ilimlere temel teşkil eder. Çünkü onlardan her birinin açıklamaya çalışacağı “varlık” alanının özünü tasvir eder. Bundan dolayı da bir fenomenolojik araştırma hangi varlık alanına ait ise bir ontoloji ile tamamlanır. “Şeyin hali”ni, kasdlı muhtevayı tasvir eden Fenomenoloji’lere karşılık muhtevalı Ontoloji’ler, muhtevasız objeleri tasvir eden Fenomenoloji’lere karşılık boş Ontoloji’ler vardır. Husserl ve onun metodunu kullananlar sonradan birincilere gerçek varlık sferleri, ikincilere gerçek - dışı (*irr  el*) varlık sferleri diyeceklerdir. İkinciler bir az farklı bir şekilde bazen İdeal varlık sferleri adını da alır: meselâ matematik ve mantık, ahlâk ve sanat ideal varlık sferleridir(6).

Fenomenoloji’nin en mühim konusu objelerden önce onları tesbit eden kasdlı fiillerin yani şuurun tasviridir(7). Bunun için bu metodun temel konusunun   uur Fenomenolojisi olması gerekir. Vakaa Husserl de eserlerinden en büyük kısmını buna ayırmıştır: a) fiilin kalitesi: algı, dikkat, türlü inan   tarzları, şüphe, v. b.; b) kavrayışın şekli: sezgi ile, belirtiş ile (*signification*), karma olarak; c) kavrayışın maddesi: varlık tarzları, obje tarzları; d) muhtevalar: dolu obje , boş obje, ideal obje, v. b.- Sezgi duyulara ait, duyguya ait, kategoriye ait olabilir. Upuygun olan veya olmayan sezgi olabilir. Ferdî veya genel sezgi olabilir(8). Bu kavrayış tarzlarını ayırdıktan sonra, filozof şuur fiilleri veya kasdlı fiillerin toptan hedefi olması bakımından “  lem” üzerinde duruyor: Âlem,   uurun hem ufku hem dayanağıdır.   lemsiz   uur ve şuursuz âlem olamaz. İnsanın varlığı “  lemde varlık”dır. Çünkü her şuur fiili “bir şeyin şuuru” olduğu gibi, sonsuzca uzanan şuur fiilleri huzmesi de kendi ufku olarak sonsuzca uzanan objeler yani âlemle kaimdir. “  lem şuuru” ve onun altında duran “  lem ufku” kavramları bu felsefede esaslı rol oynar. O derecede ki, bir şuur fenomenolojisi, a  ında, aynı zamanda bir açık (*ouvert*)   uur veya âlem fenomenolojisi demektir(9). Heidegger “Sebebin mahiyeti hakkında” adlı yazısında metodun derinle  tirilmesinden bu noktalara varıyor (Martin Heidegger, *De la nature de la cause*, trad. par A. Bessey: *Recherches Philosophiques*, I. 1031 - 1932. pp. 83 - 124,   dit. Boivin, Paris).

6 N. Hartmann, *M  taphysique de la connaissance*, trad. par Raymond Vancourt. 1946. Aubier

7 E. Husserl. *Id  es directrices pour une ph  nom  nologie*, trad. par Ricoeur. 1950, Gallimard,

8 S. Breton, aynı kitap, sh. 77.

9 S. Breton. aynı kitap, sh. 94 - 105.

Älem herşeyden önce “cisimler kâinatı” dır. Alemde varolmak, bu derecede, özel bir cisim veya beden olmak demektir. Daha üstün derecede organik varlıkların ontolojisi olur. Fakat bunların hiç biri şuur fenomenolojisinden ayrılmaz. Husserl, bu tarzda ele aldığı açık şuurun ufkuna, yakın dünya (*Umwelt*) diyor. Bunun üzerinde “kişiler dünyası” ve “objektiflikler dünyası” gelir. En sonra dördüncü derecede veya anlamda bütün ufukları birleştiren açık şuurların süjelerarası birliğini meydana getiren, Ego ile başka Ego’lar arasında bağlantı kuran “Ruhlar kâinatı” dediği dünya geliyor. Husserl bu derecedeki dünyanın varlığına Birlikte varlık (*Mitsein*) diyor. Bütün öteki dünyalar buna, “Birlikte varlık” dünyasına dayanır. Bu suretle Husserl felsefesi sonunda bir Egologie’ye varır. Bu bir idealizm midir? Hatta bütün bu “dünya’ları sonunda Ego’lar arası dünyaya bağladığı için, bir solipcism’midir? Son kitaplarından biri olan “Fenomenolojiye Giriş”te insanı böyle düşünmeye götüren satırlar var(10). Fakat Husserl’i bu tarzda yorumlamak onun metoduna ve felsefesinin temeline ihanet olur. Felsefesinin ilk cümlesinden başlayarak, açtığı çağırda daima buna sadık kalmış olan Husserl’in temel fikri “Açık şuur” ve “Älemde varolmak” fikridir. Böyle düşünen bir filozofa kabataslak idealizm, hele solipcism isnad edilemez. Böyle düşünenler Vancourt gibi fenomen mefhumunun bulanıklığından hareket etmektedirler. *Phenomenon* görünüş demek olduğu halde, bu çağırın kurucusu onu, tam tersine öz anlamında kullanmaktadır. Fakat öz ve görünüş devamlı olarak bir müphemlik konusu olmaz mı? O adeta Kant’a göre Descartes’a bir dönüş gibi görülebilir. Fakat başka bir anlamda Descartes’dan tam ayrılma olduğunu unutmamak şartıyla. Çünkü onun kapalı şuru yerini burada açık şura bırakmıştır. Vancourt, Husserl’den sonra metodun türlü yönlerde yorumlanmasını ve birbirinden çok farklı görüşlerin aynı kökten doğmasını burada arıyor (R. Vancourt, *La Philosophie et sa structure, I, Philosophie et Phénoménologie*, édit. Bloud et Gay, 1953. Paris.)

Husserl’e göre şuur aktüel olan ve aktüel olmayan diye ikiye ayrılabilir. Aktüel şuur ya dar anlamda dikkat ile tarif edilir ki, bir bilgi fonksiyonudur; yahut geniş anlamda dikkat’le tarif edilir (bir şeye yönelmiş olmak gibi) ki, artık bir bilgi fonksiyonu değildir, objeleşmeyen bir fiildir: arzu, istemek, korkmak gibi. Genişleme (extension) ve şiddet (intensité) aktüel şuurun iki vasfıdır. Her bilgi bir temele dayanır

10 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*. Trad. par. Gabrielle Piffer et E. Levinas. 1931. Armand Colin (Sorbonne’da verilmiş dersler olup almanca aslı sonradan neşr edilmiştir.)

ve kendi objesini bu suretle kurar. Meselâ fizikcinin “tabiat”ında ideal olan fikir’i asıl tabiatın ve fiilde h a z ı r t a b i a t’dan ayırırız. Aktüel şuur asla kapalı şuur olamaz. Onun hareketi sonsuza uzanır: düşünce hareket eden bir şeydir (mouvant’dır), ve hareket ona her adımda yeni imkânlarla açılan potentiel şuurdan gelir. Fakat buradan aktüel şuurla potentiel şuuru ayırma zarureti çıkıyor. Birincisi bir objeye dikkatin şuurudur. İkincisi, gerek pasif bir bekleme tarzında olsun, gerekse pasif bir tutma (*rétention*) halinde olsun, gücden fiile geçecek olan şuurdur(11). Bu ikinci zımnî (*implicite*) şuur nisbeten “boş” bir şuurdur. Yani belirsiz olmakla beraber sonunda aşıkâr şuur halini alır.

Husserl’in tahlilleri asıl zihne, mantığa ait kasdlı fiiller üzerinde toplanmaktadır. O her ne kadar aktüel olmayan şuura, geniş anlamda dikkat fiillerine (yani zihni hayat dışındaki “kasdlılık” denen şeye) yer veriyorsa da, bunların derinleştirilmesine vakit bulamamış olacaktır. Halbuki birinciler kadar bu ikinciler de derinleştirmeyi gerektiriyordu. Nitekim onun metodunu kullananlardan bazıları duygu hayatına ait kasdlılığı, değerlere ait kasdlılığı incelemişlerdir. Bunlardan başhca Max Scheler, Geiger, Nicolai Hartmann’ı zikr edelim(12).

Vancourt’a göre metodun bu geniş yorumlaması, onunla yalnız existence filozofları arasında değil, Maine de Biran ve Bergson arasında da münasebet kurmaya imkân verir. Bu yazar daha ileri giderek karşılaştırmayı Husserl ile Dilthey, hatta Simmel arasında yapmakta, genel olarak hayat felsefeleriyle existence felsefesi ve fenomenoloji arasında münasebet görmektedir ki bu kadar aşırı karşılaştırmalara katılamayız. Çünkü böyle bir görüş Husserl’in metodunun esasındaki açık şuur görüşünün bütün orijinalliğini ortadan kaldırır ve onun çağdaş düşünce içindeki yerini görmemeye varır. Yalnız İnsani varlık fikrinin, başka tabirlerle de olsa, Maine de Biran tarafından ele alındığını ve filozofun felsefi antropoloji bakımından da öncülük değeri olduğunu işaret etmeliyiz.(*).

Husserl kasdlı fiillerdeki apaçıklığı (*évidence*) doğrudan doğruya ve vasıtalı, birincisini de upuygun ve upuygun-değil diye ayırıyor. Birinciler mantıki, ikinciler mantıki olmayan özlere karşılıktır. Bu da gösterir ki filozof bu bölüşlerinde, sonradan kendi çıkırından gi-

11 S. Breton. aynı kitap, sh. 118 - 124

12 Alfred Stern, *La philosophie des Valeurs* adlı eserinde M. Scheler ve N. Hartmann’ın değerlere aid kasdlı fiili tasvir ediş tarzlarını (kendi tenkitleriyle birlikte) anlatıyor.

* Maine de Biran, *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, t. XIV, 1949, P.U.F.

denlere yol hazırlamıştır: onun upuygun ve mantıkî olmayan dediği özler Max Scheler'in üzerinde duracağı duygu fiilleridir. O ve başkaları kasdıllığı bütün genişliği ile ele almışlardır. Bunun için, yalnız zihne ve mantığa değil, genel olarak şuura ait bir fenomenoloji yapmak istediğimiz zaman, onun temellerini yine bu filozofta bulmak mümkündür (13).

Fenomenoloji bir aydına çıkarma metodudur. Fakat bu metod Descartes'inki gibi aydın ve seçik olanla uğraşmaz, bütün genişliği ile şuuru ele alır. Onun aydın - müphem; zihnî - duygu'ya ait; sathî - derin; aktüel olan - olmayan bütün görünüşlerini aydınlığa çıkarır. Bunun için ona Descartes'cı bir metodun aksine olarak müphemî, karmaşığı aydın ve seçik sezgilere irca etmeyerek; aydın veya bulanıkşuurun (ambigu) bütün manzaralarını aydınlatmak üzere tasvir eden metod demelidir. Bu metodun Descartes'cılığa olduğu kadar şuurun transandantal "şekil"leriyle tabiatın "muhteva"sını birleştiren Kant'ın metoduna da üstün olduğunu söylemeliyiz. Bu yeni metodun bir yandan matematikçiler, tabiat bilginleri, öteden manevî ilimlerle, insan ilimleri ile uğraşanlardan çoğu tarafından benimsenmesi, bilgide ve ontolojide olduğu kadar değerler felsefesinde de verimli olması bu üstünlüğü gösterir. Zamanımızda existentialist diye tanınan filozoflar, ontolojistler, axiolojistlerden büyük bir kısmı, tabiat bilginleri, sosyolog ve antropologlardan bazıları bu metodu türlü tarzda kullanmaktadırlar.

B. Fenomenolojinin Tatbik Alanları

Husserl'den sonra bu metod türlü yönlerde gelişti ve türlü şekillerde uygulandı. 1) M. Scheler onu öz olarak aldığı duygu fenomenlerine tatbik etti. Bu suretle sempatiyi, sevgiyi ve genel olarak değerleri tetkik etti(14). Bu metodun kullanılışı, onu bir insan felsefesi yapmaya (felsefî antropoloji dediği çıkırı açmıya) götürdü (15). Fakat son yıllarına düşen bu araştırma yarım kaldı. Kant'ın formel dediği Ahlâk görüşüne lüzumsuz yere hücum ettiği gibi (16), insan felse-

13 S. Breton. aynı kitap. sh. 154.

14 Max Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, trad. par M. Lefebvre, 1928, Payot; M. Scheler, *Le Formalisme éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. par M. de Gandillac. 3 e édit. 1955. Gallimard.

15 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 1930, Darmstadt (Türk. çev. T. Mengüşoğlu, 1948)

16 Zikrettiğimiz *Le Formalisme éthique* kitabı. -Mengüşoğlu *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* adlı kitabında bu tenkidi yaptı (1947, İstanbul, Edeb. Fak.)

fesinde de objeleştirmeye verdiği üstün değer yüzünden bir kısım olguları ve onlarla ilgili süjeleştirmenin insandaki yerini göremedi.2) Bir kısım yeni fizikçiler, mes. H. Weyl onu matematik ilimlere (17), M. Hartmann tabiat ilimlerinin metodolojisine tatbik etti(18). 3) Bazıları dinler tarihinde kullandı ve bir din fenomenolojisi yaptı: Van der Leeuw gibi (19). Bir kısmı onu existentialism'in metodu haline getirdi: meselâ J. P. Sartre "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin altbaşlığında "Ontolojiye fenomenolojik Giriş" diyordu(20). Bu yorumlama şekli oldukça yaygındır. Metodu aynı tarzda Estetik'de kullanan Mikel Dufrenne oldu (21). Maurice Merleau-Ponty bir "Algı Fenomenolojisi" yaptı(22). Heidegger de bu metoddan uzak kalmadı. Fakat bu çeşitli uygulama şekilleri daima bir noktada birleşiyor: hemen hepsinde Fenomenoloji Ontoloji'ye girmek için başlangıç görevini görüyordu. Artık yeni filozoflar arasında natüralist veya genetik metodu doğrudan doğruya kullananlar pek azalmış görünüyor. 5) Yalnız Nicolai Hartmann ve onun ardından gidenler Fenomenolojiyi aşarak Ontoloji konusuna girdiler(23). Varlık problemini doğrudan doğruya ele almak için metodun engellerini işaret ettiler ki, Husserl'in eserlerindeki farklardan ileri geliyordu 6). Buna karşılık Ontoloji'den başlayan, fakat oradan Fenomenoloji'ye dönmeyen filozoflar da vardır: en tipik olanı Louis Lavelle'dir (24). Onun için felsefenin temel konusu Varlık olduğu halde, oradan Akt (*acte*)a geçmiş ve yeni metoda baş vurmadan bir değer teorisi kurmaya çalışmıştır(25). Lavelle existentialism'e yabancı değildir ve diyalektik metodunu Hegelden farklı bir anlamda kullanmaktadır(26).

17 Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Berlin. 1927, Oldenburg

18 Max Hartmann, *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften*, G. Fischer 1948

19 Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad, par Jacques Marty, 1955. Payot.

20 J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Introduction phénoménologique à l'ontologie 1943, Gallimard.

21 Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 vols. 1953. P. U. F.

22 Maurice Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, Gallimard.

23 Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 1933. Berlin.

Nicolai Hartmann, *Zur grundlegung der Ontologie*, 1948. Anton Kain.

24 Louis Lavelle, *De L'Être*, 1932, Félix Alcan

25 L. Lavelle, *De L'Acte*, Aubier, 1946; Lavelle, *La théorie des Valeurs*, Logos. P. U. F. 1951.

26 L. Lavelle, *La Dialectique du monde sensible*, 1954. P. U. F. - Filozof bu kitapta uzam, süre, hareket, kuvvet, nitelik kavramlarına *déduction*'u tatbik etmek üzere idealizm'in anlayışından (mes. Hamelin veya Le Senne 'den) çok farklı bir diyalektik kullanıyor.

Yeni metodun yayılışına dair bu kuş bakışı özet onun günümüz felsefesinde gördüğü itibarı ifade eder. Bunun dışında kalan biricik felsefe çıkışı mantıkçı empirizm veya lojistik felsefesidir ki bu görüş için düşündüklerimizi ilk bölümlerde söyledik. Fenomenoloji ile marxism(27) veya neo-thomisme arasında da bazı yaklaşımlar olduğunu işaret edelim(28). Birincisi bu metodun realist manzarasına, insanla âlemi ayırmayışına, çalışma ufkunun genişliğine değer vermektedir. İkincisi bu felsefeyle Ortaçağ şuur görüşü arasındaki yakınlıktan faydalanmaktadır.

Biz bu kitapta varlıktan hareket etmekle beraber onun şuur tasviri ile ilişkisini gözönüne alıyoruz. N. Hartmann gibi şuur bir varlık derecesi saymamakla beraber (çünkü şuur insanın bir görünüşüdür ve ancak ruh - beden bütünlüğüne varlık denebilir) şuurun tasvirini varlığın bir manzarası gibi görüyor ve onu fenomenolojik metodla yapmak istiyoruz. İnsanın beden olarak tetkikini parantez içine aldıktan sonra onu sanki “ayrılmış gibi” şuur halinde tasvire çalışıyoruz. Bu artık natüralizmin geçen yüzyıllarda yaptığı epistemolojik tetkiki olmayacaktır. Çünkü burada şuur fenomenlerini, “daha basitleri” olarak görünen fizyolojik ve fizik fenomenlere ircaa çalışmayacağız. Onları özler olarak ele alacağız. Sartre gibi varlığın özden önce geldiğini söyleyerek, problemi içinden çıkılmaz bir hale koymaktan da çekineceğiz. Çünkü ruh - beden bütünlüğü halindeki insanın varlığı başka varlıklar gibi aynı zamanda bir öz gibi görülebilir. Varoluş (*existence*) diye anlaşılan ve başka “olan”lar ve “şuradaki var” lar (*Dasein*) dan ayrılan insanın varlığı bizim anlayışımıza göre yapma bir ayırış (*isolation*) dır. İnsanın varlığa çıkışı (*ek-sistence*) aslında varlığın zamandaki “oluş”u, varlığın geleceğe ait imkânlarının gerçekleşmesi demektir. Fakat bu sırf insana vergi ve onun imtiyazı değildir. Hayvan, hatta bitki varlığa çıkıyor, yani onların varlığı o l u ş t a v r ı ile gerçekleşiyor. İnsanda içe katlanmış şuur (*réflexion*) ilk olgu değildir, bir kazanç, bir oluşturma. İnsanın kriz hali çözüldükçe dışa ve içe çevrilen iki ritmi doğmaktadır. Bundan dolayı onu başka varlıklardan “kendisi için” (*pour soi*) diye ayırmaya hakkımız yoktur. Bu ayırış Descartes’cı iki cevher görüşüne yeni adlarla dönüşten başka nedir? Husserl metodunun bütün yenilikleri “Alemde varoluş” hesaba katılmakla beraber, bu “tabiat - insan” ikiliği eski buhranı başka bir tarzda devam ettiriyor. Sartre son kitabında Engels diyalektiğine karşı vaziyet

27 Tran- Duc - Thao, *Existentialisme et Matérialisme dialectique* [Revue de Métaphysique et de Marale, 54 e an. No. 3 - 4 , pp. 317 - 329]; Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, P.U.F.

28 Rioux, *L'Être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*

alırken bu ikiliği büsbütün belirtiyor: diyalektik yalnız *pour soi* varlık olan insana tatbik edilebilir, tabiatta diyalektik yoktur diyor (29). Aslında ne insan ne tabiat (ilk olgu zıt ve tamamlayıcı vasıflarıyla, krizi ile ele alınca) Engels diyalektiğini tatbik mümkündür. Çünkü diyalektik ayrı olan zıtlar veya çelişiklerin çatışmasını, bu çatışmadan doğan sentezi ifade eder. Engels'in *Dialektik der Natur*'u yeniden ele alınsa (30) hareketin, fizik olguların bu tarzda açıklanması teşebbüsünün başarısızlığı görüleceği gibi (çünkü hiç bir tabiat kanunu Engels'in bahs ettiği "çelişiklerin sentezi"ne uygun değildir) insan olgularında da ister ruh - beden bütünü ister yapma olarak ayrılmış şuur olguları alınsın, "çelişiklerin sentezi" nin başarısız olduğu görülecektir.

Sartre "kendisi için" ile "kendisinde"yi ayırırken yeni kelimelerle tabiat ve insanı, ruhlu ve ruhsuzu, değişeni ve değişmezi, pek kaba terimlerle yok olan ve yok olmayanı ayırıyordu(31). Bundan önceki bölümde varlık tabakalarını incelerken böyle bir ayrışın yapmalılığı üzerinde durduk. Bütün öz farklarına rağmen varlıklarda ortak vasıflar üzerinde durduk. Krizin en bariz ve şuurun en üstün şekil aldığı özel yerine rağmen insana bütün varlıklarda biricik şerefli yeri vermenin yapmalılığını da daha önceki bir bölümde işaret ettik. "Kendisi için" olan varlığa (veya varoluşa) "yoklaşma" (*néantisation*) imtiyazı vermenin yanlışlığını gösterdik. Yokolma şuurunun insanda sonradan gelişen bir şuur, insanın oluşunda kazanılmış bir merhale (*étape*) olması da (ki bunun üzerinde duracağız) varoluşun başlangıç vasfı olarak alınmasının imkânsızlığını gösterir. Bu düşünceler Sartre'ın ayırıcı görüşüne katılmaktan bizi alıkoyar. Halbuki M. Merleau-Ponty, insanda ilk olgunun müphemliği (*ambiguïté*) üzerinde haklı olarak durmuştur. O aynı zamanda hem ruh hem beden, hem kendi hem başkası, hem kişi hem şeydir(32). Fakat ona katılmayı imkânsız kılan cihet bu "müphemlik"i yalnız insanda görmesidir. Halbuki o bütün varlıkların başlangıç hali, ilk krizidir. Varlıklar ondan kurtuldukça ritmlerini, düzen ve kanunluluk (*légalité*) larını kazanmaktadırlar. Bu ikinci nokta, görüşümüzü Merleau - Ponty'ninkinden ayırmaktadır.

29 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1950. Gallimard.

30 Frederic Engels, *Dialectique de la Nature*, trad. par Denise Naville (Introd. par Pierre Naville) Marcel Rivière, 1950

31 J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, (pp, 115 - 149: l'être pour - soi)

32 A. de Waelhens, *Une Philosophie de l'ambiguïté*, M. Merleau Ponty, Louvain, 1951

C. Alemde Varolmak (Hayatî Varlık)

Şuur, insanî varlığın ilk bariz vasfıdır. Başka varlıklarda (bitki, hayvan veya ikisi arası varlıklar) ruhî fenomenler varsa da bunlara “şuur” demek için bu varlıkların içine girmeli, onlarla bir olmalıdır ve bu imkânsızdır. Augustin’den Descartes’a kadar vasıtasız ve şüphe götürmez bilgi diye belirtilen “şuur” un bu imtiyazı insana gerçekten üstünlük verir mi? Acaba hayvanlar veya bilmediğimiz başka varlıklar kendi kendilerini bilmiyorlar mı? ve bilemezler mi? Bu noktada hiç bir bilgiye sahip değiliz. İnsandan başka varlıklarda böyle bir güc görebilmek için baş vurulan teşebbüslerin (hylozoisteler, Leibniz, Schopenhauer) analojiden başka bir metodları olmadığını ve analojinin sağlam olmak şöyle dursun çok defa yanıltıcı olduğunu düşünce ve ilim tarihî gösteriyor(33). Dünyada dağlar ve denizler olduğu için başka gezegenlerde de vardır diyen Huyghens’in görüşünün yanlışlığını astrophysique araştırmaları göstermedi mi?(34). Başka kültürlerde yaşayanların nasıl düşündükleri ve duyduklarını analogi aydınlatamıyor. Bunun için baş vurulan ikinci metod (Lipps’in Estetikte kullandığı) “içinden duyuş” (*Einfühlung*) metodu da birinciden daha başarılı olmamıştır(35). Vahşiler bizim gibi mi başka türlü mü düşünüyorlar? Çocuğun düşüncesi bizimkinden nasıl ayrılıyor? Deli nasıl düşünüyor? Başka deyişle, delinin dünyasını bizimkinden ayıran öz vasfı nedir? Bu sorulara ne analogi, ne içten duyuş tam cevap verebilir. Böyle olunca, elimizde davranışları incelemekten başka çare kalmaz. Bu da insandan gayrı varlıkları otomatlar gibi görmeye kadar gider. Davranış görüşünün cazibesine kapılanlar burada kalmazlar ve bütün varlıklar gibi insanı da “davranış” (*behavior*) ile inceleyelim derlerse, şuuru ortadan kaldırmaya, “şuursuz” bir psikoloji yapmaya kalkmış olurlar(36). Öyle ise şuuru bütün âlemlerde insana vergi bir imtiyaz saymamakla beraber, kendi kendini bilebilme gücü bakımından onu şüphe götürmez surette yalnız kendimizde kavradığımızı söyleyebiliriz ve Descartes’a yalnız bu anlamda hak verebiliriz.

33 Maurice Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, 1949. P. U. F., Paris. Analogi metodu Aristo’dan beri kullanılmaktadır. Fakat “başkası”nın varlığına ve insandan gayrı varlıklara analojinin tatbiki çok tehlikeli ve yanlış neticeler doğurabilir. Leibniz monade’lara, Schopenhauer Kör İrade metafiziğine analogi ile varmışlardı.

34 Hélène Metzger, *Les Concepts Scientifiques* - Félix Alcan, 1926. pp. 19 - 20

35 Theodor Lipps, *Grundlegung der Aesthetik* 2 Bände, 2. auflage, 1914. Leipzig, Verlag von Leopold Voss; İsmail Tunalı, *Soyutlama ve Einfühlung*, 1963, Edeb. Fak. Yay.

36 D. Lagache, *L’unité de la Psychologie* 1949. P. U. F.

İnsanî varlık şuurdan ibaret değilse de, şuurla kendini bulur. Düşünüyorum, o halde varım cümlesine karşı Nietzsche “varım, öyle ise düşünüyorum” diyordu(37). Bu söz bütün varlıklar için doğru olmasa da mühim bir şey ifade eder. İnsanda varoluş düşünceden önce geliyor. Yani o kendine has bir varlığa sahip olduğu için “düşünüyor”. Böyle olmasaydı, yani düşünce kendi başına alınabilseydi, oradan konkre varlığa geçilemezdi. Fakat öz olarak soyut bir nevi varlığa geçilebilir ki, buna “kendi başına” varlık değil “âlemde varlık” demek gerekir. Öyle ise şuur fenomenolojisi ile insanî varlık ontolojisi bir yerde birleşirler. Biz ontolojiden fenomenolojiye geçiyoruz. Ruh - beden bütünlüğü halinde varlık olduğumuz için düşündüğümüzü, yani şuur fiillerine, kasdlı fiillere sahip olduğumuzu söylüyoruz. Yoksa kasdlı fiiller ve onun merkezi olan Ego’dan başladığımız için bir “Alem”in ve kendimizin varolduğunu söylemiyoruz. Husserl’in metodunu, bütün verimliliğine rağmen, felsefenin temeli saymıyoruz. Böyle olsaydı “Alemde varolan” kendi varlığımız dışındakiler hakkında fikrimiz, yalnız Heidegger de olduğu gibi “Şuradaki varlık” (*Vorhanden*) ve “yapma varlık” (*Zuhanden*) olarak kalacaktı. “Alemde varlık” biricik gerçek varlık olunca (başka deyişle bütün varlık süje - obje ilk olgusuna irca edilince) varlık üzerinde düşünceler sonunda yine insanla kaim olan varlığa dönecekti. Schopenhauer “Tasavvur halinde âlem”den kurtulmak için “İrade halinde âlem”i, insandan bağımsız varlığın mutlak İradesini icat ettiği halde, süje - obje bağlantısından kurtulamadığı için son sözü yine o oluyor: “Süje - obje bütünlüğü mahvolrsa, Alem de mahv olur” demiyor muydu? (38). Nitekim getirdiği yeni metodla felsefede büyük ufuk açan Husserl de, “birşeyin şuurı” parolası dışına çıkamadığı için, şuurun ufku olan âleme ulaşmak üzere yaptığı bütün çabaya rağmen, realist başladığı halde bir nevi “idealist” olarak bitirmeye mecbur olmadı mı? O ve onun yolundan gidenler “birşeyin şuurı”ndaki çift - kutupluluk yüzünden ne realism ne idealisme varan ve ikisi arasında bulanık bir mekik dokuma halinde bulunan garip bir görüşe, bu görüşün balçık çamuru gibi yapışkanlığına saplanmıyorlarmı? (39). Bunun içindir ki, biz insan krizinde bu çift-kutupluluğu görmekle beraber, başka varlıklarda onun ayrı manzaralarını belirtiyoruz ve Fenomenolojiden Ontolojiye geçen görüşten ayrılıyorz.

37 F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*

38 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. par A. Burdeau, le vol. 7 ème édit. pp. 429 - 430 Félix Alcan.

39 Süje - obje bütünüünün ayrılmazlığı esasından hareket ederek ontolojiye ulaşamayan ve bütün felsefesinde bu bulanıklık içinde kalan başlıca M. Merleau Ponty’dir. (*La structure du comportement* P. U. F.)

Şuur yalnız Ben şuur ve kendi şuur değil, aynı zamanda Alem şuurudur. Eski şuur görüşünden asıl bu bakımdan ayrılır, Husserl'e göre insanın özelliği "Alemde varolmak"tır. Şuur fiilleri yöneldikleri hedefle, âlemle kaimdirler. Fakat bu âlemde varolan nedir? Alemin bir parçası, bundan dolayı ondan ayrılmayan bir şey. Öyle ise şuur ancak âlem i ç i n d e ve onunla birlikte anlaşılır. Burada şuurun başlıca özelliği olarak zamanda gerçekleşmeyi işaret edelim. Oluş halinde varlık, şuurda zaman şuur şekli alır. Schopenhauer şöyle diyordu: "Kant'a gelinceye kadar insan zamanda idi, Kant'la beraber zaman insanda olmuştur." Zamanın kozmolojik tasvirini yapmadan, hatta onu insanî varlığın ontolojik vasfı olarak görmeden önce şuur fiillerinin akışında onun fenomenolojik vasfı üzerinde duralım(40).

Şuur, bir oluşun şuur, zaman şuurudur. Çünkü insan ruh ve beden bütünü halinde yaşayan varlıktır(41). Yaşamak değişmek ve ölümle sona ermek demektir. Her yaşama şuur bir oluş, değişiş ve sona eriş şuurudur. Demek ki şuurun ilk vasfı canlı varlığın şuur olarak, değişmenin, yıpranma ve ihtiyarlamanın, sona ermenin fark edilmesidir. Buna Kierkegaard "ölüm korkusu" (*), Heidegger "tasa" (*Sorge*), Sartre "iç bulantısı" (*Nausée*) diyor ki, bu her an yıpranma, yoklaşma, yokolma tasası içinde bulunmadır. İnsan canlı varlık olarak yaşlandığını, ritimli varlığının sona ereceğini duyar. Jaspers hastalık, acı ve ölüme "limit - durumlar" (*situation - limite*) diyor. Varoluşumuzun sonluluğunun onlarla sınırlı olduğunu söylüyor. Bergson'un şuurda sürekli ve ayrıcinsten (*hétérogène*), kalitatif değişmelerden ibaret bir oluş, bir süre (*durée*) görmesi de bu açıdan bakınca doğrudur. Bu filozofların tasvir ettikleri şuur "organik şuur"dur. Heidegger'in tasvir ettiği, geleceğe doğru açılmış (*ouvert*) ölüm tasası içinde yoklaşmadan başka bir şey olmayan şuur da, işin doğrusu, kökünde bu organik şurdur. Bu görüşte yoklaşma zamanı ile şuur (veya süreyi) aym saymak yanlış olmaz. Yine bu anlamda bu, sonluluk (*finitude*) şuurudur. Şu farkla ki Bergson bu organik şuurda "yaşanmış" a (*vécu*), Heidegger "yaşanacak" olana (*ce qui sera vécu*) bakıyordu. Bunun için birincide şuurun başlıca vasfı geçmişten şimdiye doğru uzanan "zaman" olduğu halde, ikincide şimdiden geleceğe uzanan zamandır. Fakat yaşanmış ile yaşanacak, şimdi açısından bakınca yaşayışın, yani organik şuurun oluşundaki iki buuttan başka bir şey değildir.

40 E. Husserl, *Recherches Logiques*, vol. 1. trad. par Hubert Elie, 1959. P. U. F.

41 Léopold Flam, *L'Homme et la Conscience tragique, II. le devenir de l'homme*, pp. 105, - 235, 1964.

* Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, Trad. du danois par Knud Ferlov et Jean J. Gateau, 1935. Gallimard.

D. Sosyal Şuur

Fakat şuur bundan ibaret değildir. O aynı zamanda insanî varlığın içinde yaşadığı toplumla, kültür çevresiyle ilgili olarak başka bir tarzda görünür. İnsan, toplum içinde olduğunu, başkalarının dayanımlarıyla, kalabalığın ilcaları, samlar ve inançların baskısıyla, örf ve adetlerin alışkanlığı veya basıncı ile duyar. Çocuk yaşından olgunlaşınca kadar bu etkiler içinde, bazen onlara karşı koyarak, direnerek, bazen onlar tarafından coşdurularak, bazen onlarla ilgisiz kalarak, her birinde müsbet menfi etkilerini alarak yaşar. Birden bire intibak etmese bile sonunda kendini kuşatan bir çevre içinde ikinci şuur varlığı, alışkanlıkları ve otomatizmlerinden ibaret bir kuşak varlığı meydana gelir. Toplumla insanın bu alış verişini yalnız fonksiyonları farklılaşmış tabakalı bir toplumda değil, en basit ve farklılaşmamış fratri gibi bir toplumda dahi insanın çok çeşitli tavırlar almasına ve hayat süresince farklı davranışları olmasına sebep olur. Aynı toplum baskısı her insanda başka tavırlar doğurmakla kalmaz; aynı ferdin ayrı yaşlarında farklı tavırlar halini alır. Yetişme yaşı, taklit yaşı, isyan yaşı, içe katlanma yaşı, hayal kurma yaşı, coşkunluk yaşı, âdetlere uyma yaşı, karakterlerin katılaşması yaşı bizim toplumlarımız kadar primitif toplumlarda da vardır. Fakat eğitimciyi, çocuk psikoloğunu, psikiatrik bilginini ilgilendiren bütün bu davranışlar arasındaki farklara rağmen o insanın ikinci şuuruna aittir. Hatta her yaşa göre ayrı ayrı normal olan ve kültür çevrelerine göre süreleri az çok değişen bu yaşlardan her birine ait şuura, bir de toplum tesirlerini alan kimsenin soydan gelen veya sonradan kazanılmış patolojik vasıfları yüzünden alacağı normal davranışları katmalıdır. Bu ferdi farklar içedönük veya dışadönük, sinirli, öfkeli, melankolik veya vurdum duymaz, ihtiraslı veya iradeli diyebileceğimiz türlü karakterler şeklinde katılaştığı gibi, ayrıca anormallik derecesine göre toplumdan kaçan, âsî, düzen bozucu, hatta her türlü kendini ifade gücünü kaybetmiş, toplum dışı tipler halini de alır. Bazı düşünürler (meselâ Charles Blondel) bu sonuncu tavırları toplumdan uzaklaşma derecelerine göre “ferdi şuur” un kriteri saymaktadırlar. Onlara göre sosyal şuurun esas kriteri ifade edilebilirlik (*exprimabilité*) dir(42). Bunun ölçüsü de dil ve mantıktır. İnsan kendini başkalarına dille ve mantıkla ifade edebildiği nisbette sosyal şuura girmiş, edemedikçe bu şuurdan uzaklaşmış demektir. Blondel bu kriteri adeta ferdi şuurla sosyal şuuru ayıran ölçü sayıyor. Vakaa delilik belirli bir dereceden sonra her türlü sosyal temasların

42 Charles Blondel, *La Conscience morbide*, 1916. Félix Alcan.

kaybolması, bitkiye benzer bir hayatın başlaması demektir. Fakat-
ondan önce paranoia, yarı paranoia'lı bunama, hystérie, manie, me-
lankoli, hatta müzmin birsamli delilik hallerinde toplumla ilgi kesil-
memiştir. Bunlardan bazılarında dengesi kaybolmuş bir halde bu
ilgi son derece artmıştır(43). Paranoia'nın yorumlama hezeyanların-
da, hystérie'nin ilcalı saldırmalarında, manie'nin tutturmaları ve psyc-
hasthénie'nin kuruntu ve vehimlerinde görünen daima toplumdur
(44); onun sanki bir teleskopta büyültülmüş şeklidir. Sosyal şuuru
bütün değerleri, sanıları, âdetleri ile ele alınca bu anormal tiplerde
görünen sayıklamalar veya tutturmaların sosyal şuur dışında olduğunu
söylemek yanlış olur. Böyle olunca, "kendini ifade edemeyen" anor-
mallerin hududunu son derece daraltmak lâzım gelir.

Sosyal şuuru kazanan insan bazen sırf ondan ibaret kalır. Bir süre
organik şuurunu unuttur; toplumun bir parçası olur. Hatta ona karşı
koyduğu, isyan ettiği, toplumu inkâr ettiği zaman dahi her hali ile
toplum dışında hayatı yoktur. Gururu, "izzeti nefis"i, acıması, kini,
sevgisi toplum değerlerinin bir manzarasıdır. Böyle olmakla beraber
sosyal şuur hakkında filozofların hükümleri çok farklıdır. Gustave Le
Bon organik veya ferdî şuuru orijinal ikincisini ona göre aşağı seviye
sayıyordu(45). İnsan, onca, yalnızken doğru düşündüğü halde, kala-
balığın heyecanına kapıldığı zaman mantığını kaybeder. Bütün yanlış
inançlar, sakat görüşler insana kalabalıktan, toplumdan gelir. Berg-
son'un şuur anlayışının da, bu derece olmasa bile, buna benzer bir
sonuca varacağı meydandadır. Onca alışkanlıklarımız, otomatizm-
lerimiz ruhumuzun katılaşmış ve aşağı seviyesidir, âdetlere ve topluma
bağlıdır(46). Heidegger'e göre yokolma ürküntüsünde, tasada tam
ferdî ve orijinal olan şuur kalabalığın içinde "herhangi" (On) şuur
oluyor: yokolmanın tehdidini unutuyor, kendini kalabalık ve gündelik
hayat içinde avutuyor(47).

Ferdî'nin kolektife, organik şuurun sosyal şuura üstünlüğü fikrin-
de birleşen bu görüşlere karşı sosyolojik tez tam aksini savunmaktadır.
Durkheim'a göre insan bütün manevî varlığını toplumdan, onun
kurumları, değerleri ve âdetlerinden alır. Kişiliği ve karakteri onunla
kurulur(48). Farklaşmamış toplumda tekşekilli olan kişiliğe karşı fark-

43 Rogue de Fursac, *Psychiatrie* F. Alcan, 1923. (états maniaques dépressifs, p. 467)

44 Pierre Janet, *Obsessions et Psychasthenie*, 1919. F. Alcan

45 Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 2 e édit. 1947. P. U. F. (1 e édit. 1897)

46 H. Bergson, *Matière et Mémoire*, F. Alcan, 1896

47 Heidegger, *L'Être et Le Temps*, 1967 Gallimard, 2 ème, trad. annoté par R. Boehm et A. de Waelhens,

48 Durkheim, *De la division du travail social*, 1922. 4 e édit. F. Alcan

laşmış ve tabakalaşmış toplumda türlü kişiliklerin kazanılması, insanın ailede, devlette, meslekte, ticarî veya ilmi hayatta başka başka kişiliklerinin bulunması bundandır(49). İnsan şuurunun yalnız dış etkilere cevap verme şeklinde içe katlanmış türlü şekillerine, sorumluluk (50) ve yükümlülük duygularını kazandığı ve kendini hür saydığı davranışlarına kadar hepsinde rol oynayan toplumdur ve şuurun bütün bu görünüşleri de onun eseridir. Öyle ise insanda değerli her ne varsa toplumdan gelir ve sosyalleşmek şuurca zenginleşmek demektir.

Bu iki zıt görüşün hangisi doğrudur? diye düşünmeden önce sosyal şuurun vasıflarını inceleyelim: O ilkin, toplumun mekân - zaman şemalarına göre kurulmuş bir şuurdur. Zekânın işleyişinde, hafızanın çağrışımlarında ve hatırlamalarında, hayal gücünün yaratıcılığında bu şemalar başlangıç noktaları görevini görürler(51). Toplum organlaşmasının mekân şematizmi hatırlamaları, düşünce mafsallaşmalarını, sınıflama ve fikir zincirlemesini hazırladığı gibi, aynı organlaşmanın zaman şematizmi yani devreli hareketleri de düşüncenin halkalarını, geçmiş ile hal arasındaki münasebeti düzenler. Öyle ise sosyal şuurun insanî varlıkta rolü büyüktür. Fakat bundan dolayı onu biricik şuur saymak doğru değildir. O daima başlarken, gelişmesi sırasında, hayatının bütün yaş dönemlerinde (ergenlik, erginlik, erişkinlik, olgunluk, yaşlılık) organik şuurla temas halindedir. Zaman zaman onu temsil eder, onunla çatışır veya onu örtmeğe çalışır. Hatta sosyal şuurun daha ileri bir yaşta yeni bir kişilik veya karakter halinde meydana çıkışında bu çatışma ve uyuşmaların rolü vardır (ki bunlara eğitim veya genetik psikoloji dili ile “dönüşler” diyoruz) (52). Bundan anlaşılır ki organik şuurla sosyal şuurdan birini orijinal ötekini sathî veya adî saymak doğru değildir. İkisi de karşılıklı insanın oluşunda rol oynarlar ve onların bu çatışkan gelişmesi insanda kişilik merhalelerini meydana getirir. Bu merhaleleri romantik felsefede Schelling, zamanımızda bu felsefeyi genetik psikoloji ve eğitim araştırmalarıyla canlandıran J. M. Baldwin anlatmaktadırlar(53). Fakat onları sosyoloji, psikoloji, psikanaliz ve antropolojinin ışığında “Temel kişilik” araştırmalarıyla birlikte yeniden ele almak gerekir(54).

49 M. İzzet , *İstima'iyat desrleri*, 1928. Devlet Matb.

50 Marcel Fauconnet, *La Responsabilité*, Félix Alcan, 1920. 1ère édit.

51 M. Halbwachs, *La mémoire collective*, 1950. P. U. F.

52 Fau, *Les groupes d'enfants et d'adolescents*, Paidcia, P. U. F.

53 J. M. Baldwin, *Développement mental chez l'enfant et chez la race*. F. Alcan, 1911

54 Mikel Dufrenne, *Personnalité de base*, 2 ème édit. 1966. P. U. F.

E. Sosyal Şuurun Krizi

Organik şuur gibi sosyal şuur da ritmler içinde gelişir. Fakat bu ritmlerin başında sosyal şuurun krizi gelir. Bu, aynı zamanda hem kendi hem başkası olmanın krizidir. İnsan kişi olarak hem başkasındadır, hem başkasından farklıdır. Başkası olmadan kendini bulamaz. Fakat başkasından farklı olmadan kendi olamaz(55). Öyle ise her kişi hem başkasında varolması bakımından onunla kaimdir; yani kişiler bir bütün teşkil ederek kişi - üstü varlığı meydana getirirler. Hem de kişi başkasından farklı olduğu için, kendi özelliği ile, kendi başına vardır. Yani bir bakımdan toplumdur, başka bakımdan ferttir. Fakat bu toplum ve fert vasıflarını aynı zamanda gerçekleştiremez. Toplum olunca fert olamaz, fert olunca toplum olamaz. Bu zıt ve tamamlayıcı iki vasıf ancak nöbetleşe gerçekleşebilir. Bu iki gerçekleşmede toplum ve fert ritimleri meydana gelir. Aynı kişi birinci ritimde toplum içinde erir, ikinci ritimde ondan ayrılır. Bütün insan hayatı uyku - uyanıklık, dinlenme - çalışma'da olduğu gibi bu iki ritmi yaşar. Nöbetleşe iki ritim o kadar ardarda gelir ki toplumun nerede başladığını, ferdin nerede bittiğini söylemek güçleşir.

Eskiden beri bir çok teoriler ya ferdi karanlıkta bırakan toplum ritmine bakarak insanı ondan ibaret görmekte idirler; ya toplumu karanlıkta bırakan fert ritmine bakarak onu fertten ibaret görmekte idirler. Psikologlar insanın fert manzarasına baktıkları için (Tarde, Wundt) toplum manzarasını onunla açıklamak istemişlerdir. Sosyal psikologlardan mühim bir kısmı da aynı görüşte devam ediyor. Sosyologlar ise (Durkheim, Tönnies, Max Weber) insanın toplum

55 M. A. Lahbabi, *De L'Etre à la Personne*, 1936, P. U. F., Lahbabi, *La Liberté et la Libération* (Magribli yazar sübjektif hürriyetten objektif hürriyete yani kurtuluşa geçiyor).- O. Lemarié, *Essai sur la personne*, 1936. Félix Alcan (Lemarié'ye göre direnme ve çaba kişinin uyanışının alâmetleridir. Çevre ile çatışma "kendi" şuurunun başlangıcıdır.):- Marcel Deschaux, *Essai sur la personnalité*, 1949, P. U. F. (yazar burada önce kişiliğin fenomenolojik tasvirini yapıyor. İkinci bölümde kişiliğin değer yaratıcı rolü üzerinde duruyor. Üçüncü bölüm "kişiliğin kaderi" başlığı ile kişiliği bir metafizik konu olarak almaktadır.) Yeni yayınların bir kısım sonuçlarına katılmakla beraber, biz kişi'de "kendi - başkası" çift vasfını temel olarak aldığımız için kişiyi "kişilik"ten ayırıyoruz. Kişilik, kişi'nin sosyalleşmesinden doğar ve insan bu suretle bir çok kişilikler kazanır: siyasî kişilik, ahlâkî kişilik, meslekî kişilik, gibi. M. Scheler "kişi"yi "obje"ye karşı koyuyor. Emmanuel Mounier'ye göre insan ruh ve bedenden mürekkep olduğu için, tabiatla yaşamakla beraber onu aşar ve kendi hürlüğüne sağlar. (E. Mounier, *Le Personnalisme*, 10 ème édit. 1967. P. U. F.) Lersch, *Aufbau der Person*'da (1952, München) ruh - beden bütünlüğü fikrine dayanıyor ve kişinin temelinde Endothyme bünyeyi görüyor. Ayfre, Gaston Berger, v. b. larının yazdıkları *La Présence d'autrui* adlı kollektif eserde her biri kişinin başkasıyla münasebeti konusunu ayrı ayrı ele almaktarlar (1957).

manzarasına bakıyor ve fert manzarasını onunla açıklamak istiyorlar. Birinciler toplum heyecanının, toplum değerlerinin kökünde ferdî heyecanı ve değeri görüyorlar(56). İkinciler meselâ ferdî hafızanın kökünde sosyal kadroları görüyorlar(57). İnsandaki ilk krizin çözülmesine ait nöbetleşe iki ritm görülmeyecek olursa, bu iki zıt açıklama bir neticeye varmadan sürüp gidecektir. Psikolojik toplum veya sosyolojik fert açıklamaları arasındaki neticesiz savaşı çözmek için sosyal psikolojinin gayretleri de, nöbetleşe ritm görülmedikçe, boşunadır(58). Bunun için sosyal psikoloji Schaenk testlerine baş vuruyor ve iki manzarayı aynı zamanda kavramak istiyor. Halbuki bu testler, aslında, nöbetleşe iki süreci ayrı zamanlarda tesbit etmeden ibarettir(59). Algı testleri psikoloji laboratuvarında tetkik konusu olan sürelerde ayrı ayrı tecrübesi yapıldıktan ve aralarındaki ferdî farklar tesbit edildikten sonra, aynı tecrübe onların birlikte bulundukları bir sefer tekrar ediliyor. Birincide görülen ferdî farkların ikinci kolektif tecrübeye kaybolacak derecede aza indiği tesbit ediliyor(60). Ferdî ve kolektif iki manzarayı yalnız nöbetleşe görebiliyor, asla aynı zamanda göremiyor. Çünkü onlar zıt ve tamamlayıcıdır. Schaenk testlerini tatbik eden Murphy, Cantril, Sherif, v. b. başarılı neticeler elde ettikçe sosyal psikolojinin sosyoloji ve psikoloji arasındaki duvarı kaldırdığına hükmettiler(61). Halbuki bu, iki manzaranın ayrı ayrı görülmesinden başka bir şey değildir. Buradan çıkarılacak sonuç şudur: sosyolojik açıdan ferdin açıklanması (yani ferdin topluma ırcası) kadar, psikolojik açıdan toplumun açıklanması (yani toplumun ferde ırcası) da doğru değildir. Toplum ve fert kişinin iki manzarasıdır. Nöbetleşe meydana çıkarlar. Böyle olduğu için de fert manzarasına “yokmuş gibi” bakarak toplumu sistemleştirmek veya toplum manzarasına “yokmuş gibi” bakarak ferdi sistemleştirmek mümkün oldukça sosyoloji

56 Otto Klineberg, *Psychologie sociale*, trad. par. R. Avigdor - Coryell, 2. vols. 1957. P. U. F.

57 Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1952. nouv. édit. P. U. F.

58 Jean Stoetzel, *La Psychologie sociale*, Flammarion, 1963. - Yazar ilk bölümde şöyle diyor: “Psiko - sosyal tetkikler çok eskidir. Fakat onlarda başlıca iki cereyan vardır. 1) Sosyal kurumları meydana getiren psikolojik ve ferdî istidatlardır kanaati. 2) Sosyal şartlar fertlerin davranışlarına tesir eder fikri. Fakat bugün sosyal psikoloji bu alternatifleri aşmıştır. J.M. Baldwin, Cooley, Mead toplum ve ferdi çözülmez bir bütün sayıyorlar”. Bu sözler her ne kadar bizim görüşümüzü desteklemekte ise de, kanaatimizce, kişi'ye ait temel kriterlerde eksik kalmaktadır.

59 Muzaffer Sherif, *The Psychology of social Norms*, 1933; M. Sherif. *The Social factors of the perception*, 1931

60 Sherif and Cantril, *The Psychology of Ego - Involvement*, John Wiley, 1947. New York

61 Bu konuda Murphy'nin eserleri yeni nesle önderlik etti.

ve psikoloji meşrudur ve ayrı ayrı çalışmalarına devam edeceklerdir. Fakat bu iki manzaradan birini ötekinin diline tercüme edecek elimizde bir alet var: bu da ırcacı olmayan ve nöbetleşe iki manzarayı test'lerle inceleyen bir sosyal psikolojidir ki Descartes koordinatlarının, madde ilimlerinde şimi-fiziğin gördüğüne benzer burada bir görevi olabilir (62).

a) Böyle bir sosyal psikoloji geçen nesillerden kalma araştırmaların (Tarde, Giddings, Ch. Blondel, Halbwachs) toplumu ferde veya ferdi topluma ircaa çalışan bütün peşin fikir (*prénotion*) lerinden kurtulmuş olmalıdır.

b) Bunun için de bu temel axioma dayanmak yetmez. Varlık tabakalarının irca edilmezliğini anlatan bir ontolojiyi temel olarak almalı, 19 ncı yüzyılın natüralizminin ve mekanizminin çıkmazlarından kaçınmalıdır.

c) İnsan - çevre münasebetinde hayvanla yakın çevresi ve insanla dünyası arasındaki derin farkı temel olarak almalıdır. Böyle olmazsa, insanı varlıkta kişinin a y n ' ı ve b a ş k a'yı birleştiren temel krizi (Platon'un haber verdiği kriz) görülmezse, hayvandan başlayan bir uzviyet - çevre karşılıklı etkisi fikrinden insanlara ait açıklamaları çıkarmak kabil olmaz. Böyle bir görüş Pawlov ve Köhler'in verimli çalışmalarına rağmen, neticesiz kalır. Cannon'un "*The Wisdom of the Body*" (Bedenin bilgeliği) dediği şey budur.

d) Karşılıklı etkinin incelenmesi yalnız insana değil, madde ve enerjiden başlayarak bütün varlıklara, önce bu varlıkların özüne ait kriz halinin, yani onların kendi nevelilerindeki zıt ve tamamlayıcı vasıfların görülmesine bağlıdır. Aksi halde karşılıklı etki (*Wechselwirkung*) ayrı varlıkların çatışmasından, mekanik bir etki ve tepkiden ibaret kalabilir.

e) Böyle bir çatışma iki terimden birini ortadan kaldırarak, her iki tarafı yıpratarak, hiç bir sonuca varmayarak, her iki tarafı da mahvederek veya iki tarafı da kuvvetlendirerek bitebilir. Bunlardan hiç biri, hatta iki terimden birinin ortadan kalkması da sentez değildir. Böyle bir çatışma bir çok şartların bir araya gelmesinden doğacağı için her yerde farklı sonuçlar doğurabilir. Hatta bazı yerde çatışma

62 Bugün dahi socio - psychologie ve psycho - sociologie henüz iki karşıt görüş olmaktan çıkmış değildir. Stoetzel'in Opinion psikolojisine dair tetkikleri de bunu gösterir (Jean Stoetzel, *Théorie des opinions*, Bibl. de Phil. cont. P. U. F. 1943. Stoetzel, *L'Etude expérimentale des opinions*, p. U. F. 1943). Bugünkü durumda böyle bir koordinat henüz ideal halindedir.

yarıda kesilir veya başlangıçta kalabilir. Öyle ise çatışmanın meydana çıkardığı ileri sentezlere kanun değil, yüksek derecede bir şans denebilir. Bu sentezden önce varlığın aslı (*originel*) buhranından başlamalıdır ki, bu da varlık tabakalarını tasvir eden bir ontoloji görüşü ile mümkündür.

Organik ve sosyal şuurların ikiye ritm halinde gerçekleşmesi, sosyal şuura devreli (*cyclique*) bir manzara verir. Organik şuurdaki uyku - uyanıklık ritmi gibi, sosyal şuura da bir çok ritimler vardır.

1. En başta iş - dinlenme ritmi gelir. Bu, başlangıç halinde veya gelişmiş her toplumda vardır. Toplayıcılık (*cueillette*) la yaşayan en basit toplumlardan modern milletlere kadar gerilme ve gevşeme ritmlerine karşılık iş - dinlenme (oyun) ritmi olmayan toplum yoktur. Bazı şekillerde iş, Groos'un gösterdiği gibi, oyunla ve ahenkli hareketlerle yapıldığı durumlarda iş - gevşeme ikiliği halini alır. O zaman iş ritmi daha az yorucu olduğu için, sosyal şuur daha ahenklidir.

2. Toplanma - dağılma ritmi birinciye bağlı olarak doğar. Toplum hayatı üretim, değişim ve her türlü değer münasebetlerinin arttığı devrelerde sıklaşma, toplanma, azaldığı devrelerde gevşeme, dağılma manzarası gösterir. İş devresi gibi toplanma devresi de toplum vasfının fert vasfına üstün olmasını gerektirir. Toplanmada ferdî farklar unutulur, zümre hayatı kuvvetlenir. Hatta bazı şartlarda yığın zümreleri bile silerek toplumu tek şekilli hale koyar. Toplanmanın en kesif ve geçici şekilleri savaş, ihtilâl, sosyal tehlike anlarında meydana çıkan yığınlaşmalardır. Üretim şartlarına göre başlangıç veya ileri toplumlarda (göçebe, yarı göçebe, yerleşmiş) toplanma-dağılma ritminin mevsimler veya yerdeğiştirmeleri ile ilişkisi vardır. (Vakaa Durkheim ferdî farklılaşmanın başlıca sebebini kesifleşmede görüyor. Fakat bu farklılaşma değerler farklılaşması ve iş bölümüne bağlı olan sosyal ve fonctionnel farklılaşmadır. Burada söz konusu olan organik ruhî bünyeye ait farklılık değildir.)

3. Coşma - durulma ritmi birinci ve ikincisine az çok bağlı olarak toplum hayatının en mühim ritmi halini alır. İş veya toplanma devreleri aynı zamanda toplumun coşma hali demektir. Dinî ayinler, siyasi galeyanlar, homurtu, ayaklanma veya ihtilâller türlü coşma şekilleridir. Bunlardan bir kısmı düzenli aralıklarla tekrar edilen ritmlerdir: belirli mevsimler ve yerlere bağlıdır. Bu coşmalar sırasında toplum bağlantıları kuvvetlenir. Bunlar, üstün derecesinde vecd (*extase*) halini alabilirler. O sırada coşan insanlar kendi fertliklerini unuturlar,

toplumdan ibaretmiş gibi kalırlar. Bu ritmin ikinci devresi olan durulma halinde coşma veya vecdin taşkınlığı geçer, fakat izi kalır. Toplum bağları gevşerse de potansiyel olan hatırlamaları ve hayalkurmaları meydana getirir. Ferdî farklar içinde toplumla ilgili perspektivler kurulur.

Toplum - fert ritmlerinin bu üç manzarası karşılıklı birbirine bağlıdır. Her iş gerilmesi oyun veya dinlenme ile tamamlanır. Her "teneffüs" (*recreation*) fransızca adının gösterdiği gibi, yeni bir çalışma gerginliği yaratır. İşde ferdî farklar azalır(*). Oyunda ferdî farklar meydana çıkar. Fakat yarışmaları, dayanışmaları ile toplumu yeniden hazırlar. Bu yüzden Moreno gibi kısa görüşlüler(63) oyun veya ona benzer yaklaşımlardan yalnız küçük zümrenin değil, bütün toplumun doğuşunu çıkarmaya kalkmışlarsa da, bu açıklama yanlıştır(64). Gerilme - gevşeme nöbetleşe ritmi görülmedikçe, gevşeme devresine ait ferdler-arası münasebetlerden toplumun doğuşunu anlamak kabil değildir. Leopold von Wiese bu relationnel açıklamayı daha etraflı görebilmek için yaklaşıma-uzaklaşma münasebetlerini aynı zamanda gözönüne alıyor(65). Fakat Simmel'den beri üzerinde durulan (ve Kant'cı relativiste görüşten mülhem olan) bu açıklama tarzı insanın ferdî atomlar gibi görülmesinden doğan mühim bir yanlışlığa kurban olmaktadır(66). İnsan kişidir, ferdî atom değildir; ve her kişi aynı zamanda hem kendi hem başkasıdır. Yani hem başkalarından farklı, hem başkalarıyla kaimdir. Bu kriz durumu onu nöbetleşe toplum ve fert olarak gerçekleşme ritmlerine götürür. Böyle olmasa ne devamlı toplum hali ile ferdin doğuşu anlaşılabilir (*sociologisme* tezinin imkân-

* İşin ferdî farkları hesaba katarak planlanması ve verimin arttırılması metodları varsa da (Münsterberg testleri Taylorism'in bu farkları görmemek yüzünden düştüğü yanlışları göstermekte idi), bu gayretler işin esastaki disiplin bütünlüğünü kaldırmaz.

63 Pitirim Sorokin, *Fads and foibles in modern Sociology and related sciences*, Chicago, 1956 (*Tendances et déboires de la sociologie américaine*, trad. par Cyrille Arnavon, 1959: *l'atome social de Moreno et l'écroulement de l'atome*, pp. 273 - 281).

64 Moreno, Freud'un Psikanaliz'i ile Bergson'un hürriyet felsefesini birleştirmeye çalışıyor, ve toplumun temelinde spontanelik, gelişmiş şekillerinde stéréotype'lik görüyor. Fakat dayandığı bu iki düşünürden birincisi tam determinist, ikincisi tam indeterminist olduğu için ulaştığı netice çelişik ve imkânsızdır.

65 Leopold von Wiese, *Beziehungssoziologie*, 1924; Ernest Stauffer, *La Méthode relationnelle en psychologie sociale et en sociologie selon Léopold von Wiese*, 1950. Delachaux et Niestlé, Genève

sızlığı); ne de ferdî atom münasebetlerinden toplum çıkarılabilir (zirkettiğimiz tezin imkânsızlığı) (67). Oyun veya gevşeme halindeki “kendiliğindenlik” (*spontanéité*) ile, iş veya kurumlaşma (*institutionalisation*) halindeki “zaruret” veya standartlaşma (*stéréotypisme*) de kesin olarak ayrılamaz. Her ritmin iki kavsinde birinden ötekine geçiş krizden kurtulmuş olduğu için çabayla başlar, meleke veya alışkanlık halini aldıkça “kendiliğinden” olur. Öyle ise ilk iş, toplamış ve coşuşun başlangıcı çabayla olduğu gibi, sonraki gevşeyiş, dağılış, duruluşun başı da kendiliğindendir. Fakat ritm ilerledikçe, çabanın yerini meleke ve alışma aldıkça bu kavisler kendiliğinden olur(*). Onlarda krizden kurtuluşa göre hürriyet, ritm düzenine girdikçe bağlanış (*engagement*) yani bir nevi zaruret vardır.

Öğrencilerin sınıfa girmesi bir ritm başlangıcıdır. Bahçeye çıkmaları ikinci bir ritm başlangıcıdır. Okula yeni giren öğrenci için bu ritmlere başlama çaba iledir. Fakat okul denen sosyal kuruma ait meleke ve alışmalar kazanıldıkça bu ritmler kendiliğinden olur. Sınıfın disiplini bir düzen, oyunun gevşek disiplini başka bir düzendir. Şu farkla ki, bir sınıfta toplum münasebeti ferdi ikinci planda bıraktığı halde , bahçede ferdî münasebet toplumu ikinci planda bırakır. Sınıfta çocuk hem yarışma hem dayanışma halinde ise de iş veya disiplin baskısı yarışmayı dizgine koyar. Bahçede bu iki hal gevşek bırakıldığı için yarışma birinci plana geçer ve dayanışma ona bağlı kalır. Okul, kışla, hastane, tekke, v. b. gibi kurumlarda yarışma ve seçmelerin kendiliğindenliğinin zümreyi doğurduğu sanısı buradan gelmektedir. Halbuki kişinin iki manzarası olan toplum ve fert olmasa, ferdî atomların münasebetinden zümre (toplum), kendiliğinden münasebetlerle kurumlaşmalar asla anlaşılamaz. Bu aldatıcı görüş toplumu psikoloji ile açıklamak isteyen eski yanlış teorinin maskelenmiş yeni bir şeklidir. Halbuki ne coşma ve iş disiplini, ne kurumlaşma bu fertler - arası seçmelerle anlaşılabilir (68).

F. Zamanî Varlık

Organik ve sosyal, her iki şekilde şuur zamana bağlıdır. İnsan zamanî varlıktır. Existenz filozofları bu vasıf üzerinde ısrar etmektedirler. Jaspers'e göre insanın başlıca faktörü “tarihîlik” (*Geschichtlich-*

67 P. Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, trad. par. René Leverrier. 1938. Payot

68 P. Sorokin , *Fads and foibles*, etc.

keit) dir. O bu karakteri ile başka varlıklardan ayrılır. Jaspers bu farkı gösterebilmek için bu almanca kelimeyi insana hasr ederek tabiat için *historisch* diyor. Onca bu ikinci kelime kozmolojik oluşu, bitki ve hayvanın oluşunu ifade eder. Yalnız şuurlu varlık olan insanda zaman şuuru ve bundan dolayı “tarihlik” vardır.

Hegel “oluş” ve “zaman”ın Mutlak Ruh’a ait (*Geist*) olduğunu söylerken madde âlemini bunun dışında bırakıyordu. Marx ve Engels, diyalektiği tabiata tatbik ederken “zaman”ı bütün gerçeklerin oluşuna yaydılar. Yeni felsefe bu bakımdan adeta Hegel’e bir dönüş sayılabilir. Çünkü insana ait tarihlik ile tabiata ait oluş’u ayırıyor. Guittton’a göre (Bergson’un bir sözüne dayanarak) (*) “eğer zorunsuzluk, süre, tarih, arzu ve ölüm olmasaydı Spinoza yani ezellilik ve “Ezelî hal” (*Eternel Présent*) sistemi biricik doğru görüş olurdu” (69). Bütün bunlardan sıyrılmış bir âlem düşünülebilse, Spinoza’mnkinden başka felsefe olamazdı. Fakat madem ki bunlar, yani eksiklikler, yarıda kalmalar, mahrum oluşlar (*privation*) vardır; öyle ise Spinoza’cı olunamaz. Buradan, ona göre yokluk, düzensizlik, tesadüf ve mümkün varlık meydana çıkar. Her gerçek derecesi daha aşağı dereceyi kuşatır ve onun tarafından kuşatılır, öyle ise canlı varlık maddeyi kuşatır, hayvan bitkiyi kuşatır, insan öncekileri kuşatır. Çünkü onlardan her birinde daha üstün bir bünye (*structure*) vardır. Bu demektir ki üstün bünye aşağı bünyeyi kuşatır. Gerçeklerin derecelerine göre, şuur bütün önceki gerçekleri kuşatır. Varlıkların bu sıralanışında sanki aşağı üstüne doğru yükselmek için gerilme halindedir. Her bünyenin kendi içindeki eksiklik daha üstün bir bünyeyi hazırlar. Bir bünye için hastalık, kötülük, çirkinlik olan şey bunu aşan üstün bünye için hazırlıktır. Guittton’a göre hastalık, isyan, ihtilâl bizim daha üstün bir tabiata nüfuz etmemize yarayan kozmik hallerdir (70). Fakat bütün bu hallerin doğurduğu “tarihlik” Jaspers’te olduğu gibi Guittton’da da u m u m i y e t l e t a r i h t i r . Yani bütün varlıklara aittir. Fakat ondan farklı, bize daha yakın, varoluşumuza ait müfret ve özel bir tarih daha vardır. Bu insanda öz’ün arızî (*accident*) ile, değerın tesadüf ile birleştiği bir tarihtir. Bu tarihte arızîolanlar bir sıra haline gelirler. Tesadüfler değere yeni renk verirler ve bu sırada insanî şuurun zamanını, insanlığın

* Bergson “her filozofun bir kendi felsefesi, bir de karşısında Spinozacılık vardır” diyordu.

69 J. Guittton, *L'Existence temporelle*, 1949. Aubier. Paris. p. 26

70 J. Guittton, aynı eser, sh. 51 - 52 (Canguilhem’in patoloji hakkındaki görüşünü destekliyor)

tarihini meydana getirir(71). Artık burada “tip”lerin, “bünye”lerin, umumi neviler ve sınıfların, “kanun”ların yerini şuurun zamanındaki oluştan, arızalar ve tesadüüllerle işlenmiş özden ve değerden ibaret ferdî vakalar akışı alır. Böyle bir görüşte Hegel’in t a r i h m a n t ı ğ ı yerine tarihin arızalardan meydana gelen Kader’i, “Tarih’ kaderi” geçer. Burada tarihin gaycliliğinden bahs edilemez. Çünkü şuurun bu anlamdaki zamanîliği önceden kestirilemeyen vakaları beklemektedir.

Biz bu existentialist zaman görüşüne katılmıyoruz. Önceden kestirilemeyen gelecek hakkındaki bu görüş organik ve sosyal şuura vergidir. Her iki şuur zamanda oluşt. Çünkü organik şuur canlı varlık olarak yaşadığını, yaşlandığını, ihtiyarladığını bilir; ölümle sona eren bir varlık olduğunu bilir. Burada tersine dönemeyen bir süre, şimdiden geleceğe doğru uzanan bir yıpranma ve kaybolma şuuru vardır. Sosyal şuur da, başka türlü bir zaman şuurudur. Orada toplanma, coşma devreleri muntazam aralıklarla tekrar edilir. Sosyal hayatın ayinlerde, bayramlarda, ortak hatırlama günlerinde canlandırılan heyecanı, bir takvim şuuru yaratır. Her takvim (*cycle*) devreli ve düzenlidir. Organik şuur gibi bitecek bir ömrün tek hatlı akışına değil, belirsizce tekrar edilecek devrelerin ardarda gelmesine bağlıdır. Bunun için Yunanlılar zamanı dönüp yine eski yerine gelen bir tekerleğe benzetmişlerdir. Fisagor ve Eflâtuna göre zaman devrelerin sonsuzca tekrarı (*Eternel retour*) dır. Kapanan bir daire şeklindeki bu zaman şuuru İlkçağda olduğu gibi Yeniçağda Vico’nun *corsi et ricorsi* dediği devamlı devr fikrinde (72), Nietzsche’nin “Ezeli yeniden dönüş”nde vardır (73). Sosyal hayat kolektif heyecanları yeniden yaşama ve canlandırma hayatı olduğu için nerede toplum varsa orada bu zaman şuuru vardır.İslâm dünyasında çarkı-Felek ve Ayinei Devran da bunu gösterir. Yalnız evrensel dinler, islâmlık ve hristiyanlık bundan farklı bir zaman şuuru getirmiştir. Bu da yaradışla başlayan ve mahvoluşla sona eren âlemin sonlu varlığına ait zaman şuurudur ki, umumiyetle sosyal zamandan ayrılarak adeta organik şuurun zamanına benzer bir vasıf kazanmıştır. İnsan nasıl yaşama yönünün ihtiyarlamaya ve ölüme doğru olduğunu hissediyorsa, ömrünün nasıl sonlu olduğunu biliyorsa buradaki sosyal şuur da âlemin ömrünün sonlu olduğu , başladığı ve

71 Mentré, *Cournot et la Renaissance du Probabilisme*, 1908 M. Rivière

72 J. - B. Vico, *La Science nouvelle*, trad. par Ariel Doubine, présentation par Benedetto Croce, édit. Nagel, 1951.

73 Frédéric Nietzsche, *Le Gai savoir*, 1950, 13 e édit. trad. par Alexandre Viallette, Gallimard

biteceği şeklinde “*Mebde ve Mead*”’a bağlı (*eschatologique*) bir zaman fikri kazanmıştır. “Ezeli dönüş” denen zamanla “yaratış ve yok oluş” zamanı bugüne kadar sosyal şuurda hakimdir. Şunu katalım ki ikincisi organik şuurla sosyal şuurun zaman fikirlerini birleştirmektedir. Başı ve sonu olmayan, geçmişten geleceğe doğru tek hat üzerinde uzanan zaman fikri çok yenidir. İlkçağda Aristo bu Dehr veya ezeli zaman fikrini müphem olarak ifade etmiş, İslâmda Batınîler bu fikri kısmen geliştirmişlerse de, asıl çağdaş düşüncede elverişli zemin bulmuştur. Bu, ne canlı varlığın ölüme doğru giden zamanı, ne sosyal şuurun ezeli dönüşü, hatta ne de büyük dinlerin yaradılış - mahvoluş zamanıdır. Bu, başsız ve sonsuz sürekli bir oluşun zamanıdır ki, bu şuur Renaissance’dan ve başlıca 19 ncı yüzyıldan sonra tabiat ve insan ilimlerinin gelişmesi, evrim fikri doğurmuştur. Hemen şunu katalım ki, bu fikir şuurun bir sezgisi değil, ilmin bir verisidir. Bundan dolayı onu şuur fenomenolojisinin dışında bırakmalı ve yukarda göşrdüğümüz üç türlü zaman şuru üzerinde durmalıyız.

G. Zamandışı Şuur

Fakat acaba şuur daima bir zaman şuru mudur? Şuur edinmek yalnız zamanı yaşamak mı demektir? Eğer bütün şuur organik ve sosyal şurudan ibaretse, buna evet demek gerekecek; o vakit Bergson’un geçmişten şimdiye doğru uzandığını söylediği “süre”de, Heidegger’in şimdiden geleceğe doğru çevrilmiş “yokolma ürküntüsü”nde şuurla zamanın aynı olduğu hakkındaki fikirlerine katılmak doğru olacaktır. Fakat bizce, kökü organik ve sosyal şuur olan bu felsefi sezgi bütün şuru kavrama gücünde değildir. Bu iki çağdaş filozof hayat metafiziği yaparlarken kendi tecrübelerine (*Erlebnis*) dayanıyorlar. Şuurun doğrudan doğruya verisi olan zaman sezgisi üzerinde duruyorlar. Ancak yine o sezgiyle, bu yaşama yönüne bağlı olmayan başka bir şuur edinebiliriz. Bu sonuncusu, organik ve sosyal şuru aşmasıyle (*hypersocial* olmasıyle) ötekilerden ayrıldığı için, ona zamandışı (*intemporel*) şuur diyebiliriz. Gerek organik gerek sosyal şuur, kendilerini bir değişme ve oluş halinde kavrarlar: birincisi geri dönmeyecek bir değişme, ikincisi daima tekrarlanacak ve geri dönecek bir değişme olsa da, her ikisinin varlığı sırf oluştan ibarettir. Fakat hiç bir değişmeye ve oluşa bağlı olmayan bir şuur hali vardır: bu da geçmişe ve geleceğe ait bütün hatırlamalar, hasretler, esefler, beklemeler, ümitler, tasa ve ürküntülerin dışında devamlı bir hal içinde yaşamak, hatta yalnız hali yaşamaktan başka bir şey olmayan Ezeli An (*Instant Eternel*) şuurudur. Orada her türlü

değişme, bir hedefe doğru ilerleme, yıpranma, bir sonda bitme tasası yoktur. Yine orada toplumun mekân - zaman şemaları ile ilişik te kesilmiştir. Vakaa insan daima organik ve sosyal ilgiler içinde yaşar. Fakat sanki bu ilgilerden hiç birine bağlı değilmiş gibi kendini boşlukta duyduğu bir an vardır. Bu bir yaz günü çayıra uzandığımız, acı ve tatlı hiç bir hatırayı canlandırmadığımız, yaşayışımızın yönünü unuttuğumuz, organik ve sosyal bütün ilişkilerden sanki sıyrılmış gibi yalnız “an” den ibaret kaldığımızdaki şuur halidir. Orada da gözümüz, kulağımız ve derimizle temasta olduğumuz bir âlem vardır. Fakat bu âlem, bütün akılyürütmeler bir yana, bizimle birlikte devamlı olarak varolan ve içinde devamlı olarak hazır bulunduğumuz bir âlem gibi görülmüştür. Orada her şeyi unutmuş ve hiç birşeyi beklemiyor gibiyiz. Sanki fenomenolojik *Epoche* metodunu kullanarak “zaman”ı parantez içine almışız ve şuur bir öz (*Wesen*) olarak kalmıştır. Böyle bir şuura zamanî diyemeyiz. Ona sosyalötesi veya zamandışı şuur, başka deyişle ezeli hal şuur, hatta her türlü değişme dışında öz olarak şuur diyebiliriz. Bu bizim kuşatıldığımız “âlem” le bir olduğumuzu duyduğumuz, ondan ayrı veya onun kenarında terkedilmiş veya terk edilecek varoluş gibi değil (*geworfen*), bütün varlıkla birlikte yaşadığımız andaki şuurdur ki, asıl şuur buradadır. Bu varlığın sonsuzluğunu, başlangıçsızlığı ve bitmezliğini, daima var ve hazır oluşunu kendimizde duyduğumuz, varlıkla kendi varoluşumuzu ezellilik içinde gördüğümüz andaki şuurdur. Orada biz ve âlem aynı şeydir: her şey bizde ve biz herşeydeyiz. Bu anlamdaki şuura mutlak şuur da diyebiliriz. Böyle bir şuurun gerçek veya vehim olması ihtimali vardır. Organik ve sosyal varlığımız meydana çıkınca o silinir. Bir anlamda o vehimdir. Fakat aktüel varlığımız varlığın sonsuzluğu ile birleşince, şuur âlemi kuşatan en büyük güc (kudret) haline gelir. Varlık hakkındaki geniş felsefî kavrayışımız, sanat sezgimiz, varlığın bütünlük halinde kavranmasına yarayan ilimci anlayışımız böyle bir görüş içinde gerçekleşir. Organik ve sosyal şuurların bu iradî unutmadan sonra yeniden işlemeye başlaması da ancak böyle bir başlangıç noktasına muhtaçtır.

Eğer bizde bu ezeli hal şuurunu bulunmasaydı, varlığı sonsuzluğu ile kendi aktüel şuurumuzda z a m a n d ı ş ı kavramasaydık geleceğe doğru uzanan ve geçmişten baştan kuran şuurumuz nasıl işleyebilirdi? Onların bütün faaliyeti yalnız bu başlangıç noktasına sahip olmamız sayesinde. Geleceğe ait zaman şuurumuz, yahut geçmişten baştan kurmak için çaba sarf etmemizde yalnız gelecek ve geçmişin üstüne yükselerek onlara yukardan bakabilmemizden, yani ezeli hal şuuruna, öz olarak şuura sahip olmamızdan ileri gelir. Öyle ise zamanî varlık

olarak anlaşılan organik ve sosyal şuurların işleyişi herşeyden önce bu zamanüstü şuurun varlığı sayesinde. Augustin bu şuura ait düşüncenin önderi oldu. Eflâtunda da onun ilk müphem sezgisi vardı. Descartes şuuru böyle anlıyordu. Spinoza'nın sonsuz cevher görüşü bu şuur anlayışına dayanır. İbn Arabî "Ezelî An" fikrini felsefesinin temel taşı yaptı. Tabiatla ve insanla uğraşan ilim adamı değişmez öz fikrini bu şuurla elde eder. Hakiki sanatçının sezgisinde bu şuur vardır. Matematikçi yalnız ona dayanarak zamandışı nicelikler dünyasını düşünebilir. Bütün değişmeler üstünde değişmezi arayan aşkın değerler (ahlâk ve din) ona dayamılar. Onsuz ne bilgiye, ne değerlere bir temel bulmak mümkün olurdu.

Fakat parantez içine aldığımız bu zamandışı şuuru, bizim hiç bir müdahalemiz olmadan, bazı hallerimizde doğrudan doğruya kavrayabiliriz. Bunlar geçmiş ve geleceği, değişmeyi iradeyle unuttuğumuz değil, hatta yaşamadığımız hallerdir. Bu hallerden çocuklukta geçtiğimiz gibi, ergin yaşta da tekrar ona dönebiliriz. Bu dönüşler gündelik hayatta veya ömrün bazı dönemlerinde olabilir. Şuurun özel bir tecrübesine ait olabilir. Bütün bu hallere vehim gözüyle bakamayız. Çünkü onların içinde bulunmuştuk ve bulunabiliyoruz. Parantez içine aldığımız zamandışı veya öz şuur ile bu hallerin sıkı benzeyişi onlara vehim gözü ile bakmayı güçleştirir. Öyle ise bütün çeşitliliği ile şuurun açılmalarını gözden geçirirken bu ilk hallerden işe başlamalıyız.

H. İki Türlü Zamansız Şuur Öz halinde, Fiil halinde

Zamansız şuur iki türlü görünür: biri erişkin insanda geçmiş ve geleceğe ait zaman şuurlarını irca ederek, parantez içine alarak, türlü değişme dışında "an" in şuurunu öz haline koymak suretiyle: bu bir üçgenin, bir sayı cümlesinin (kardinal sayının), iyilik veya güzellik kavramının, kırmızının şuuru gibidir. Bu, elde edilen öz şuur aynı zamanda Descartes'dan Husserl'e kadar filozofların üzerinde durdukları aydın, seçik ve apaçık şurudur. Buna Descartes'ın deyişi ile zihin sezgisi veya ezeli hakikat diyoruz. Bu, Husserl'in deyişi ile noematik öz'dür, yani değişmez ve zamansız mahiyetlerin şuurudur. Fakat Husserl bunun dışında bu özleri kavrayan kasdli fiiller akışının, noetik özlerin şuurda yaşanış sırasına göre zamanı meydana getirdiğini ve buradan bir zaman şuurunun doğduğunu biliyor (74). Bu artık

74 E. Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du Temps*, trad. par Henri Dussort, P. U. F. 1964

ne organik ne de sosyal şüurdur. Fakat özleri kavrayan fiillerin yaşanmasından ibaret, kendisi de öz olan zamandır.

Burada biz yalnız birincisi yani zamansız özlere ait şuur üzerinde duruyoruz. Felsefe bu şuurun fenomenolojik tasvirini yapmadan çok önce onu temel olarak almış bulunuyor. Yunanlıların *Logos* ve *No-uz* tan anladıkları bu idi. Aristo Akıl düzenini her türlü değişme ve zamanın üstünde görüyor ve mantığın değişmez kurallarını buna dayan-
dırıyordu. Hatta bu düzendeki zamandışılık o kadar temelli idi ki, geleceğe ait modal hükümlere, olacak olanın muhtemelliğine yer vermemişti (bu adım ilk defa Stoa mantığında atılmıştır). İslâm felsefesinde varlığın kavranışından ibaret olan şuur işrakî felsefesinde *Nur* adını aldı. Sühreverdi'ye göre karanlıkların içinden çıkan Nur herşeyi aydınlatan şüurdur ve Nur'dan Nur'a doğru yükseliş varlık tabakalarının aydınlanması demektir ki, sonunda bu yükseliş Nurlar Nuru'na, yani Allaha ulaşır. Çağdaş felsefede Descartes "şuur"u böyle anladığı gibi onun ve empirizm'in izinden giden Aydınlanma (*Aufklärung*) felsefesi de böyle anlıyordu. Her halde zamansız şuur görüşü hemen daima akılcı felsefeye bağlı kalmıştır. Bugün de E. Cassirer ve Brunschvicg'in Batı kültüründe aydınlık ve şuur fikrinin gelişmesine verdikleri önem akılcılığın en yeni şeklidir denebilir. (*) Bu yüzden ne iradeci felsefede, ne vitalist felsefelerde (Spinoza'da en yetkin örneğini gördüğümüz) bu zamandışı şuur fikrine rastlanabilir. Jaspers varoluş dışında ilmin, tekniğin, üniversal düşüncenin alanı olarak buna "Genel şuur" diyor ve onu varoluş gibi ayrı bir varlık sferi sayıyor (75). İradeci ve vitalist felsefelerin gölgede bıraktıkları ve derecesini alçalttukları bu varlık sferini tam yerine koyuyor. Fakat umumiyetle existentialist filozoflar vitalizmin yaptığını başka tarzda yapmaktadırlar: Sartre'a göre zamansız şuur yalnız "*en soi*" varlığa ait olan şüurdur, bu ise yoklukla savaş halinde bulunan "*pour soi*" varlığın, varoluşun kendi dışındaki projelerinden ibarettir; fikirler de şeyler gibi en *soi*'durlar ve "kendisi için" varolan insan tarafından projeté edilmişlerdir. Onları özler olarak koyan insan, yani varoluştur. Bunun için varoluş özden önce gelir. Daha açık söyleyelim: hiçbirşeyin devamlılığı ve özlüğü yoktur; o bizim tarafımızdan icat edilmiştir. Heidegger asıl zamanî varlık olan insan dışında elimiz altındaki olanlar (*étant*), pratiğe yarayan aletlerden ibaret varlık (*Zuhanden*) ve onunla işlediğimiz, değiştirerek ele geçirdiğimiz "olanlar", yani

* Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. par Pierre Quillet, édit. Fayard, 1966 (édit en all. 1932).

75 M. Dufrenne, et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, préface de K. Jaspers, édit. du Seuil, 1947

Vorhanden'i ayırmıyor. Bunlar zamandışı şuurun gerçekliğe uygun olarak kavradığı (*adequatio rei et intellectu*) asıl varlık değildirler; bunlar pratik ihtiyaçların yarattığı aletler veya onlar tarafından değiştirilerek meydana çıkarılan "olanlar"dır. Görülüyor ki, Jaspers bir yana bırakılırsa, existentialism zamandışı şuura ve onun upuygun hakikatine değer vermiyor. Bu bakımdan vitalismin, iradeci felsefenin görüşünü yeni bir şekilde canlandırıyor. Fakat onlara katılmaya imkân yoktur. Bu felsefelerin ortak metodu olan Fenomenoloji böyle düşünmeye elverişli değildir. Varoluşu özden önceye koymak bu metodun ruhuna aykırıdır. Zamanı parantez içine almak varoluşu inkâr etmek değil, dikkati zamansız şuura çevirmek demektir. Bu şuur geçmiş - şimdi - gelecek yönündeki bir yaşamışın "şimdi" dediğimiz lahzası değildir. Çünkü böyle alınan "şimdi" daima harekettedir ve dikkatimizi kendine çevirir çevirmez geçmiş olmuştur. Şimdi, bölünmez bir "an" de olamaz. Organik şuur açısından bakınca Bergson'un dediği gibi geçmişten ayrı bir şimdi veya hazır (*présent*) yoktur. O daima geleceğe ve belirlenmemişe çevrili bir geçmişin devamıdır, yani süredir. Fakat bu tenkit yalnız zamanın sonsuzca bölünmesinden çıkardığımız bir "nokta - an" (*instant - point*) için doğrudur(76). Sürekli veya hareketli (*mouvant*) şey noktalar birleşmesinden yapılmış olmadığı gibi zaman da "an" ler birleşmesinden yapılmış değildir.

Öyle ise zamansız şuuru, zaman süresini parçalayarak değil (çünkü bu, Bergson'un dediği gibi zamanı mekâna benzetmeden alınmıştır) zamanı parantez içine alarak, zaman dışına çıkararak kavramalıyız. Varlık ve zamanın ayrılmaz olduğuna hükmedenler bunu imkânsız görürler. Doğrudan doğruya verilerin şuuru (*) daima lahzaları birbirine bağlı ve kalitatif bir akıştır derler. Bunun için de bir melodinin bölünmezliğine dayanırlar. Vakaa melodinin hiç bir parçası zaman süresinde gerçekleşmeden, bütünden ayrılamaz. Fakat bu bütün bir bünye (*structure*) dir ve yalnız zaman süresine ait değildir. Bir renkler armonisinde, bir yıldızlar *constellation*'unda, bir geometri şeklinde, bir bitki veya hayvanda da bünyeler vardır(**). Bu bünyeler zaman süresinde değildirler. Eğer Stuart Mill'in dediği gibi bu bünyelere ait algıları onların konturu üzerinde bakışımızı gezdirerek ve konturu

76 Philippe Devaux, *Le Système d'Alexander, exposé critique d'une théorie néo - réaliste du changement*, édit. J. Vrin. 1929

* Bergson "Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri" diyordu. biz bu cümleyi aksederek "Verilerin Şuuru" diyoruz.

** Bünyeyi bu geniş anlayış Gestalt teorisi ile Bergson görüşünü yaklaştırmaya varır.

tamamlayarak elde ediyorsak mekân veya bünye algısının da zaman süresinden doğduğunu söylemek gerekir. Fakat Gestalt araştırmaları bu eski görüşü desteklemiyor. “Bünye”leri doğrudan doğruya kavırıyoruz. Ayrıca hiç bir şeyi hatırlamaksızın ve beklemeksizin, boşlukta kalmak ta mümkündür. Zamandışı, hatta zamanüstü şuur budur. Tekrar edelim: böyle bir şuur olmasaydı z a m a n d a düşündüğümüzü, geçmiş ve geleceği kurduğumuzu bilmeyecektik. Geçmiş tekrar yaşayarak değil, zamandışı bir şuurla canlandırıyoruz. Bu zaman üstüne çıkışa Sartre gibi kendimizi proje olarak koyuş diyemeyiz. Çünkü ne geleceğe ait projeler, ne geçmişin donmuş hayalleri bizim tarafımızdan inşa ediliyor. Onları kuşatan ve “şimdi”yi de içine alan bir değişmezlik şuuruna olmasaydı hayvan ve bitkiden farklı olarak ne geçmiş ne gelecek sezgisine, yani zaman şuuruna sahip olacaktık. Ölüm ürküntüsü dahi, Heidegger’in dediği gibi yoklaşma (*néantisation*) halinde doğan gelecek şuurundan değil, insanî varlığın sonluluğuna zamandışı bakıştan doğuyor. Hayvanda korunma içgüdüğü olduğu halde böyle bir bunalış’ın (*angoisse*) olmaması bundandır.

1. İlk Müphemlikteki Zamansız Şuur

Zamansız şuur bir de insanî varlığın ilk krizinde, kendi ve başkasının ayrılmadığı müphemlik (*ambiguité*) halinde görünür. Bu, başlangıç şuurudur: orada kişi henüz “kendi”yi “başkası”ndan, süreyi objeden ayırmamıştır. İnsan gerilme ve genişleme ritmlerini kazandıkça bu şuur açılır; fakat türlü şartlar altında iğreti veya devamlı olarak oraya tekrar dönülebilir. Bu müphem çiftkutupluluk ta zaman dışındadır, çünkü henüz ne yaşamış olduğu ne yaşayabileceği “hal” leri zamanüstü şuurla canlandırmıştır. Onun vasfı ilk krizden çıkmamış ve bulanık olmaktır. Böyle bir şuur, zamansız olmasına rağmen, birinci şekilde gördüğümüz bütün güçlerden mahrumdur. Zamansızdır, fakat zamanüstü değildir. Bunun için onda birinci şeklin yaratıcılığı yoktur. Zamanüstü şuur organik ve sosyal şuurun zaman ritmini canlandırdığı ve yeniden kurduğu halde, bu, zaman hatta mekândan mahrum şuur belirsizlik içindedir. Bu iki şuur halini ayıran başlıca vasf ise ikincide aktüellik gücünün bulunmayışı veya çok zayıf oluşudur. Aktüellik insanî varlığın ve umumiyetle canlı varlığın çevreye veya “dünya”sına karşı gergin bulunma hali; canlıya canlılığını, insana insanlığını veren güçtür. Bitkiden insana doğru bu güç yükselir. İnsanda dikkat ve dalma (*contention*) hali, birbirini tamamlayan iki hal bu gücü geliştirir. Dünyaya çevrilen dikkat, dünyaya dalışla

tamamlanınca insana gerçekten “dünyada var” denebilir, ve böyle oluş aktüelliktir. İnsan müphem şurdan çıktıkca, dünyaya dikkat ve dalışla bakabildikçe aktüel şuru kazanır. Bir konuya dikkat etmek çabanın, melekenin, aydın şura ulaşmanın eseri olduğu gibi, o konuya dalma da alışmanın, telkinin, altşuur ve bağlanmanın eseridir. Birbirini tamamlayan bu iki güç şuurun dünya önünde aktüel bir tavır almasını sağlar. Böyle olmasa ya şuur bulanıklık içinde kalacak, yahut geçmişin veya geleceğin esiri olacaktır. İhtiyarların yalnız geçmişte, hayalci delikanlının gelecekte yaşaması aktüel şuurun ya gevşemiş yahut henüz doğmamış olmasındandır. Aktüel şuurun kuvveti nisbetinde zaman şuurunu kurma gücü de artacaktır. Fakat burada söz konusu olan aktüellik Aristo’nun gücden fiile geçme dediğı sürecdeki aktüellik değildir. Çünkü ona göre gücde bulunan bütün imkânlar fiilde meydana çıkar. Halbuki şuurun aktüelliğı gelecekte gerçekleşecek olan imkânlara doğru açılmıştır ve gücde olanları meydana çıkaracak yerde gelecekte gerçekleşecek imkânlardan yeni güçleri doğurur; şuurun potansiyelini yaratır. Aristo’nun terimlerini kullanırsak gücden fiile geçmeden değil, fiilden güce geçmeden, başka deyişle fiilin gücü yaratmasından söz edilebilir(*).

* Kuvveden fiile geçmek değil, fiilden kuvveyi yani potentiel’i çıkarmak.

VII

ŞUUR FENOMENOLOJİSİ

— 2 —

A. Şuur Fiili nasıl Bir Münasebettir

Zamanî varlık olarak gelişmeden önce, şuurun başlangıç halinin zamansız, fakat müphem çift değerli şuur olduğunu gördük. Bu şuurun aktüellikle orantılı olarak geliştiğini, zamanüstü şuur olduğunu söyledik. Buradan başlayarak şuurun türlü yönlere doğru açılışları (*ouverture*) ve gerçekleşmeleri incelenebilir.

Her şuur fiili Husserl'in gösterdiği ve daha önce Schopenhauer'ın da başka bir tarzda söylediği gibi, bir süje - obje fiilidir. Her kasdlı fiil süjeden objeye yöneliş, süjenin objeyi kavrayışı olduğu için, böyle bir fiilde mutlaka bir süje - obje çiftkutupluluğu vardır: kavrayan şuur olmak bakımından süje, kavranan şey olmak bakımından obje. Süje, obje olmayandır; obje de süje olmayandır. Bundan dolayı onlar birbirine zıt (*contraire*) dırlar. Fakat şuurda süjesiz obje ve objesiz süje olamaz; yani onlar aynı zamanda tamamlayıcıdırlar. Öyle ise her şuur fiili zıt ve tamamlayıcı olması bakımından karşılıklı dışta - bırakma (*interexclusion*) ve karşılıklı bağıllık (*interdépendance*) ilkelerine tâbidir. Bu ilkeleri ruh - beden bütünü olan insanî varlık için söylediğimiz gibi, insanda bu bütünden ayırdığımız (*isolé* ettiğimiz) şuur için de geçerlikleri olduğunu söylemeliyiz.

Şuur fiiline vergi olan bu özel karakteri anlamak için herşeyden önce onun iki terim arasında bir m ü n a s e b e t olduğunu gözönüne almahdır. Eğer o bir münasebet ise ne tarzda bir münasebettir? Bil-
diğimiz başlıca münasebet (*relation*) şekilleri ile karşılaştırarak onu inceleyelim: süje - obje çiftkutupluluğu (*bipolarité*) birbirini tamamla-
yan zıt terimlerin sürecidir. Zıtlar ve farklılar uzlaşabilirler, fakat

çelişikler birbirine irca edilemez ve bütünleşemezler(*). Çelişikler için hiç bir sentez ve çözüm yoktur. Tez ve antitez için (eğer onlar çelişik iseler) üstün bir sentezde bütünleşme mümkün değildir(1). Böyle bir bütünleşme çelişiklerin sentezinde değil, ancak tamamlayıcı olan farklılar veya karşıtların birliğinde olur. Çelişiklerin birleşmesi bilgi alanında düşünülemez. Bu ancak bazı mistik görüşler tarafından ileri sürülmüş olabilir. Halbuki tarihi materyalizm (Hegel'in diyalektiğinden mülhem olarak) "çelişme şeylerin iç bünyesinde" diyor (Politzer, *Principes fondamentaux de philosophie*, 1954). Engels'e göre hareket çelişmedir (2). Engels bunun kanıtını Zenon'un ok aporie'sinde veya Achileus paradoksunda buluyor: Achileus kendisinden bir az ilerde yarışa çıkan kaplumbağaya asla yetişemeyecektir, çünkü kaplumbağadan onu ayıran mesafeyi aştığı sırada hayvan da bir miktar ilerleyecek, Achileus'un her ilerlemesinde aynı fark sürüp gidecektir. Burada paradoks Achileus'un kaplumbağayı kovalaması şeklinde konarak kendisini hayvandan ayıran mesafeyi aşabilecek bir zaman vermeden ibarettir. Achileus'un kaplumbağadan 2 metre ilerde olduğu ve saniyede 2 metre hızla gittiği, kaplumbağanın da saniyede 1 metre gittiği farz edilecek olursa, koşunun şartları şöyle konabilir: Achileus 2 metre ilerler, ondan sonra kaplumbağaya mesafesi 1 metre iner. Daha sonra 1/2 saniyede 1 metrelik ikinci bir ilerleme yapar. O zaman da kaplumbağaya mesafesi 1/2 metreye iner. Sonra 1/4 saniyede 1/2 metre ilerler ve mesafe 1/4 metreye iner. Bu şartlarda kaplumbağayı yakalamak için Achileus'e verilen zaman süresi nedir? Ona $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/\infty$ saniye veriliyor. Bu, toplamı daima kendi limiti olan 2 saniyeden küçük geometrik bir seridir. Halbuki 2 saniyeden aşağı bir zamanda Achileus kaplumbağayı asla yakalayamayacaktır. Fakat onun için gereken 2 saniye verilirse, 2 saniyede 4 metrelik mesafeyi 2 hamlede aşacaktır. Achileus aştığı $2 + 2 = 4$ metreden ibaret ilk mesafe

* Bu hüküm bütün mantık kurallarını reddeden Hegel'in çelişme mantığına karşı verilmiştir. Bu çelişme mantığını yeni hegelcilerden ziyade (Croce, Hamelin v. b.) marx'cular savunmada devam ediyorlar. Fakat "çelişme"yi sınıf mücadelesine irca ederek "çatışma" anlamında kullanıyorlar. Halbuki çatışma canlı varlıkların her seviyesinde vardır ve bunun için mantık ilkelerinden vaz geçmeye lüzum yoktur. (G. Politzer, Guy Besse et Maurice Cerveing, *Principes fondamentaux de Philosophie*, édit. sociales, 1954). Oldukça yeni olan bu eserde çelişmenin evrenselliği ileri sürüldükten sonra karşıtların (*contraire*) çatışmasından bahs edilmektedir. Aslında çelişik, karşıt ve zıt (*opposé*) başka kavramlardır ve birbirine karıştırılamaz. Karşıtlar çatışır, çünkü olaylara aittir. Fakat çelişikler kavramlara aittir ve birbirine birleşemezler. Onların çatışması gerçeğe ait bir netice doğurmaz.

1 Delevsky, *L'Evolution de la science*, Revue Philosophique, 1938, Nov.- Déc., No. 11-12 [pp. 278-306]

2 F. Engels, *Dialectique de la Nature*, trad. par Denise Naville, 1950, Marcel Rivière

* Benedetto Croce, *Ce qui est mort et ce qui est vivant de Hegel*, 1912

ile kaplumbağayı yakalayacaktır. Burada paradoks zamanın sonsuzca bölünebilirliği ilkesinin yanlış konmasından doğmaktadır. Görülüyor ki Engels'in harekette çelişiklerin birleşmesini arayan ve Zenon paradoksuna dayanan görüşü savunulamaz. Hareket veya sürekli gerçektir ve bu gerçekte çelişikler değil, farklı ve tamamlayıcı terimler vardır, çünkü her hareket, her değişme kendi ve başkasının (yani farklıların) birliği demektir(3).

Şuurun ilk olgusu olan süje - obje süreklisi üzerinde duralım. Bu olgu ne içdüşünme (*réflexion*) ile, ne içebakış la (*introspection*), ne tümevarış'la (*induction*) elde edilebilir. O, şuur fenomeninin aktüelliği içinde her an yaşanmakta iken tasvir edilir. Şuur (bilgi halinde) gerçek bir şekle, soyut bir objeye, tarihî bir objeye, ideal, mevhum veya hayalî bir objeye çevrilmiş olabilir. Burada süjenin kavradığı ve süje üzerine etki yapan bu saydığımız çeşitli objelerden biri olabilir. Şuur fenomeni daima bu objelerle birlikte bulunan hareketli bir kasdlı fiiller sürecidir. O bir boş yeti (istidat), pasif bir alıcılık, kendinden ayrı bir konu ile sonradan meydana gelen bir sentez, hatta sırf bir fiil, bir etkinlik (faaliyet) de değildir. Bilmek, şuur edinmek her seferinde bir süje ve bir objeyi aynı zamanda içeren ayrıcinsten, fakat parçalanamaz münasebetlerin sürecidir ki, bu vasıf onu varolan veya inşa edilmiş olan başka varlıklardan ayırır.

a) Şuur (bilgi sürecinde) süje - objenin ayrıcinsdenliği halinde bir oluşturm. Bu oluşturma süreklilik her süje - obje fiilini ötekilerden ayıran bir süreksizlik manzarası gösterir. Bilgi zamanî bir süreç olduğu için, her seferinde yeni bir süje - obje fiili ile zenginleşir. Böylece her süreçte yaşanmış fenomenlerin arkasında şuur aktüelliği bir potansiyel bırakır.

b) Doğrudan doğruya kavradığımız bu süje - obje münasebetini bildiğimiz münasebet şekillerinden birine irca edemeyiz. Bunun için, önce bildiğimiz münasebet şekillerini gözden geçirelim ve onlarla bunu karşılaştıralım.

1. Bu münasebet Fizik'te iki olgunun yanyana bulunması (*cohesion*) gibi değildir. Çünkü süje ile obje arasında ne mekânda ne zamanda bitişiklik vardır. Ayrıcinsten oldukları için fizik olguların bircinsten (*homogène*) olan hiç bir münasebetine benzetilemez.

2. Objeye şuur dışındaki bir mekânda ve belirli bir mesafededir de denemez. Vakaa obje ile onu algılayan kimse arasında fizikî veya tarihî

3 Delevsky, aynı makale

bakımdan böyle bir mesafe var gibi görünür. Meselâ Peygamberin hayatı bizden 1400 yıl uzaktadır. Fakat süje - obje bütünüünün unsuru olmak bakımından bu mesafe silinir. Tarihî obje ve ideal obje arasında fark yoktur. Onlar hem süjeye bağlı hem ayrıncinstendirler.

3. Bu münasebet birlikte olma (coexistence) münasebeti de değildir. Birlikte bulunmuyorlar, böyle olsaydı ikisinin ya bir mekânda ya bir zamanda birlikte bulunmaları gerekirdi. O zaman da ikisinin aynı mahiyette olmaları gerekirdi.

4. Süje - obje bağıntısını mantıkî bir münasebete de benzete-meyiz. Süje ile obje arasındaki bağlantı bir önermedeki konu ve yük-lem münasebeti gibi değildir. Çünkü ya yüklem konuyu içerir, yahut aralarında türlü şekilde bir bağlantı kurulur: a, b nin yanındadır, a, b den büyüktür veya güzeldir gibi. Bu bağlantı şekillerinden hiç biri süje -obje bağlantısına benzemez. Bu şekiller ne kadar çeşitli olur-sa olsun yine ayrıncinstendirler(4).

5. Süje - obje münasebeti her hangi tabii iki olgu arasındaki se-beplik münasebetine de benzetilemez. Yani ne süje objenin sebebi, ne de obje süjenin sebebidir. Böyle açıklamalar ya objeyi ortadan kal-dıran sübjektivizm, yahut süjeyi ortadan kaldıran materyalizm çık-mazına girmektedir. Her iki şekilde de bilginin temel olgusu olan süje-obje münasebeti kaybolur (Bu tenkit Schopenhauer tarafından ya-pılmıştır ki, süje - obje münasebetinin yalnız bir vasfına dikkat ettiği için doğru olmakla beraber eksiktir) (5).

6. Daha karmaşık ve açıklanması güç bir bağlantı şekli var: bazı-ları buna zihnî münasebet demişlerdir (Böyle düşünenler arasında ta-savvurcu = représentationiste ingiliz filozoflarını mes. A. Bain veya Mansel, S. Mill'i zikr edelim). Fakat bu da güçlüğü çözemez. İki ruhî olgu arasında zihnî bir münasebet olabilir: çağrışım ve hatırlamada ol-duğu gibi. Süje - obje münasebeti ise böyle bir zihnî münasebete irca edilemez. Çünkü obje şuuru aşmaktadır. Bu iki terim şuura ait ol-maları ve şuuru aşmaları bakımından ayrıncinstendirler, fakat yine de birbirine bağlıdır(6).

7. Süje, müstesna olarak, kendi kendini kavramış bile olsa, yine onu (yani kendisini) obje gibi, kendinden başka mahiyet gibi alma zorundadır. Aynada ben kendimi görüyorum, düşündüğümü biliyo-

4 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 1965. Aytemiz yayınevi, Ankara. sh. 70 - 72

5 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, vol. 1, p. 427, trad. par. A. Burdeau.

6 Rıza Tevfik, *Felsefe dersleri*, (Rehberi İttihad özel lisesinde verilmiş dersler) 1911, Kader bas.

rum dediğimiz vakit “kendi” ve “düşünce” bize ait olsa da süje dışında obje olarak alınmıştır. Yani, algılayan veya bilen ile görülen, algılanan ve bilinen arasında yine ayrıncınsdenlik vardır(7).

Öyle ise süje - obje fiili fizikî, ruhî, mantıkî münasebet şekillerinden hiç birine irca edilemez. Güçlük süje ve obje arasındaki ayrıncınsdenlikten ileri geliyor. Bu kadar birbirine yabancı iki şey nasıl münasebete giriyor? Ayrıncınsdenlikten olmak ve birbirini tamamlamak üzere aynı şuur fiilinin iki terimi arasındaki bu orijinal ve kendine has (sui generis) münasebete Volkelt'in bir tabiri ile alogique münasebet demeliyiz(8). Böyle bir münasebeti ise açıklayamayız, ancak tasvir edebiliriz. Bundan dolayı Husserl'in Fenomenoloji de açıklama değil, yalnız tasvir (description) metodunun olduğunu söylemesi bu gözle yorumlanacak olursa daha iyi yerine yerleşir.

Hareketli bilgi sürecinin her an ulaşmış olduğu aktüel durum geometrik bir nokta değildir. O ş i m d i ve b u r a s ı dır. Yani o kalitatif (niteliğe ait) bir zaman - mekân bütünüdür. Nitekim onda bir süje - obje birliği vardır. Fakat çiftkutuplu olan bu birlik mahiyetce m a n t ı k d ı ş ı (alogique) dır. Çünkü obje ve süje birbirinin zıttıdır: obje süje olmayan, süje de obje olmayan demektir. Bundan dolayı bilgi sürecinin her aktüel anindeki süje - obje birliği hem tamamlayıcılık (complémentarité) hem zıtlık (contrariété) vasıfları gösterir. Zıt olan şeyler çelişik değil farklıdırlar. Çünkü onlar mantıkca birbirini reddedecek yerde, fiilde farklı oldukları için, birinin varlığı ötekinin varlığını ortadan kaldırmaz. Farklı veya zıt olanlar birbirlerini dışta bırakır ve aynı zamanda tamamlarlar. Meselâ şu masa hakkındaki algımız hem algılayan süjeye hem algılanan objeye aittir. “Şu masa” algısında süje ve obje birbirine bağlı oldukları gibi birbirlerinden ayrırırlar. Yani algılayan olmak için algılanan olmamak gerekir, nitekim aksi de doğrudur.

B. Şuur Fiilinin Zıt ve Tamamlayıcı Vasıfları

Süje - obje münasebetinde hem Schopenhauer'ın tabiriyle süje objesiz ve obje süjesiz olamaz; hem de, onu tamamlamak için diyelim ki, süje obje olmayan, obje de süje olmayandır. Fakat bu esaslı

7 Augustin, Campanella, Descartes da doğrudan doğruya bilgi olarak şuurun şuruu fikri savunulmuştur.

8 Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit (Untersuchung der Geltungsfragen der Erkenntnisstheorie)*, 1918); J. Volkelt, *Die Gefühlsgewissheit (Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung)*, 1922)

karakter derinleştirilmezse süje ile objenin birbirine karıştırılmasından doğan mystique görüşlerin katılmıyacağımız, bulanık yorumlarına kapı açılmış olur.

Bu söylediklerimizden anlaşılır ki şuur bilgi fiilinde hareketi bakımından sürekli, fakat fiilleşmeleri bakımından (actualisation) süreksizdir. Bilgi süreci her lahzada yeni bir süje - obje fenomeni ile süreksiz ve kesintili bir görünüş alır. Onun hem bağılılık hem ayrılıktan ibaret çift karakteri buradan gelir. Fakat bilgi sürecinin bu çift karakteri bir hamlede kavranamaz. Burada bilginin bilgisini elde etmek (şuurun şuuruna varmak) için onun hareketini iradî ve yapma olarak durdurmalıyız. Yani süje-obje zıt ve tamamlayıcı bütününde dikkatimizi bir seferde obje üzerine çevirdiğimiz zaman fiilen bilinen objeleri daha önce bilinmiş objeler, bilinecek veya bilinebilecek objelerle tamamlanmak üzere, objeler kuvvetleştirilir. Aristo görüşünün aksine olarak gücünden fiile geçilecek yerde fiilden güce geçilir. Böylece her obje kuruluşu ve objeleşme aynı zamanda bir kuvvetleşme dir. Oluş halindeki aktüel objeler (yani bilgi fenomenlerinin aktüel hedefleri) ancak kuvvetleştirilmek suretiyle sistemleştirilir. Bundan dolayı da inşa edilmiş objeleri (*objet construit*), soyut objeleri (*objet abstrait*) elde ederiz. Onlar arasında tekrarlarla aynılıklar (*identité*) kurarız. Çeşitlilik ve değişimlerden benzerlikler ve aynılıklara doğru yükseliriz. Bilginin objeleşmesi (*objectivation*), asıl objenin kuruluşu olduğu gibi; onunla birlikte tekrarlar, aynileştirmeler farklardan aynılara geçişi sağladığı için bu objeleşme, nitekim sonuçlama veya sonuçlayış (*déduction*) mekanizmasının, akılyürütmenin de kuruluşu demektir(g).

İlk olgu olan süje - obje müphem çiftkutupluluğu -şunu işaret edelim ki- erişkin insanın şuur fiili olan süje→obje münasebeti değildir. Burada kendi ve başkasının ayrılmazlığı, şuura ait bir kriz halidir. Çocuktan erişkine, vahşiden medenîye doğru bu kriz hali derece derece çözülür. Aktüel şuur kuvvetlendikçe insan ya obje ya süje yönüne çevrilerek nöbetleşe iki ritimle bu krizden kurtulur. Şuur fiili insanla dünya münasebetine ait olduğu için o bir yandan dünyanın direncine, baskısına uğrayacak, ona karşı koyacak, böylece obje yönüne doğru açılmak isteyecektir. Öte yandan şuur fiili insanın yaşanmış haline, insanın potentieli'ne, beden-süjeye ait olduğu için, devam etmek üzere süje yönüne doğru açılacaktır. Şuur fiilinin bu iki hareketi aynı zamanda gerçekleşemez. Çünkü obje ve süje zıt ve tamamlayıcıdır. Objeye

gerçekleşirse süje karanlıkta kalır; süje gerçekleşirse obje karanlıkta kalır. Öyle ise bu iki hareket ya obje ya süje yönüne doğru açılmak üzere n ö b e t l e ş e birbiri ardından gelir. Şuur fiilinin obje yönünde açılmasından objeleşme, süje yönünde açılmasından süjeleşme meydana gelir. Objeleşme, sırasında süje karanlıkta kaldığı için, bu hareket objenin fiilleşmesi, süjenin kuvveleştirilmesi (yoklaştırılması) demektir(10). Öyle ise bir yönde fiilleşme olduğu zaman karşı yönde kuvveleşme, burada kuvveleşme varken karşıda fiilleşme olur. Çiçeğin renklerini duyum, algı halinde fiile çakırdığımız zaman onu kavrayan süjenin güçlerini (hafıza, hayalgücü, v. b.) virtüel bırakmış oluruz. Fakat süjenin güçlerini (hayal, hüküm, v. b.) aktüelleştirdiğimiz zaman çiçeğin renklerini virtüel bırakmış oluruz. Bu karşılıklı iki işlem “objeleşme” yönünde türlü ruhî muhtevaların obje gibi konulmasını, süjeleşme yönünde de türlü ruhî güçlerin gelişmesini sağlar(11).

Objeleşmenin nasıl bir şuur tarzı doğuracağı, süjeleşmenin şuura hangi manzarayı vereceğini ve bunların insanî varlığın ritimli hareketine nasıl bağlandığını görmeden önce, bütün bu işlemlerin başlangıç noktası olan ilk krizli şuur fiili üzerinde duralım. Bu fiil henüz obje ve süjenin ayrılmadığı, zaman süresinde geçmiş ve gelecek buutlarını doğurmamış bulunan, şuur dışında üç buutlu mekânı kurmamış olan ilk müphem şuur fiilidir(12). Burada şuurun obje ve süje yönlerine açılmadan önceki, mekân ve zaman kategorilerini kurmadan önceki, âlemin içinde ayrı bir varlık oluşunu (manevî varlığı = geistige Sein) koymadan önceki halini görüyoruz. Burada şuur “âlemde varolan” diye tanımlanırsa da, kendini âleme göre bir mesafede gören, kendisi ile başkasını, kendisi ile ötekini ve şeyleri ayıran şuur diye tanımlanamaz. Şuurun gerçek işleyişi için zaruri olan bu vasıflar ancak bu “âleme dalmış olan”(*) ve kendini âlemden ayıramayan krizli şuurdan sonra ve onun açılışları ile (ouverture) meydana çıkacaktır. İşte mekân ve zamanda açılışlarından önceki bu ilk haline, sonraki “açılmış” (ouvert) şekiller kendisinden doğacak olan hale *épijectif* şuur veya *préjectif* şuur diyoruz. Epijectif şuur, insanî varlığın âlemle ilk münase-

10 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, sh. 85 - 89

11 Aynı kitap sh. 101 - 111

12 Husserl'in süje - obje bütünlüğü veya M. Merleau - Ponty'nin davranış müphemliği buna karşılıktır.

* Ek-stase (extase)

betidir ki, şuursuz canlı varlığa göre bir kriz olarak vasıflandırılabilir. Çünkü şuursuz varlık âlemin içinde k e n d i l i ğ i n d e n bulunmaktadır. Onda bir uyma çabası, kendini âleme uydurma ve âlemde kendi “dünya”sını yaratma savaşı yoktur. Halbuki insanın başlangıç şeklinde dahi cenin halinde (foetal) doğuş âleme uymak için onu sürekli çabaya götürür. Bu çaba, hayvan ve bitkideki canlıya ait fiilden farklı, insanın bütün olarak davranışında şuur fiilini meydana getirir. Artık canlının eski dengesi bozulmuştur; henüz yeni bir denge kurulmamıştır. İki arasında bu geçiş hali, şuur krizidir. Şuur, kriz olarak başlar ve oradan kurtulmak için yaptığı çabalar sonunda canlıdan daha üstün yeni dengeler bulur. Bu dengelerden biri objektif şuur, öteki sübjektif şuurdur. Fakat onlara ulaşıncaya kadar insanın bulunduğu hal epijektif veya pré-jektif şuurdur.

Preuss bu başlangıç şuur haline “kompleks düşünce” diyor(13). Sarıh sınırı olmayan bir takım hayaller toplamı bir konglomera meydana getirirler. Bu eski açıklamaya göre, bu hayaller toplamı ilkel insanda soyut fikirlerin yerine geçerler. Aynı hali çocuk psikolojisinde de buluyorlar(*). Çocuk, Kretchmer’e göre bir halı desenlerinde devler ve cinler gibi figürleri bulduğunu sanır. Brezilya yerlisi yarasayı üçgen şeklinde görür. Yılanı zigzakkı süsleme çizgisi ile gösterir. Aynı zata göre ilkelde ve çocukta “ben” ile “âlem” arasında kesin ayrılış yoktur. Tasavvurlar, algılar birbirine karışmakta, karma hayaller meydana gelmektedir. Çocukta da fantezi ile gerçek arasında müphem bir ayrılış vardır. Vahşi için fikir fiile, kelime objeye, taklit vakaya eşdeğerdir. Kelimelerin objeyi doğurabildiğine, hayallerin filan vakayı meydana getirebildiğine inanırlar. İlkelerin hayatında “kelime büyü” ve “analojiler” denen bütün bu tesirler bizdeki tabii bir hale yakındır(14). Biz bir kelimeyi söylediğimiz vakit ona karşılık zihnimizde bir hayal uyandır. Burada ilkel ve çocukla bizim tecrübemiz arasında uyuşmayan cihet onda dış hayal ile iç hayal arasındaki farkın silinmiş olmasıdır. Ölmüş birinin adım zikredince ilkel yalnız onun hayalinin değil, aynı zamanda kendisinin geleceğine kanidir(15). Çok defa ilkel onu gerçekten gördüğüne inanır. Projection mekanizmasının yetmezliği ve tasavvurlara katılan hayallerin son derece canlı olması yüzünden ilkel, çocuk gibi, erişkin medenî insandan ziyade kendini birşamlara kaptırabilir. Biz bir rüyadan uyanınca orada gördüklerimi-

13 Preuss’un bu fikrini Kretschmer’den naklen söylüyoruz.

* Wundt’un *Völkepsychologie*’inde (Ziya Talat’ın özet olarak Türk. çev. si var)

14 Kretchmer, *Manuel de Psychologie médicale*. trad. par S. Jankélévitch, 1927. Payot,

zin gerçek olmadığını biliriz. Çünkü rüya hayalleri gerçek bir objeye karşılık değildir. Halbuki çocuk ve ilkel bu hayalleri uyanıklıktaki objelerle karıştırır. Onları gerçek diye kabul eder(16). Vahşinin düşüncesinde, çocuğun şuurunda vakalar bir sıraya göre dizilmiş değildir. Geçmiş ve gelecek fikri, zamanı ölçme ihtiyacı gelişmemiştir. Vahşi ve çocuk hep “hal” de yaşamaktadırlar. Kretchmer’e göre bunun sebebi onların hemen tamamen catathymique mekanizmanın hükmü altında olmasındandır(17). Bu, onlarda hayallerin şuurlu veya dışşurlu duygu halleri etkisinde meydana geldiğini gösterir. Onlarda hayaller ayrı yerlere yerleşecek veya kavramlar halini alacak yerde birbirine eklenir. Bu, başhca mitolojinin başlangıcında ve plastik sanatlarda görülür: eski Mısır, Yunan, yerli Amerika, Ortaçağ plastik sanatları ve mitolojisi bu eklenmiş hayallere ait sayısız örnekler vermektedir: sphenx, kentaurios, satyre, molok, griffon gibi (18). Bunlar bize fantastik rüyaların hayalleri gibi görünüyolar. Bunlarda hayvanla insanın, arslanla kartalın, hayvanla bitkinin, kanatlı insanın karışık olduğu şekiller vardır. Bu hayallerin kökü insan düşüncesinin en uzak zamanlarına kadar çıkan tamamen arkaik bir karakter gösteriyor. Medeniyet ilerledikce bu hayaller silinmektedir. Eklenmiş hayallerin neticesi “birikme” (*condensation*) dir. Birikme veya kesifleşmenin ilk görünüşü hayvan ve eşya figürlerinin geometrik figürler ve çizgiler şeklinde gösterilmesidir. Aynı şeyi Kretchmer çocuk psikolojisinde de buluyor (19). Meksikada Huichol yerlisinin hangi çağrışım münasebetleri ile birbirinden çok uzak şeyleri birleştirdiğini anlamak güçtür. Amerika kuzey yerlileri insan ruhunu gemiye binmiş agzından yılan çıkan bir kuş şeklinde tasavvur ediyorlar. Biz burada yalnız bir sembol görüyoruz. Halbuki vahşinin zihninde bizim soyut “ruh” tasavvurumuza benzer bir şey yoktur. Onun bu tasavvuru ruhun sembolü değil, kendisidir. Stilleştirme bu şuurun başka bir manzarasıdır. Gerçekteki teferrüatı silmek, onu hakim çizgilerine irca etmek çocuk ve ilkel düşüncesinin bariz vasıflarıdır. Çocuk resimleri bu ifade kuvvetini gösteriyor(20). Primitif sanatta da aynıı buluyoruz. Stilleştirme veya basitleştirme taiattaki geometrik şekillerin taklidi değildir. Gerçeğin eklenme ve kesifleşme hesabına kullanılmasından ileri gelmektedir(21).

15 L. Lévy - Brühl, *La mentalité primitive*, F. Alcan.

16 Kretchmer, aynı kitap, sh. 130 - 133

17 Kretchmer, aynı kitap, sh. 136 - 138

18 Kretchmer, aynı kitap sh. 187 - 192

19 Kretchmer, aynı kitap, sh. 186. (hayal kesifleşmesini şizofrenide ve çocukta görüyor)

20 Luquet, *Le dessin chez l'enfant*

21 Piaget bunlardan biridir.

Kretchmer, Wundt'dan beri toplanmış malzemeye ve belki de E. Haeckel'in ontogenèse ve phylogenèse yaklaştırmalarına dayanarak (ferdin evrimi ile nevin evrimi arasında kurulan paralele) ilkel, çocuk, marazî şuur, rüya şuur, sanat şuur, hatta bizim gündelik hayata ait bazı şuur hallerimiz arasında yaklaştırmalar yapıyor ve bunların ortak vasıfları olduğunu gösteriyor. Bu yaklaştırmalar bir çok tenkitlere uğramasına rağmen bugün de yapılmaktadır(22). Bazı aşırılıkları bir yana bırakılırsa bu çeşitli şuur halleri arasında ortak vasıflar olduğu inkâr edilemez. Son yüzyılın en önemli konularından biri olan bu nokta üzerinde durarak hükmümüzü vermeliyiz.

C. Mantık-Öncesi veya Mistik Tecrübe

Bu konuda en cüretli fikir L. Lévy-Brühl'ün ileri sürdüğü "mantıköncesi" (*prélogique*) fikridir. Bu zat ilk eserlerinde ilkel kavimlere mahsus bizimkinden tamamen farklı bir zihniyet olduğu, orada çelişmezlik ilkesi yerine bir şeyin aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olması şeklinde ifade edilen "iştirâk" ilkesinin (*participation*) hüküm sürdüğünü söylüyordu(23). Ona göre bir Bororo kendisini aynı zamanda hem papağan hem buğday tanesi, hem bir Bororo diye kabul etmektedir. Lévy - Brühl'ün tezi pek çok tartışmalara sebep oldu. Önce Durkheim'in dinî hayatta sınıflama ve sosyal bir mantık görme fikri ile çatıştı(24). Sonra mantıkçılar, Kantçı felsefe ve yeni - Thoma'cılarının hücumuna uğradı(25). Fakat bu hücumlar umumiyetle iki esastan geliyordu: eğer mantık insanın temel bünyesi değilse, onunla bilginin sarsılmazlığını nasıl kuracağız? Bu korku Kantçı felsefeye aitti. Eğer mantığın sarsılmaz prensipleri bütün insanlığa ait değilse dogmatik bir metafizik nasıl kurulacaktı? Bu da Thomacılığın korkusu idi(26). Van der Leeuw bu konuyu derin-

21 Robert Lowie, *Manuel d'Anthropologie culturelle*, trad. par E. Metraux, p. 199; *L'art*, 1936, Payot, édit. F. Alcan

24 Durkheim gerek Marcel Mauss ile birlikte yayınladığı araştırmasında (*Les classifications totémiques chez les australiens*, *Annales Sociologiques*, vol. VI) gerek *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* adlı büyük eserinde (Introduction) bu görüşü savunmakta idi.

25 Kantçı felsefede Cassirer böyle bir tenkit yaptı (*Symbolischen Formen*)

26 Yeni Thomas'cı felsefeden Gonzague Truc *L'Avenir de la raison*'da, Olivier Leroy *La Raison primitive, essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, (P. Geuthner, 1927) de bu tenkidi yaptılar. Ayrıca Viyana katolik etnoloji ekolünden p. Koppers de buna benzer tenkitleri 14 ncü Milletlerarası sosyoloji kongresinde ileri sürdü (Les Actes du congrès int. de Sociologie. Rome. 1950)

leştirdi: mantığa uymayan görüşün sırf ilkelere mahsus olmadığını; çocukta, rüyada, marazî şuurda, normal şuurun bazı hallerinde meydana çıktığını gösterdi. Fakat “mantık - öncesi” kelimesinin sertliğinden dolayı “masif düşünce” veya global algı kelimelerini kullandı (27): İnsan objeleştirme gücünü kazanmadan önce daima bu düşünceye sahiptir. Bu, insanlık şuurunun temel bünyesidir. Merleau-Ponty bu temel bünye fikrini felsefî bakımdan derinleştirdi ve ona “müphemlik şuru” (ambiguité) dedi(28).

Lévy-Brühl vakaa bir kaç yönden gelen hücumlar önünde her yeni eserinde bir az gerileyerek ilk tezi üzerinde düzeltmeler yapmış, “mantıktan - önce” tabirinden vaz geçmiş, son kitaplarında onun yerine “duygu kategorisi” ve “mistik tecrübe” tabirlerini kullanmışsa da (29), aslında bu fikir çok esash bir noktaya dokunmaktadır. Yazarın ölümünden sonra Leenhardt tarafından yayınlanan “Carnets” lerindeki bu gerilemeyi açıkça itiraf etmesini(30) ileri sürenler artık “mantıktan - önce” fikrinin savunulamaz olduğunu söylüyorlar(31). Fakat soru yine olduğu gibi duruyor: mantıkî düşünceye tamamen yabancı bir insanlık merhalesinin olduğundan değil, bizim ilimde kullandığımız objektif şuura benzemeyen bir şuurun aynı insanda var olduğundan şüphe edilemez. Lévy - Brühl’ün araştırmaları özel bir iddia değil, insan şuurunun bünyesine ait hemen bütün araştırmaların dokunduğu esash bir nokta idi. Burada ilkel düşünce, çocuk düşüncesi, marazî şuur, rüya şuru, sanat düşüncesi (expressionisme) birbirine yaklaşır. Bu araştırmalar natüralist bir kök araştırması olmaktan çıkmış, fenomenolojik bir öz araştırması, insanlık şuurunun öz’üne, bünyesine ait bir tasvir halini almıştır. Natüralist bakımdan çocukla ilkel arasında belki de Caseneuve’ün dediği gibi tam bir yaklaştırma yapılamaz(32). Çünkü biri fizyolojik şartlarla öteki tarihî- sosyal şartlarla sınırlıdır. Cemiyetimizin çocuğu geri bir toplumun erişğine benzemez. Çünkü o konuşmaya başlayınca eğitim ve kültürü alıyor. Fakat çocuk ile ilkel arasında yine de bazı analogiler yapmak mümkündür: 1) çocukta oyun ruhu, bir düşünce şeklinden başka düşünce şekline kendiliğinden geçme

27 Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion, étude anthropologique*, 1940, P. U. F. (Pensée et expérience massive, p. 25. la mentalité primitive où se trouve - t elle ? pp. 145-146; *la mentalité moderne comme abstraction et comme structure anthropologique*, pp. 163 - 168.)

28 M. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

29 L. Lévy - Brühl, *L'Ame primitive*, F. Alcan, 1927, p. 306 “les appartenances”

30 L. Lévy - Brühl, *Carnets*, (publiés par Leenhardt, 1949,) P. U. F. (diverses sortes de participation, p. 201)

32 Caseneuve, *La Mentalité archaïque*, 1961. Armand Colin, p. 163.

imkânı verir. Şuurun gelişmesinde oyun araştırma ve iz bulma olarak rol oynar. İlkelde de ayinler ve mensekler bu rolü görmektedirler.

2) Çocuk b e n l e b e n - d e ğ i l'i ayırmadan önce müphem, seçikleşmemiş bir şuur halindedir. İlkelde de bu seçik olmayan hal vardır.

3) Çocuk, fantezilerini gerçekten kaçma vasıtası diye kullanmıyor, gerçeği kavramak için kullanıyor. İlkel de Mitos'larla gerçeği ifade ediyor. Hatta bizim soyut düşüncemizden çok canlı olarak gerçeğin ta içinde bulunuyor. Caseneuve buna ilkel veya "iptidai" den ziyade "arkaik zihniyet" diyor(33). Çünkü ona göre, bu geri kalmış kavimlere mahsus değildir, insanlık ruhunun devamlı bünyesidir. Van der Leeuw ve Caseneuve "arkaik" zihniyete ait bu görüşü a) çok eski tarihî tetkiklerden, b) tarih- öncesi araştırmalardan, c) etnografya verilerinden, d) çocuk psikolojisinden, e) marazî psikolojiden, f) antropolojik araştırmalardan çıkarmaktadırlar. Buna bir de psikanaliz tetkiklerini katmaktadırlar. Lévy - Brühl son kitaplarında "çelişmezlik" yerine "uzlaşmazlık" kelimesini kullanarak ilk fikrini yumuşatıyordu. Ona göre ilkel düşünce kavramcı değildir, bizim gibi gerçeğe uygun sınıflama yapmıyor. Daha ziyade yanyana koyuyor. Bununla birlikte yine ilkelde bir nevi "sınıflama" fikri vardır. Bu, Lévi-Strauss'un iddiasına göre mümkün olan bütün kültür ve toplum bünyelerinin şuur dışı temelidir(34). "İlkel" kelimesinden anlaşılan şey bir çok insan toplumlarının ideal modelidir. Fülde toplumlardan hiç biri bu modele uygun değildir. Bu, toplum, tabiat ve düşüncenin birlikte ele alındığı konkre bir ve ortak tecrübeden çıkmış bir b ü n y e d i r. Fakat bu bünyecilik (structuralisme) görüşü soruyu tersine çevirmiş midir? yani "mantık öncesi" denen şeyin veya mantık ilkeleri henüz işlemeyen bir şuur alanının bulunmadığını gösterebilmiş midir? Lévi - Strauss'un verdiği "sınıflama" şekilleri daha önce Durkheim ve Mauss'un vermiş oldukları gibi, objektif şuurda yaptığımız sınıflamalar cinsinden değildir(35). Zaten bu zat farkı göstermek için onlara konkre düşünce diyor(*). Fakat bu yeni kelime, farkı belirtmeye yetemez. Çünkü konkre düşünceyi ve tecrübeyi objektif şuur içinde de kullanıyoruz. Ancak oradan soyutlamaya , objektif sınıflamaya geçmek şartıyla! Burada insanın kavramdan önceki (préconceptuel), objeleştirmeden önceki bir şuur bünyesine sahip olduğunu söylememiz gerekir. Lévi - Strauss'un araştırmaları normalden sapmış olan şuura, psikanalizin

33 Caseneuve, Aynı eser, sh. 78 - 95

34 Lévi - Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958

35 E. Durkheim et. M. Mauss. *les Clasifications totémiques*. etc.

* Lévi - Strauss, *La Pensée Sauvage*, 1962, Plon

tahlillerine, sanat sezgisine kadar yaygın olan bu üniversal bünyeyi gözönüne alamıyor. Bundan dolayı sosyolojik teze göre bir ilerleme teşkil etse de doyurucu değildir(36).

Burada bu karşılaştırmaları yaparak soruyu yeniden ele almak istiyoruz. Herşeyden önce problemi gündelik bir soru olmaktan çıkarıp düşünce tarihinin köklerine kadar inmelidir. Anaximandros'da ve Pythagoras'ta sınırla sınırsızın birleşmeleri, Eflâtun'da "ayn" ile "gayr" ın birliğini ifade eden Dyade fikrinde bu temel bünyenin köklerini buluyoruz. Onlar bununla çelişmezlik ilkesinin işlemediği bir sahayı değil, tam tersine çelişmezlik fikrinin kendisinden doğduğu ilk şuur halini, varlığın ilk bünyesini kastediyorlardı. Eflâtun'un düşüncesine dönelim: eğer bütün şeyler Parmenide'in dediği gibi aynı (identique) olsaydı, sınıflamaya , karşı karşıya koymaya, düşünmeye imkân olmazdı. Yine her şey Heraklit'in dediği gibi birbirinin gayrı (autre) olsaydı yine sınıflama ve düşünme imkânsız olurdu. Kökte ayn ile gayr'ın ayrılmaz olarak konuluşu sınıflamaları doğurmuştur. Eflâtun'un arkasından mantıkçı Aristo'nun gelebilmesi bundandır. Eflâtun'un Timaios diyalogundaki derin sezgisi çağdaş felsefede Schelling'i geliştirdi. "Mitoloji Felsefesi"nde insanla tabiatın, ruhla âlemin ayrılmasından, "vasıtalı" (médiat) mantık düşüncesinin doğmasından önce süje ile objenin birlik halinde bulunduğu ilk belirsizlik'ten başladı. Hegel'in çelişikleri birleştiren diyalektik mantık görüşünden çok farklı olarak birleşiklerin, ilk müphem belirsizliğin çözülmesinden mantığın doğuşunu çıkardı(*). Bu son yüzyılda onun görüşünü canlandıran J. M. Baldwin etnoloji ve çocuk psikolojisi verilerine dayanarak bu fikri şöyle özetliyor(37): antropolojik, statistik ve genetik metodları kullanmak üzere çocuk şuurunda üç merhalenin olduğunu görüyoruz. 1) Çocuk ilk belirsizlik halinden kendini dışa aksetmek suretile "projectif" şuurunu kazanır. 2) Beden faaliyetinin gelişmesine bağlı olarak bunun ardından "subjectif" şuur gelir, orada yalnız ben vardır. 3) Analoji yolu ile "başka bedenlerde de bende olan oluyor" demeye başladığı zaman, onların da birer Ben'i olduğunu kabul eder ki, buna "épijectif" şuur diyor. Şu halde ben ve başkası birlikte doğmuşlardır. Her ikisi de içdüşünmeden önce, sırf organiktir. Bu iki kutbu hiç bir zaman ayırmak kabil değildir. İnsan kendini düşünürken mutlaka bir başkasını düşünür. *Ego* ve *alter* bizim düşüncemize göre tek ve aynı şeydir. Baldwin şöyle diyor: "Burada sübjektif ile

36 Lévi - Strauss, aynı eser,

* Schelling, Philosophie de la Myhologie, trad. par S. Jankélévitch, 1945, Aubier

37 J. M. Baldwin, *Le Développement mental chez l'enfant et chez la race*, F. Alcan,

objektifi ayırmaya çalışmıyorum. Kendi ve başkası düşünüldüğü zaman şuurda ne vardır?" O böylece Tarde ve Durkheim arasındaki çatışmayı aşıyor ve şuurun ilk bünyesine nüfuz ediyor. Hemen aynı yıllarda Elwood ve G. Mead fertle toplumu, benle başkasını ayrılmamış ilk bütün içinde görerek onu tamamladılar(38) ve Josiah Royce buradan bir ahlâk felsefi çıkardı(39).

Son yıllarda bu araştırmaya yenileri katılmıştır. Gesell ve Ilg birlikte yaptıkları tetkikte çocuğun iki yaşına kadar geçirdiği ruhi evrimde "iç" ve "dış"ın önceden ayrılmaz bir halde bulunduğunu, bu müphem şuurun çevreyle temas arttıkça açıldığını gösterdiler(40). Sherrington çocukta algıdan önceki davranışa *proprioceptive* davranış diyor. Burada henüz ne iç fonksiyonlara ait *interoceptive* algı, ne de dış münasebetlere ait *exteroceptive* algı vardır(41). Bu, beşikteki sallanma halinde çocuğun ilk müphem intibakıdır ki acıkma veya gazı durdurma için baş vurulur. Dervişin sallanışındaki baş dönmesine benzer uyusukluğu doğurur. Öteki iki algı sonradan içe ve dışa dönük olarak ondan doğar. Wallon bu tecrübeleri ilerletti ve bu müphem şuurdan objeleşme ve süjeleşme ye doğru geçişin insana vergi mekanizmasını gösterdi(42). İnsan müphem duyarlıktan algıya (yani objeleşmeye) yükseliyor. Bu bir yandan otomatizmler, öteden ilk tasavvurların doğuşu ile oluyor (Bunu biz önceki bölümde çaba → dikkat → meleke → aydın şuur ve otomatizm ayrışısı süreci halinde görmüştük ki Wallon'un açıklamasından bir az farklı ise de prensipte birleşir). Wallon'a göre insanda, hayvanda olamayan bir şey oluyor: çevreyle münasebet ve iradî hareket bir yandan otomatizmleri bir yandan algıyı teşkil ediyor. Hayvan ise otomatizm derecesinde kalıyor ve oradan zihni hayata yükselemiyor(43). Burada Wallon ile A. Spaier'in birbirlerini zikretmeksizin birleştiklerini ve her iki meleke görüşünün bizim sistemimizi desteklediğini işaret ettikten sonra Wallon ile Piaget'nin çocuk şuuruna ait araştırmalarının bazı zıtlıkları hatırlatalım: Piaget'ye göre çocuk şuru autisme (yani kendine katlanış) ile başlar. Bu sonra animizm halinde eşyaya çevrilir veya egocentrism de "ben"nin üstün görülmesi olur. Wallon'a

38 Georg Mead, *L'Esprit, le soi, la société*, trad. par J. Caseneuve, E. Kaelin et G. Thibault, 1963. P. U. F.

39 Josiah Royce, *Philosophie du loyalisme*, trad. par I. Morot - Sir. 1946. Aubier

40 Gesell et Ilg, *Le jeune enfant dans la Civilisation moderne*, trad. par Irène Lézine, 1949. P. U. F.

41 Sherrington ve Wallon'un proprioceptive algıya ait tecrübeleri Gesell ve Ilg'in görüşünü destekliyor.

42 H. Wallon, *Les Origines de la pensée chez l'enfant*, 2. vols. 1945. P. U. F.

43 H. Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant*, 2^{ème} édit. 1949. P. U. F.

göre autism'den söz edilemez. Çünkü aslında ben ve ben değil yoktur. Banlangıç hali içle dışın ayrılmadıkları bir müphemliktir. Bu hal bir nevi nebülöz'a benzer. Fakat Caseneuve'ün dediği gibi aralarındaki anlaşmazlık o kadar derin değildir(44). Piaget'nin autism dediği hal de bir nevi müphemliktir ki orada ben ve âlem karışır. Piaget psikolog olduğu kadar mantıkcı olduğu için "ilk belirsizlik"ten ürüyor, fakat ondan kurtulamıyor. "Çocukta zekânın doğuşu", "Çocukta gerçeğin kuruluşu" adlı kitaplarında ilk müphemlikten objeleşmeye nasıl geçildiğini anlatırken bu daha iyi beliriyor(45); çocukta obje kavramının merhaleleri ile zekânın (yani mantıkî düşüncenin) doğuşu paralel olarak gelişiyor. Çocuk ilk müphemlikten çıkarak animizm, egosant-rizm, artificialism merhalelerinden geçtikten sonra ancak hakiki obje kavramına, réalisme'e ulaşabiliyor. Burada çağrışımçı empirizm (Spaerman), vitalist zihincilik (Piéron), apriorism ve şekil psikolojisi (W. Köhler), deneme ve yanılma psikolojisi (Jennings, Claparède) nin zekâ hakkındaki görüşlerini tenkid ettikten sonra zekâyı organik hayatın işlemleri ile çevrenin münasebetlerinden meydana gelen özümseyici (*assimilatrice*) bir faaliyetin gelişmesi diye tasvir ediyor (46). Dikkate değer bir nokta marksist olan Goldmann'ın kendi eğilimindeki Wallon'dan ziyade Piaget'nin fikirlerine katılmasıdır(*).

D. Epijektif Şuur

Görülüyor ki psikologların yeni araştırmaları Eflâtun'dan beri bildiğimiz gelenekçi fikri desteklemektedir. İnsan ve çevre, şuur ve âlem, süje ve obje iki ayrı entité halinde karşı karşıya konarak onların karşılıklı etkilerinden, sonraki bünyeleri çıkarmaya imkân yoktur. Tersine, ilk bütünlükten, "âlemde varlık" tan başlayarak, şuurun bu ilk bünyesinin açılışları ile sonraki kuruluşları anlamak mümkündür. Mantıkî düşünce nedir? diye sormak bile mantığın

44 Caseneuve , *La Mentalité archaïque*, pp. 167 - 171

45 Jean Piaget, *La Construction du réel chez l'enfant*, 1937 Delachaux ; J. Piaget , *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, 1935. Piaget bu eserinde zekânın teşekkülünde değişmez faktörlerle değişen faktörleri ayırıyor. Yazarın bu eserlerden çıkardığı neticeler bir çok bakımlardan Baldwin, Wallon, Sherrington ve Gesell ile uyumaktadır. Piaget burada zikr ettiğimiz birinci kitabında çocuğun animizm, egocentrism, artificialism ve realism safhalarından geçtiğini söylüyor.

46 J. Piaget, *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1935, Delachaux et Niestlé

* Goldmann, *Recherches dialectiques*, Gallimard, 1959, Piaget hakkında makale: sh. 118
145 Goldmann burada Piaget'nin *La Psychologie de l'intelligence*'ını özetliyor ki bizim bahs ettiklerimizden ayırdır.

varlıklar arasında yerini ve özünü belirtmeye bağlıdır. Böyle bir soruya, ya mantık insan zihninin âleme ilk çevrilişinde orada gördüğü düzeni sezmesidir diye cevap verilir ki bu dogmatik metafiziğin cevabıdır. Böyle bir cevap varlığın akılla kavranamaz mahiyetine uygun olmadığı gibi, insanî varlığın ilk krizine, aslî bünyesine de uygun değildir(*). Yahut mantık varolanlar dışında ezeli ve ebedî bir varlık olarak kendi başına vardır demek gerekir ki bunun isbatı imkânsız ve saçmadır. Yahut da mantık fenomenolojik ırcala öz gibi ele alınır demek mümkündür ki, böyle bir alış onun âlem gibi meydana gelmiş olmasına engel olamaz. Nitekim Husserl son yazılarında “genèse” sorusunu ele almıştı(**). Mantığın yalnızca düşünce syntax’ı, muhteva ile ilgisiz isimler ve kavramlar arasındaki tutarlık (*cohérence*) olduğunu söylemiş olsak dahi (lojistik görüşü) böyle bir syntax’ın doğuşunda dillerin doğuşu yani antropolojik bünyeyi hesaba katmak zaruridir. Kısaca, mantık nedir? sorusuna verilecek imkânsız cevaplar bir yana bırakılırsa onun nereden doğduğunu aramadan vaz geçemeyiz. Bu da mantıkî düşüncenin bir çözülüş ve kurtuluş olarak doğduğu zıt ve tamamlayıcı ilk olguya, süje - obje bütünlüğüne dayanarak elde edilebilir.

Kant’ın yapmış olduğu gibi olup bitmiş “ilim”, “ahlâk” ve “sanat” üzerinde düşünerek değil, “ilim”in, “ahlâk”ın nasıl meydana geldiği üzerinde düşünerek varlığa nüfuz edebiliriz. Düşüncemizi yapılmış bir makineden makinenin yapıldığı üzerine çevirmeliyiz. Mantık bir alet veya makine gibi alınırsa -pragmatik olmayan bir görüşte dahi - onun özü hakkındaki bilgiyi bozmaksızın nasıl, nereden ve niçin çıktığını sorabiliriz. Bu sorular bizi bir öz problemini bozmaksızın oluşturunca bir öz gibi alınmasına götürür: yani mantığın oluşuna bir öz gibi bakabiliriz. Bundan dolayı mantığın içerisinden çıktığı, başka tabirle mantığın oluşuna göre varlık olan bir özden hareket etmek gerekirse, bu özü tasvir etmiş olduğumuz ilk şuurda buluruz: çocuk şuuru, ilkel şuur, rüya şuuru (veya daha geniş olarak “dışşuur”), tipik örneğini *schizophrénie*’de bulduğumuz marazî şuur, mistik vecdin şuuru, onlarla bir çok bakımdan yakınlığı olan sanat şuuru -aralarındaki farklara rağmen - herhangi bir natüralist irca düşüncesine bağlanmadan, özleri bakımından ortak vasıflar gösterir-

* Nicolai Hartmann varlığın akıldışı mahiyeti için *trans - intelligible* tabirini kullanıyor ki, bu kelime *irrationnel* kelimesinden daha elverişlidir. Çünkü bu ikincisi sert *rationaliste* gözle menfi bir kavram olarak kullanılmaktadır ve bu yazılara atılmış olanlarca iltibasa sebep olabilir: Georg Lukacs, “*Destruction de la raison*” adlı kitabında bu şekilde hücum ediyor.

** Jean Wahl, *Krisis* adlı, ölümünden sonra çıkan eseri için tetkik yayınladı.

ler. Bu vasıflar süje - obje zıt ve tamamlayıcı bütününün ayrılmamış olması, ayrı mekân ve zaman sezgilerinin doğmamış olması, ruhî hayatın müphem bir mekân ve zamandışı algı içinde bulunmasıdır. Bu henüz Mitos'ların şuuru bile değildir. Çünkü Mitos, dışa aksetmiş ruh olduğu için, daha sonra meydana çıkar. Vahşideki "mana" fikri süje - obje müphem zıt ve tamamlayıcılığının tam ifadesidir: o hem korkunç hem cazip, hem saf hem saf değil (*impur*), hem kendi hem başkasıdır (veya hem burada hem başka yerdedir) (47). Psikanalizin kendi açısından yorumladığı ve Durkheim sosyolojisinin dinî hayatın kökü saydığı ve tam açıklamaktan ziyade bir kollektif psikoloji tecrübesine irca ettiği bu hal bizce varlığın esaslı karakteri olan krizin görünüşüdür ve varlık derecelerinde oldukça üstün yeri olan insanî varlıkta şuur krizinin tipik görünüşüdür(*).

Rüya hayalleri Mana'ya benzer vasıfları gösteriyor. Aynı hayal şimdi bir tanıdık iken sonra başkası oluyor. Fakat yine de farkına varıyoruz ki meğer o bizmişiz. Bu hayallerin akışı bir zaman süresinin düzenliliğini göstermez(48). Kretchmer'in dediği gibi *catathymique*'dirler. Rüya, çocuk ve vahşi düşüncelerini birbirine bağlar. Piaget'ye göre rüya görenin inancında rüya ya dışardan geliyor, ya bizdendir ve iç menşelidir. Yahut da bizim gündüz hayatımıza aittir. Birincisi vahşinin, ikincisi bizim, üçüncüsü çocuğun rüyasıdır. Vahşi, rüyalarına gerçek gözü ile bakmakla kalmaz, onları inançlarına bağlar; hatta rüya görmenin sorumluluğunu kabul eder. Bir çok Avustralya ve Papu dillerinde aynı kelime hem "rüya" hem "Mitos" demektir. Yuma'lara göre Mitos'ların esaslı kaynağı rüyadır. Biz rüyadan uyanınca onun hayal olduğunu biliriz. Vahşi uyanınca rüyada gördüklerini gerçek sayar. Oradaki vakalarla uyanıklıktakileri birbirine bağlar. Durkheim'ın dinlerin doğuşunu rüya ile açıklamak isteyen Frazer ve Tylor'teorilerine hücumu haklı ise de (çünkü toplum düzeninin temel kuruluşunu ferdî psikoloji olaylarına irca etmeğe hakkımız yoktur), yine de vahşinin dünya görüşünde rüyanın ambigü bünyesinin büyük rolü olmasının, onda şuurun epijektif veya prejektif olmasından ileri geldiğini unutmamalıdır.

47 H. Webster, *Le Tabou*, trad. par Jacques Marty, Payot, 1952; Mensching, *La sociologie de la religion*, trad. par Pierre, Jundt, 1951, Payot.

* Freud, *Totem ve Tabu* adlı eserinde Psikanaliz metodu ile ilkellerdeki bu *ambivalence* halini ve Mana'ya mahsus karakteri çözdüğü sarınsındadır. Durkheim da Mana'nın *ambivalence*'ını kolektif psikoloji verisi olarak "*Dinî hayatın iptidai şekilleri*"nde açıklamak istiyordu. (Türk. çev.: Hüseyin Cahit Yalçın, 1924)

48 Vashide, *Le Sommeil et les rêves*, Flammarion, 1920

Rüya ile vahşi düşüncenin bağıllığı şizofreni'de de başka bir tarzda meydana çıkar. Vakaa bu ruh hastalığı tamamen ferdidir: halbuki vahşi düşünce kolektiftir. Fakat onunla rüya arasındaki münasebet gibi, vahşi düşünce ile rüya arasındaki münasebet te her üçünü yaklaştırmamızı temin eder. Schiller ve Storch bir zaman şizofreni ile vahşi düşüncesini hemen aynı sayacak kadar ileri gitmişlerdi(*). Birinin ferdî, ötekini kolektif oluşu bu kesin yaklaştırmaya tam imkân vermez. Fakat her ikisinde de Ben ve Bendeğil ayrılmamıştır. İkisinde de süje - obje bütünlüğü onların birsamalarını açıklar. İkisinde de bir nevi "iştirâk" (*participation*) kanunu hakimdir. İkisinde de insan zamandışı bir süreklilik, bir nevi boşluk içindedir. Ancak şizofren gerçeğe intibaklı değildir, hatta gerçeğe bütün temasını kaybeder, rüya halinde yaşar. Arkaik düşünce ise tam realite içindedir. Bu mühim ayrılıklara rağmen rüyanın ikisi arasındaki ortaç rolü onları birbirine yaklaştırır. Çünkü rüya bir bakımdan vahşi düşüncesine, başka bir bakımdan şizofreniye benzer. Vahşiler rüyalarına gerçek gözüyle baktıkları gibi şizofren de uyanıkken rüya halinde gibidir. Bu ortak vasıfları derinleştirdikçe sanat şuuriyle yukarkiler arasında ki münasebet te meydana çıkar. Jung, psikanaliz araştırmasında Freud den daha ileri gitti. Onca dışşuur yalnız içgüdülerin itilmesinden doğan ferdî bir olay değildir. Irkların ruhuna yaygın bir de kolektif dışşuur vardır(48). Bu, kendi archétype'leri ile tarih boyunca kavimlerin ruhunda hüküm sürer. Jung'a göre, mantıktan önceki düşüncenin, bütün Mitos düşüncesinin, arkaik düşüncenin kökü budur. Jung rüyayı, marazî şuuru, ilkel düşünceyi, hatta sanatı aynı prensiple açıklamaktadır(49). Roger Bastide'e göre iki şeyin aynı birleştirici düşünceyle kavranması ve duygu kategorisini meydana getirmesi için bu iki şeyin temas halinde olması yeter (50). Asıl göze çarpan nokta iştirâklerin önceden kurulmuş kategorileri içinde rol oynaması, bir kategoriden başkasına geçince kaybolmasıdır. Bunu anlamak için Durkheim ve Mauss'un "*Iptidai sınıflamalar*" dedikleri şeye bakmalıdır(**). Alem bir takım bölmelere ayrılmıştır. "İştirâk" bu bölmelerden her birinin içindedir, fakat ikisi arasında yoktur. Bu da gösteriyor ki mistik bir iştirâk düşüncesinin yanında yine mistik bir ayrılık fikri vardır. Yani

* Kretchmer ve Caseneuve'den naklen

49 C. G. Jung. *Psychologie de l'Inconscient*, Albin - Michel, trad. par Roland Cahen, 2. édit. 1958; Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. par Yves Le Laye, édit. Albin - Michel, 1953

50 Roger Bastide, *Contribution à l'étude de la Participation* (cahiers int. de sociologie, édit. Seuil, 1953. vol. XIV)

** Durkheim et Mauss, *Année Sociologique* xu. 1906

ilkelerde mantığı hazırlayan bu düşüncede, "iştirâk" le birlikte ayrılık veya farklılık ta vardır.

Baudouin, sanatın psikanalizle münasebetini gösterirken onunla primitif şuur arasındaki münasebeti de açıklamaktadır. Sanat, gerçek üzerinde gerçeği yaşamaktır. Bunun için o irréel, zamandışı olduğu halde realiteye ve zamana tesir eder (51). Sartre haklı olarak "sanat sezgisi obje gibi görünse bile, bu onun gerçekdışı objenin benzeri olmasındandır" diyor(*). Gaston Bachelard sanatın gerçekdışı oluşunda ısrar ediyor(52). Sanat bu vasıflarıyla primitif şuura, rüyaya , bir bakımdan çocuk şuuruna benzer (53). Onlardan farkı, ötekilerin kendiliğinden olmasına karşı sanatcının bu şuurı yaratmış olmasıdır. Sanatcının böyle bir şuurı kazanabilmesi için çocuğun spontaneliğini kaybetmemiş olması, adeta "çocuk gibi" olması gerekir(54). Çocuk resimlerindeki perspektiv eksikliği, ifade kudreti, fantezi gibi görünmesine rağmen gerçeğe yakınlığı primitif şuurla çocuk şuur ve sanat arasındaki akrabalığı gösterir(56).

Lévi - Valensi nin dediği gibi obje şuurı pek geç kurulmaktadır (57). Lagache'a göre obje ve süje ayrılışı sonradan doğar. Asıl obje doğmadan önce iyi ve kötü arasında seçme başlar(**). İnsanlığın ilk ışığında obje tasavvuru yoktur. Spitz'in dediği gibi pré - objet müphem şekli vardır(58). Her algıda birlik ve ikilik vardır. Süje - obje fiili olarak birlik, dışa çevrildiği için ikiliktir. Bundan dolayı biz ona Eflâtun gibi Dyade diyoruz. Merleau - Ponty'nin dediği gibi dış obje algısı ve beden algısı aynı fiilin iki yüzü olduğu için onda ambigüité var diyoruz (50). Lévi - Valensi "Psikanaliz diyalogu"nda metodu, her türlü engelleri ortadan kaldırarak süjeyi objeden ayıran mesafeyi en aza indirme sayıyor(59). Bu diyalog ilk müphem şuurun açılışını gösteriyor. Fakat "sübjektif" in daha başlangıçta rolü olduğunu

51 Ch. Baudouin, *Psychanalyse de l'art*, 1929. Félix Alcan, Paris.

* J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1948

52 J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1948

53 Gaston Bachelard, *La Poétique de la rêverie*, P. U. F.,

54 Bru, *Esthétique de l'abstraction*, 1945

55 Jean Château, *Le Réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, 1946, J. Vrin,

56 Luquet, *Le Dessin chez l'enfant*,

57 Eliane Lévi - Valensi, *Le Dialogue psychanalytique*, 1962. P. U. F.

** Lévi - Valensi'den naklen

58 René Spitz, *Le Non et le Oui, la genèse de la communication humaine*, trad, par Anne - Marie Rocheblave - Spenlé, 1962, P. U. F.

59 M. Merleau - Ponty, *Structure du comportement*, P. U. F.

söylerken bizce yanılıyor. Şuurun bu birinci merhalesine projectif diyecek olursak, şuurun kendini dışa aksetmesinden ibaret ikinci merhaleye projectif demeliyiz. Fauré Fremiet ona yeniden yaratılış (*recréation*) diyor. Onca bizim ileri doğru atılmış bütün tecrübelerimiz bu âlemi yaratmak içindir(*). Fakat bizce burada henüz bir başlangıç denemesi olan projectif şuurla mistiğin ve sanatcının dünyasını, değerler yaradışından ibaret olan dünyayı, yani transjectif şuuru ayırmalıdır.

E. Projektif Şuur

Epjectif şuurun kendini dışa aksetmesinden, asıl karakterini bırakmadan dışta yani şeylerde görünmesinden doğan şuur projectif'tir. Çocukta masal uydurma (*fabulation*), marazî şuurda *mythomanie* bir nevi projectif şuur görünüşüdür. Hatıra ile hayalin ayrılammaması onun başlıca vasfıdır. Piaget buna çocuk animizm'i diyor(61). Baudelaire'in bahsettiği "Yapma cennetler" de iğreti olarak bir nevi projectif şuur yaratılmaktadır (62). Marazi şuurun bazı manzaraları hayalkurma, rüyaya benzer *hypnagogique* hayal (63), birsamlı müzmin delilik, umumiyetle birsam (*hallucination*) şekilleri, paramıoa da tefsir hezeyanı, v. b. de projectif şuur içinde sayılabilir(64). Kulağına ses gelen, gözüne hayalet görünen kimseler bunları türlü şekillerde (dinî, majik veya mistik) yorumladıkları zaman projectif şuur içine girerler. Ch. Blondel marazî şuurla normal şuur ferdî ile sosyal arasındaki ayrılık gibi ayırırken, yalnız kendilerini ifade edemeyen, içlerine kapanmış hastaları incelemiştir. Halbuki marazi şuur vakalarından bir çoğu dışa çevrilmiştir. Onlar kendilerini normal olmayan türlü şekille ifade ederler (bu ifade tarzları mantıkî dile uygun değilse de). Ayrıca primitiflerde güçlü ve değerli insan denince anlaşılan şeyle bizim anladığımız o kadar farklıdır ki, Blondel'in bu ölçüsünü bütün toplumlar için kullanamayız: primitiflerde cezbeli, kendinden geçmiş insanlar (büyücü, kâhîn) üstün değer taşıdıkları halde, bizim

* Fauré-Fremiet, *La Récréation et l'équivoque*, F. Alcan, 1940

61 J. Piaget, *La Construction du réel chez l'enfant*, 1957, Delachaux et Niestlé

62 Ch. Baudelaire, *Paradis artificiels*, 1932 édit Nilson; Thomas de Kinsey, *Confessions d'un mangeur d'opium*. trad. par Descieux, 1923, édit. Stock

63 Eug B. Leroy, *Les visions du demi-sommeil, hallucinations hypnagogiques*, 1926. F. Alcan

— Léon Daudet, *Le Rêve éveillé*, 1925

64 Karl Jaspers, *Psychopathologie générale*, trad. par A. Kastler et J. Mendousse, 1928, Félix Alcan

toplumumuzda böyle insanlar ruhca hasta, hatta toplum dışı sayılmaktadır(65).

Şuurun kendi krizinden kurtulmak için bu ilk teşebbüsü, yani kendini dış âleme aksetmesi çocukta, ilkelde, marazi şuurda bir nevi Mitos yaratmasıdır. Bütün bu durumlarda süje ile obje arasında seçikolmama hali (*indistinction*) vardır. Onlar hal ile geçmiş ve geleceği ayıramazlar. Uzak ve yakını pek güç ayırırlar. Buna Lévi - Valensi ve Jean Delay “arkaik sayıklamalar” diyorlar. Fakat yine çocukta ve ilkelde sayıklamadan çıkma çabası başlar. Bu, ilkel düşünce ile çarpışan gerçek duygusu değil, ilkel düşüncenin gerçeğe aksetmesi ve dışlaşmasından (*extériorisation*) doğan sözde -objektif (*pseudo-objectif*) düşüncedir. Her projection bir sözde - objektifliktir. Çünkü orada kendine kapanmış şuur kendini şeylerde görmeye başlamıştır. Bu düşünce asıl objektif düşüncenin doğmaması halinde, onun yerini tutar. Kendi sembolizmi ile *autistique* düşüncenin “ifade edilemezlik” halinden kurtulur. Projektif düşüncenin en bariz şekli *mythologie* yani *mythique* düşüncedir. Mitos düşüncesinde yine şizofrenide olduğu gibi zaman ve mekân belirsizliği ve ayırdedilemeyişi devam eder. Ancak bunlar iç hallerinin belirsizliği olmaktan çıkarak âlemin vasıfları, kozmik vasıflar olur. Alem bir mekân ve zaman belirsizliği ve buutsuzluğu içinde doğar ve gelişir. Bütün Mitos vakaları insanlığın introjection’unun sembolleri olmuştur. Schelling “mitolojinin şuur dışında gerçekliği yoktur diyor; o şuurun zaruretları içindedir, o yalnız şuurda meydana gelir. Fakat mitolojiyi yaratan şuur değildir, ancak ondan şuurun belirli bir hali yani mitolojik şuur doğar. Politeizmin tanrıları bu şuurun mahsulüdür.”(66).

İki türlü projektif şuur vardır: biri çocukta, ilkelde ve rüyada (hatta kısmen marazi şuurda) görülen şeklidir. İkincisi sanatçıya ve filozofa ait olandır. Sanatçı kendi iç dünyasını ifade etmek için dış realiteyi semboller olarak kullanır. Projeksiyon onda kasdlıdır ve kendini ifade içindir. Halbuki çocukta ve ilkelde projeksiyon bir çeşit gerçek inancına dayanır. Projeté edilen hayallar, Mitoslar ve masallar çocuk ve ilkel için gerçeklerdir. Bu bakımdan o rüyanın *projection*’una benzer. Şu farkla ki uykuda gerçek diye aldığımız hayallerin uyanınca şuur fantezisi olduğunu biliriz. Çocuk ve ilkelde ise rüya ve uyanıklık *projectif* şuur olmak bakımından birleşirler. Kretchmer’e göre Polynesia da tabou kelimesi vahşi kavimlerde çok yaygın bir takım ruhi

65 Pierre Janet, *De L'Angoisse à l'extase*, 1 ère vol. : un délire religieux, F. Alcan
1926 Georges Dumas, *Le Surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales*, 1946. F. Alcan

66 Schelling, *Philosophie de la Mythologie*, 1945, Aubier. vol. 1, pp. 80-113: quatrième leçon

olguları gösterir(67). Bu kelime hem kutsal hem pâk olmayan (*impur*)ı belirtir ve ikisinin tehlikeli, yasak ve esrarlı vasfını taşır. Bu korku ve ümitle karışık, arzu, bunalma ve dehşet uyandıran şeylere aittir. Tabou olan kimseler ve şeyler elektriklenmiş gibidirler. Dokunana geçen ve adeta çarpan bir kuvvetleri vardır(68). Vahşi, bir yandan duygularını eşyaya aksettirerek bu şeyleri adeta “kişileştirir”, bir yandan da, tecrübesi çok az gelişmiş olduğu için, hayalleri “cevherleştirir”. Tabou müphem çift kutupludur: hem korkunç hem çekici, hem saf hem saf değil, hem iyi hem kötüdür.(69). Bu vasıflar insanlığın gelişmiş safhalarındaki değerlerin hiç birinde yoktur. Durkheim bu vasıflar üzerinde (izah edemeksizin) duruyor. Onun açıklama şekli dinlerin ve toplumların doğuşuna ait coşkunluk halinin insanlarda bu müphem zıt vasıfları doğurmasından ibarettir(70). Fakat toplum gücünün coşturucu olduğu kadar cezalandırıcı olduğunu ancak gelişmiş bir zihin düşünebilir. İlkelin bunu anladığını farz etmek boşunadır. Toplumun doğuşunda insanî varlığa ait ilk kriz hali, şuurun ilk müphem çiftkutupluluğu gözönüne alınmayacak olursa, bu açıklamalardan bir netice çıkamaz. İnsan, toplum manzarasıyla de bu krizin içinde uyanır: süje - obje zıt ve tamamlayıcı birliğinin krizi orada şeylerle projeter edilerek kutsallık zıt kutupluluğu halini alır. Bu projection her türlü objeleştirmeden, süjeleştirmeden, her türlü değer kuruluşundan önce gelir. Değerler müsbet - menfi kutupları ayırdıkladı halde (iyi - kötü, güzel - çirkin) tabu bu kutupları müphem ve zıt bütünlüğünde birleştirir: o aynı zamanda hem iyi hem kötüdür, hem korkunç hem caziptir(71).

Malinowski'ye göre vahşiler ayinlerinde mantığa isyan eden mitoslu bir düşünceye bağlandıkları halde, teknik hayatlarında tabii sebeplikler görüyorlar(72). Van der Leeuw ilkel zihniyet bünyesinde büyüünün insanı âlemin levhasına aksettiren ve bu suretle âleme hakim olmak isteyen bir görüş olduğunu söylüyor(73). Büyücü iradesiyle

67 Kretchmer, *Manuel de Psychologie médicale*, (tabu kelimesi hakkında) p. 137

68 H. Webster, *Le Tabou*, zikredilen eser

69 İlkelerde “orenda” hem iyi hem kötü, “mana” hem korkunç hem sevimlidir.

Maori'lerde “tapu” hem mundar (*impur*) hem aziz demektir. Her iki vasıf için de yasak vardır.

70 Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912. F. Alcan

71 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 1965, Değerlerde çift - kutupluluk, sh. 244

72 Malinowski'den naklen bu misali King Merton sosyoloji metoduna dair eserinde vermektedir: Robert King Merton, *Eléments de méthode sociologique*, trad. par H. Mendras Plon, 1953

73 Van der Leeuw, *La Mentalité primitive et la religion*, 1940, 0 p. 92

h ü k m e d e c e ğ i bir âlem yaratıyor. Büyü düşüncesinde ilkel şuurun masif düşüncesi hakimdir. Ona göre büyü dine karşı “isyan” demektir. Çünkü insan orada dinin koyduğu düzene tabi olmak istemiyor. Bu düzeni ele geçirmek için “büyü” ye baş vuruyor. Büyüde de rüya, şizofreni, primitif düşünce, sanat düşüncesi arasındaki münasebetler meydana çıkıyor(*).

Mitos kronolojik olmayan, önceliği ve sonralığı belirlenmemiş, müphem bir zaman içinde gelişir. Bunun, psikolojik ve astronomik zamanla hiç bir ilişkisi yoktur. Bu zamanın ölçüsü, başı ve sonu yoktur.

Masallarımızın “Evvel zaman içinde, ahır zaman içinde” diye başlayışında bu zaman belirsizliği görülmektedir. Belirsiz zamanda geçmiş gelecek birbirine karışmıştır. Masalın “Horoz berber iken, ben babamın beşiğini sallar iken...” diye başlayışında zamamn bu tersine çevrilisi ifade edilmektedir. “Bir zamanlar bir padişahın” diye başlayan hikâye, mitos zamamnın ezelliliği ve belirsizliğini gösterir. Bu bakımdan o şizofreninin değişmeyen “zaman”ı ile birleşir.

Gusdorf’a göre Mitos insanlığın eksikliğini tamir için yaptığı ilk hamle, bir düzen araştırması gibidir(74). “Alemin düzene konmasının, yeniden bütünleştirilmesinin değişmez örneğidir. Hayvan asla eksik değildir. O yakın çevreye dalmış olarak uymuştur (Scheler’ci dille konuşuyor).” İnsan ise ilk şuurunun krizinden mümkününe doğru açılmak üzere kurtulmaya başlamıştır. İnsan mitos şuuru ile tabiatın ritmlerine bağlanmış, âleme ilk yerleşmesini elde etmiştir” diyor. Gusdorf Mitos şuurunda krizden tekrar suretiyle çıkışın oynadığı rolü belirtiyor(75). Tekrarın ruhu teşkil etmede büyük rolünü önce Aristo görmüştür(76). Pascal “meleke ikinci tabiattır” derken aynı fikri canlandırdı (77). Hume çağrışım kanunualarının temelinde melekenin tekrarını görüyor (78). Onun metafizik anlamı üzerinde Kierkegaard “Répétition” adlı kitabında durdu(79). “Aynı ruh hallerine bir başka sefer dönüyoruz, fakat onları yaşayamıyoruz. Kaybolan hayatımızı tekrarla yaşamak istiyoruz.” Eflâtun herşeyi hatırlama’dan çıkarıyordu.

* Büyü, sihir ve “sâhirlilik” ile din arasındaki bu çatışma en iyi islamiyette görülür. Kur’-an da “sâhirler”e hücum eden Sure vardır.

74 Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, 1953, Flammarion, p. 12

75 Gusdorf, aynı eser, (20 - 25 p. expérience mythique comme liturgie de répétition)

76 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. par. J. Tricot, édit. J. Vrin. 1959

77 Pascal, *Pensées*, édit. Pléiade

78 David Hume, *Traité de la nature humaine*, t. 1, p. 184: habitude, trad. par André Leroy, 1962. Aubier

79 Lévi - Strauss, *La Pensée Sauvage*, 1962. Plon

Kierkegaard “tekrar”ın ondan büyük rolü olduğunu gösteriyor. Aslında ruhumuzun geçmişini hatırlayarak canlandırıyor, fakat onu tekrar ederek gelecekteki devamını sağlıyoruz. İki filozofun görüşü birbirini tamamlıyor. Gusdorf, tahlilinde bu bütünleştirici iki ufkü göremiyor. Hatta ikincisinin getirdiği ontolojik yeniliği dahî belirtmıyor. Yalnız mitoslarda tekrarın (başlıca sosyologların “mimetik ayinler” dedikleri tekrarın) rolünü belirtiyor. Mircea Eliade ve van der Leeuw’ e dayanarak “Mitos tekrar edilen bir olgu olmalıdır, diyor. Bir obje veya bir fiil, bir arşetipi taklit ve tekrar ettikçe gerçek olur.” Ayinler Lévi - Strauss’un belirttiği gibi tabiatın ritmlerine uygundur ve hepsi insana ait bir bünyedir”(79). Ancak bu bünyeyi epijektif şuurun bünyesiyle karıştırmamalıdır. Mevsimler daima döner gelirler, bitkiler ve hayvanlar daima yeşerir, kurur, doğar, çoğalır ve ölürler(*). İnsan Mitosların tekrarında ilk şuurun müphemliğinden kurtularak bu ilk ritmi kazanmıştır. Burada insanın tabiatla birlikte yaşadığı şüphesizdir. Fakat Gusdorf ve Lévi-Strauss gibi bunu mübalâğalandırmamalı, hele birincisi gibi ilim ve tarihteki objektifliğe üstün saymamalıdır. Orada objektifliğin, hatta sübjektifliğin ilk hazırlığını, değer şuurunun malzemesini, kaynaklarını bulmak, bu zamandışı müphem projection’u mutlaklaştırmadan daha doğrudur.

Şizofren de bir nevi taklit, tekrar ve projection mekanizması içindedir. Sechehaye gösteriyor ki hasta tam bir taklit mekanizması yaşar(80). Taklidin bütün merhalelerinden (çocuklukta *introjection* ve aynileştirmeden) geçer. Fakat hasta ancak kendi bedeninin şuuruna vardığı zaman benlik terkiğine ulaşır. Şizofren bir benlik hastasıdır. Gerçek duygusundan mahrumdur. Herşey ona uzak ve yabancı gibi görünür. Ne gördüğü mekânı, ne yaşadığı zamanı belirleyebilmektedir. Bütün eşya rollerini, isimlerini kaybetmişlerdir. Mobilyalar, tabii şeyler ayrı, anlamsız “şeyler” halini almıştır ve ona korku vermektedir. Kendini başkasından ayıramaz(81). “Anne”nin bedeni ile aynı olur. Şizofrende müphem ilk şuura benzeyen bu vasıflar Piaget’nin gösterdiği gibi taklit ve tekrar mekanizması ile kaybolur. Bu hal çocukta gerçek duygusunun kuruluşuna benzer. Sechehaye’in hastası bu taklit mekanizmasından önce, “anne”sile kendisini aynılaştırır. İlk sihrî sembolik gerçekleşme sayesinde hasta kendi autism’inden çıkmaya başlar. Kaybolan sesini tekrar bulunca “anne”nin ondan kaç-

* “Hidrellez” (Hızır - İlyas) günü gibi, bu hayatın daimî yenileşmesine ait bayramların zamanımızda da kalıntıları vardır.

80 Sechehaye, *Journal d’une schizophrène*, 1950. P. U. F.

81 Sechehaye, aynı eser

tığından artık korkmayacaktır. Animism duygusu ile bilmediği şeyler önünde bunalışı azalır(82).

Çocuk Piaget'ye göre autistique şuurdan taklit, oyun ve mitos'la yola çıkar. Oyun onca çocuk ruhunun gerçeğe ve objeye doğru ilk kımıldanışı, ilk yaradışıdır. Duyu hareket şemalarından kavram şemalarına ilk geçiştir. Orada kavramdan önceki akılyürütme, sembolik akılyürütme başlar (ki Piaget buna *transduction* diyor). Çocuk oyun ve hayalgücü sembolizmi ile bir nevi mitos yaratır ve burada *artificialiste* düşünce asıl zekânın eşiğindedir. Bizim tabirimizle bu, projektif şuur merhalesidir ki objektif şuurun doğuşuna hazırlık teşkil eder(83).

Schelling'in dediği gibi Mitoloji gerçeğin mecazlı bir ifadesi değil, onun gerçekmiş gibi (*tautégorique*) taklididir(84). O, bu kelimeyi ingiliz şair filozofu Coleridge'den aldığını ve Mitos'ların mahiyetini göstermeye çok elverişli olduğunu söylüyor (*). Vakaa her Mitos bir şuur derecesinde "sanki gerçekmiş gibi" alınmıştır. Onlar şuurun mahsulü olmakla beraber, gerçek olduklarına inanılır. Yunan mitolojisinde iki kahraman tipi görüyoruz: 1) Herakles, 2) Oedipus. Birincisi beden kuvvetini, cesaret ve başarıyı, ikincisi trajik akibeti, ızdırabı temsil ediyor. Bunun benzerlerini hem o mitolojide hem başka mitolojilerde buluyoruz. Bu konuyu inceleyen H. Brocher bu Mitoslardan sembolizm teorisi ile dışşura ait itilme teorisini karşılaştırıyor(85) ve her ikisinin eksikliğini gösteriyor. Onca Mitos, büyük bir heyecan kudreti olan eski bir vakanın ifadesidir ve primitif düşünceye bağlıdır. Orada mantık kuralları işlemeye başlamamıştır. Çocuğun aym zamanda hem ormanda hem babasıyla beraber oluşunu (Strehlow'dan naklen van der Leeuw) yine kendi mantığımızla açıklamak için çocuğun kendisi ormanda iken "eş" inin babası yanında olduğunu söyleriz. Fakat bu zorlama bir tefsirdir. Primitif böyle düşünmez. Ona göre "eş yoktur, çocuk zamandaş olarak her iki yerde hazır"dır". Primitif düşüncenin neticesi olan "tazmin" ve "ikame" fikirleri kahraman Mitosunu açıklar. Brocher'ye göre, kahramanın kudreti,

82 Sechehay, *La réalisation symbolique* (supplé. à la Revue suisse de Psychologie No. 12, Berne)

83 J. Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant*, 1945. Delachaux et Niestlé

* Schelling burada Coleridge'in kendisinden faydalandığı halde zikretmediğini sitemli olarak işaret ediyor, ve onu ısrarla zikrediyor. (vol. I, p. 238)

84 Schelling, *Philosophie de la Mythologie*, trad. par S. Jankélévitch, t. 1. p. 238. Aubier

85 H. Brocher, *Le Mythe du héros et la mentalité primitive*, F. Alcan, 1932

trajik akibeti aklileştirilmeden ve Kader şeklini almadan önce bu ilkelere bağlı olarak doğmuştur.

Projektif şuurun ilk krizden kurtulmak için ilk deneme oluşu onu gerek kavimlerin hayatında, gerek insanlığın çocukluktan çıkışında, hatta anormal şuurdan kurtuluştaki bir geçiş merhalesi olduğunu gösterir. Bir yandan etnoloji verileri, bir yandan dinler tarihi bu kurtuluşa ait malzemeyi veriyorlar(86). Fakat projektif şuurdan objektif şuura geçişe ait esaslı bilgiyi felsefe ve ilim tarihi vermektedir. Çünkü objenin tam kuruluşu onlarla çağdaştır. Projektif şuurdaki belirsiz bir mitos zamanı vardır. Objenin doğuşu ile beraber kozmolojik ve kronolojik zaman başlamıştır. Mitos'ların kaybolması Mircea Eliade'a göre tarihin başladığının alâmetidir (87). Artık tekrarlı ayinlerdeki "Ezeli Dönüş" ün yerini (*) t a k v i m'in, kronolojinin zamanı alıyor. Belirsiz boşluğun yerini ölçülen mekân alıyor (88). Mekân ve zamanı belirsiz olan anonim kahramanların yerine belirli ve zamanda yaşamış insanlar geçiyor. Fakat bir çok kültürlerde "Mitostan kurtulma" mitoslu düşünceyi birden bire ortadan kaldıramadı(89). İlim ve felsefenin doğuşundan sonra da onun kalıntıları yaşadı. Yalnız primitif düşüncenin yerini objektif düşünce aldıkça Mitos'lar gerçek olmaktan çıkarak mecaz (*allégorie*) oldular. Felsefe adeta bu iki şuurun ortasında doğdu ve Hésiode'un *Théogonie*'sinden başlayarak (90) Eflâtunun diyaloglarına kadar Mitoslar mecaz ve sembol halini aldılar. Bu sembolleşme Eflâtunda gerçekleşti(91).

Efsaneler (*légende*) ve Mitoloji Kader fikrine bağlıdır. Kader irade üstündeki değişmez güç, ezelden gerektirilmiş olma, "ahın yazısı" (*Prédestination*) olarak insanın zaman ve mekân dışında bir "mutlak" içinde yaşadığı duygusundan gelir(*). Kader primitif şuurun projektif şuur olmasından doğmuştur. İnsanî varlık gerilme ve genişleme ritmi

86 Mircéa Eliade, *Aspects du Mythe*, trad. par. J. Gouillard, 1963. Gallimard (la structure des mythes, pp. 9 - 32)

87 Mircéa Eliade, aynı eser. p. 134 - 141

(*) Abel Rey, *Le Retour éternel et la Philosophie de la Physique*, 1927, Flammarion (III ème partie: *Metaphysique du retour éternel*, pp. 265-313)

88 Halbwachs, *La mémoire collective* (la mémoire collective et l'espace, p. 130) P. U. F. -Georges Motoré, *L'Espace humain*, édit. La Colombe, 1962 (mekân istiareleri, şemalar, geometrik mekân nasıl doğuyor)

89 Eski Hint ve İran düşüncesi uzun bir süre bu iki devre arasında sayılacak eserler vermiştir: Zend - Avesta, Baghawat - Gita, v. b. gibi

90 Hésiode, *Théogonie*; *Les travaux et les jours*, trad. par Bergoungnan, édit Garnier,

91 Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon*, 1930, Félix Alcan; Goldschmidt, *Paradigmes dans les dialogues de Platon*, 1947. P. U. F. p. 97: Paradigme et mythe

* K. jaspers, *Schicksal und Wille*, 1932

olarak, tabiata d a l m a ve ona k a r ş ı k o y m a olarak “Kader” ile “Mücadele”yi aynı zamanda meydana getirmektedir. Fakat primitif ve projektif şuurlarda tabiata bağlanma mücadeleden üstündür. Bunun sebebi ilk krizi aşamamış olmasıdır.

a) Efsanelerde insan Kader’in elinde oyuncaktır. Bu şekil alçalar masal dünyası halini almıştır. Peri masalları, dev ve keloğlan, “talih”in sürüklediği insan, talih kuşunun konması, v. b. gibi.

b) Mitolojide Kader iradeyle mücadele halindedir. Çünkü gerilme ritmi kuvvetlenmiştir, gerilme ve genişleme ritimleri eşit değerde işlemeye başlamıştır. Buradan, Trajedi ve Komedi doğmuştur(92). Birincide iradenin Kaderle orijinal mücadelesi, yaratışı ve ferdi kırılışı Tradejiyi, ikincide ortak duyu halini alan kollektif şuur önünde iradenin sürçmesi Komediye meydana getirir. Batıyı Doğu kültürlerinden ayıran vasıf budur. Burada gerilme-genişleme ritmlerinin işlemesinden objeleşme ve süjeleşme ritmleri doğmuştur. Bu zamandaş iki ritm m e k â n ve z a m a n’ın, nicelik ve niteliğin, ilim ve tarih’in yaratılması demektir. Nöbetleşe gerçekleşen iki ritm insanın Kader’le savaşının, “hürriyet” inin başlangıcıdır. İnsan hürlüğüne bir yandan “ilim”le, bir yandan “tarih” le kazanmıştır. Biri objektif şuurda determinizmin verdiği h ü r r i y e t, öteki sübjektif şuurda hafıza ve hayalin, tarihin verdiği hürriyettir. Biri geleceği fethetmeyi, ötekigeçmişimey-dana çıkarmayı sağlar. İnsan bu suretle zaman içinde hakimiyetini kurduğu gibi, yine bu suretle mekân içinde yerleşir ve hükmeder(**).

Efsane ve mitos, bütün projektif şuur mahsulleri gibi gerçekdışı (*irr éel*) değil, gerçeküstü (*surr éel*) dürler. Onlar sembol değildirler, gerçekliklerine inanılmaktadır. Fakat halkın veya çocuğun içinde yaşadığı gündelik gerçeği aşar ve onu tamamlarlar. Sanki ona kudret ve yaratıcılık verirler. Bunun için onlara “gerçekdışı” demiyoruz, “gerçeküstü” diyoruz. Çocuğun dünyasını zenginleştiren hayal mahsulleri, çocuğun içinde kendini tamamladığı “masal’ dünyası”, antik kültürün “Mitoloji dünyası”, sanatçının yarattığı ve bizim fakir gerçeğimizi

92 F. Nietzsche, *Origine de la Tragédie*, trad. par I. Marnold et I. Marland; édit. Mescure de France, 1947

* Abel Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique* adlı kitabında (Flammarion 1927) bu eski metafizik görüş ile yeni fizikteki Carnot ve Clausius ilkelerinin tenkidi arasında münasebet görüyor ve fiziğin eski zaman görüşüne bir nevi dönüş olduğunu işaret ediyor

** Objektif ve soyut mekân fikri Aristoda dahi henüz doğmuş değildi. Çünkü Aristo mekânı bir cismi kaplayan cismin birinciye dokunan iç yüzü diye tarif ediyordu. Euklides’in geometrik mekânı felsefeye pek geç girdi. Descartes’ın “uzam”ı bile tam soyut değildir. Soyut mekânlar için Bk. (Godeaux, *Les Géometries*, 1937 P. U. F.)

zenginleştiren “gerçeküstü sanat” dünyası hemen aynı karakteri taşırlar(93).

Projektif şuur hakkında kanaatler çeşitli ve çok farklıdır. Bir kısım düşünürler ona üstün derecede değer verirler. Onlara göre bu şuur objektif şuurdan çok zengindir. İnsan orada bütün kudreti ile yaşar. Hatta objektif şuurun kavramcı ve soyut görüşünün fakirliği önünde o hakiki üstünlük gösterir. Bu görüş, eski kültürlerin hazinesini ilmi kuran yeni medeniyete tercih eder ve geleneğin bitmez tükenmez kaynağını (folkloru) yeni tıbbı, tekniğe, klasik sanata karşı koyar (94). (Lévi - Strauss vahşilerin bir désydratisation tekniğinden ikinci Dünya Savaşında Amerikan ordusunun faydalandığını söylüyor) (95). Gelenek’in veya “projektif şuur”un bu aşırı öğülmesine karşı onun fakirliği ve yetmez bir derece olduğu kanaati vardır. Böyle düşünenlere göre bu şuur zaman, mekân, ölçü fikrinden mahrumdur. Alemi obje olarak göremez. İnsanın telkinle çevreye dalmasından (*ek-stase*) ibaret aşağı bir şuur derecesidir(95). Objektif şuur ve değer şuurunu tabiatı fethederek onu aşmıştır. Her iki görüşün doğru ve yanlış tarafları var: projektif şuur primitif şuurdan ilk açılış (*ouverture*) olduğu için, henüz ona ait bulanıklık vasıflarını saklamaktadır. Niceliği nitelikten ayıramamıştır. “Kader”in ezici gücü orada problem şuurunun, şüphe ve araştırma kuvvetinin uyanmasına imkân bırakmamıştır. Fakat orada konkre ile sıkı münasebetin, insanlığın birikmiş tecrübesinin bulunduğu, bu tecrübeden objektif şuurun doğduğu, geleneğin objektif şuura ve değer şuuruna hazine olduğu da doğrudur. O aşılmış bir merhale değil, Van der Leeuw’un dediği gibi insan bünyesinin bir tabakasıdır(96). Çağdaş medenî insanda da o yaşamaktadır. Şu farkla ki medenî insan, projektif şuurun kendi krizinden kurtulmak için yaptığı çabalarla objeleşmeyi ve değer şuurunu kazanmıştır(*).

Projektif şuur problemsiz bir “boyuniğme” şuuru olduğu için, onda varlığın istediği huzur vardır. O primitif şuurun zıtkutuplu bütünlüğünün, aynı “kutsal” daki zıt vasıfların krizinden, âleme akset-

93 C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. par Yves Le Laye, édit. Albin-Michel, 1953, Paris; Jung, *Introduction à l'essence de la Mythologie*, trad. par Del Medici 1953 Payot.

94 Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*. Gusdorf bu eserde bu görüşe katılıyor. (sh. 250).

95 Lévy - Brühl, Durkheim, Cassirer bunlar arasında sayılabilir.

96 Van der Leeuw, *La Mentalité primitive et la religion*

* Fauré-Fremiet’ye göre ben- değil gibi düşünölmekten ziyade bir daha-varlık (*Plus-être*) olarak anlaşılmalıdır. Bizi kaplamaktan ziyade bize katılır. Biz âlemde değiliz, âleme doğru açığız (Husserl’e karşı). Alem bizim için “öne atılmış şey” dir. Şairin kalitesi, bilgin’in tecrübesi gibi. (*Esquisse d’une philosophie concrète*, P. U. F. 1954)

mek üzere, kurtulmuştur. Bu aksediş projektif şuurda g e r ç e k ü s t ü ve g e r ç e k ritmlerini doğurur. Bu ritmler ilk müphemlikte bulunmayan tabiatüstü - tabiat, kader - insan ikiliği halini almış; iki ritm nöbetleşe işleyerek krizi kaldırmıştır: kader işleyince insan susar, insan işleyince kader ona yol verir. Tanrıların doğuşu (*théogonie*), âlemin doğuşu (*cosmogonie*) ile, kahramanların doğuşu (*hérogonie*) ve insanın doğuşu ve akıbeti birbirine zıt, fakat tamamlayıcı iki ritmdir. Ancak gerilme - genişleme gücü olan insanda yeni bir şuur krizi vardır. İnsan gerilme olarak akıl ve irade, genişleme olarak kader ve boyunuşma'dır. Bu yeni kriz mitolojide tanrılarla insanın savaşı olmuştur. Tanrılara karşı isyan Prometheus, Gilgames, Deli Dumrul mitoslarında görülür. Projektif şuurdaki denge bozulmuştur. Bu yeni krizden kurtulmak için yeni ritmler lâzımdır. Bu bir yandan gerilme ve genişlemeye karşılık objeleşme - süjeleşme ritimleridir; bir yandan da bütün hazır (*présent*) şuur muhtevasını aşan *transjectif* şuur veya değer şuurudur.

F. Projektif Şuurdan Objektif Şuura Geçiş

Çaba ile şuur dışı çevrilir, alışma ve telkinle içe çevrilir; bu iki hareket objeleşme ve süjeleşmeyi yapar. İki ritm nöbetleşe gerçekleşir ve birbirini tamamlar. Objektif şuur realiteye (âleme) doğru açılışın ta kendisidir. Dış realitenin direnci, şuurun çabası arttıkça epijektif ve projektif şuur objektif şuur olmaya başlar. Arkaik kavimlerde bu iki şuur (yani projektif ve objektif şuur) yanyana yer alır. Çağdaş medenî insanda objektif şuur genel şuur veya mantıkî düşünce halinde birincileri tamamen örter. Fakat zaman zaman (hastalıkta, yaşlılığın çocukluğa dönüş halinde, sosyal krizlerde, ruhî bütün gevşemelerde) epijektif ve projektif şuurlar tekrar meydana çıkar(97).

İlkel şuurun interobjectif mahiyeti onun zıt ve tamamlayıcı karakterini gösterir; bu kriz hali ancak bu manzaralardan birinin karanlıkta kalmak üzere ötekinin gerçekleşmesi suretinde ortadan kalkar. Dış gerçeğin direnci ile ruhî çaba arasındaki çatışma bu gerçekleşmeyi (veya şuurun bu açılışını) önce o b j e l e ş m e haline koyar. Objeleşme yalnız süje vasfı karanlıkta kaldığı zaman aktüelleşir. Buna karşı süje vasfı aktüelleştiği zaman da gölgeye girer. Bu karşılıklı ve nöbetleşe gerçekleşmeyi ilk defa Lupasco işaret etti ve bunu bugünkü mik-

97 Robert King Merton, *Elements de Méthode sociologique*, trad. par Henri Mendras, édit. Plon, 1953. Paris.

rofizik araştırmalarında dalga - cisimcik üzerinde Louis de Broglie'nin görüşüne dayanarak karşılıklı virtüelleşme ve aktüelleşmeden çıkardı(98). Burada Hegel'in diyalektiği gibi çelişikler arasında sentez değil, çelişik ve tamamlayıcı vasıflardan birinin nöbetleşe gerçekleşmesinden ibaret başka diyalektik gördü. Lupasco'nun görüşü ile bizimki arasında ortak taraf vardır. Ancak varlığın müphemliğindeki tamamlayıcı manzaralar çelişik değil, farklı veya zıttırlar. Çelişikler hiç bir suretle birleşemezler ve ilk varlığın hiç bir krizinde çelişikler bulunamaz. Bunun için Lupasco'nun ilk doğru sezgisinin gelişmesinden çıkardığı "Çelişme mantığı" fikrine katılmayız (99). Hatta böyle bir görüş Hegel diyalektiğinin çelişiklerin sentezi fikrinden daha imkânsız ve saçmadır. Çünkü birbirinden ayrı varlıklar arasında ontolojik bakımdan değil, lojik bakımdan çelişme olabilir: meselâ bir şeyin aynı zamanda hem canlı hem cansız olması mümkün değildir, dediğimiz zaman canlı şeyin karşısına cansız şeyi koyarak bu iki varlık arasında lojik bakımdan çelişme olduğunu söyleyebiliriz. Ne Hegel'in dediği gibi çelişik olan iki ayrı şeyin sentezi yapılabilir; ne Lupasco'nun dediği gibi aynı şeyde çelişik vasıflar bulunabilir. Birincisi ontolojik olarak imkânsız(*), lojik olarak mümkün olduğu halde, ikincisi ontolojik ve lojik olarak ta imkânsızdır. Öyle ise Lupasco'nun temel sezgisinde "çelişme mantığı" değil, tamamlayıcı zıt vasıfların nöbetleşe gerçekleşmesi veya "Almaşık mantık" (*Logique d'alternance*) demek şartile bir hakikat payı bulabiliriz.

G. Objektif Şuur

Objeleşmenin çift hareketi vardır: 1) virtüelleştiği zaman aktüel obje mümkün objelerle tamamlanır. Bu, şuurda hiç bir gerçeğe karşılık olmayan tekrarların, aynılıkların (*identité*), bundan dolayı da

98 Stéphane Lupasco, *L'Expérience microphysique et la Pensée humaine*, 1941, P. U. F.-Lupasco, *Logique et contradiction*, 1947. P. U. F.

99 S. Lupasco, *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (Prolégomènes à une science de la contradiction) 1951, édit. Herman, Paris.

* Hegel'in çelişme mantığına ait başlıca tenkitler Kierkegaard'da başlar: *Dissertation* da, *Journal*, da *Post-Scriptum*'de, hemen bütün kitaplarında Hegel'in sistemciliğine, objektiflik görüşüne, çelişme mantığına hücum etti. W. James, "Tecrübe Felsefesi"nde Hegel'in monismine karşı plüralismi savundu. Yeni lojiciler, başlıca B. Russell bir çok eserinde Hegel'i tenkit etti. Husserl Hegel ile asla birleşmedi ve onun monismine karşı James den farklı bir plüralismi ileri sürdü. Scheler ve Hartmann da Hegel karşısında aym durumdadırlar. Buna karşılık asıl Hegel'cilerin çoğu da onun sistemini pek çok kayıt ve şartlarla benimzediler. Her şeyden önce çelişme fikrine katılmadılar.

sonuçlayışların (*dédution*) doğuşudur. 2) Aktüelleştiği zaman ise süje virtüel demektir. Orada aktüel objenin tekrarları tecrübe alanında obje'nin doğması demektir. Bu, konkre objeden soyut obje, tarihî, mevhum objeye kadar türlü şekiller alır. Fakat temel olan konkre objenin mümkün objelerle tamamlanmasından tümevarış (*induction*) doğar. Görülüyor ki objektif şuur deduktif ve induktif iki düşünce tarzını yaratarak, genel şuur ve mantıkî düşünce olur. Bunun için de mantıkî düşünce ortaklık (veya sosyallik) vasfı kazanır(100).

Vahşilerde ortak ifade projektif şuur ve bunun duyguya dayanan tonus'ü olduğu halde, medenîlerde ortak ifade şekli objektif yani mantıkî düşüncedir. Bundan dolayı Ch. Blondel'in mantıkî düşünceyi sosyal düşünce ile aynı sayması ve mantıkîleşemeyen veya dille ifade edilemeyen ruhî hali sosyaldışı diye ayırması her zaman ve bütün şartlarda doğru değildir. Anormal şuur yalnız Ch. Blondel'in verdiği misaller gibi içe kapanık değil dışa çevrik olabilir. Tefsir hezeyanlarında normal düşünceye uymamakla beraber saçma bir başlangıç noktasından sonraki düşünce mekanizması doğru olabilir(101). Ayrıca vahşi kavimlerin üstün değer saydıkları birsamlılar, taşkınlar bizim medeniyetimizde intibakını kaybetmiş, anormale yakın insanlardır. Bu da gösterir ki toplumdan uzaklaşma kriteri kültür çevrelerine göre değişir(102).

Objektif şuurun gelişmesi ilmi düşüncenin gelişmesi demektir. Burada mekân ve sayı fikirleri kurulur. Matematik düşünce mantıkî akılyürütmeye dayanarak objeler arasında münasebetleri açıklar, tabiat ilimleri doğar. İnsan ilimleri başka bir alanda kurulmuş olsa bile gelişmelerinde aynı metodlardan faydalanır. İlimlerin gelişmesi objektif şuurun gelişmesi ile orantılıdır.

Descartes matematik düşünceye dayanarak objektif şuura tam ifadesini verdi. İlkçağda mantığın doğması bu düşüncenin başlangıcı sayılsa bile, henüz o projektif şuur izlerinden sıyrılmış değildir(103). Descartes'ın şuurla maddeyi karşı karşıya koyması, bir yanda düşünceye ötede uzama dayanan iki cevher (insan ve âlem) arasında münasebet araması objektif düşünce gelişmesinin zaruri neticesidir. Fakat “düşünüyorum, o halde varım” sonuçlamasında Navratil'in gösterdiği

100 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 1965 Aytemiz bas. Ankara

101 Rogue de Fursac. *Manuel de Psychiatrie*, 6 éme édit. 1923. F. Alcan

102 Mikel Dufrenne, *Personnalité de base*, P. U. F. 2 éme édit. 1966

103 Sokrattan önceki filozoflar, başlıca Ionia'lılarda, Orpheus misterlerinde ve ona bağlı olan Fisagorcularda bu Mitos unsurları meydandadır.

gibi bir bulanıklık vardır(104): Cogito, bu filozofa göre hem a ç ı k ve s e ç i k hem d e v a m l ı olmalıdır ki bir cevher olabilsin. Fakat iki vasıf arasında uyumsuzluk vardır. O eğer açık ve seçik ise devamlı değildir, devamlı ise açık ve seçik değildir. Eğer cogito şu lambanın varlığı hakkındaki algı gibi ise yaşanmış ve hazırdır, bunun için de açık ve seçiktir. Fakat bu algı hiç bir devamlılığı garanti etmez. Eğer cogito ardarda düşüncefiillerinin devamı ise, burada açıklık ve seçiklik kaybolur. Navratil'e göre Descartes'ın düştüğü bu müphemlik Aristonun cevher kavramını kullanmasından ileri geliyor. Çağdaş felsefe şuurun bir akış, bir süre, bir fiiller huzmesi olduğunu gördüğü zamandan beri bu buhrandan çıkmıştır (*). Navratil şöyle demektedir belki haklıdır: "geçmiş şuurundan bir şeyi kavramak, gelecekteki oluşundan bir şeyi önceden görmek ve proje kurmak mümkündür. Kritik şüphe bunun için şuurun geçmiş fiillerine ve gelecek imkânlarına doğru ilerleyici bir a ç ı l ı ş metodu olmalıdır"(105). Descartes'ı böyle anlamak onu Husserl'e bağlamak ve Cogito'nun müphem çift karakterinden ya "aydınlık" ya "devamlılık" vasfını gerçekleştirmek üzere onu iki yöne açılan iki ritm olarak görmek demektir. Bunlardan birincisi obje'yi meydana çıkaracak, ikincisi yaşanmış halleri şimdi'ye bağlayarak onu devamlı kılacaktır. Bu da cogito'nun Husserl'in dediği gibi *cogito cogitatum*, yani süje - obje bütünü halinde alınmasına bağlıdır.

İnsan primitif şuurdan çıkmış olsun veya olmasın, kendi dünyası ile direnme ve çaba halinde devamlı münasebettedir. Bu insanın kaderidir. F. Maugé'nin dediği gibi bu münasebeti süje - obje değil ruh - gerçek diye anlamalıdır. Çünkü süjenin kendisi veya hayalinin yarattıkları da bir obje olabilir. Halbuki gerçek, şuurun önüne çıkan engeldir. O ruha göre "başka", "düşünülemez" olan şeydir ve ancak y a p m a olarak sayı ve miktar inşaları ile düşünce alanına girer(106). Einstein, ilmi sübjektif tortudan kurtarmak için, Newton'un az çok insana benzetilmiş "çekme ve itme" fikri yerine "geometrik mekân eğrisi" fikrini koydu. Dar izafiyet teorisi gözlemcinin durumu ve hareketinden bağımsız bir ifade vermek için mutlak bilgi kurmaya çalıştı. Einstein'ın dar "izafilik" dediği şey Kant'ın anladığının tam

104 Navratil, *Introduction à une découverte de la Pensée*, 1954. P. U. F.

* A. N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. par. A. d'Ivery et P. Hollard, Payot, 1930. Whitehead burada yeni şuur anlayışını Descartes'ın cevherci görüşüne karşı savunanlar arasında başlıca W. James, Bergson ve Husserl'i zikrediyor ve bunları yeni felsefenin önderleri gibi görüyor. (sh. 182 - 204. *Science et Philosophie*)

105 Navratil, aynı kitap

106 Francois Maugé, *L'Esprit et le réel perçu* (la destinée et le problème du vrai) 1937, Félix Alcan

aksidir. Kant bilginin şuur apriori'lerine göre "izafî" olduğunu söylüyordu. Einstein ise bundan objektif mekân ve zamanın birbirine bağlı ve şuurdan bağımsız olduğunu anlıyor. Bunun için izafiyet teorisi aslında bilginin objektifliği ve mutlaklığını sağlamaktadır. Leibniz, *monade* ile tabiatı ruhlaştırıyordu. Kant apriori görüşü ile bilgiyi şuurlaştırıyor. Yeni Fizik tabiatı şuurdan çıkarılmış prensiplerle açıklamayı reddediyor. Yeni ilim objeleştirme'yi son haddine götürüyor: tabiatın insana benzetilmesinden artakalan ne varsa onları temizliyor. İnsan eseri olan makine ile tabiatın açıklanmasından ibaret "mekanizm", hatta insan kuvvetine benzetmeden kurtulamamış "dinamizm" yerine objeleştirilmiş tabiatın sırf matematikle açıklanmasına çalışıyor(107).

H. Objenin Kurulması

Ortak duyuya göre obje nedir? O primitif ve projektif şuurların kalıntıları ile doludur. İlkelde, J. D. Ghéréa'nın gösterdiği gibi, iki buutlu konkre bir mekân sezgisi vardır(108). Bir de ortak tecrübeden doğan üç buutlu, soyut sosyal mekân tasavvuru vardır. İnsanda yön bulma ve cihet belirtme gücü pek güç kurulmuştur. Pierre Jaccard'a göre puslanın icadından önce gemiciler kıydan pek uzaklaşamıyorlardı. Seylan yerlileri, Wiking'ler kuşların uçuşuna göre yollarını buluyorlardı. Eski gezginlerin güneş ve yıldızlardan başka röperleri yoktu. Bu zat Lafiteau'dan naklen Iroklularda özel cihet bulma yetisi yoktur diyor. Yalnız belirli yerlerde çok kuvvetli hafızalariyle yol bulurlar. Jaccard'a göre vahşilerin cihet bulmada zekâlarını kullanmadıkları, beş altıdan yukarısını bilmemelerinden anlaşılır(109). Fakat buradan bir "vahşi içgüdü"nü çıkarmaya hakkımız yoktur. Vahşilerde topografik hafıza ilkel zihniyet şartlarına bağlıdır. Onlar meskene, doğdukları yere göre cihet tayin ediyorlar. Bu cihet bulma şekli süjeye, benliğe göre (*égocentrique*) ve mistiktir(110). Piaget çocukların kuzey, güney hakkında pek müphem fikirleri olduğunu ve harita kullanamadıklarını söylüyor (111). Vahşilerde cihet bulma da-

107 James Jeans, *Les Nouvelles bases philosophiques de la science*, 1936, édit. Herman, Paris.

108 J. D. Ghéréa, *Le Mythe de l'espace*, (Revue Philosophique, 60 e an - No. 7 - 8, pp. 55 - 79: Le concept d'intervalle.)

109 Pierre Jaccard, *Le Sens de la direction et l'orientation lointaine chez l'homme*, Payot, 1932.

110 P. Jaccard, aynı eser

111 J. Piaget. *La Construction du réel chez l'enfant* (ch. II, le champ spatial, pp. 97 - 218) 1937, Delachaux et Niestlé, Genève

ha kuvvetli ise de Lévi - Strauss'un gösterdiği gibi, mistik düşünce ile tabii şartların birliğine dayanmaktadır (112). Lucien - Lévy - Brühl'ün tabiri ile büyü sembolizminin hükmü altındadır. İlkelerin dillerinde cihet isimleri medenî dillerden çok zengindir. Bu da gösteriyor ki onlar bu bakımdan çocuklara benzetilemez. Konkre tecrübeleri çok gelişmiştir. Yalnız bu tecrübe primitif şuur unsurları ile karışıktır ve objektif değildir. İlkel için mekân mefhumu kalitatiftir. Mekânın bölgeleri objektif olarak düşünülmüş değildir. Karmaşık bütünler halindedir. Her cihet oradaki hayvanlara, bitkilere, bölgede oturan kabilelere, oradaki rüzgâr ve fırtınalara bağlıdır (Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*) (113).

Mekân duygusuna, cihet ve yöne bağlı olarak asıl objenin kurulması pek geç ve güç olmuştur. Bu herşeyden önce projektif şuurun aşılmasını gerektirir. Bu şuur içinde doğan "İnsan - Kader" krizinden kurtulmak için çaba başladıkça objeleştirme ve süjeleştirme çift ritmi doğduğu gibi, aynı sırada şuur aşma, hazır bulunmayan objeye yönelmeden ibaret *transjection* veya değer şuurı doğar. İç içe gelişen bu iki katlı ritm çağdaş insan şuurunun temellerini teşkil eder.

Maugé'nin dediği gibi gerçeğin dirençleri ve şuurun gerilme - gevşeme ritmi arasında münasebet bütün obje perspektivinin esasıdır (114). Kaslar ruhun hareketlerini ifade eder. Şuur fiillerine karşı direnen tabiatın devamlılığı sanki ezeliymiş gibi düşünülen bir şuur önünde objenin dayanıklılığı ve devamını sağlar. Matematikte ve fizikte obje, biri şuurun kuvveleşmesinden, sonuçlayıştan, öteki fiilleşmesinden, tümevarıştan ibaret iki işlemin, iki akılyürütmenin eseri olarak doğar. Biri soyut, öteki konkredir.

Mantukî düşüncenin doğduğu bir ortak duyu içinde şeyler ve vakalara ait konkre obje fikri vardır: şu ağaç, şu masa gibi. Ondan sonra tekrarların ve mümkün obje tasavvurlarının tamamladığı soyut obje meydana gelir. İlmin objesi bu ikincisidir. Soyut objenin doğmasında kurulmuş obje (*objet construit*) ve yapılmış obje (*objet fabriqué*) safhalarının rolü vardır (115). Önce göz ve el hareketleri eşyanın üzerinde dolaşarak onların kontur'unu tamamlar. Şeyleri bir yandan iki buudlu olarak görecektir yerde üç buudluyla çevreden ayrılmış olarak görmeyi öğrenir. W. Malgaud'nun dediği gibi objeyi zihnin hareketi

112 Lévi - Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958

113 Lévi - Strauss, *La Pensée Sauvage*, 1962

114 F. Maugé, *L'Esprit et le réel perçu*, 1932. Félix Alcan

115 F. Maugé, aynı eser

ile inşa ederiz. Bir cismi yeniden kurmak, onun içine girmek, onu zihinle inşa etmektir. Her objeleştirme objeyle beraber yaşamaktır (116). Objenin kuruluşunda şu merhalelerden geçeriz (a) dirençler yüzünden objeyi tekrar ederiz; (b) pratik ihtiyaçlar yüzünden çaba ile objeyi parçalarız; (c) bu kuruşta objeyi zihinde özümseyerek yaşarız (Bu adeta çocukta *animisme* safhasına karşılıktır); (d) beden hareketleri ile (görme ve dokunma ile) objenin çevresini tamamlayarak onu yeniden kurarız (Bu da çocukların *artificialisme*'ine karşılıktır.) e) tabiatın dirençleri ile bu safhalar aşılır. Dokunma ve görme ile objenin hacmi kontrol edilir. Bu perspektif ve zamanda devam eden gerçek objenin kurulmasıdır ki çocukta *réalisme* safhasına karşılıktır. Meyerson objeyi sebeplikle kavrarız ve varlığını akılyürütme ile elde ederiz diyor (117). Bergson'a göre obje gerçeğin süreklisinden zekânın ihtiyaca göre kestiği, ayırdığı parçadır (118). Poincaré, objeyi rabıtalara (*rappor*t) üzerine kuruyor ve bilginle bilgisizde obje mefhumunun aynı olmadığını söylüyor. Onca basit algının objesi ile ilmin kurulmuş objesi veya ideal obje aynı şekilde değildir (119). Bütün bu tarifler Maugé'nin verdiği "kurulmuş obje" tarifini destekliyor. Yalnız onlardan hiç birine tam gözüyle bakılamaz, çünkü biri tekrar vasfına, biri pratik ihtiyaç vasfına, biri bağlantılar kurma vasfına dikkat etmektedir.

Kurulmuş objeyi tamamlayan ikinci bir işlem "yapılmış obje"nin meydana gelmesidir. Bu bütün tekniğin, sanatın, kültürün tabiata kattığı objedir. Tabiat unsurlarından yapılmış ise de o artık tabiata ait değildir. Onunla zekânın ve değerlerin ortak çalışmasından doğmaktadır. Orada kültürün tabiata kattığı şey yalnız değer değil, aynı zamanda zihin işlemleri (akılyürütme) dir. Bu yüzden yapılmış obje kurulmuş objeyi tamamlar ve onlardan ilmin asıl konusu olan soyut obje (*objet abstrait*) doğar. Yalnız matematikteki soyut kavramlar (sayı, irrationnel veya mevhum sayı, soyut mekânlar) değil, aynı zamanda fiziğin temel kavramları da soyut objelerdir: elektron, proton, nötron, poziton, quanta, "ether", "alan" soyut objelerdir. Onlara duyularımızla kavradığımız konkre objeler gözü ile bakamayız. Gerçek verilere dayanarak, bu verilerin virtüelleştirilmesi suretile kurulmuş ve yapılmışlardır. Fakat hedefleri doğrudan doğruya bu verilmiş objeleri açıklamaktır. Objeye ne derece soyutlaşırsa, ne derece formelleşirse ger-

116 W. Malgaud, *De l'Action à la Pensée*, Félix Alcan, 1935. p. 51 - 56; p. 111 - 136

117 Emile Meyerson, *Identité et Réalité*, F. Alcan. 2 me édit 1912

118 H. Bergson, *Les Données immédiates de la Conscience*, F. Alcan, 15 me édit. 1928. F. Alcan

119 H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, Flammarion, 1938

çeği açıklama gücü o kadar artar. Bundan dolayı objeleştirmenin ideali soyutlaştırma (*abstraction*) dır. Soyutlaştırma her ne kadar yapılmış objelerden faydalanırsa da yalnız ona dayanmaz. Öyle olsaydı soyut objenin temeli pratik ihtiyaçlar olur, o asıl gerçeği değil yalnız bizim pratik faydamızı ifade ederdi. Soyut objeyi böyle anlayan James ve Bergson, bundan dolayı onu eksik ve netice olarak yanlış anlamışlardır. Kurulmuş objenin soyut obje halini almasında “yapılmış obje”nin ancak yardımcı rolü vardır. O tabiatın dirençlerine karşı koyarak, şeylerin konturunu tamamlayarak gerçeği kontrol eder. Soyutlaştırma ve formelleşme bu gerçek temele dayanır. Tekrarlar aynılaştırmaları yaratır. Aynılaştırmalar objeleri muhtevalarından sıyrılmış formlar haline koyar. Ne derece genel formlara ulaşılsa o kadar çok çeşitli şeyleri, konkre objeleri kavrama imkânı doğar. Bundan dolayı soyut obje, aslında bütün konkre şeylerden fazla tabiatın temelidir, ve tabiatın iç münasebetlerini, kanunlarını meydana çıkarma gücü yalnız ondadır(120).

Mitos mekânı ise tam tersine konkredir, konkrede kalır. Mitos objesi (meselâ Battal Gazinin atı, Ali'nin kılıcı) özel kaliteleri ile tek ve konkre nitelikleri olan objedir, genelleştirilemez, tip haline konamaz. Tecrübe zenginliği olsa bile tabiatın genel münasebetlerini kavrama gücü yoktur. O yoldan hiç bir forma ulaşamaz, hiç bir kanun meydana çıkarılamaz. O rüyanın, primitifin, hayalgücünün, belki de şizofreninin mekâm gibidir. Yaşanmış olması bakımından zengin, gerçeğin münasebetlerini kavrayamaması bakımından fakirdir. Nitekim soyut mekân ve soyut obje de yalnızca düşünülmüş, yaşanmamış olması bakımından fakir, gerçeğin münasebetlerini kavraması bakımından zengindir. İki bakımdan karşılaştırılan Mitos mekâm ve objesi ile soyut mekân ve objeyi yalnız bir cepheleriyle görmek yüzünden doğmuş tek tarafh hükümlerin yanlışlığı buradan anlaşılır. Yine buradan, pragmatik görüşün ilmî objeyi, soyut objeyi açıklamadaki yetmezliği görülür.

Düşüncenin kendi kendine uygunluğu, Cavaillès'in dediği gibi, ezeli tekrardan başka bir şey değildir. Mühim olan zihnin çeşitli duyular üzerinde yaptığı sentezdir(121) . Kant'ın anlayışına göre bu sentez zihnin saf kavramıdır. Husserl'e göre muhtevalı ve boş ontolojiler, şeylere ait obje ve forma ait obje felsefenin temel konusudur. Kant'da zihnin saf kavramı denen şey, bu felsefede özden ibaret obje

120 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, 1965, Ankara. sh. 136; soyutlaştırma

121 Jean Cavaillès, *Sur la Logique et la Théorie de la Science*, P. U. F. 1947. oeuvre posthume,

halini alıyor. Formel ontoloji Suzanne Bachelard'ın dediği gibi "genel obje"nin a priori ilmidir. O obje kategorilerine (nitelik, nisbet, aynılık, eşitlik, birlik, cümle, parça ve bütün, v. b.) dayanır (122). Suzanne Bachelard'a göre Husserl'in transandantal mantığı "hakikat"ı insandan bağımsız olarak koyan objektif mantık görüşüne karşıdır. Böylece hakikat tamamen subjektif oluyor. Onca mantık "dünyanın mantığı" (*Welt - -Logik*) dır. İdeal objelerde (mantıkî bünyelerde) bir kültür objektifliği vardır: Goethe'nin Faust'ı ve Hilbert'in Axiomatik'i aynı derecede kültür objektifliğine sahiptir. Ayrıca onlar idealdirler, yani konkre ve gerçek obje değildirler. Bu anlamda onlar gerçekdışı (*irr  el*) dırlar. Gerçekdışı olmak ideal varlığın karakteridir (123).

Fakat biz Husserl felsefesinden Suzanne Bachelard'ın çıkardığı bu hükümlere kadar varmıyoruz. Soyut objeler yapılmış obje cinsinden, yani pragmatik değilseler de, "gerçekdışı" da değildirler. Onların ideallikleri Faust'ın idealliği cinsinden değildir. Çünkü sonuncusu bir sanat değerinin idealidir ve bütün değerler gibi transjektif şuur alanına aittir. Soyut obje ise objektif şuur alanına aittir ve bilgi cinsinden idealdir. Onun meydana getirdiği mantık bütün mümkün objeleri içine alan objektif şuurun mantığıdır ki, süjeyi karanlıkta bıraktığı veya yokmuş gibi gördüğü nisbette geçerlik kazanır. Böyle bir mantığın geçerliği, dünya varolsa da olmasa da, bütün mümkün dünyalar için olan bir geçerliktir: N buutlu mekân, Riemann mekânı gibi. Henri Leenhardt'a göre bilginin tam objektifliğini sağlayan soyut obje gerek Descartes gerek Kant görüşlerini aşarak elde edilebilir (124). O önce Descartes'in cogito'sunu tenkit ediyor; arkasından Kant'ın cogito'ya tenkidini (madde + form) söyledikten sonra onu da tenkit ediyor: ne yalnız süjeden ibaret düşüncüyü koyabiliriz, ne de süjeyle objeyi terkip eden fiili koyabiliriz. Bilginin ve âlemin kaynağı olan süje - obje bütünüdür; henüz ayrılmamış olan müphem bütündür. Bundan dolayı bu ilk olguya ne subjektif ne objektif diyebiliriz." Leenhardt'ın ilk olguya ait görüşü bu kitapta baştan beri savunduğumuz fikri desteklemektedir. Onda da bu ilk müphem şuurdan aydın şuura doğru açılış görüyoruz (125). Şu farkla ki Leenhardt müphem şuurdan aydın şuura gelişme yolu ile geçildiğini söylediği halde, biz bu sonuca

122 Suzanne Bachelard, *Logique de Husserl*, Epim  th  e, 1955, P. U. F.

123 S. Bachelard, aynı eser

124 Henry Leenhardt, *La Nature de la connaissance et l'erreur initiale des th  ories*, 1934. F  lix Alcan.

125 H. Leenhardt, aynı eser

katılmıyoruz. Çünkü müphem şuur kendiliğinden asla gelişemez. Yer yüzünde kültür çevrelerinin çoğu bu müphem şuur safhasındadır: onlarda epijektif ve projektif düşünce hüküm sürmektedir. O yalnız yeni bir krizle aşılabılır. Bu yeni kriz insanın çift kutupluluğundan ibaret krizdir ki ondan kurtuluş objeleşme ve süjeleşme şeklindeki iki ritimde ve karşılıklı sarılan iki yumak gibi büyür ve birbirini tamamlar. Hiç bir objeleşme süjeleşme olmadan olamaz, aksi de doğrudur. Soyut objenin doğuşu bir kutupta ideal olduğu gibi, sübjektifliğin doğuşu da öteki kutupta idealdir.

İ. Sübjektif Şuur ve Süjeleşme

Süjeleşme, objeleşmeyi dışta bırakan, fakat nöbetleşe gerçekleşmesiyle onu tamamlayan ikinci ritmdir. Objeleşme - süjeleşme ritmlerinin en parlak gelişmesini Yunan kültüründe görüyoruz. Hatta bu onu başka kültürlerden ayıran vasıf sayılmıştır. Bu yüzden Ernest Renan "Yunan mucizesi"nden bahsetti (126). H. Taine bu üstünlüğü ırk ve çevre şartlarında arayan teorisini ileri sürdü (127). Araştırmalar ilerledikçe bu inhisarcı görüşün yanlışlığı anlaşıldı. Yunan kültürünün esaslı bir vasfı da primitif düşünceden kurtuluş ve insanın tabiattan ayrılması idi. Bundan dolayı ona humanisme deniyor. Sanatta, düşüncede, dinde insan cansız ve canlı tabiattan ayrı, kendi karakterleri ile görülüyor. Bu ayrılış insanlık fikri ve üniversalite oluyor. Fakat karşılaştırmalı din araştırmacıları (M. Eliade, Mensching) aym gelişmenin Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çinde olduğunu gösterdi. Karşılaştırmalı felsefe ve mantık araştırmaları (Masson - Oursel) (128), karşılaştırmalı sanat tetkikleri (Fray) aynı paralelin bu alanlarda da bulunduğunu açıkladı. Yunanda Logos, Latinlerde Ratio karşılığı araplarda akıl, Çinde tseu (bilge) ve Chao - king, Hintde Nyaya mantığı doğmuştu. Az çok farklarla skolastiğe kadar bu kültürlerin gelişme tarzı birbirine benziyor. Tabiata çevrili ilgiden sonra içe bakış, objeleşmeye karşı süjeleşme, iç dünyanın keşfi, buradan üniversal "insan" görüşüne ve metafiziğe yükseliş hemen hemen aynıdır. Bu paralel gelişmeler neden? Bunu sosyologlar toplum bünyelerinin benzer evriminde, psikologlar ruhi evrimde arayacaktır. Biz bunu insanî varlığın geçirdiği

126 Eugène Lintilhac, *Le Miracle grec*, d'Homère à Aristote, Versailles, imp. Cerf, 1895, (Miracle grec fikrini ortaya atan Ernest Renan'dır)

127 H. Taine, *Philosophie de L'art*, 13 ème édit. 1909, lib. Hachette

128 Masson - Oursel, *Etude de Logique comparée* (ext, de Revue Philosophique, 1917 - 1918); Masson - Oursel, *Philosophie comparée*. F. Alcan, 1931

krizle ondan kurtuluş ritimlerinde görüyoruz. Bu esaslı değişme insanlığın geçirdiği en mühim devrimlerden biridir ki, İsa'nın doğuşundan önce 10 - 6 ncı yüzyıllar arasında olmuştur. Bu değişmeyi yapan kriz insanda heyecanlılık (*émotivité*) temeline dayanan ruhi hayatın ketvurma (*inhibition*) ya doğru gelişmesi, iki süreç arasında zıtlık ve tamamlayıcılıktan gelmektedir. Arkaik kültürlerde insanın sosyal - ferdi hayatında esaslı rol heyecanlılığa (*) aittir: ayinler, merasimler, zümrelerarası münasebetler onlara göre kurulur. Coşma, kendinden geçme (vecd) bu hayatın üstün gücüdür. Ancak genişlemeyi tamamlayan gerilme ritminde "durdurma" mekanizması da yer almaktadır. Zümrelerle ve tabiatla savaş bu mekanizmayı geliştirdikçe, Rivers'in tabiri ile, *protopathique* sinir fonksiyonundan *épícritique* sinir fonksiyonuna doğru yükseldikçe (129) ketvurma, durdurma (*répression*) gücü kuvvetlenir (130). Heyecanlılık karşısında durdurucu, itici güç yer alır. Bu zıt ve tamamlayıcı iki güç eski kültürlerin dengesini bozar, insan yeni bir krize girer: hem coşar, hem coşkunluğunu tutar, hem ister hem istegini durdurur. Bu krizden iki yöne doğru açılan ritimler ile kurtulur ki, bunlardan biri durdurma ve gerilmenin yarattığı objeleşme ritmi, öteki heyecanlılık ve genişlemenin yarattığı süjeleşme ritmidir.

Sübjektif şuur aktüel şuurun dış realiteye karşı direnci sonunda genişleme ve gevşemesiyle başlar. Objektif şuur gibi o da dış realite ile ruhi çaba arasındaki çatışmadan doğar. Bu çaba yani gerilme ne kadar yüksekse, sübjektif şuur o kadar zengindir. Sübjektif şuur bazıları (Bleuler, Jung, v. b.) *autistique* şuurla veya bizim tabirimizle epijektif şuurla karıştırırlar. Halbuki ilkelde, çocukta, rüyada henüz sübjektif şuur yoktur. İntrojektif şuurda zıt ve tamalayıcı vasıflardan biri gerçekleşince öteki karanlıkta kaldığı için, objektif ve sübjektif şuurlar hem birbirine bağlı olarak nöbetleşe gelişirler, hem tersine orantılıdırlar. Objektif şuur virtüel olduğu zaman sübjektif şuur aktüelleşir. Bundan dolayı virtüel bir halde bulunan sübjektif şuura altşuur (*subconscient*) veya ruhun *potentiel*'i denebilir. Aktüel hale geçen sübjektif şuur ise altşuurdan şuura yükseliş demektir; burada hafızanın, çağrışımın, hayalgücünün, bunlarla ilgili duygu ve zihin yetilerinin (sempati, telkin, taklît) geliştiğini görürüz.

(*) Felsefe ve İctimaiyat Dergisi: Hilmi Ziya, *Heyecan ve Teheyhüliyet* makaleleri, 1926-27. İstanbul.

129 Rivers, *Instinct et Inconscient*, trad. par. René Lacroze, 1926. F. Alcan.

130 Sollier, *La Répression mentale*, F. Alcan. 1930

Sübjektif şuur iç dünyanın, mahrem (*intime*) tecrübenin doğuşudur(*). Aynı süreçte zaman şuur, kollektif olarak tarih şuuru kurulur. Bundan dolayı kişiye ait tecrübeyle birlikte “anlayış” ve anlayıcı ilimler buradan çıkarlar. Bunların başında tarih yer alır. Dilthey’in dediği gibi içebakış psikolojisi ve tarih bir divarla tabiat ilimlerinden ayrılmaz. Bu ilimler birbirinin zıttı olmakla beraber, yine de birbirlerine karşılıklı bağlıdırlar. Felsefî düşünce objektif ve sübjektif şuurların nöbetleşe gelişmesi içinde kurulur. Bunun için felsefî düşünce ancak bu iki ritmin birbirini tamamlamak üzere başladığı yer ve zaman da doğar: Sokrat, Descartes, Kant, Husserl, v. b. bu ritmlerin birbirini tamamladıkları yerde doğan felsefî düşüncenin dönüm noktalarıdır.

Pradines duyum felsefesine ait araştırmalarında nitelik ve zaman şuurunun doğuşunu ele alıyor (131). Ona göre kendini dıştan görmek demek yalnız yerinin dışında olmak değil (meselâ aynada kendine bakmak gibi), kendi geleceğinde hazır olmak, bundan dolayı zamanın dışında olmak demektir. Bir şeyi uzaktan algılamak, bir “uzaklığı” algılamaktır. Mesafe kavramı dıştan bakmaya bağlıdır. İki olgu birbirinin zıttı değil tamamlayıcıdır (bize göre zıttı ve tamamlayıcıdır) ve ayn gerçeğin iki manzarasını teşkil eder. a) Bu manzaralardan biri bizim ki dir, dıştan gören süjedir. O bir işrettir, fakat bizimdir. b) Nitelik işaret (belirti) olduğu için belirtilen şeye bağlı görülebilir. Nitelik şuur obje şuur ile uyanır: zaman mekâna muhteva veriyor, mekân da zamana hem sembol hem süre veriyor. Zamansız mekân olamaz. Onların bağıllığı süjeleşme ile objeleşmenin zıtlıklarına rağmen karşılıklı bağıllıklarını gösterir.

Pucelle biyolojik ve psikolojik zamanı ayırıyor (132). Birincisini organik hayatın ritmlerinden çıkarıyor. İkincisini şuurun süresine bağlıyor. Burada “şimdi” ye göre geçmiş ile geleceğin münasebetleri nasıl kurulduğunu anlatırken rüya hayallerinde zamanın bu düzenini kaybettiğini, psikasteniklerdeki “evvelce görülmüş” duygusunda vakaların zaman sırasında yerleştirilmelerinin gevşediğini işaret ediyor. Bu nokta Pierre Janet’in bu hastalara ait çalışmalarında derinleştirilmişti (133). Pucelle her iki şekle de “yaşanmış zaman” diyor ve onları “düşünülmüş zaman” olan sosyal zaman kadrolarından ayırır.

* Henri Frédéric Amiel, *Fragments d'un Journal intime*, édit. Stock, 1927

131 Pradines, *Philosophie de la sensation*, 1928. édit. des Belles Lettres

132 J. Pucelle, *Le Temps*, 1955. P. U. F.

133 Pierre Janet, *Obsessions et Psychasthénie*. (Janet buna “*sentiment du déjà vu*” diyor).

yor. Bu konuyu da Halbwachs derinleştirmiş, hatta bu noktada çok ileri giderek bütün zaman şuurunu bu sosyal kadrolardan çıkarmaya kalkmıştı. Ona göre takvimler, cycle'ler, sitelerin temelli kurumlarından olan Annales'ler ilkel toplumlardaki devreli ayinlerin yerini tutarak kronolojik zaman şuurunun sosyal kadrolara göre kurulmasını sağlamıştır (134). Biz bu yaşanmış ve düşünülmüş zamanlara dayanarak sonradan astronomik ve fizik olgulara tatbik ettiğimiz kesin nicelik ölçüsü olan z a m a n'ı buluyoruz.

J. Hafıza ve Hayalgücünün Kurulması

Fakat tabiata tatbik edilen zaman ölçüsü artık sübjektif değildir ve onun doğuşu için önce sübjektif zamanın, hafızanın doğmuş olması gerekir. Hafızanın yaratıcı şuur süresine ait dinamik bir güç olduğunu, kesintisiz ve sürekli şuur oluşunda mutlak unutma olmadığını, her şeyin dışşuur'da hazır olduğu ve action'la ilişkisi nisbetinde şuura çıktığını söyleyen Bergson'a karşı; hafızanın toplum kadrolarından doğduğu, hatırlama ve yerleştirme (*localisation*) güçlerinin bu kadrolardan doğduğunu söyleyen Halbwachs uyuşmaz iki tez savunuyorlar. J. Delay son yıllarda Ribot'nun "Hafıza hastalıkları"(*) araştırmasını tenkit ederek üç türlü hafıza olduğu fikrine ulaşırken bu iki zıt tezi yaklaşıyor (135). Ona göre: 1) duyu - hareket mekanizmasına bağlı bir hafıza vardır, bunu şartlı refleks açıklar. Belki de Hering, Rig-nano, R. Semon'dan beri ileri sürülen ve Ruyer'nin bir çok eserinde yeniden ele aldığı psiko - biyolojik hafıza ile bu şekli yaklaştırabiliriz. 2) Marazi psikolojide görülen hafıza boşlukları (*amnésie*) ile onların topluma yeniden intibakı sağlandıkça hastaların iyileşmelerinden çıkarılmak üzere İngilterede Holmes, Head, Fransada G. Dumas'nın gösterdikleri, Pierre Janet'nin de başka bir tarzda katıldığı (Blondel ve Halbwachs tarafından geliştirilmiş olan) "sosyal hafıza" Delay'e göre ikinci şeklidir. 3) Onca, toplumdan çıkarak değil uzaklaşarak hafıza *autistique* olur. Delay rüyada, bunamada ve sayıklamadaki hafızaya bu adı veriyor. Burada onun çok doğru bir işaretini (önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz bir işareti) hatırlatalım: "autisme" kelimesine asla psikanalizcilerin verdikleri anlamı vermemelidir. O içedönüş'ün eşanlamı değildir. Autistique hafızanın zıttı olan sosyal hafıza içedönük olduğu kadar dışadönük te olabilir. Nitekim "inziva"

134 Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, neuve édité. 1952. P. U. F.

* Théodule Ribot, *Les Maladies de la Mémoire*, F. Alcan

135 Jean Delay, *Les Dissolutions de la Mémoire*, P. U. F. 1942

da toplumdan çıkış değildir. Rüyada ve sayıklamada geçmişin sahneleri geri gelebilir. Fakat , bu geçmiş, olduğu gibi görülmez. Şimdi oluyormuş gibi alınır. Rüyanın hafızası rüyayı sanki gerçekmiş gibi yaşar. Autistique hafızanın yalnız menfi manzarası yoktur, müsbet manzarası da vardır. Rüya ve sayıklama sırasında tamamen unutulmuş sanılan bir geçmişin dirilmesi *hypermnésie* adını alır. Orada hafıza bozukluğu ile hafıza taşması paradoksal olarak birleşir. O bize sosyal kadrolardan çıkan hafızanın düzensiz faaliyetini gösterir. Biz bunlara şu noktayı da katalım: bu üçüncü hafıza şekli epijektif şuur kalıntısı veya ona dönüştür. Bu eski şuurular insanın temel bünyesine ait olduğu için kaybolmazlar ve sübjektif - objektif şuurların gevşemesiyle tekrar meydana çıkarlar.

Bizce süjeleşme bir yandan hafızanın, bir yandan hayalgücünün kurulması demektir. Gerilme ve genişleme ritminde, birincisi telkin ile sempatinin altşuura uzanan güçlerinde kesintili hayalleri çeker, F. Ellenberger'nin gösterdiği gibi bir nevi "büyülenme" (*fascination*) ile onları bağlar(136). Hafıza ve hayalgücünün işleyişi iradeye ve mekanik şartlı reflekse değil, telkin çevresine girer. Unutulan bir şeyi hatırlamak için zorladıkça büsbütün karanlığa gömülür. Her yerde olduğu gibi burada da iradeyle telkin tersine orantılıdır. Hatırlamak için şuurun altşuurla münasebetini gevşek bırakmalıdır. Ancak o zaman kendine telkin rolünü oynayabilir. Sartre'ın dediği gibi bu, "zaman dışında büyülenme"dir, "hayal'inin meydana çıkışı"(*). Büyülenmiş şuurun sübjektif muhtevası basittir. Fakat o aktüel şuura çıkınca karmaşık bir şekil alır. a) Yarı anı olan basit büyülenmede kendiliğinden dikkat, ilgi zamandışı hayal üzerine çevrilmiştir. Orada bizim aktüel şuurumuz kadar karmaşık olan bir âlem keşfederiz. b) Devamlı büyülenme "rüya"dır. Uyku ile uyanıklık arasındaki *hypnagogique* hayaller bunun ilk şeklidir. Orada objektif dünya ile sübjektif arasında bulunuyoruz. Uyuklama içebakışla anlaşılamaz. Kimse nasıl uyuduğunu görmemiştir. Fakat Ellerberger'nin gösterdiği gibi "uykunun çok kısa bir anı bazen büyülenme ile kesintiye uğrayan iç düşünme zincirine ait şeylerin hatırasını canlandırabilir. Bu kısa "kesinti" gece uykusu değildir. Uyuklamak, aktüele tesir etmeden vaz geçmektir. Uyumak her şeyden, hürriyetinden, seçme gücü olan Ben fiilinden vaz geçmek demektir. Bu iğreti ölüm, bilinmeyen bir varlığı kabul etmektir. Benim benliğim kendini hür hisseder. Aktüel süresine dayanarak

136 François Ellenberger, *Le Mystère de la Mémoire*, édit. de Mont - Blanc (coll. Action et Pensée , 1947. Genève)

* J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, 1948

zamandısına tesir edebilir. Şimdi onun seçmediği bir başka “ben” içinde erimesi gerekir. Bu, bir başka ben içinde erime hali şuurun başlıca sergüzeştir”. (Ellenberger’den naklettiğimiz bu satırlar bizim hafıza ve hayal için söylediklerimizi desteklediğinden üzerinde durduk).

Rüyanın ve büyülenmiş hayalin aksine olarak hafıza disiplinlidir. Birincisi projektif şuura ait şizofrenin dünyası cinsinden olduğu halde ikincisi teşkil edici bir güçtür. Hayalkurmada doğrudan doğruya telkin rol oynadığı halde burada onunla birlikte objektif şuurun kazandığı dikkat, meleke ve aklyürütme tamamlayıcı olarak rol oynar. Hatırlamak için değil, hatıralar arasındaki kesintileri doldurmak, onları zaman sırasına yerleştirmek için bu güçlere baş vurulur. Hafızanın sosyal kadrolara bağlı olduğunu söyleyenler başka kelimelerle bunu ifade ediyorlar. Onun altşuurla şuur arasındaki telkinli bağlantıya dayandığını söylemek te başka kelimelerle Bergson’un fikrine katılmaktır. Klages hafızayı biyolojik bir olgu sayarken bunu kastediyordu (137). Saklama, tanıma, alışma davranışı, eski izlerin beklenmesi, izler arasında sebeplik münasebetinin kurulması Klages’e göre biyolojik hafızanın başlıca yetileridir. Hayvan ve insanda tanıma, alışkanlık güçleri vardır. Fakat hatırlama sırf insana vergidir (*remémoration*). Kaybolan köpek sahibini görünce tanır, fakat kaybolduğu müddetce onu “hatırlar” diyemeyiz. Hatırlama eski izleri canlandırma, silinmiş olanları zihin gücü ile doldurma ve kopuk şeridi sürekli bir filim haline getirme ile elde edilir. Bu ise, herşeyden önce geçmişin yeniden kurulması, hafızanın inşası demektir. Raphaél Lévêque bu konuda çok kat’i şeyler söylüyor (138). O Halbwachs’ın sosyal kadrolara gördürdüğü ve insanı pasif hale koyan işlemi değiştiriyor. Onca bu inşa işini insanın kendisi, aktüel şuuru yapmaktadır. Hafızanın kuruluşu tarihcinin elindeki vesikalarla geçmiş baştan kurmasına benzer. Lévêque’e göre burada yeniden kurmadan ziyade hakiki bir yaradış vardır. Hafızanın sosyal kadrolarla kurulması nereden geliyor? Geçmişin bize doğru gelmemesi, bizim geçmişe doğru gitmemiz fikrinden! Fakat burada sosyolojinin “biz”i bir kişinin şuuru değil, toplumun şuuru dur. Bunu şöyle değiştirmeliyiz: biz, doğru görünen hatıraları kurmak için “hal” den hareket ediyoruz, yani onlar hali aydınlatıyorlar. Aklın rol oynadığı bir hayal - hatıra sistemi kurmak istiyoruz. Hatıralar arasında bağlantılar yapan, ayrı ayrı hayal adalarını sürekli haline ge-

137 Ludwig Klages, *Les Principes de la Caractérologie*, 2 e édit. P. Nicstlé, trad. par W. Réal et E. Reymond - Nicolet, 1950, Genève

138 Raphaél Lévêque, *L’Ecllosion des Pensées (essai sur la dialectique de l’association des idées)*, Paris , 1938. Strasbourg

tiren benim. Şuurun aktüel gücü ne kadar yüksekse geçmişini kurma ve yaratma kudreti o kadar üstündür. Burada Pierre Janet'nin eski fikri ile karşılaşırız (139). Ona göre de hafıza gerçek duygusunun kuvveti nisbetinde yaratıcıdır ve kendini yeniden kurma gücünü oradan alır. Bergson geçmişin yaratıcı gücü üzerinde duruyor ve ruhun (veya hayatın) hamlesini oradan aldığını söylüyordu. O geçmişini unutulmuş bir buut gibi gören ortak duyunun sanısına karşı felsefi bir isyandı. Fakat ne Klages'in biyolojik hafızası ile, ne Bergson'un "Yaratıcı evrim"inin kökü saydığı "dinamik hafıza" ile bu işi başarmak kabildir(140). Çünkü geçmiş bütünü unutulmuş değilse bile boşluklarla doludur, parçalar halindedir. O bugünü idare etmek şöyle dursun bugün, şimdi veya aktüel şuur onu idare eder. Şuurun gerilme ve genişleme ritmi bu aktüel şuura dayanarak hareketine devam ettikçe her telkin fiili bir dikkat ve düşünce ile, her taklit bir iradeyle tamamlanmak üzere altşuur'un potansiyeli şuurun parçalı izlerini tamamlayarak hafızayı yeniden kurar. Sosyal kadrolar şuurun bu yeniden kurucu işine yardım eder; çünkü onlar kişiler - arası münasebetlerde kurulmuşlardır ve zaten kişilerin hafızayı yeniden kuran faaliyetlerinin eseridirler. Sosyal kadroları kişilerarası yeniden kurucu faaliyetler doğurduğu gibi, bu kadrolar da yeni nesillerin hafıza kuruluşuna yardım ederler.

Bir kişinin geçmişine ait dışşuurunu, rüya şuurunu inceleyecek olursak, Emile Lubac'ın dediği gibi(141), sosyal alışkanlıklarımızı sarsan tanıdıklarımızın kaybolmasının bir kişinin geçmişine tesir ettiğini görürüz. Bu olgu, rüya hafızasında sarsıcı iz bırakır. Uyanış, uyku ile uyanıklık arası alışkanlıkların meydana çıkmasını sağlar. Kişinin geçmişi böylece uyanan şuura kendini tanıtır. Uyanıklıkta hayal-kurma ile rüya arasındaki fark birinden ötekine seçilirken görülen yarı rüyalarla (*rêverie*) tesbit edilir. Şuurda başlayan bir faaliyet dışşuurda devam eder. Sanat eseri, keşif, icat dışşuurda işini bırakmaz. Sanatçının yaratışında dışşuurdaki çalışmalarının büyük rolü vardır. Uyanıkken başlayan bir proje uykuda ilerler ve sabah olgunlaşmış olarak kalkılır. Yaratıcı faaliyetlerden bir çoğu ilham kuvvetlerini dışşuurun çalışmalarından alır. Henri Poincaré matematik bir icadının dışşuurda

139 Pierre Janet, *L'Evolution de la mémoire et de la notion du temps*, édit. libr. Maloine, 1928

140 H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Félix Alcan, 1 ère édit 1896

141 Emile Lubac, *Les Niveaux de Conscience*, d'inconscient et leurs communications, F. Alcan, 1927

hazırlandıktan sonra uyanınca nasıl meydana çıktığını anlatıyor(142).

Süjeleşmenin şuurlu, dışşuurlu bütün faaliyetleri insanın yaratıcı iki gücünden birini teşkil eder. Objeleşme mekânı, ölçüyü, soyut objeyi, akılyürütmeleri, ilmi ve genel şuuru doğurduğu gibi; süjeleşmede yaşanmış zamanı, hafızayı, yaratıcı hayalgücünü, altşuur ile bu yetilerin münasebetinden, kendine telkinden doğan ilham gücünü, bir kısım alman filozoflarının yaşadığı (Erlebnis), Bergson'un sezgi (intuition) dediği gücü, Jaspers'in tabiriyle insana vergi olan "tarifi-hlik"i (Geschichtlichkeit) doğurur(143). Bundan dolayı ilim ve tarih çağdaş insanın iki esaslı eseridir ve onu primitif şuurun eseri olan "Mana"ya, projektif şuurun eseri olan "Mitoloji"ye üstün kılar. Bununla birlikte şuurun bu ilk iki şekli aşılmış merhaleler değil, insanî varlığın altbünyeleridir ve çağdaş insanda devam ederler. Objeleşme ve süjeleşmeyi doğuran ritmler gevşedikçe onlar meydana çıkarlar. Ayrıca onların insanî varlığa has gelenek olarak değer şuurunun da kaynağı olduğunu unutmamalıdır.

K. Transjektif Şuur (Değer Şuuru)

Transjektif şuur, veya değer şuuru(*), objektif ve sübjektif şuurun iki zıt ve nöbetleşe hareketinden, sübjektif şuurun aşkın objeyle birleşmek için yaptığı hamleden doğar. Transjektif şuur içkinlik (immanence) ve aşkınlık (transcendence) hallerini meydana çıkarır. Buraya kadar gördüğümüz şuurun bütün şekilleri içkin olduğu halde, burada şuur kendini aşar, aşkın varlığı kavrar ve transcendant olmaya çalışır. Transjektif şuuru doğuran varlığın bulunmayış (absence) halidir(*). Ve böylece şuur kendinde eksikliğini duyduğu varlığı tamamlamak için kendi varoluşunu aşar. Şuurun bu atılışı "ihtiyaç"tır. İhtiyaç, aşkın objenin veya bulunmayış halinin meydana getirdiği şuur sürecidir ki, buradan bütün kendini aşma (dépassement) ve yaratma fiilleri çıkar (144). Transjektif şuur objektif ve sübjektif şuurlardaki "bilme" gücüne karşı primitif ve projektif şuurlardakinden farklı bir anlamda "inanma" gücünü koyar. İlk şuur bünyelerinde "inanma"

142 Henri Poincaré, *Science et méthode*, Flammarion, 1910, (*invention mathématique*, p. 50) Bu nokta gerek Lubac'ın adı geçen eserinde, gerek F. Mentré'nin *Espèces et Variétés d'intelligence* adlı kitabında zikr edilmektedir. (édit. Bossard, 1920)

* Bu kelime şuur aşan anlamında kullanılmaktadır.

143 Bu konuya başka bir kitapta tekrar döneceğiz.

144 *Bilgi ve Değer*, Bölüm II: *Değer*

çocuğun kendi hayal dünyasına inanması gibi doğrudan doğrudur. İnsan bu şuur bünyeleri içinde kendi “dünya”sının doğrudan doğruya unsurudur ve onu vasıtasız olarak yaşar. Bu yaşama ve inanma aynı şeydir. Çocuk, masalına inanır. Uykudaki adam rüyasına, uyanmadan önce, inanır. Şizofren zamansız ve mekânsız müphem dünyasına inanır. İlkel de, onu tabiatla birlikte yaşatan kutsal şeyler (tabular ve mana’lar) çevresine aynı doğrudan doğruyalıkla inanmaktadır. Projektif şuurda Kaderle insanın ayrılması bu inançta inananla inanılan arasına bir mesafe koymuş ise de, yine doğrudan doğruya oluş kaybolmamıştır.

Fakat transjektif şuurda inanma vasıtalıdır. Bu artık aşkın varlık hakkında onun sembolleri olan şuur muhtevaları vasıtasıyla inanma olmuştur. Bir ahlâk değerine inanıyoruz demek onun hedefi olan “başkası” na veya insanlığa, onlarla aramızdaki araçlar yardımıyla bağlanıyoruz demektir. Bu araçlar kültür malzemesi, âdetler, dil ve kavramlar olabilir. Değerlerde inanma bir şuur çevresine basit uymadan ibaret değildir. Orada inanmanın karşılığı şüphe etmektir ve her inanç Ortega y Gasset’in gösterdiği gibi (145) bir şüphe safhasından geçer. Adeta inanma ile inanmamak arasında devamlı bir diyalog vardır. “Şüphe” bilmenin değil, inanmanın karşılığıdır. Bunun için Descartes’in “şüphe ediyorum, öyle ise düşünüyorum” sözünü, işin doğrusu “şüphe ediyorum, öyle ise inanmaya hazırlanıyorum” şeklinde koymalıdır. Şüphe bilmenin değil, dayandığımız inanç temelinin sarsılmasından korkmak demektir. Çünkü bilmenin aksi bilmemek veya yanlış bilmektir. Objektif şuurda sonuçlayış ve tümevarış şeklinde akıl yürütmelerle objeler dünyası hakkında aslına uygun bir bilgi ediniriz. Bu bilginin aslına uygun olup olmadığını kontrol ederiz. Sonuçlayışta bunun kontrolü mantıki - matematik türlü doğrulama (*vé-rification*) şekilleridir ki en basitleri aritmetiğin, geometrinin veya türlü tiplerde lojistiğin doğrulamalarıdır. Tümevarışta gözlem veya tecrübenin doğru yapılp yapılmadığını görmek için onu aynen veya şartlarını değiştirerek tekrarlamak üzere doğrularız. Değerler alanında bu doğrulama şekillerinden hiç biri kullanılamaz. Çünkü onların yöneldikleri ve şuurda hazır olmayan aşkın objelerin ne sonuçlayış ne tümevarış yolu ile doğrulanması mümkündür. Değerler, bilgi gibi her iki yoldan kontrol edilemedikleri için onları yalnız mutlak olarak kabul ederiz. İşte bu kabule inanç diyoruz. Şu kadar var ki değerlerde inanan süje ile inanılan aşkın obje arasında bilgi muhtevası olan veriler

145 Ortega y Gasset, *Idées et Croyances*, trad. par. Jean Babelon (Introduction de J. Es-terlich) édit. Stock, 1945

vardır. Bundan dolayı onlara ait inanmayı projektif şuurdekinden ayırmak için vasıtalı (*médiat*) diyoruz. Bu vasıta değerlerde inanmanın bilme ile tamamlandığını gösterir. İnanma kendi başına doğrulanamazsa da, inananla inanılan varlık arasında vasıta olan şuur muhtevasında, bu muhtevanın derecesine göre sonuçlayış veya tümevarışın türlü şekillerini kullanabiliriz.

Değerler primitif şuurda farklılaşmamış örf ve âdetler bütünü olarak başlarlar. Objektif ve sübjektif şuur geliştikçe, değerler de bu düzene girerler. Her biri bir gayelilik sistemi, bir norm halini alır. Böylece, aklılaşan değerlerden her biri ötekilere göre bağımsızlık kazanır. Değer çeşitlerinin çokluğu kadar farklı gayelilik ve norm çeşitleri vardır. Onlar aynı ölçü ile ölçülemezler (*incommensurable*'dirler) (146). Fakat ayrı ölçüleri olan bu bağımsız değerler yine de aynı kökten, yani aşkın obje ve ihtiyaç kökünden gelirler. Bunun için ilkelerinde birleşirler. Bağımsızlıklarına rağmen değerler bir sistem teşkil ederler. Değerlerden birinin ötekileri nüfuzu altına almasına baskınlık (*dominance*) (*), "tahakküm" (*domination*), bu durumda doğan dar görüşlülüğe "taassup" (*fanatisme*), bir değeri ötekilerin kendi hizmetinde kullanarak aldığı baskın tavra *machiavélisme* denir. Bu son tabir yalnız siyasetin ahlâkı vasıta yerine almasında kullanılırdı. Fakat bu anlamı genişleterek dinin iktisadı ve siyaseti, ahlâkın veya siyasetin sanatı vasıta ve âlet yerine alması için de kullanılmalıdır. Değerlerden her birinin, bağımsız kalmak şartıyla, bir sistem bütünlüğü meydana getirmeleri Hakimiyet (*Souveraineté*) dir. Böyle bir değer sisteminde değerlerin karşılıklı bağımsızlıklarını gözönüne alarak birbirlerine karşı davranışları Tolerans ve üstün gayeliliktir. Sosyal ve siyasî hayata düzen ve ahengi veren şey, bir değerler sisteminde Hakimiyet, Tolerans ve Gayeliliğin kurulmasıdır.

Değerler belirli bir şuur muhtevasına dayanarak aşkın objeye çevrilirse, yani değer muhtvesının yeri değerlendiren süje ve aşkın obje kadar büyükse, bunlara için değerler denir: teknik, sanat, fikir (ideoloji) için değerlerdir. Teknikte muhteva beş duyu ile kullanılan aletler, makineler, şeylerdir. İhtiyacın hedefi yine de ihtiyaç duyulan aşkın obje, yani yaşamının yöneldiği hedeftir. Sanat duyu ve duygulara dayanan bir şuur muhtevası ile plastik veya iç sanatları meydana getirir. Değerlerde aşkın obje şuur muhtevasından üstün ise, onlara Aşkın değerler denir: ahlâk ve din aşkın değerlerdir. Ahlâkta başka insanla

146 *Bilgi ve Değer*, Bölüm. II: değer gayeliliği ve Normlar, 1965

* Tahakküm yerine bu kelimayı ilk defa kullandığımız için ikisini de koyduk.

münasebet tecrübe ile doğrulanması imkânsız bir inanç konusudur. Vefalılığı ve samimiliği tecrübe edemeyiz (*), yahut böyle bir tecrübeden bir sonuç çıkaramayız. Başkasının ahlâkî hareketine, tecrübeden önce verilmiş sözüne inanma zorundayız. Halbuki içkin değerler bunlara göre daha çok kontrole elverişlidir. Hukuk, iktisat ve dil gibi değerlere yalnız muhtevalı, içkin ve aşkın değerlerin değişimine ve ölçülmesine yaradıkları için *normatif* değer diyebiliriz.

Şuurun geçirdiği safhalar bize insanın ve insanlığın Varlık olarak ilerleme, terakki halinde(**) olduğunu gösterir. Başlangıç şuurunun zamansızlığı, projektif şuurun ilk açılış olması, obje ve süje kuruluşunun ondan sonra ve özel şartlar altında gerçekleşmesi, bütün bu gelişme dışında şuurun kendini aşma çabası, değer şuurı, fatal olarak ayrı kalan objektif ve subjektif şuurların değer şuurı ile aşılması, teknik değerden dinî değere kadar bütün derecelerinde insanın duyu verilerini, hazır'ı, şuur muhtevalarını aşarak verilmemiş olana, hazır olmayana, şuurun ötesine çevrilmesi, aşkınlığı araması insanî varlığın kendi şuur derecelerinde olduğu gibi varlıklar alanında da elde ettiği kazançlar ve fetihlerdir. İnsanın tarihî varlık olması onu başka sonlu varlıklardan ayırarak sonsuza çevrilen bir araştırma peşinde olduğunu gösterir.

Bu araştırmanın ilk kademesinde teknik değerlerin fetihleri gelir: ateşin icadından hidrojen bombasına kadar insanlık tarihi bu iyi ve kötü kazançlarla doludur. İkinci kademede sanatın fetihleri vardır. Duyular ve duygulara ait iki sezgi sanatı aşkın varlıkla temasa getirir. Üçüncü kademede fikrin fetihleri gelir. O kavramlara ve mantikî düşünceye dayanarak şuur alanını aşar ve bilinemez üzerinde akıl yürütür. Fakat bütün bu değerler (metodları ayrı da olsa) duyu verilerine, şuurda hazır olanlara dayanırlar ve bundan dolayı onlara içkin değerler deriz.

Bunların üstünde öyle değerler vardır ki onlarda duyu verileri, şuurda hazır olanlar vasıta olsa bile hedefleri doğrudan doğruya şuurun ötesidir. Ne başka bir insanın şuurı, ne şuurun ve hayatın ötesindeki sonsuz varlık bize doğrudan doğruya açılmış değildir. Başka bir insan Leibniz'in monade için söylediği gibi, başka bir âlemdir. Bu iki âlem arasındaki münasebet aynı şuurun muhtevaları arasındaki münasebet gibi çözülemez. Çünkü bu münasebet İçkin, birincisi ise Aşkın'dır. Öyle ise herşeyden önce "başkası"nın varlığı meselesi meydana çıkar.

* Bu bölüme ait tafsilatı *Bilgi ve Değer* adlı kitapta verdik (1965 - 66. Ankara)

** İlerleme *avancement*, terakki *progrès* karşılığıdır.

Başkası'nın varlığı üç türlü görülebilir: 1) Başkası bir duyu verisinden ibarettir: o zaman o bir çalılık veya gölgeden farksızdır. Yakından görülürse bir resim, hareketli heykel veya robot gibidir. İnsan için o yalnız *şey* diye görülmüştür. 2) Başkası bir de bizim gibi bir insan-ve bir değer olarak alınmış olabilir. Burada başkasına bakış, duyu verilerini aşan ve ihtiyacın hedefi olan aşkın bir objeye bakış halini almıştır. Böyle olduğu için de duyu verisi halindeki hayali, aşkın varlığını tanıtan bir vasıta'dır 3) Fakat başkası en sonra duyu verileri vasıtası ile tanınan bir kişi olduğu gibi, ben de başkası tarafından bir kişi olarak görülecektir. Bu karşılıklı bakış insanların birbirini kişi olarak görmesi demektir. Birinci şekilde başkası bir şey'den ibarettir. İkinci halde o bir alet - değer olmuştur. Burada başkası ben'in ihtiyacını doyurmaya yarar bir vasıta'dır. Buna *méphistophélique* bakış diyoruz. Başkası ben'in aleti olarak kalınca kişi değerini alamaz. Üçüncü halde insan başkasını kendi benliğini aşan ayrı bir şuurlu varlık olarak almıştır. Burada insanların birbirine bakışı kişiler - arası (*inter-personnel*) dır. Böyle bir bakışa da *Faustien* diyebiliriz. Çocuk senkretik algılarında başkasını şey gibi görür. Bir yaşından sonra alet gibi görmeye alışır. Üç - dört yaşından sonra kişi gibi görmeye başlar.* Kişi olarak görüş insanın başkası önünde faydacı davranışı aşması, ona sempati ve sevgi ile bakması demektir. Bu davranış kişiler - arası dayanışmanın, yükümlülük ve sorumluluğun başlangıcıdır. İnsanın ahlaki kişi olması insana insan olarak bakması ile kabildir. Bu da onun insanı şey olarak veya alet olarak görmesinden çıkması demektir. Fakat bu erken gelişmeye rağmen insanlararası münasebette üç derece, üç tabaka halinde devam eder. Ömür boyu insan insanı bir bakımdan şey gibi, bir başka bakımdan alet veya kişi gibi görmede devam eder. İnsanlararası hakiki münasebet yalnız kişi olarak görüş ise de, bu münasebetin gevşemesi, alet olarak ve şey olarak görüşün tekrar meydana çıkmasına sebep olur. Bazı kimselerde kişi olarak görüş körleşir veya pek nadir işler. Onlar insanlara alet veya şey gibi bakmayı huy edinmişlerdir. Birbirlerini kişi gibi görenler bazı durumlarda bu görüşlerini bir an için kaybeder, alet ve şey gibi görmeye başlarlar. Bu durumdan kurtulunca yine insanlıklarını (kişiler - arası münasebeti) kazanırlar. Fakat bunu büsbütün kaybetmeleri de mümkündür. Maurice Vernet'nin dediği gibi kişi hürdür ve hürlük içgüdülerine bağlanmakdan, spontanelikten değil, kendine hakim olmakdan gelir (147). Başkasım şey ve alet gibi görmeden ibaret aşağı eğilimlerini

147 Maurice Vernet, *L'Homme, maître de Sa Destinée*, éthique et biologie, 1956, B. Grasset, 245

* İnsanın kökten müphem kişi oluşu ile değer halinde kişi oluşunu karıştırmamalıdır.

ezmesini bilmeyen hür değildir. Hürlük irade hürlüğüdür ve irade hürlüğü insanların birbirine kişi olarak bakmaları ile gerçekleşir.

Gaston Berger kişiliği beden kabiliyetleri, duyu - hareket ve zihin güçlerinin terkihi gibi görüyor, ve ömrü boyunca yaşadığı vakaların karakterini meydana getirdiğini söylüyor(148). Bize kalırsa o kişi ile kişiliği karıştırıyor. İnsan manevî (*spirituel*) kişidir. Fakat bu saydığı kabiliyetlere dayanan psikolojik kişiliği olduğu gibi, sosyal kurumlardan her birine girdikçe ayrı ayrı gelişen bir çok sosyolojik kişilikleri vardır: siyasi, hukuki, ailevi, mesleki, v. b. kişilikleri gibi. Onları geliştiren toplumdur, ancak hepsi birden temel kişi olan insandan doğar ve ona dayanır.

İnsan beden olarak, hatta beden ve ruh yetilerinin özelliği olarak bir fertdir. İçinde bulunduğu zümre veya zümreler organizasyonu olarak toplumdur. Öyle ise fert ve toplum kişi'nin iki manzarasıdır: kişi yalnız biyo- psikik güçlerinin bütünü olarak fertdir. Fert olması bakımından başka fertlerden ayrı ve onlara kapalıdır. Ona bu bakımdan bir monade denebilir. Halbuki o, kişi olması bakımından birbirine açık, yani dyade'dır. Bu açılma onu toplum haline koyar. Toplum kişiler-arası münasebetlerde derece derece şiddeti artan sözleşme, anlaşma, dayanışma halinde bulunur. Bu münasebetlerin şiddet derecesine göre o toplum, cemaat ve komünyon olur. Halbuki fert olarak kaldıkça, yani kişi seviyesini kaybederek alet ve şey seviyesine düşüldükçe toplum ve cemaat olabilme gücünü de kaybeder(149).

Fertlerin yanyana gelmesinden, hatta aşağı seviyede kaynaşmasından bir çok agregat'lar doğabilir. Bunlardan hiç biri toplum değildir. Çünkü onlarda kişi seviyesi kaybolmuş ve kişiler-arası münasebetler kurulamamıştır: a) fertler tesadüfi yaklaşma ile hareket eder, bu "sürü" olur; b) fertler bir alanda veya bir vaka yüzünden sıklaşırlar: bu "kalabalık" tır. c) Aralarında hiç bir dayanışma olmaksızın anî vakaların veya kışkırtıcıların sevki ile harekete geçerler: yığın (*masse*) olurlar. d) Bir çıkar hedefi ile başkalarını alet haline koymak için birleşirler: çete veya klik olurlar. e) Geçici bir maksatla kişiler-arası münasebetler arkasında gizlenen alet etme vasfı ile toplanırlar: toplantı (*réunion*) olurlar. f) Birikir, dağılır, panik halinde sürüye kalb olurlar (150). Bir vitrinin, bir oyunun seyircileri olurlar. Bu durumlarda

148 Gaston Berger, *Caractère et Personnalité*, P.U.F.

149 Tönnies çıkarıcı sözleşmelerden doğanına toplum (*Gesellschaft*), organik dayanışmadan doğanına Cemaat (*Gemeinschaft*) diyordu.

150 Bu münasebetleri *Sosyal kurumlar ve zümreler sistemi* adı ile verdiğimiz derslerde anlattık.

kişi olma vasfı kaybolmasa bile, karşılıklığım kaybeder. Aynı vakaya bakan bir çok insanlar birbirlerini kişi olarak görmeseler bile, seyircilerden her birinin bu vakadakileri (bir siyasî vakayı veya bir sanat eserini) kişi diye görmesi onları dolayısıyla birleştirir. Vak'a, birbirini tanımayan insanlarda aynı kişi duygusunu uyandırdığı için, aralarında dolayısıyla kişiler - arası münasebet kurar. Orada duygudaşlık ne kadar kuvvetli ise âlet veya şey olarak görme vasfı o kadar silinir. Fakat ayrıcinsten fertlerden ibaret bir seyirci zümresinde bu duygudaşlık pek güç kurulur. Bir sanat eseri veya siyasî vaka insanı tesirliliği nisbetinde hazır bulunanlara yayılarak onları bütün haline koyabilir veya ayrıcinsten fertlerin bir kısmında âlet ve şey olarak görme vasıfları silinemezse seyirciler parçalanır. Bu da gösterir ki fertlerin yan yana gelmeleri daima toplumu meydana getirmez. Toplumun aşağı seviyelerinde türlü toplulukları doğurabilir. Yalnız yükümlülük ve sorumluluk duyguları olan hür kişiler arasında gerçek dayanışma ve cemaat doğar(151). Yalnız bu durumda kollektif tasavvurdan söz edilebilir: kollektif tasavvur (millet şuuru, sınıf şuuru, meslek şuuru) kişiler - arası münasebetlerde meydana çıkar. Onun dışında sürüyü, yığını, kalabalığı idare eden ruhi kuvvet yığın veya kalabalık psikolojisi(152).

Kişiler - arası münasebetler duyu verilerini aştığı gibi, kişiler-ötesi münasebetler de duyu verilerini aşar. Bunlar hayatın ötesine aittir. Birincilere ahlâkî, bunlara dinî münasebetler diyoruz (153). Her ikisi de duyu verilerine ait olan teknik, sanat ve fikir değerlerinden, aşkın olmaları balımından ayrılırlar. Ahlâkın ve dinin hükümleri duyulara, tecrübelerle ait olmadığı için mutlaktır. Duyulara bağlı olan değerlerin hükümleri ise izafî'dir. Kişi, ahlâkta, dinde, bir dereceye kadar içkin değerlerde daima tamamlanmamış olarak görünür. Çünkü, hazır olmayan (absent) , şuur muhtevasını aşan bir hedefe çevrilir ve kendisini onunla tamamlamaya çalışır. Halbuki fert olarak benlik daima şuur verilerine dayanır, biyo - psikolojik verilerden kurulur. Bundan dolayı kişi daima ben'i aşar. Ben'in ufku şuur olduğu halde, kişi'nin ufku şuur - ötesi'dir (154). Ben her derecesinde kendine yettiği halde, kişinin daima bir ideali vardır. Çocuğun hayalî kişiliği (Adler'in anladığı şekilde dahi) onun idealidir. Ben, fizikî ve biyolojik gerekliliğe bağlı olduğu halde, kişi hürriyet sahasıdır.

151 Tönnies, *Communauté et Société*, trad. par Leif, 1948, P.U.F.

152 Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules*, P.U.F. 2 me édit.

153 Georges Bastide, *Méditations pour une éthique de la Personne*, 1953, P.U.F.

154 M. Vernet, zikredilen eser, sh. 261 - 270

Her çağda kişinin ideali o çağa mahsus bir bilgelik (*sagesse*) meydana getirmiştir. Yunan bilgeliği (Sokrat) bilme'ye, Renaissance bilgeliği (Bruno) sonsuz önünde hürlük duygusuna, 17 nci yüzyılın Batıda bilgeliği (Spinoza) vakalar karşısında aklın üstün ilgisizliğine, 20 nci yüzyılın bilgeliği insanlık sevgisi ve dünyayı değiştirme cesaretine dayanmaktadır. Muhteva değişse de hepsinde ortak olan taraf, bütün çağlarda hür kişinin sorumluluğu ve yükümlülüğüdür. Çocuk bir cezalıya acıdığı ve kusurunu söylediği an kişi olmaya başlar (155). Fakat yalan söyledikçe ve başkalarını alet olarak görmeye kalktıkça, acıya ilgisiz kaldıkça insanı şey ve alet gibi görme hali devam eder. İnsanlıkta ve çocukta "şey" ve "alet" görüşleri kaybolmadığı için onun göreliliği (izafili) tarafı da kaybolmaz. Fakat insanın kişi olması onun mutlak tarafını doğurur. Vazife duygusu, Kant'ın gördüğü bu mutlak taraftır. Kaidenin mutlaklığı muhtevanın göreliliğine (izafiliğine) mani değildir. İki düşman zümre karşı karşıya geldiği zaman onlardan her biri kendi vazifesini mutlak olarak yapar. Her biri için cür'et, cesaret, doğruluk, erdem (fazilet) ve vazifeye bağlılık aynıdır. İki taraf ayrı idealler için çarpışabilirler. Fakat hepsinde ortak taraf ahlâkın mutlak emridir. Korkak, yalancı, riyâkar, hileci, sözünde durmaz hiç bir zaman ve hiç bir yerde erdemli sayılmaz ve hiç bir toplumun ahlâkında hoş görülemez. Zümreler ve toplumların rengi ne olursa olsun, onlardan her birinde bu vasıflar menfi değerdir. Yine toplumun rengi ne olursa olsun cesur, doğru sözlü, samimi, sözünde duran daima erdemli sayılır. Öyle ise örf ve âdetler ile ahlâk tamamen ayrıdır. Lévy - Brühl'ün bu iki sahayı karıştırması yanlıştır (156). Nitekim, Durkheim kendi sosyolojik görüşü içinde de bütün toplumlarda sabit ahlâk esasları olduğunu görüyordu (157). Marx'cıların kendi sistemlerinde ahlâk problemine yer vermemeleri iktisadî determinizm'in doğurduğu dar görüşlülüğün neticesidir. Onlar sistemlerinde "ahlâk" a yer vermedikleri halde, sınıf mücadelesinde yetiştirdikleri savaşçıların "kahramanlığı" na değer verirler ve bu mücadelecileri öğerlerken, yahut bu vasıfları göstermeyenleri yererlerken aynı insanî ahlâkın prensiplerine dayandıklarının farkında değildirler. İthamlarını "korkak", "satılmış" diye yapmakta ve öğdüklerinde "mertlik", "cesaret", "doğruluk" bulmaktadırlar. Hiç bir ideoloji farkı ahlâkın mutlak kurallarını değiştiremez. Çünkü bütün değerler ve fikirler, bütün ideolojiler (hatta

155 Etienne de Greef, *Les Instincts de défense et de sympathie*, 1947, P.U.F. (le sentiment de culpabilité, pp. 181 - 291)

156 Lucien Lévy - Brühl, *La Morale et la science des mœurs* 15 éme édit 1953, P.U.F.

157 Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, F. Alcan, p. 611

hürriyet ve kişiliği inkâr edenler de dahil olduğu halde) hür kişilerin dayanışmasına ve bunlardan doğan toplum şuuruna dayanırlar.

İnsanın başkası ile münasebeti, kendini bildirebilmesi, Jaspers'e göre insanî varlığın esaslı vasfıdır (158). Guardini'ye göre kişiler - arası münasebet insanlığın öz vasfıdır (159). Nitekim ona göre insanın Allah-la münasebeti de kişinin bu açık varlığından ileri gelir. Fakat etnoloji verileri bize ne söylüyor: Westermarck ilkelerin korkunç vahşiliğine ait sayısız misaller veriyor. Kuzey Amerika yerlileri kadın ve erkek ihtiyaçları açlıktan ölmeğe bırakırlar. Çocukları öldürmek adeti de öteki gibi çok yaygındır. Savaş tutsakları öldürülür. Peru yerlilerinde insan kurbanı pek yaygındır. Bir çoklarında insan kurbanı tanrı ile kabile arasında kan birliğini sağlar (160) Fakat aynı Westermarck bu saydığı kavimlerde baba ve ana şefkatine, çocukların şımartılmasına ait misalleri de veriyor (161). Habert, Lévy - Brühl'ü tenkid ederken ilkelerde adalet duygusu, hayat ideali, insanlık sevgisi ve sempati olduğuna dair yine etnologlara dayanarak bir çok misaller veriyor (162). Birbirile çelişik gibi görünen bu iddiaların ikisi de doğrudur. Bu hal yalnız bazı antropologların dediği gibi ilkel kavimlerin ruhundaki müphem değerlilik (ambivalence) ten gelmiyor. Bu zıt haller aynı insanların ayrı davranışlarında meydana çıkmaktadır. Onlara bakınca ne ilkelerin yalnız şefkat ve sempati duygularına sahip hür kişiler olduğunu söylemek doğrudur, ne de onlarda sonradan medeniyetle yumuşamış vahşet duygularının hakim olduğu söylenebilir. Bu iki zıt hal insanın insanı şey, alet ve kişi olarak gören üç tabakalı mahiyetinden ileri gelmektedir.

İnsanın bu tabakalı varlığı, ahlâkî fiilin de tabakalı olarak görülmesi gerektiğini gösterir. İnsan insanı şey olarak görünce asıl ahlâkî fiil meydana gelemmez. Orada fiiller ahlâk - dışı (*amoral*) dır. İnsan üzerinde yaptırıcı kuvvet yalnız korkudur. Bundan dolayı Guyau'nun mutlak olarak yükümlülük ve yaptırıcılığı olmayan bir ahlâkı savun-

158 Dufrenne et Ricoeur, *Karl Jaspers, et la Philosophie de l'Existence*, 1947, édit Seuil

159 Guardini, *Le Monde et la Personne*, 1939, édit. du Seuil, Paris (rapports entre les personnes, 13 p. 143, la personne et Dieu, p. 156)

160 Westermarck, *L'Origine et le développement des Idées morales*, trad. par R. Godet, 1928, vol. 1, p. 39

(161) Westermarck, zikredilen eser, cilt 2, (pp. 180-221 : *développement du sentiment altruiste*)

(162) Habert, *L'Ecole sociologique et les Origines de la Morale*, 1923. Marcel Rivière, (la perfection de la vie chez les primitifs p. 147; sympathie humaine dans le clan primitif, p. 178)

masına doğru gözü ile bakılamaz (163). İnsanı fiillerin büyük bir kısmında dıştan yaptırıcı kuvvetin korkusu olmasa, insanlığın bu manzarasında vahşeti durdurmak imkânsız olurdu. İnsan insanı alet olarak görünce, ahlâkî fiil ümit ve gurur seviyesindedir. Çünkü o bu durumda başkasından ya bir çıkar bekler, yahut hareketini alkış toplamak için yapar. Ümit ve gurur seviyesindeki ahlâkî fiil'in de dıştan yükümlülüğe ve yaptırıcı kuvvete ihtiyacı vardır. Ümidedenin gelecekte bir şey beklemesi, gururu olanın alkışlanması onlarda iyiliğin yaptırıcı güçleridir. Fakat asıl ahlâkî fiil sevgi ile yapılandır ki, dünyaya ve âhi rete ait hiç bir çıkara bağlı olmadan, iyi bir fiili sırf o fiil için yapmadan ibarettir. Kant buna "Hüküm gücünün Tenkidi" adlı kitabında (164) "gayesiz gayelilik" veya "gayesi kendinde" (*autotélique*) olan fiil diyor. Vakaa Kant bu fiili yalnız sanat alanında görüyor. Fakat tahlil edince anlaşılır ki, bu fiil bütün değerlere yaygın olan ulvi bir derecedir ve başlıca ahlâkın en yüksek derecesinde insanın kişi olarak görülmesinde meydana çıkar. Böyle bir fiil ihtiras halini almış olan bir değer eyleminde gerçekleşir (165). Gayesi kendinde ve fayda gütmeyen böyle bir fiil bütün değerlerin ulvi derecesidir: sanat için sanat, fikir için fikir, iyilik için iyilik bu ilvi derecenin görünüşleridir. Dinde bu derece Mutlat Varlık sevgisi halini alır. Korkuyu, ümidi, gururu aşan ve yalnız ideale çevrilen sonsuz sevgide gerçekleşir. Sonsuz Varlığa çevrilmiş sonsuz sevgide sanat, fikir, ahlâk ve din birleşir. Durkheim'ın sosyolojik ahlâkım dereceleme mümkün olsa, onda hakikat payı bulunabilir (166). Aşkın varlık olan "başkası" ile münasebet bilgi alanını aşan bir inanma ve *inanç* münasebeti olduğu gibi, başkası'na ve aşkınlığa ait "rüya" da bu münasebetin bir şeklidir. Böyle bir rüya aşkın değeri ifade ettiği için, epijektif şuurun rüyasından ayrılır. (*)

(163) Jean Marie Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*, 1930, F. Alcan, 20e édit,

164 E. Kant, *Critique de Jugement*, trad. par J-Gibelin, 1928, édit J. Vrin, Paris

165 Hülmî Ziya, *Aşk Ahlâkı*, 1931

166 Durkheim, *Les Formes élémentaires*: "İlim parçalıdır ve daima tamamlanmamıştır. Hayat ise bunu bekleyemez. Bunun için o da inanca bağlanmaya mecburdur. "(sh. 611-626) Bu satırları Durkheim'in en mühim eserinden Habert naklediyor. (zikredilen kitap, sh. 48)

* Gustave E. von Grünebaum, *La Fonction Culturelle du Rêve dans l'Islam Classique dans; Le Rêve et les Sociétés humaines*, OEuvre collective, 1967, Gallimard) Yazar "rüya-yı-sâdık" lardan ve onların "tâbir"ine ait Abdü-l Ganî Nablusi'nın eserinden bahsediyor.

VIII

VARLIK VE İMKÂN

A. Varlık ve İmkân

Varlığın bütün mertebelerini zıt ve tamamlayıcı manzaraları ile kavırıyoruz. Buradan varlığın daima *v a r o l a c a k*, yani gerçekleşecek olan her varlık mertebesinde bir başka mertebeyi hazırladığı anlaşılır. İlk krizle mutlak varlıktan ayrılan en alt seviye madde ve enerjidir(*). Enerjinin açılışı tabiat olgularının aksedilemez olması demektir. Başka deyişle cansız tabiat çözülme olarak bir yöne doğru değişme halindedir. Bu yöne enerjinin evrimi denebilir. Enerji evrimi derece azalması (*dégradation*) olarak bir yok olma manzarası gösterir. Fakat enerjiden enerjiye şekil değiştirme bu evrimin bir ilerleme olmasını sağlar. Böylece enerji evrimi tabiatın hem yaratılması hem yok olması, devamlı olarak şekilden şekile geçmesi, yeniden meydana çıkma halinde bulunması demektir.

Varlığın enerji manzarası makrokozmos'da genişleyen Kâinat dır. Laplace - Kant teorisi ile bugünün *Cosmogonie*'leri arasında fark buradadır. Fakat bundan dolayı kâinatın sonlu, sınırlı olması, varlığın yoklukla kuşatılmış bir küre olması düşünülemez. Her nerede varlık varsa ondan ilerisinde ancak onun imkânı, yani olacak olan vardır. Varlık sonsuzluğu gerektirir. Sonsuz kendi kendisini kuşatamaz. Çünkü Varlık imkân buudu olarak, sürekli gerçekleşme halindedir. Yalnız şuur sonsuzu tasavvur edebilir. Bu anlamda şuur sonsuzu kuşatır Böylece olmanın ötesinde *o l a c a k o l m a* demek olan şuurun doğuşu sonsuzun başlangıcıdır. Biz âlemin geride ve ilerideki sonsuzunu bu suretle tasavvur ediyoruz. Olmanın güc halinde şuurlu bir sonsuzluk olduğunu fark ediyoruz.

* Belirsizlikten ilk çıkış sonsuz varlığın bütün imkânlarını taşıyamaz, bunun için en aşağı seviyedir.

B. Enerji Halinde Varlık

Varlığın enerji halinde şekil değiştirmesi sonsuzca yeni imkânlar kazanmasıdır. Bu imkânları Fizik inceler. İnsan ölçüsünde - orta fiziği makrofizik ve mikrofizik tamamlar. Yeni fizik, quanta teorisi ile enerjinin dalga ve cisimcik diye iki manzarası olduğunu göstermektedir. Dalga manzarası sürekli, cisimcik manzarası süreksizdir. Enerji her derecesinde dalga olarak sürekli cisimcik olarak süreksizdir. Bu iki zıt ve tamamlayıcı manzaranın aynı zamanda gerçekleşmesi imkânsızdır(1). Dalga olarak ona diferansiyel hesap, cisimcik olarak statistik ve ihtimaller hesabı tatbik edilir. Enerji öyle ise nöbetleşe iki manzaradan ya biri, ya öteki ile açıklanır. O bizi daima bir alternatif karşısında bırakır. Fakat enerjiyi zıt ve tamamlayıcı iki vasfıyla birden kavrayamayız. Bunun için onun hakkında bilginiz alternatif dıvarına çarpar. Ötesi, yani enerjinin total varlığı akılla, objektif şuurla açıklanamaz olarak kalır. Bu ise bilginizde süjeye bağlı bir görelilik (*relativité*) demek değildir. Buradaki *Ignorabimus* noktası Paul Dubois Raymond'un bahsettiği bilmenin sınırı anlamına gelmez. Kısaca burada Kant'ın veya pozitivismın göreciliği (*relativisme*) söz konusu olamaz. Çünkü varlığın her iki manzarasına ait bilginiz gerçeğe uygundur. Bu bilginin arkasında bir asıl şey yoktur. Enerjinin Mikrokozmetik buhran durumunu yalnız bu şekilde aydınlatabiliriz.

Louis de Broglie ışık ve elektronlara dair incelemesinde cisimciğin iki manzarasını anlatıyor(2).

1) Belirli bir yere yerleştirilerek gözlenebilen, eserler meydana getirmeye elverişli bölünemez amil: ışığın madde üzerinde etkisi gibi

2) Her an gerektirilmiş bir durum ve bir hızı olan ve düz bir yöreğe çizen küçük bir obje.

Bunlardan birincisinin kabul edildiği ikincisinin bırakıldığını söylüyor. Elektron kavramı fiziğe girince, önce sırf "cisimcik" olarak anlaşıldı(3). Elektron süredurumu olan menfi bir elektrik tanesi gibi tasavvur edildi. Bu, klasik Mekanik anladığı gibi bir elektrik yükü taşıyan m a d d e bir n o k t a idi. Elektrik ve manyetik alanlara bağlı olarak bu tane, dinamik kanunlarıyla önceden görülen yörüngeler çiziyor. J. Perrin, Lénard, J. J. Thomson elektronun cisimcik karak-

1 Louis de Broglie, *Physique et microphysique*, Albin - Michel, 1947

2 L. Broglie, *Continu et discontinu en Physique moderne*. Albin - Michel, 1941

3 Newton buna émission diyordu. Fakat uzun bir süre fizikçiler arasında dalga görüşü hüküm sürdü. Bu ancak Planck'ın quanta teorisi ile değişti.

terini meydana çıkardılar: Buna göre bütün elektron'lar bir birlerine benzerler, aynı hassaları gösterirler, aynı yükleri ve kütleleri vardır. Aynı sarıhlikle bilinirler. Daima süreksiz olarak kavranırlar. 1928' e kadar böyle düşünülürdü. Fakat yeni araştırmalar fikirlerimizi değiştirdi: elektronun cisimcik ve süreksizlik karakteri kalıyorsa da bunlar ancak dalga imajı ile birlikte düşünülünce anlaşılabilirdi. Elektronların hareketi her noktaya ait sebeple belirlenemezdi. Onu anlamak için cisimcik imajı yanına dalga imajını koymaya mecburduk.

Dalga imajı neden tane imajına zıttır? Birinci fark dalganın devreli karakterinden gelir. Halbuki tane kavramında ritm veya titreşim kavramı yoktur. Dalga, esasında, ritimli bir titreşimden ibarettir. Ayrıca tanenin nokta halinde bir özelliği vardır: zamanda yer değiştirmesi, mekânda bir hat üzerindedir. Halbuki dalga her an mekânın bir bölgesine aittir. Matematik dille bir tanenin hareketi (klasik Mekanığın gözünde) tane koordinatlarından zaman fonksiyonuna göre differansiyel denklemlere bağlıdır. Dalganın yayılması ise mekânın bir bölgesinde bazı topolojik (*) şartlarla seçilen kısmı türevli bir denkleme bağlıdır. Tane ve dalga görüşleri bu derece zıt görünüyorsa da L. de Broglie'ye göre fiziğin son ilerlemeleri onların ayrılmaz olduğunu meydana çıkarmıştır(4).

Klasik fiziğin mekân - zaman kadrosunun yeni teorilerle sarsılması günümüz fiziğinde bir determinizm buhranı doğurmuştur(**). Determinismi kurtarmak için gizli parametrelerin varlığı düşünülebilir. Quanta ölçüsünde bir sebeplik determinismi kurmaya engel olan kesinsizlik o zaman yalnız bu gizli parametrelerin kesin değeri hakkında bilgisizliğimizden ileri gelir demeliyiz. Fakat L. de Broglie'ye göre, böyle bir kaçamağın kabulü imkânsızdır. Quanta kesinsizliklerinin şekli dahi, onların kökünde böyle bilinmeyen gizli bir parametrenin bulunacağını söylememize manidir. Quanta kesinsizliği elektronun durum ve hızının aynı zamanda ölçülemez olmasından ileri geldiği için, dinamik olgulardan bağımsız bir mekân - zaman görüşü kurulamaz. Mikrofizikte objelerin geometrik manzarasıyla dinamik manzarası arasındaki bağlantının tamamen yeni bir karşılıklı sınırlama (bizim tabirimizle *inter-exclusion*) karakteri vardır. Buradan çıkan

* *Topologie*, yeni geometriklerde doğrultu kavramı yerine eğrileri koyan çok geniş şekildir. (Ülken, *Felsefeye Giriş*, 1962) (L. Godeaux, *Les Géométries*, F. Aican, 1937)

4 L. Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, édit. Albin - Michel, 1956 (*Le dualisme des ondes et des corpuscules dans l'oeuvre de Einstein*)

** H. Z. Ülken. *Determinizm meselesi* [Türk Düşüncesi. 1954, makaleler]

ind  terminisme bilginin gelecekteki ilerlemesiyle kaldırılamayacaktır(5)

Quanta teorisi ve kesinsizlik ilkesi mekân - zaman kadrosu fikrini sarsdı. Bu yeni görüşle Einstein teorisi arasında kaçınılmaz bir çatışma doğdu. Mikrofizik olgular artık mekân - zaman kadrosunda tam sarıhlikle gösterilemezler. Mekân - zaman, büyük ölçüdeki fizik tecrübelerinden çıkarılmış bir kavramdır. Quanta teorisi evrim parametresi olarak zamanı ele almakta, böylece mekânla zaman arasındaki simetriyi kırmaktadır. Mikrofizikte miktarlar yalnız "ortalama" hesabı ile dört buutlu geometrik mekânda gösterilmektedir. Quanta teorisinin getirdiği süreksizlik ve kesinsizlik fikirleri Einstein teorisinden daha derin fizikî gerçeklere nuf  z etmemize imkân vermektedir. Bu bakımdan quanta fikirleri *relativit  * fikirlerini a  maktadır. Ancak biri mikrofizi  e ikincisi makrofizi  e ait bu iki görüşün hangi şekilde olursa olsun uzlaştırılması gerekir. Bu yapılmadı  a g  n  m  z  n ilim krizi a  ılamayacaktır. (Böyle bir uzlaşma için Dirac, Bohr taraflarından yeni teşebbüslere girişilmiştir)

Niels Bohr ve de Broglie'ye göre bu teşebbüslerin başında "tamamlayıcılık" kavramı gelir. Mikrofizik olgularının tam tasvirini yapmak için zihnimiz kendisine çelişik görünen, fakat gerçekte türlü cephelelerini hesaba katmak için nöbetleşe göz önüne alınması zaruri olan bir g  r    i kabul etmelidir(6). Bunlar meselâ dalga ve cisimcik imajlarıdır ki ışık dalgasının b  linen özelliğini elektron gibi parçacıklara veya ikinciye birinciye tercüme için gerekir. Dalga mekaniki bu iki imajı yan yana getirmeden doğmuştur. Bohr gösterdi ki dalga ve cisimcik asla   atı  mazlar. Çünkü biri ne kadar sarıhle  irse öteki okadar karanlıkta kalır; yani tabiatta t a m a m l a y ı c ı m a n z a r a l a r vardır. Dalga - cisimcik bunların nisbeten basit bir örneğidir. Bohr bunu canlı varlıklara tatbik kalktı. Utrecht de Jordan'ın aynı     ırdaki yorumlaması büyük ilgi ile kar  şılandı(*).

Einstein'ın fiziğe getirdiği yenilik ne kadar radikal olursa olsun, o yine klasik fiziğin mekân - zaman kadrosunu kırmamı  tır. Şüphesiz izafiyetci teoride mekân ve zaman ayrı ayrı düşünmemek, zamana   niversel ve mutlak bir anlam vermemek gerekir. Mekân - zaman dört buutlu bir s  rekliidir. Einstein'ın mekân - zaman s  rekliisi Minowski'nin aynı tarzdaki geometrisi ile uzlaşmıştır. (   nk   Euklides'

5 L. Broglie, *Continu et discontinu*, 1941 (r  flexion sur l'ind  terminisme en physique quantique pp. 59 - 66)

6 Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, trad. par Edmond Bauer et Roland Omnes,   dit. Gauthier - Villars, 1961

* Jordan'ın bu araştırmalarından bir kısmı *Recherches Philosophiques* adlı felsefe yil  ığında 1932-33 de çıkmıştır.

ci olmayan bu geometri mekân - zaman denen dört buudlu bir axi-om sistemine dayamyordu). Bu sistemde her gözlemci mekân - zamanı kendine göre kesmektedir. Fakat bu süreklide fizik âlemin t a r i h'ini meydana getiren bütün "vakalar" doğru olarak yerleştirilecektir. Geçmiş-hal-gelecek bu mekân zamanda kaydedilmiş olacaktır: ve her gözlemci kendi "hal" durumunda onların diferansiyel denklemlerle ifade edilmiş kesin kanunlara göre cereyen edeceğini görecektir. Mekân ve zaman birbirine bağlı ve sürekli olunca, tabiatın geçmişdeki kanunları gelecekte de hüküm sürecektir. İzafiyet teorisi klasik fiziği yıkmak şöyle dursun tamamlamıştır.

L. de Broglie'ye göre ondan daha devrimci olan quanta teorisi- dir. Fiziğe son derece küçük fakat çok sarıh konstant ile ölçülen quantayı koymak suretiyle (saniyede erg 10^{-7}) Max Planck 1900 de fiziği hakikaten yeni bir yola götürdü. Mühim olan, bu oldukça esrarlı quanta kavramını anlamaktır (Her ne kadar L. de Broglie mekân - zaman süreklisi için içine konan şeyden bağımsız "a priori kadro" diyorsa da, burada Einstein teorisinin a priori görüşü yıktığı şeklinde yorumlamaları unutuyor. Reichenbach bu yorumlamayı yapanlar dan biridir(7) ve galiba de Broglie haksızdır.)

Eskiden "objenin mekânda yerini belirtmek için onun hareketini, hızını sarıhleştirmeye ihtiyaç yoktur; enerjisiyle ilgilenmeden t aninde şu durumdan geçtiği kabul edilebilir" deniyordu. Planck teorisi bu fikirleri bırakmaya bizi mecbur etti. Quanta'nın tam anlamı kesinsizlik ilkesinin keşfinden sonra meydana çıkabildi. Bugün açıkca biliyoruz ki quanta, mekân - zaman kadrosuyla bu kadrodaki olgular arasında eskiden hiç düşünülmemiş bir bağı ifade ediyor. Mekân - zaman kadrosu esasında statikdir: mekân - zamana yerleştirilen fizikî bir obje her türlü evrimden uzaktır. De Broglie'ye göre dinamik hassaları olan evrim halinde bir cisim hiçbir mekân ve zamana bağlanamaz. Bunlar Elea'lı Zenon'a kadar çıkan felsefî düşüncelerdir. Heisenberg kesinsizlik ilkesinin bu fikirlerle ilişkisi vardır. Bu ilkeye göre bir cisme aynı mekânda ve zamanda belirli bir hareket ve yer verilemez. Tecrübe bir sistemi mekân - zamanda ne kadar sarıhleştirirse onun hareketini o kadar bulanık bırakır. Nekadar az sarıhleştirirse, hareketi okadar kesin olur. O halde, kesinsizlik ilkesi mekân - zamana yerleştirme ve evrimli (*évolatif*) hareket arasındaki limiti göstermektedir ki, iki bin üçyüz yıl önce Zenon böyle bir antagonisma görüyordu. İşte L. de Broglie'ye göre quanta esrarlı kavramının en derin anlamı budur. Mikrofizikte

7 Hans Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Ann. S. 106. Springer, 1920

hesaplamak için hiçbir cetvel ve saat kullanamadığımız son derece hafif cisimcikler düşünüyoruz. (Elektronun kitlesi 10^{-27} gramdır.) Durumları (*position*) göstermek için elimizde hiçbir referans yoktur. Süreleri ölçmek için hiçbir devri hareket yoktur. Biz bu mikyasdaki olguları büyük mikyasdaki ölçülerimize ancak vasıtalı yollardan bağlarız. Fakat bu olguları yalnız statistik yoldan kadrolara koymak için yaptığımız zorlamada dinamik evrimi düşünme imkânsızlığı meydana çıkar. Geometrik manzara ile Dinamik manzarayı ayırma imkânı mikrofizikte tamamen kayıp olur. Bu görüşde cisimcik manzarası nekadardır meydana çıkarsa, dalga manzarası okadar silinir, veya aksi olur. Çünkü bu iki manzaradan biri tamamen sarıhleşirse öteki tamamen kaybolur. Bohr ve Heisenberg'in yaptıkları iş bu münasebeti gösterecek denklemleri kurmak olmuştur. Cisimcik imajını sarıhleş-tirmek için ne yapmalı? Belirli bir anda cisimciğin koordinatlarını doğru olarak ölçebilmelidir. Aynı kanunun dinamik halini (evrimini) gösteren dalga imajını sarıhleş-tirmek için ne yapmalı? Dinamik hali gösteren miktarları, enerjiyi ve hareket miktarını bilmelidir. Yani enerjiye ve hareket miktarına bağlı olan frekansı ve dalga uzunluğunu bilmelidir. Bohr ve Heisenberg ise isbat ettiler ki, hiçbir ölçü cisimciğin mekânda durumunu ve hareket miktarını, zamanda enerjisini kesin olarak gösteremez.

L. de Broglie şu sonuca varıyor: makroskopik alanda pratik olarak determinizm vardır. Fakat bu determinizm mikroskopik alanda görünmemektedir. Ancak quanta fiziğinde kesin sebeplik kanunları yoksa da ihtimaliyet kanunları vardır. Olgular, fert olarak önceden görülemez, fakat çok büyük sayıda olgularda şu veya şu nisbetle çıkacağı söylenebilir(8) (L. de Broglie, *Physique et Microphysique* 1947). Bu olguları statistikte incelemek için onları ferdiyetsiz olarak görmek (*non - individualité*) gerekir ki bu tıpkı sosyal hayatta intiharlar, suçlar, kazalara ait statistikler gibidir. Reichenbach aşağı ihtimalden yüksek ihtimale doğru geçişin aksedilemez olduğu için evrim gösterdiğini söylemektedir(*).

C. Enerjiden Enerjiye Çevrilme

Enerjiden enerjiye şekil değiştirme, enerjinin azalması yahut birikmesi ve yükselmesi enerji denen mümkün varlığın çeşitli açılışlarıdır ki, o bunlarla kaimdir. Yani enerji aynı zamanda olan ve o l a c a k

8 L. de Broglie, *Physique et microphysique*, 1947

* Hans Reichenbach, *Experience and Prediction* 1938, Chicago

olan şeydir; mümkün varlıktır. Bundan dolayı enerjinin varlığı evrim halindedir. Alemde evrimsiz, yani şekil değiştirme, yükselme, alçalma, yokolma ve meydana gelme v. b. hallerinden birinde bulunmayan bir enerji yoktur. Alemi sonlu bir sistem olarak düşünebilsek, enerji miktarının azalmasıyla *entropie* nin çoğalması yani âlemin ölümünden bahsedebiliriz(9). Fakat bizim âlemimiz sonlu olsa da âlemler sonlu bir sistem değildir. Bir birine açık âlemlerin olması mümkündür. Öyle ise bir enerji azalmasına karşı başka bir sistemde yeni bir enerji yükselmesi olacak, bundan dolayı âlemlerde şekil değiştirme, açılma, gerçekleşme ve değişimler olacak, her yokolmayı yeni bir yaratış tamamladığı için mutlak olarak yok olma olmayacaktır. Carnot kanunlarına göre Clausius kapalı bir âlem sisteminin yok olmaya gittiği sonucunu çıkarıyordu. Fakat Arrhenius açık ve sonsuz bir sistemde (yani âlemlerde) her yok olmanın ardından yeni bir yaratılışın geldiğini gösterdi. Kısaca âlemler evrim halindedir.*

Madde, görmüştük ki, enerjinin başka bir manzarasıdır. Ya enerji yoğunlaşarak madde halini alır, yahut madde çözülerek enerji haline geçer. Bunun için madde ile enerjiye cansız varlığın iki manzarası diyebiliriz. Madde basit cisimler halinde (Lavoisier'den sonra keşf edilenlerle birlikte 92 basit cisim) birbirinden ayrı, farklı özellikleri olan değişmez varlıklardan ibarettir. Mekanik, maddenin en basit fenomeni olan hareketi inceler ve iki temel prensipe dayanır:) 1) Etkinin tepkiye eşitliği ilkesi. 2) Süredurum (*inértie*) ilkesi. Her iki ilke mekanik kanunlarının aksedilebilir (*réversible*) olmasını sağlar. Yani A dan B ye doğru gidildiği gibi, B den de A ya doğru gidilir. Bunun sonucu olarak mekanik kanunların genel vasfı maddenin ve enerjinin sakımı (mahfuz kalması) ilkeleridir. Bu iki ilke maddenin ve enerjinin sabit olduğu kabul edildiğine göre doğrudur.

Fakat madde ve enerji aynı varlığın iki manzarası olarak alınınca, enerjide aksedilemezlik (*irréversibilité*) hakim olduğu gibi maddede de aynı esasın hakim olduğu görülür. Vakıa radio-activité olguları keşf edildikten sonra maddenin kendi ağırlığından kaybederek yok olmaya doğru gittiği anlaşıldı. Bundan dolayı maddenin sakımı ilkesinin mutlak olarak doğru olmadığı, yahut ancak maddenin süreksiz manzarası içinde doğru olup sürekli manzarası yani *transmutation* fenomenleri içinde maddenin çözülmesi ilkesinin doğru olduğu anlaşılır. Radio-actif cisimler maddenin değiştiği ve sabit diye kabul edilen bütün mad-

9 James Jeans, *Univers* ("Kâinat" adı ile Salih Murat Uzdilek çevirmiştir) adlı eserinde Carnot - Clausius prensipine dayanarak bu hükme varıyor.

* [Yâ-Sin XXXVI, 81: *Ev leys ellezt haldqa-s semâvâti ve l-ard, bi qâdirin alâ on yahtlâqa mislehum, belâ; ve huve-l Hallâq-ul alim.*]

delerin az veya çok süreli ömürleri olduğunu gösterdi. Onlardan bir kısmı çok hızlı değişir: Bizmut'un 5 günlük radyoaktif period'u var. Bir kısmı orta hızda değişirler: radium gibi. Bir kısmı çok ağır değişirler: actinium gibi. Madde enerji kaybederek sonunda kurşun haline gelir. Fakat madde bu enerji alçalmasına karşılık yeni enerji alarak kendi kendisini değiştirir. Buna transmutation denir. Böylece bir maddeden başka maddeye geçilir. Sonsuz âlemlerde maddenin değişimleri de sonsuzdur(10).

Galaxis sistemlerine ("Saman yolu" denen yoğunlaşmamış madde âlemlerine) ait gözlemler teleskopla görülen kâinatın genişlemekte olduğu hükmünü verilmektedir. Bu noktada çeşitli yorumlamalar karşındayız. Eddington'un bu konudaki eserine göre başlıca açıklamalar şunlardır: 1) Bir kısım galaxisler belirli bir zaman süresinde bizden uzaklaşmaktadırlar. Fakat başka galaxis'lerde yoğunlaşma ve sıklaşma manzarası gösteriyorlar. Bu iki farklı gözleme göre kâinatın bir devrede genişleyen başka bir devrede daralan ritimli değişmesi olduğu söylenebilir. Bu görüş de Sitter tarafından ortaya atılmış ve burada güneş sisteminden uzaklaşan galaxis'lerin başka bir devrede yaklaşabileceğini gösteren belirtilere dayandırılmıştır. Helezon şeklinde genişleyen bir saman yolu çok zayıf değilse, onun tayfındaki siyah çizgilerin yer değiştirmesini ölçmek suretiyle ışık hızı tayin edilebilir. Bu cinsten belirlenmelerden ilki Slipher'e aittir. Daha yakınlarda çok emin bir metodla bazı saman yollarının mesafeleri ölçülmüştür. En yakın helozonlarda bir kısım yıldızlar seçilebiliyor. Parlak yıldızlar arasında *Cephéide değişgenleri* denen çok faydalı gözlemler olmuştur. Bunların parlaklığı devir devir değişmektedir. Bu değişme ya yıldızın hakiki pulsation'undan ileri gelir yahut fizikî bünyesindeki başkalaşmadan doğabilir. Devre birkaç saat veya birkaç hafta olabilir. Meselâ filân yıldızın 10 günlük bir devresi olduğunu tesbit edersek onun güneşten 950 defa daha ışıklık olduğu sonucunu çıkarırız. Gerçek ışıklılık bilinince gördüğümüz en zayıf ışığın ne kadar uzaklıkta olduğunu anlayabiliriz. Işın yayma hızına ve uzaklığa ait verilerimiz incelenince buradan çok mühim neticeler çıkar. Hızın uzaklık ile orantısı 1929'da Hubble tarafından keşf edildi. Bu keşif izafiyet teorisinin önceden gördüğü olgulardan biridir. De Sitter'in ilk araştırmaları mesafenin karesiyle orantılı bir hızın önceden görülmesini sağladı(11).

10 Jean Thibaud, *Vie et Transmutation des atomes*, Albin-Michel, 1937; Maurice de Broglie, *Atomes, radioactivité, transmutation*, Flammarion, 1939

11 Arthur Eddington, *La Nature du monde physique*, trad. par. G. Cros, 1929, Payot; Eddington, *L'Univers en expansion*, trad. par J. Rossignol, 1934, édit. Hermann

Genişleyen kâinat hakkındaki gözlemlerden çıkarılan ikinci bir faraziye de küre biçiminde kâinat görüşüdür. Bunun sırf spekülâtif ve metafizik köklerini Parmenide'e kadar götürmek mümkündür. Yeni faraziye ise ışık ışınlarının eğri çizerek yayıldığı gözleminden çıkarılmaktadır. Işığın eskiden sanıldığı gibi doğrudan doğruya halinde yayılmadığı kabul edilince, fizikî enerjilerin en yüksek hızı ışığın hızı olunca, enerjinin eğri çizerek yayılmasından dolayı âlemin kapalı bir eğri ve belki bir küre olduğu sonucu çıkar. Bu görüş Einstein'e aittir. Ona göre âlemin zamanı sonsuz, mekânı kapalı bir eğri olduğu için sınırlıdır. Öyle ise âlem sonsuz harekete sahip sonlu bir küredir. Büyük fizikçi, Euklides'ci olmayan Riemann'ın eğriler geometrisini genişletilmiş izafiyet teorisine tatbik ederek (tıpkı dar izafiyet teorisine Minkowski geometrisini tatbik ettiği gibi) bütün geometrilerin ayrı mikyaslardan fizikî âlemlere tatbik edilebileceğini, yani hepsinin gerçekte ilgili olduğunu gösterdi. Bunun için Einstein teorisinde fizikî âlemlerin geometrileştirilmesi H. Poincaré'nin itibarcılık (*conventionalisme*) teorisinin mutlak olarak sona ermesi demektir. Bizi burada ilgilendiren yeni fizikle geometriler arasındaki uyarlığın realizminin zaferini sağlaması değilse de, onu bu vesileyle işaret edelim.

Einstein'ın kapalı eğri biçimindeki âlemden çıkardığı bir sonuç da âlemin sonluluğu, bundan dolayı yoklukla kuşatılmış olması fikridir: 1-) Âlem eğri bir yüzeydir. 2-) Âlem kapalı bir yüzeydir. Eğrilik ve kapalılıktan çıkarılan sonluluk ve yoklukla kuşatılmış olma hükümleri artık fizik sınırlarını aşmaktadır. "Ether" faraziyesi yerine elektromanyetik âlemden "alan" (*champ*) faraziyesini koyan fizikçi hiçbir madde ve hiçbir enerjinin bulunmadığı sonsuz boşluk, yokluk tasavvuruna kendiliğinden ulaşır. Fakat böyle bir yokluk sonsuz varlık tasavvuru ile çelişik olduğu gibi, eğrilerin mutlaka küre biçiminde kapandığı hükmü de zaruri değildir. De Şitter'in gösterdiği gibi eğri yaklaşan uzaklaşan helezonlar çizebilir, âlemin genişlemesi sonsuz olabilir. Başka bir astronom Abbé Lemaître âlemin küre biçiminde, sonlu, fakat genişlemekte olması fikrinden şu sonucu çıkarmaktadır: Eğer âlem küre halinde genişliyorsa bu onun başlangıçta bir atomdan ibaret olduğu ve şişerek bu atomun genişleyen kâinat halini aldığını gösterir. Fakat bu düşünce tarzı artık tamamen gözlem ve matematik alanını bırakarak fantezici bir hayal şekline girdiği gibi akla yakın da görünmüyor. Yaradışı açıklamak için zamanın başlangıcında âlemin sonsuz küçük bir atomdan ibaret olduğunu düşünmeye ne lüzum ne de imkân vardır. Sonsuz varlık yaratış gücünü sonsuzca kullanabileceği için yaratılan ve yok olan âlemlerin de sonsuz olması gerekir.

Bu akılyürütme bir kısım kelâmcılar meselâ Ebu'l-Berekât tarafından çok iyi ifade edilmiştir. Genişleyen kâinat hakkındaki gözlemler ve faraziyeler arasında en akla yakını de Sitter'e ait olan helezonlu sonsuz genişleme ve daralma görüşüdür ki, bizim bu kitapta savunduğumuz ritmli gerilme ve genişleme görüşüne uygundur. Ayrıca madde ve enerjinin evrimi fikrine de dayanak olabilir.

D. Maddenin Evrimi (Sabitlik ve Değişme)

İmkân olarak maddî varlıkta sebat olduğu kadar değişme, birlik olduğu kadar çokluk da vardır. Bundan dolayı maddî varlık hem gerçek hem imkândır. Başka deyişle olmak ve olacak olmak onun iki manzarasıdır. Maddî varlık ne Eflâtun'un duyu alemi gibi varlık-değil (*non être*), ne Plotin'in maddesi gibi varlığın sona ermesidir. Fakat o Demokrit'in atomu gibi bütün varlık da değildir. O mutlak ve sonsuz varlık içinde ilk yarılma, ilk kriz, ilk yaradılıştır. Bunun için o sonsuz varlığın ilk imkânıdır. Sonlu varlık onda değişmez bir kalıp halinde donmuş olsa da, başka bir kalıba geçme imkânını taşır. Değişebilme başka madde olabilme, dağılma veya yoğunlaşma ile kaybolma ve yeniden meydana çıkma şekillerinde imkânlara açıktır. Bu imkânlar madde ve enerjinin oluşudur. Bir bakımdan ona maddenin olabileceği şekiller veya maddenin evrimi denir.

Maddî varlık bu dikotomik vasıflarıyla evrimdedir. Evrimi olmak devam eden bir şeyin olacak olana doğru açılması, daima yeni imkânların gerçekleşmesi demektir. Mutlak olarak değişme olamaz. Çünkü, o zaman geçmişi geleceğe bağlayan hiçbir şey kalmayacak, her şey yok olacaktır. Mutlak olarak değişmezlik olamaz; çünkü o zaman ne geçmiş ne gelecek kalacak ve "An" dan ibaret bir varlığın devamı imkânsız olacaktır. Mutlak değişme dağılmadır. Mutlak değişmezlik hareketsizlik ve ölümdür. Sonlu varlık maddî varlık derecesinde dahi değişmezlik içinde değişmedir; yani evrim içinde gerçekleşir. Bundan dolayı maddî varlık "var olan"ın var olacak olanla tamamlanması, yani zamanda var olmak demektir. Var olanların değişmezlik vasfını yalnız mekânda tesbit ettiğimiz halde, var olanın değişme içinde devamlılığını mekân - zamanda tesbit ediyoruz. Maddeyi yalnız mekanik kanunlarına, saklıkalma (*conservation*) prensipine göre anlayan bir ilim gözünde, maddî varlık yalnız m e k â n î v a r l ı k dır. Bergson bu eski mekânîğin ilim görüşüne bağlı olarak maddeyi mekânda bölünebilir diye anlıyor. Böyle anlaşılan madde evrim dışında ve unsurların eklenmesinden ibaret ölü varlıktır. Halbuki böyle bir varlık

yoktur. Maddenin bir evrimi vardır ve o sonlu varlığın başlangıç vasıflarına sahiptir. Bunun için Whitehead ve Alexander'in madde anlayışı varlığın özüne daha uygundur(12).

Jalabert'in gösterdiği gibi Bir ve Çok'un birleştirilmesi Eflâtun felsefesinin en değerli tarafıdır(13). Yalnız o bu birleşmeyi İdee'ler âleminde görür ve bu vasıfla onu duyulur âlemden ayırır. Eflâtun Parmenide'in Bir'i ile Fisagor veya Heraklit'in Çok'unu birleştirir. Ancak maddeyi ve canlı varlıkları birleşme dışında bırakır. Plotin'in Bir den Çok 'u çıkarması da esasında bundan farklı değildir. Çünkü bu çıkış mutlak varlığın "Tecelli" lerini açıklasa bile madde bu açılışın dışında kalıyordu. Halbuki Bir ve Çok'un birleşmesi sonlu varlığın bütün derecelerinde göz önüne alınacak ortak vasıftır. İnsanda ve canlı varlıklarda olduğu gibi cansız varlıkta da çeşitlilik ve farklılık içinde birlik, değişmeler içinde değişmezlik, parçalar üstünde bütün vardır. Vakıa maddeyi bölersek her parça ayrıca devam eder ve parçaların birleşmesi bütüne onlardan fazla bir vasfı kazandırmaz. Bu yüzden mekanik görüş maddeyi unsurların yan yana gelmesi gibi anlamakta haklı görünüyor. Fakat madde âlemini atomcu görüşde olduğu gibi, tuğlaların dizilmesi tarzında yorumlamaya engel olan sebepler çoktur. Önce makrofizik âlemin parça - bütün münasebetine dayanan sistemleri vardır. Güneş sistemi böyle sayısız sistemlerden biridir. Basit unsurların atom ve molekül nisbetleri, görmüş olduğumuz Mendeléef düzenine bağlıdır. Basit unsurların terkibi *électrolyse*'in meydana çıkardığı bir düzen göstermektedir. Kristaller buna benzer bir düzen içinde dağılır ve yeniden kururlar. Mikrofizik âlemde atom bir küçük güneş sistemi gibi kurulmuştur ve Coulomb kanunu Newton kanununun özel bir halidir. Maddedeki potansiyel enerji onun mekanik bir unsur eklenmesi değil, bir kuvvet hazinesi olduğunu gösterir. James Jeans'ın dediği gibi ısı hayata imkân bırakmayacak gibi azalmaktadır(14). Âlemimizin bütününe bakış onun böyle gayeye doğru evrimi olduğunu tahmin ettiriyor. Güneş kendi cevherinden saniyede ışıık şeklinde 250 milyon Ton sarf ederek ölüyor.* Kendi sıcaklığı azalıyor ve fezanın sıcaklığı artıyor. Dirac gibi kesinsizlik ilkesini "elektronun cüz'i iradesi" diye yorumlamak yanlış bir antropomorfizm olsa da, elektron mikyasında âlemin büyük bir enerji yüküne sahip

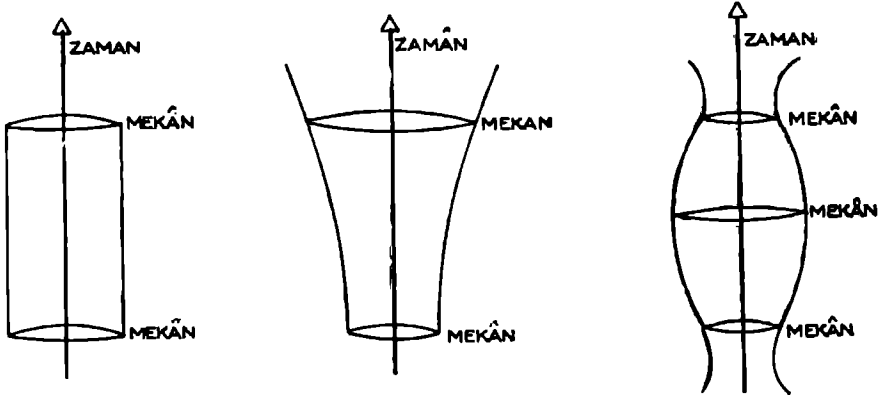
12 Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge Univ. Press. 1929 (*The extensive continuum* p. 84) Cesselin, *La Philosophie organique de Whitehead*, 1951; Philippe Devaux, *Le Système d'Alexander*, J. Vrin. 1929

13 Jalabert, *L'Un et le multiple*, P. U. F. 1955

14 James Jeans, *Les Nouvelles bases philosophiques de la science*, 1935, édit. Hermann, Paris

* J. Jeans, *Le Mystérieux Univers*, trad. par Billaud et J. Rossignol, édit. Herman, 1931, (*Le soleil qui se meurt*, p. 1-16)

olduğu atom bombasıyla apaçık görülmüştür. (James Jeans, *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, 1935). Lemaître, Friedmann, ve başkaları gösterdiler ki kendi kanunlarına göre denge halinde olan bu âlem bu dengede kalamaz. Mekânın şiştiği ve genişlediği yöne doğru genişlemek veya daralmak zorundadır. Maddî âlemi açıklayan matematik teori her iki hale imkân veriyor.



Maddî varlıkta mekânın mahiyeti yukarda gördüğümüz türlü genişleme, şişme ve daralma şekillerinde yorumlanmaktadır. Euklides geometrisi gerçeğe uygun biricik geometri, Euklides’ci olmayan geometriler ise gerçeğe ilgisiz ve doğrulukları yalnız formel tutarlığa dayanan sistemler sayılırdı. Einstein’den beri bütün bu geometrilerin soyut zihin inşaları değil, derinliğine görülmüş türlü gerçeklik seviyelerine ayrı ayrı uyan gerçek değerleri olduğunu gösterdi. Lechallas gösteriyor ki maddî âlemin çeşitliliği ile geometilerin çeşitliliği arasında ki uyarlıktan dolayı fiziğimizin tam matematik bir mahiyeti vardır(15). Gaston Bachelard yeni dünya görüşümüzün Euklides’ci olmayan bir matematiğe, Aristo’cu olmayan bir felsefeye, Desargues’ci olmayan bir geometri, Descartes’ci olmayan bir bilgi teorisine dayandığını söylerken ilmin gelişmesindeki yenilikleri bir araya getirmek istiyor ve bunları bir nevi ilim diyalektiği ile birbirine bağlıyor(16). Bu yaklaşımlara bir dereceye kadar katılabiliriz. Bu da insanî mikyasa göre kurulmuş olan Yunan ilminin tamamen aşılmış, hatta mekanizm şeklindeki kalıntıların bile aşılmış olduğu, gerçekçi matematik açıklamanın en geniş açıklama olduğunu söyleyerek sağlanabilir. Çünkü

15 Georges Lechallas, *Etude sur l’espace et le temps*, 2 ème édit. F. Alcan. 1909

16 Gaston Bachelard, *Nouvel esprit scientifique*, 1931, F. Alcan (Türk . çev. 1934) G. Bachelard, *Philosophie du Non*, 1945. F. Alcan

lojiko - matematik bir görüş gerçekte bağlarını kesmiş bir formel hakikat peşinde olabilir. Halbuki ilmin yeni görüşü maddenin bünyesine nüfuz eden ve onu derinden kavrayan gerçekçi matematiğin rol oynadığını meydana çıkarmaktadır(17).

Mikrofizikte atomik küçük güneş sistemi derinleştirildikçe, hergün dalga ve cisimcik çift karakterini gösteren yeni gerçeklerle karşılaşyoruz: neutron, positon, méson 1, méson 2, neutrino, photon, nucléon (ki proton ve neutrondan ibarettir), graviton, müsbet electron veya positon bunlardandır. Electron da negaton ve positon'a ayrılır. Nucléon ise proton ve neutron'dan kurulmuştur. Parçacık *yük + kütle* ile spin (yani iç *rotation*) den meydana gelir(18). Sageret "Yeni Fizikte felsefi bir kriz var mı?" adlı makalesinde bu soruya şöyle cevap veriyor. Biri kendi masamız, öteki "ilmi" masa iki ayrı tarzda çalışmaktayız. Birincisini maddi âlem ve ortak duyumuzla karşılıyoruz. İkincisinde maddeden soyutlanmış matematik semboller işlemektedir. İlim ortak duyudan olduğu kadar duyularımızın kavradığı gerçekten de kaçıyor ve gittikçe daha çok onların yerine sembolleri koyuyor(19). Jeans'in dediği gibi animism ve mekanism'in yerine mathematisme'in geçmesi ilmin en yeni sözüdür (20). Eğer ilimle felsefe arasında uyumsuzluk varsa, felsefenin bu yeni esaslı devrime ayak uydurmamasından, gelenekçi görüşlere saplanmasından ileri gelmektedir. Millic Çapek aynı fikirleri son yıllarda daha geniş ölçüde ele aldı(21). Çapek burada klasik görüşün nasıl çözüldüğünü ve yeni kavramların doğduğunu anlatmaktadır: 1) mekân ile zamanın sürekli bir bütün olarak görülmesi; 2) zaman kavramının değişmesi, özel teoride zamanın yayılmasının (*dilatation*), genel izafiyette zaman yayılmasının anlamları; 3) zaman-mekân'ın dinamik bünyesi; 4) madde kavramının gelişmesi, cisimcik modellerinin tutarsızlığı, kütlelerin enerji ile kaynaşması, 5) hareket kavramının değişmesi, "yer değiştirme"nin yerini "değişme", "cisimcik"nin yerini "vaka" kavramının alması (bu nokta başlıca Whitehead felsefesinde geliştirilmiştir) 6) Laplace vehminin (yani tabiata üstünden bakan bir Cin'in gözünde zamanda öncelik ve sonralığın silineceği şeklindeki vehmin) sona ermesi, kesinsizlik ilkesi ve bunun birbirine

17 Gonseth, les *Mathématiques et la réalité*, 1942. P. U. F.

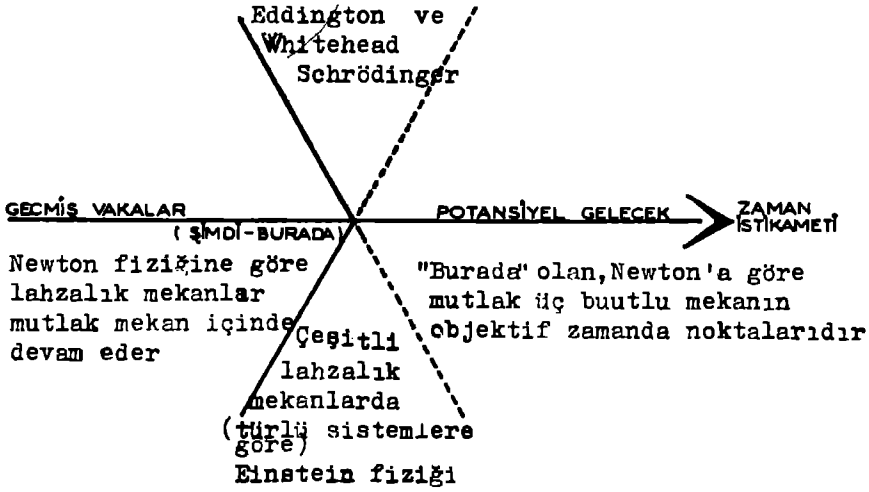
18 L. de Broglie bir çok eserinde bu yeni keşifleri haber veriyor. Başlıca *La Nouvelle Physique et les Quanta*, 1942, Flammarion

19 J. Sageret, *La Physique nouvelle implique -t- elle une crise philosophique?* Revue Philosophique. No. 3 - 4, 1936

20 James Jeans, zikredilen eser

21 Millic Çapek, *Philosophical impact of contemporary physics*, Princeton, 1961, Nostrand, Company

zıt türlü yorumlamaları, mikrofizik vakaların zorunsuzluğu (*contingence*), tabiatın nicelik halinde görülmesinin tutarsızlığı, 7) fizikî âlemin yeniden kuruluşu, yeniliklerin meydana çıkışı, geleceğin tabiatta gerektirici rolü bu kavramların başlıcalarıdır. Onca yenilik geçmişin sebeplik etkisi ile uzlaşabilir. Yenilik aksedilemezliği (irréversibilité) içerir. Çapek' e göre âlemin gelecek durumu ve hareketi yalnız belirli bir ihtimaliyetle önden görülebilir. Asla Laplace'ın kesinliği ile önden görülemez.



Bu yorumlama, felsefede en yeni örneğini Whitehead'te gördüğümüz âlemin cevher veya şekiller değil bir vakalar akışı, bir Process olarak anlaşılmasına bağlıdır(*). Ne bu görüşün ne G. Bachelard diyalettığının maddî âlemi tam açıkladığı söylenebilir. Fakat hepsinde katılabileceğimiz ortak değer maddî varlığın olumsuz ve evrimsiz anlaşılmasındır. Katılamıyacağımız taraf varlık fikrinin zayıflaması, Hegel'den farklı da olsa, varlığın bir tavrı olan Oluş'un kendi başına ele alınmasıdır.

Mineur, kanun fikrinin gelişmesini incelerken (*Science et loi*, centre int. de synthèse 1934) onun şu merhalelerden geçtiğini söyler(22):
 1) eski merhale: Kanun bir gözlem neticesinin basit sayı ile ifadesidir;
 2) Galilée merhalesi: iki değişgen arasında münasebet aramak;
 3) Newton merhalesi: Diferansiyel denklem (meselâ Newton

* Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929

22 Mineur, *Evolution de l'idée de loi (Science et Loi, Centre Intern. de Synthèse, 1914)*
 1914) Bu Kollektif eserde Mineur bu makalanın sahibidir.

$m \times 'm$
kanunu = $\frac{m \times 'm}{r^2}$ dir) ; 4) Laplace merhalesi: Elips tipinde kısmî türevli

denklem. Laplace tipinde kanuna misal Maxwell - Hertz denklemleridir. 5) Einstein merhalesi: Referans sisteminden bağımsız beyan: Einstein merhalesi öncekileri kuşatır. Bu tipte kanun ikinci dereceden kısmî türevli bir sistemle ifade edilir ki, bunun entegrali bütün mekân-zamanda belirlenmiş olmalı ve limiti sonsuz olan şartları doğrulamalıdır. Einstein tipinde kanunun referans sisteminden bağımsız matematik bir ifadesi vardır. Böyle bir kanunu tabiat olgusuna tatbik kalkınca bazı matematik işlemler yapmak gerekir. Bu umumiyetle çok güçtür. Çünkü matematik bilginizin bu günkü durumuna göre bu seçme ancak çözüm şekli bilindiği zaman yapılabilir. 6) Statistlik kanunlar, kanunların son merhalesidir. Kinetik gazlar teorisine, Quanta mekaniklerine bu kanun tatbik edilir. Mikrofizik âlemdeki kesinsizliği karşılayan, sebeplik yerine statistik kanunun konulmasıdır.

E. Sonsuz Varlıktan Sonlulara Geçiş

Evrim maddeye dışından verilmez. Sonsuz varlık içindeki yarılış ve krizler ile, her sonlu varlık mertebesinde krizden kurtuluş demek olan ritmlerden bu evrim doğar. Sonlu varlıkta krizden kurtuluş varlığın oluş içinde devamı demektir. Bunun için, maddedeki krizi ve onun ritmlerini bütün evrimlerin kaynağı saymak doğru olur. Fakat evrim potensiyelde olmayan şeylerin olacakta çıkabilmesi olduğu için, evrimin neleri gerçekleştireceği önceden söylenemez. Varolanın özünü kaybetmemesi, yani bütün yenileşmeler içinde yine kendisi olması onda önceden kestirilebilecek biricik tarafdır. Kendilik (*ipséité*) bütün sonlu varlıklarda en zayıf ve uyşuk olarak maddede başlar. Öyle ise, maddenin evriminde öze ait olan gerektirilebilir (*déterminable*) taraf olduğu gibi, imkânlarla açık gerektirilemez (*non-déterminable*) taraf da vardır. Her evrim gerektirilir ile gerektirilemez in türlü nisbetlerde ve çok farklı terkididir*).

Antik felsefede madde şekilsiz bir güç, varlığın alçalması ve yok olması diye menfi anlamlarda anlaşılıyor. Çağdaş felsefede materyalizm (başlıca diyalektik materyalizm) ona bütün varlıkların kökü, devrimlerle üstün varlıklar kendinden doğan yaratıcı varlık anlamı verir.

* Gustave Le Bon, *Evolution de la Matière* adlı kitabında (1911, Flammarion) bu konuyu bu yüzyıl başlarında ele almıştı. Eddington aynı konuyu *La Nature du Monde Physique* de inceledi.

Bu iki karşıt görüş aynı derecede gerçekten uzaktır. Maddenin kendi düzeni, şekli, kendi evrimi olduğu için ona ne Aristo ne Plotin gibi bakmak doğru olur. Fakat madde kendisinden mahiyetçe ayrılan canlı varlığı, değerler âlemini meydana getiremeyeceği için onda yaratıcılık görmek te yanlıştır.

Maddede öze ait cihet yani değişmezlik ne kadar kuvvetli ve derinse, orada değişmenin veya imkânın yönünü ve gerçekleşme tarzını önden görmek o kadar kolaydır. Öze ait cihet ne kadar azsa , yani değişme veya imkân yönü ne kadar kuvvetli ise orada öngörü okadar zayıftır. Astronomik veya makrofizik olaylarda öz bilgisinin kuvveti geleceğe ait öngörü derecesini yükseltir ve yüksek gerektirme meydana gelir. Meteorolojik ve mikrofizik olgularda ise değişme varlığın özüne üstün bir dereceye geldiği için öngörü sarsılır, gerektirme azalır. Orada yalnız ihtimalî bir gerektirmeden söz edilebilir. Madde âleminde determinizm ve olasılık (ihtimaliyet) arasındaki fark buradan gelir. Bu nisbet maddeye ait olgu çeşitlerinde ve fizik'in türlü mikyaslarında değişmekle beraber, bütün maddî varlıkta her iki faktör rol oynar. Başka türlü maddenin evrimi olamaz(23).

Maddenin değişmezliğine onun gerektirmesi, kesin öngörülülüğü denir. Bu, âlemde klasik mekanik kanunlarının hüküm sürmesi demektir. Böyle bir görüşte unsurların birikmesi, yani basitten mürekkebe, bircinslilikten ayrıcinsliliğe geçiş ile evrim açıklanamaz. Unsur birikmesi bir evrim doğurmaz. Yalnız birbirine katılma (*juxtaposition*) ve artma meydana getirir. Tabiatte evrimin ağırlaştığı yerlerde bu unsur birikmesi vasfı göze çarpar. Herbert Spencer evrimi buradan çıkarmak istiyordu(24). Robert Ardigo ve A. Lalande gösterdiler ki tabiatte basitten mürekkebe doğru evrim değil, çözülme ve tersine değişme (*involution*) var(25). Bir çok düşünürde ortak fikir olarak müphemden, belirsizden basite, açığa, belirliye doğru gelişme olduğu fikri de bunun yanında savunulmaktadır. Gaston Bachelard, Merleau - Ponty'yi bu arada zikredebiliriz(26). Evrim daima bu şekilde olmaz. Ancak onun

23 Reichenbach, alçak ihtimalden yüksek ihtimale doğru ihtimaliyet derecelerinin aksedilemez bir zaman istikameti gösterdiğini söylüyordu *Die Kausalstruktur der Zeit und der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft*. Der. Bayer. Akad. 1925.s. 138 Bu fikirde ısrar ederek ölümünden sonra yayınlanmış olan *The Nature of Time*'i yazdı.

24 Herbert Spencer, *Les Premiers principes*, (türk. çev. Selmin Evrim. M. E. Y)

25 André Lalande, *Les Illusions évolutionistes*, 1930. Félix Alcan.- Georges Sorel' in *Les Illusions du progrès*'si konuyu başka bir açıdan ele aldığı ve varlık problemine ait olmadığı için birinci görüşten ayırmalıdır.

26 Gaston Bachelard, yeni ilimde Descartes'cı görüşün aksine olarak gerçeklerde derin mikyaslara indikçe bulanıklık ve belirsizlikle karşılaştığımızı, bundan dolayı yeni bilgi teorisinin non - cartésien olmak zorunda olduğunu söylemektedir.

başarılı, yaratıcı oluşu buna bağlıdır. Evrimi ilerleme (progrès) anlamında almamak üzere, maddenin dağılan, birleşen, kaybolan türlü değişme imkânları vardır. Bunlardan bir kısmı maddeyi unsur birikmesine, bir kısmı tabakalaşmaya, bir kısmı dağılmaya, şekil değiştirmesine, yok olmaya veya müphem bir karmalığa götürdüğü halde, yalnız üstün yeni özekiller doğuran evrim belirsizden, konglomera'-dan basite, açığa ve sistemliye doğru evrimdir(27).

Maddenin düzen ve evrim manzaralarını aynı zamanda görmek kabil değildir. Az veya çok hızlı bir değişme halinde bulunan maddede düzen manzarasını evrimden ayırarak inceleme zorundayız. O zaman evrim manzarasını karanlıkta bırakırız. Evrim manzarasını incelediğimiz zaman ise düzen manzarasını karanlıkta bırakırız. Bu iki manzarayı birbirini diline çevirmek madde âleminde kullanılacak bir nevi koordinat ile mümkündür. Mendeléef, basit unsurların düzen manzarasını aydınlatan bir cetvel yapmıştı. Bu cedvelin gösterdiği düzene göre atom ve molekül ağırlıkları ile yerleri önden görülen fakat kendileri bilinmeyen bazı basit unsurların sonradan bulunması cetvelin ifade ettiği tabiat düzeninin doğruluğunu göstermiştir. Bu cetvel tabiatı sanki hiçbir evrim ve öngörülmezlik yokmuş gibi hızırlandırmıştı. Vakıa böyle bir düzenin açıklanması evrim manzarasını en aza indirmek demektir (28). Proton-elektron nisbetlerine ait cetvel de böyledir. Buna karşılık, düzen manzarasını karanlıkta bırakarak maddeyi evrim manzarasına göre inceleyebiliriz. Gibbs - Boltzmann'ın kinetik gazlar teorisindeki statistik kanunu, Carnot'nun termo - dinamik'deki *entropie* prensipi ve olasılık münasebeti bu tarzda evrim görüşleridir(29). Radio - aktif cisimlere ait *transmutation* olguları da apaçık evrim görüşüne aittir(30). Quanta teorisinde (mikrofizik) Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi evrim görüşü olduğu halde, dalga teorisinde (makrofizik) Maxwell-Hertz denklemleri düzen görüşüdür. Bu günkü fizik her iki yönde maximum'a ulaşmıştır. Mikrofizik kesinsizlik ilkesi ile evrim görüşünü, makrofizik elektromanyetik determinizm ile, klasik fizik mekanik kanunları ile düzen görüşünü temsil ediyorlar. Fakat çatışmaları derin değildir. Çünkü her ikisi de maddî varlığı, cansız tabiatı ifade ediyorlar. Cansız tabiatı aynı zamanda hem

27 Georges Matisse, *La Philosophie de la Nature*, II ème vol. *Le Primat du Phénomène dans la Connaissance*; ch. II, pp. 28 - 57; 1938, F. Alcan

28 Mendeléef cetveli kaba hatları ile şudur: basit cisimleri atom ve molekül ağırlıklarına göre sıralarız. Bu muntazam yükselişte bazı kareler boş kalır.

29 Charles Brunold, *L'Entropie, son rôle dans le développement historique de la thermodynamique*, 1930, édit. Masson, Paris

30 Maurice de Boglie, *Atomes, radioactivité et transmutation*; Jean Perrin, *Les Atomes*, 3. édit. 1939. F. Alcan; Gustave Juvet, *La Structure des nouvelles théories physiques*, 1933. F. Alcan

Heisenberg ksinsizliği ve Quanta görüşü ile, hem Einstein'ın birleşik alanlar teorisi ile görmek zorundayız(31). Böyle olmazsa âleme bakışımız bu iki manzaradan birine hapsolacağı için tek görüşlü ve yanlış olacaktır. Modern fizik iki kutup arasında henüz bir sonuca varamaksızın devamlı sentezler aramaya çalışıyor. Nitekim böyle bir sentez mümkün olmasa bile alması (nöbetleşe) görüşlerin birbirini tamamlaması ya o ya öteki manzaraları aydınlatmayı sağlamaktadır.

Jeans gibi astronomlar madde âlemi içinde canlılık veya ruh arıyarak eski hylozoisme çıkmazına giriyorlar. Daha ileri giderek spiritizm'in ilim dışı hayallerini buradan çıkarmaya çalışanlar var. Lemaître gibi astronomlar cansız varlığa ait spekülâtif düşünceyi ilâhiyatla karıştırıyorlar. Aynı spekülâtif düşünceye büyük keşifleri dışında Einstein da girmektedir. Lemaître'in tek atomun şişmesinden bütün genişlemiş kâinatı çıkarmaya kalkması bu fantezilerdendir. Böyle düşünceler vaktiyle F. Bacon'ın parlak bir surette göstermiş olduğu gibi hem İlâhiyatı hem fiziği yanlış yola götürmeden başka bir işe yaramaz. Fizik kanunları ile İlâhiyat kurulamayacağı gibi İlâhiyat düşüncesi ile de fizik kurulamaz. Gazali ve Pascal'ın Aristocu İlâhiyata hücumları bundan dolayı yerinde idi. Bu gün de aynı söyleyebiliriz. Matematik ve fizik apaçıklık (*évidence*) ile kalbin apaçıklığını (*évidence du coeur*) ayırmalıdır. Fizik madde âleminde bilinenleri sebeplik veya statistik kanunları ile elde ediyor. Fakat daima bunların dışında bilinmeyen (*inconnu*) kalıyor. Bilinenlerin genişlemesi bilinmeyen alandan yapılmış yeni fetihler demektir. Bilgi bu yöne doğru devamlı gelişme halinde olmakla beraber bütün bilinmeyenlerin bir gün ortadan kalkacağı söylenemez. Çünkü sonsuz varlığı bilgi kuşatamaz. Öyle ise daima bilinmeyenin ötesinde bir bilinemez (*inconnaissable*) kalacaktır. Fakat bilinemez üzerinde düşünebiliriz. Onun şöyle veya böyle olduğu hakkında akılyürütebiliriz. Bu, âlemler hakkındaki spekülâtif düşüncedir. Ama onun da ötesinde düşünilemeyen (*inconcevable*) bir saha kalır. Oraya hiç bir suretle ne duyuyla ne akılla nüfuz edebiliriz. De Cusa'nın *De docte ignorantia*'da bahsettiği saha budur ve o yalnız inançla kabul edilir. İlâhiyatın veya kalb mantığının alanını teşkil eder

F. Yeni Kozmolojiler (Maddenin Evrimi)

Bu noktayı biraz daha derinleştirmek için 20 inci yüzyılın kozmoloji ve kozmojenilerine dokunalım. Bu yeni kararetti araştırma veya

31 Louis de Broglie, *Macrophysique et microphysique* görüşleri arasındaki bu zıtlık üzerine dikkati bir çok eserinde çekmektedir.

* Sir Oliver Lodge bu yüzyıl başında Fizikten spiritizma'ya geçen ilim adamlarındandır.

spekülatif çalışma alanı pek zıt ve çatışkan sonuçlara ulaşmakla beraber hemen hepsi Einstein'ın dar ve genişletilmiş izafiyet teorilerinden ilham almaktadırlar. Ona hücum edenler bile bu tesir dışında kalmamışlardır. Einstein'ın keşiflerini burada bir kaç cümle ile kısaltalım: Büyük fizikçi, Fitzgerald'ın hız kütleyle azaltır, yahut hız sonsuza varınca kütle sıfıra iner şeklindeki fikrini gerçekleştirdi. Makrofizikte ışık hızının konstant olduğunu göstererek bütün ölçülerin ona göre ayarlandığını, *gözlemciden* bağımsız bir mutlak referans sistemi olmadığını anlattı. Paris ve Pekinde aynı zamanda atılan iki topu biz hızlı bir uçakta ayrı zamanlarda işitiriz. Fakat tam ortadaki gözlemci aynı zamanda işitebilir. O halde zamandaşlık ve ardardalık gözlemciye göre değişir*. Buradan şu sonucu çıkarmalıyız: mekân ve zaman mutlak ölçüler değildir. Gözlemcinin şartlarına bağlıdır. Ancak, *mekân - zaman süreklisi* onların gözlemciden bağımsız ele alınmalarını mümkün kılar. Bu da Minkowski'nin dört buutlu mekânım fiziğe tatbik etmek demektir. Einstein dar izafiyete ait fikirlerini genişleterek genel izafiyet teorisini kurdu. Burada Riemann'ın eğrilerden ibaret mekânı kullanılabilir. Çünkü ışık çekim kuvvetine tâbi olarak eğri resmetmektedir ve fizik kâinatı doğrudan doğruya yayılan enerji yoktur: Öyle ise kâinatımızın geometrik bir bünyesi vardır.

Bu esaslara dayanan yeni kozmolojiler 30 - 40 yılda şaşılacak bir sür'atle meydana çıkmaktadır. Jacques Merleau - Ponty "*20 inci yüzyıl Kozmolojisi*" adlı eserinde (1956) bu yeni çalışmaları toplamaktadır. Buna göre başlıca şu kozmolojileri gözden geçirmeliyiz(32):

I. Einstein'ın silindirik biçimi, mekânda kapalı, fakat zamanda sonsuz kâinatı. Bu tasavvur mekân - zaman süreklisi fikrine dayanıyor. Alexander'ın, Whitehead'ın metafizikleri Einstein kâinatı tasavvurundan doğmuştur denebilir. Ayrıca Whitehead'ın "geçiş halinde âlem" fikri Milne'in kozmolojisi üzerine tesir etmiştir.

II. De Sitter'in helezonlu ve açık kâinatı. Galaxis sistemlerinin, nebüloz'ların tetkikinden çıkarılmış olup yine Einstein'ın genel izafiyet teorisine dayanmaktadır. Buna göre âlem kesif olmayan nebüloz'ların genişleme ve daralması suretinde devamlı bir ritm göstermektedir. Mekânı kapalı, fakat zamanı sonsuzdur.

III. Lamaître'in kâinatı bir super - atom'un genişlemesi suretiyle bütün kâinatın meydana geldiğini iddia eden kabulü en güç görüştür. Tecrübeden büsbütün ayrılmış ve sırf zihnî spekülasyon üzerine ku-

* Lucien Fabre, *Les Théories d'Einstein*, p. 29; Payot. 1922

32 Jacques Merleau - Ponty, *Cosmologie du XX ème siècle*, 1965. Gallimard

rulmuştur. Lamaître'e göre kâinat devamlı genişleme halinde olduğu için başlangıç hali vardır, fakat genişlemenin hududu yoktur.

IV. Aynı fikirlere Termodinamiğin enerji kaybı yolundan ulaşan J. Jeans'e göre ise kâinatın ısı kaybı en esash prensiptir (*). Burada âlemin sonu veya ölümü kozmolojinin temel fikridir. Fakat Clausius ilkesi sonradan Arrhenius tarafından düzeltildiği ve kapalı sistemdeki *entropie* yükselmesine karşılık açık sustemde kaybolan ısıнын başka bir sistemde yükselme meydana getireceği fikrine ulaşıldığı için Jeans'ın hükmüne katılmak imkânsızlaşır.

V. Friedmann'ın kozmolojisi statik olmayan bir çözüm yolu getirir, yine Einstein'a dayanır. Fakat onun dört buutlu mekânda zamanı mekânın bir buudu haline getirmesine karşılık, Friedmann'da zaman dört buutlu mekândan bağımsız olarak alınmıştır. Bu dinamik âlem tasavvuru zamanın açık olarak alınmasına bağlıdır.

VI. Reichenbach statistik evrim gösteren ve az mühtemel hallerden çok mühtemel hallere doğru aksedilmez surette gelişen bir âlem tasavvur ediyor. Filozofun ölümünden sonra neşredilen *The direction of Time* adlı kitabında (1956) daha önceki eserlerinde de görülen bu fikir geliştirilmektedir.

VII. Infeld'e göre her matematikçi açık kâinattan ziyade kapalı kânata tercih eder. [Bu görüş her zaman doğru değildir. Sonsuzu reddeden matematiklere karşı vîrtüel sonsuzdan başka actüel sonsuz olan *transfini* kavramına dayanan matematikler vardır]. Kapalı kâinatla karşılaştırılınca Einstein-de Sitter'in açık kâinatı ilhamsız görünüyor. Friedmann kapalı kâinata karşı ilgi göstermiyor. Statik olmayan bir geometrinin mümkün olduğunu söylüyor. "Akış halinde âlem" fikrini başlıca Milne geliştirmiştir.

Minkowski'nin "mekân-zaman"ı statiktir, fakat boştur. De Sitter'in kâinatı da boştur ve yarı statiktir. Friedmann'a göre menfi iğrilik mekânı olan bir kâinatta çözüm yolu yoktur. Biricik çözüm yolu Einstein'ın mekânca kapalı, zamanca açık kâinatıdır. (Şu noktayı işaret edelim ki Einstein kendi izafiyet teorisinden bir kozmoloji çıkarmağa kalktığı zaman tekrar dört buutlu mutlak mekân ve mutlak zaman fikrine dönmeğe mecbur olmuştu). Ona göre fizik ve geometri bir birine bağlı olarak düşünölmelidir(33). 1931 de Einstein 1917 deki izafiyete dair düşüncelerinin bir kısmını bıraktı. Bu noktada

* James Jeans, *Esrarlı Kâinat* türk çev. Salih Murat Uzdilek, M. E. Bakanlığı.

33 J. Merleau - Ponty, aynı eser

kâinatın genişlemesini kabul eden de Sitter'in tenkitlerini kabul etti. Fakat bu yeni formül tatmin edici değildir. Hem faydalı hem zararlı tarafı vardır: mekân sonlu mu? sonsuz mudur? diye soruyor. Günün birinde gözlemler yeteri kadar kesifliği meydana çıkarırsa mekânın kapalı olduğu isbat edilebilecektir diyor. İlk defa kâinatın bünyesini tasavvur etmek için *bir çok modeller* mümkün olduğunu açıkça söylüyor. Fakat mantıkî ekonomi fikrine uyarak (ki E. Mach'ın tanınmış fikridir) kozmolojik problemin çözülebilir olduğu sonucuna varıyor. Kendisinden sonra türlü yönlerde geliştirilecek kozmoloji ve kozmogoni fikirlerine temel olan ilkeleri veriyor, fakat kendisi tam bir kozmoloji kurmuyordu. Bu yeni düşünceler arasında ilk göze çarpan abbé Lemaître'in görüşüdür. Ona göre âlem sonludur ve insan zihni onu bilebilir. Pascal'ın düşüncesinin aksine olarak kâinat ne uzam ne süre bakımından sonsuz olmadığı için insan zihni ile orantılıdır. Bu çözüm şekli mekânda sonlu ve zamanda sonsuz olan Einstein kâinatı ile, genişleyen âlem görüşü(*) ile, spiral bir evrim halinde tasavvur edilen de Sitter kâinatının arasındadır. Lemaître'in düşüncesi fizik bilgi alanını aşılıyor, başı boş spekülasyonla kâinatın başlangıcı ve sonu hakkında dèductif bir düşünce halini alıyor, Aristo ve Ortaçağ metafiziğine bağlanıyor. Bu bakımdan onu günümüzün düşünürü saymak bile güçtür. Fakat Eddington buna benzer neticelere ulaşıyorsa da daima yeni fiziğin keşiflerine dayanıyor. "*L'Univers en Expansion*" adlı kitabını yazmadan önce, daha *The nature of Physical World* da bu fikirlerini geliştirmeye başlamıştı(34). Eddington ötekinden daha filozoftur: Kant idealizmine bağlıdır. Dinî temayülü de bu felsefî temellerden kuvvet alır. Onun sonluluğu, kozmolojik konstant'ı Lemaître'in teolojik realizminden çok uzaktır. O Einstein fiziğini dikkatle incelemek üzere benimsedi ve kendine göre yorumladı. İzafiyet teorisini materyalizm lehine yorumlayanlara karşı vaziyet aldı. Bu noktada yeni fizik üzerinde Weyl'in yorumlamalarından faydalandı. O ayrıca Einstein'ın izafiyet teorisi ile quanta kesinsizlik fikrini birleştirmeye çalıştı ki buraya kadar hiç bir fizikçi veya filozof makrofizikle mikrofizik arasındaki bu uçurumu doldurma teşebbüsüne girmemişti. Ona göre "klâsik fiziğin sonsuz âlem fikri çoktan beri ölmüştür. Onu diriltmeğe kalkanlar boşuna çalışıyorlar."

Yeni kozmoloji denemeleri arasında en aşırı Milne'e aittir. Whiterow ve Walker tarafından geliştirilen, sonradan Bondi, Gold ve Hoyle'in benimsedikleri bu görüş fizikçiler tarafından iyi karşılan-

* Pierre Javet, *La Figure de l'Univers, Cosmogonies modernes* préf. de G. Tiercz, pp. 75 - 150; édit. du Griffon, Neuchâtel, 1947

34 Eddington, *L'Univers en expansion*, 1934, Hermann

A. S. Eddington, *La Nature du Monde physique, trad. par G. Cros, Payot, 1929* (pp. 234 - 249: la construction du monde)

madı(35).Milne ve arkadaşlarının görüşü gözlem alanını aşmış, âlemin bünyesi hakkında tam spekülâtif düşünce şeklini almıştır. O *déductif* kozmolojide çalışma tarzını tersine çeviriyor: önce sırf zihni olarak âlemin bünyesi hakkında umumî faraziyeyi kuruyor. Sonra izafiyet teorisini ve bütün fizik teorilerini oradan çıkarıyor. 1930 civarında Meyerson, yeni fiziğin *déductif* bir kuruluş olduğunu iddia ederken(36) ona karşı Gaston Bachelard yeni teorilerin yaklaşan takripler ve *induction*'la kurulmakta olduğunu söylüyordu(37). Şimdi aynı çatışma fizikçilerle yeni kozmolojistler arasında meydana çıkmaktadır. Milne, Newton kozmolojisini diriltmeğe kalktı. Önce Newton modeli ile izafiyetçi modelin tam eşdeğerliği olduğunu göstermeğe çalıştı: iki teorisinin kozmik bir bünyeyi tarifte uyuştuklarını iddia etti. Milne bu fikrini temellendirmek için şöyle düşünüyordu: mekân Euklides mekânıdır. Bütün gözlemciler aynı zamanı ölçüyorlar. Âlemin genişleme hızı her hangi bir gözlemciye göre mesafe ile orantılıdır. Einstein kâinatındaki *igri*'yi sıfır saymak üzere Euklides mekânına dönülebilir. İzafiyetçi kozmolojide “mekân igrisi” denen şeye Newton kozmolojisinde “enerji” deniyor. Kapalı izafiyetçi modeller Newton teorisinde çok zayıf hızı olan cisimcik sistemleridir. Fakat Milne'in iddiası ispat edilmiş değildir. Çünkü Newton teorisinin izafiyet fikrine uygun olduğunu söylemek yeni hiç bir şey getirmemiştir ve iki teorisinin eşdeğerliği Einstein teorilerinin yenilik değerini sarsmıyor. Reichenbach'ın dediği gibi Newton sistemi ancak Einstein sisteminin özel bir hali olarak doğrudur. Newton kozmolojisini canlandırma isteği Milne'den başka hiç bir fizikçinin aklına gelmedi ve bu imkânsızdır.

Yeni kozmolojilerin getirdiği esaslı fikir madde âleminde oluş veya kâinatın zamanı fikridir. Milne'e göre âlemin geçmişte süresi sonsuzdur. Gamow ve Lemaitre oluşun başlangıcı olduğu noktası üzerinde duruyorlar. Einstein mekânı sınırladığı halde âlemin zamanının sınırsızlığını kabul ediyor. Fakat bütün yeni kozmolojistler âlemin oluş halinde olduğu noktasında birleşiyorlar. Whitehead filozof olarak “geçiş halinde tabiat” tan bahsediyordu(38) (Whitehead, *Process and Reality*). Milne onun tesiri altında “geçiş halinde kozmos” diyor ve âlemde bütün vakaları “gözlemci” kavramına bağlıyor. Bu gözlemci “zamanda geçiş” şuuruna sahip bir ego'dur. Bütün vakalar ona

35 G. J. Whiterow, *La Structure de l'Univers*, trad. par Vaucouleurs. 1935. Gallimard, 5^{ème}. édit.

36 Emile Meyerson, *Déduction relativiste*, 1927 (aynı yıl Einstein'in ona verdiği cevap *Revue Philosophique* de yayınlanmıştır.)

37 Gaston Bachelard, *La Valeur inductive de la Relativité*, 1929. J. Vrin, Paris.

38 Whitehead, *Process and Reality*, 1929

göre önce → sonra sırasında dizilir. Bu sıra sayılardaki daha büyük-daha küçük sırasına karşılıktır. Fakat yakın yıllara kadar dünyanın ve kâinatın yaşı hakkında tahminler sırf spekülâtif idi. İlk defa Halley 1715'te dünyanın yaşı sorusunu koydu ve bunu nehirlerin getirdiği su ile denizin tuzluluğunun artışına göre ölçmeğe kalktı. Daha yakında Joly dünyanın yaşını sodium miktarının artışı ile ölçmek istedi. Lord Kelvin her yıl dünyanın yüzünden kaçan sıcaklık miktarını ölçerek dünyanın yaşını hesapladı ve bunu 50 milyon yıl olarak buldu. Fakat bu hesabı jeolog'ların yer yüzündeki devirlerin tarihine dair hesaplarıyla çatıştı. Onlar tahmin edilen bu zamanı çok kısa buldular. Daha esaslı tahmin *radio-actif* cisimlerin enerji kaybına ait tahmin oldu. Lord Rayleigh yer yüzü kayalarındaki bu cisimlerin kayboluş nisbetini hesaplayarak uranium ve thorium'dan kurşuna veya helium'a kadar derece derece çözülen bu cisimlerin çözülme zamanına göre dünyanın 255 milyon yıllık bir tarihi olması gerektiği sonucunu çıkardı. Fakat daha esaslısı kâinatın yaşı üzerindeki düşüncelerdi. Burada aynı metodu *télescope* ve *spectroscope* kullanan astronomlar tatbik ettiler. Lemaître kâinatın çok büyük bir radio - actif "superatom"dan başladığını iddia etti. Çok uzak geçmiş ve geleceğe ait bütün bu faraziyeler sırf spekülasyona dayanmaktadır. Dünya güneş etrafında, güneş galaktik merkez etrafında, galaksi kendi simetri merkezi etrafında dönüyor. Fakat bu dönüş bir sır olarak kalıyor. Bu hareketi nebüloz'ların çizdiği helezonlu genişleme daralma olarak görünce kendi dünyamızdaki gerilme ve genişleme ile bunun arasında münasebet kurma düşünülebilir ve bütün varlıklardaki gerilme ve genişleme ritmi kozmik gerilme ve genişleme ritmine bağlanabilir. Fakat bunun da sırf soyut spekülasyondan fazla değeri yoktur(*).

Burada mühim olan kozmoloji teorileri arasındaki farklar ne olursa olsun, çoğunun dünya ve kâinatın oluşu fikrinde birleşmiş olmalarıdır. Aralarındaki bu ortak fikri J. Merleau - Ponty şöyle özetliyor:

1) Kâinat evrim halindedir. 2) Buna evet diye cevap verenler kozmik evrimin ne tarzda olabileceğinde anlaşıyorlar. 3) Buna göre de ileriye doğru oluş üzerinde kâinatın "son hali" nin ne olabileceği üzerinde düşünüyorlar. Acaba bir son hal var mıdır? yoksa kâinatın her noktasında geçmiş - gelecek ayrılığının devam edeceği bir sonsuz gelecek mi vardır? 4) O zaman geçmişe dönüyorlar ve bir "i l k h a l" - in olup olmadığını araştırıyorlar. Kozmolojistlerin bu sorulara verdikleri cevaplar bir birinden çok farklıdır. Bu bakımdan yeni ilim büyük

* André Lamouche, *Rythmologie universelle et métaphysique de l'Harmonie*, t. II. Thédicée

bir karışıklık gösteriyor. Dünyanın ve kâinatın “oluş”u ve “zaman”ını kabulde hemen hemen birleştikleri halde bu oluşun kozmos’un varlığı ile münasebetine , baş ve son sorularına, kozmos’un sonluluğu veya sonsuzluğu sorusuna verdikleri cevaplar hiç bir noktada birleşmiyor(39).

Fizik olaylarda esas olan aksedilemezlik midir? yoksa bu aksedilemezlik bir görünüştenmi ibarettir? Önceki bir bölümde gördüğümüz gibi, her çözülme bir genişleme ile, her enerji kaybı bir enerji birikmesi ile (âlemin başka bir yerinde veya zamanında bile olsa) tamir edilmiyor mu? bunlara verilen cevaplara göre âlemin oluşu ve zamanı fikri değişir mi? Oluşu yalnız aksedilemezlikten çıkaranlar bu noktada termodinamiğin ikinci prensipine sıkıca sarılmaktadırlar. Fakat buna lüzum yoktur. Çünkü dağılma veya çözülme gibi kesifleşme veya birikme de bir oluşturmaktır. Her iki süreç te “zaman” içinde meydana gelir. Öyle ise, hangi şekilde olursa olsun âlemin “oluş”u fikrin-den vazgeçilemez. Işık $\longleftrightarrow$ madde, hidrojen $\longleftrightarrow$ helium arasında her iki yöne doğru değişme olduğu görülüyor. a) Termodinamiğin ikinci prensipi ısının kaybolması bakımından aksedilemez bir yönde kayboluşu gösteriyor. Fakat açık bir sistemde başka bir yer ve zamanda ısı birikmesi mümkündür (Arrhenius). Jeans’ın sonuçlaması bunun için imkânsızdır. b) Nebüloz sistemlerinin tayf kesitleri doğrudan doğruya kozmik evrimin yönünü gösterir.

c) Radio - aktif cisimlerin enerji kaybetmesi. Cisimden cisme geçerek alçaymaya da bir bakımdan evrim denebilir. Zaten çözülme, kaybolma yönüne *involution*; kurulma, kesifleşme, birikme yönüne de *evolution* demek gerekir. Her iki anlam “oluş”un birer şeklidir. Her ikisi de geleceğe doğru açılmıştır ve gerçekleşmektedir. Bu güne kadar ileri sürülmüş olan faraziyeler kâinatın geleceği hakkında kesin bir hüküm vermeğe elverişli değildir.

Acaba âlem belirli bir zamandaki bir başlangıçtan mı çıkmıştır? Bu nokta yukardakinden daha karanlıktır. Burada Lemaître, Gamow gibi tam bir başlangıç faraziyesine dayananlara karşı Hoyle, Einstein, de Sitter, Ambarzoumian, Mirkulak gibi başlangıcın bilinmemesi veya başlangıçsızlık faraziyesini ileri sürenler var. Bunlardan birincilerin kanıtları ikincilerden daha çok tecrübeye dayanıyor denemez. Hemen hemen hepsi aynı gözlemlerden hareket ederek soyut spekülasyonlar yapmaktadırlar. Meselâ Gamow âlemin başlangıcından beri üç safhadan geçtiğini farzediyor: a) patlama safhası (*explosion*): bura-

da çekirdek olayları (*nucléaire*) hakimdir ve atom nevileri ayrılmaya başlamıştır. b) kesifleşme safhası (*condensation*): burada maddeler yıldızlar ve galaxie'ler halini almıştır. c) şimdiki safha: burada büyük kozmik süreçler bitmiştir. Yıldızlar ağır ağır sönmektedir ve galaxie sisteminin sonsuz dağılması başlamıştır(*)).

Bu kozmoloji Einstein sistemine ve astronomi gözlemlerine bir çoklarından daha sadıktır. Fakat yine de değeri şüphelidir. Çünkü sonuçlamaları bir yerden sonra tamamen boşlukta işlemektedir. Buna karşı meselâ Pachner'ın "devreli kâinat" görüşünde zaman veya oluş yalnız devrelere ait olduğundan, her başlangıç ve son bir devre için söz konusu olabileceğinden mutlak bir başlangıç gösterilemez. Hatta devreler *cyclique* olduğu için kâinat zaman dışı (*intemporel*) dır.

Bu tarzda sayısız çahşmaları burada birer birer açıklamaya lüzum yok. Bütün bunlar maddî varlığın oluşu konusunda insan zihninin, Kant zamamnda olduğu gibi, bazı antinomi'lere ulaştığını gösteriyor. Bunlara aynı suretle kozmolojik antinomi'ler diyebiliriz. Felsefî doktrinlerin doğurduğu dikotomi'lerle birlikte bunların çözülmesi için ileri sürülmüş olan fikirleri sonradan görmek üzere burada karşılaştıralım.

1) Kaânatin zamanda başlangıcı olduğunu ileri süren tez başlıca şu şekillerde yorumlanmıştır:

a) Sonsuz zamanda kâinatın maddî muhtevası belirli bir anda var olmağa başlamıştır (Whiterow, Walker)(**).

b) Geçmişte kozmik zaman açıktır, fakat sınırlıdır. Bundan dolayı tam tabiri ile kozmik tarihin bir başlangıç anı yoktur. Fakat geçmişe doğru vakalar serisini götürerek bir limite ulaşılır ("metafizik" denen bu yorumlama Milne'e ve Lemaître'e aittir).

c) Kozmik vakaların serisi sayılar serisine uygundur, fakat geçmişte bu seri bir yerde durur. "pozitif" denen bu görüşte ne âlemin başlangıcı, ne zamanın başlangıcı söz konusudur. Burada yalnız ayrılmamış bir kozmik madde - enerji istisnâi hali vardır. Bu yorumlamayı Gamow'da buluyoruz. Kozmik madde - enerjinin başlangıç hali gözlemlle tesbit ettiklerimizden o kadar farklıdır ki oradan içinde bulunduğumuz merhaleye kadar geçilen evrimi düşünmek imkânsızdır.

d) Kâinatın tarihi devrelidir. Başlangıç âni bir devrenin başlangıcından ibarettir (Tolman, Robertson). Görülüyor ki âlemin başlan-

* George Gamow, *Kâinatın Taradışı*, Türk. çev.: O. Toygar Akman, 1962. Gim Yayınları

** Whiterow, *La structure de l'univers*, trad. de l'angl. par G. Vaucouleurs, 1955, Gallimard

gıcı fikrini savunan kozmolojiler de kendi aralarında uyuşmamaktadırlar.

2) Kâinatın zamanda başlangıcı olmadığını söyleyen antitez de türlü şekillerde yorumlanmıştır.

a) Zamanda başlangıca özel bir anlam veren “devre” (*période*) teorisi garip bir şekilde bu antitezler arasına da giriyor . Çünkü devre görüşünde cyclique zaman “ezelî dönüş” fikrinde olduğu gibi yerinde sayan bir zamandır. Eğer kapalı devrelerden her birinin ayrı zamanı, ayrı oluşu varsa kâinatın üniversal zamanından söz edilemez.

b) Kozmik vak’alar yoktur. yalnız fizik olgulardan nev’e ait bölge (*régional*) vakaları vardır. Kozmik zaman boş bir geometrik şekilden ibarettir. Bu görüşte konkrte olarak kozmik tarih bir vehimdir.

c) Sürekli kozmik bir süreç vardır ki bunun ancak teorik olarak bir anlık kesitini yapmak mümkündür. Fakat bir başlangıç anı yoktur. Çünkü kozmik süreç yeknesak ve belirsiz olarak devam eder. Yalnız yer yer şekil değiştirmeleri vardır.

d) Kozmik bir tarih, fizikî varlıkların toplamının aksedilmez oluşundan ibarettir. Fakat bu tarihin geçmişte başlangıcı sonsuzdur. Antitez’in bu şekli Milne’in ileri sürdüğü “metafizik” görüşe yakındır.

Kozmolojilerin başlangıç fikri bakımından karşılaştırılmasından doğan tez ve antitez’ler tam bir antinomi karakteri gösteriyorlar. Başlangıç tezini savunanlardan bir kısmı “Kelâm”ın görüşüne, bir kısmı filozoflara yakındır. Başlangıcı red edenlerin de bir kısmı Yunan filozoflarına, bir kısmı (meselâ “devre” teorisi) “âlemlerden her birinin ayrı başlangıcı ve sonu” fikrini savunduğu için İbn Arabî’nin görüşüne benziyor. Eskiden olduğu gibi bugün de kozmolojik antinomi çözülmemiş olarak durmaktadır.

G. Canlı Varlığın Vasıflarına Ait Açıklamalar

Canlı varlık imkâna doğru açılmış daha üstün bir mertebedir. Maddenin imkânlarına göre canlının imkânları daha geniştir. Gerektilme daha azalmıştır. Fakat bu yüzden canlı varlığın tetkiki daha güç ve hakkındaki fikirler daha müphemdir. Eskiden beri canlı varlık için ileri sürülen temel görüşler onun hakim karakterlerini, yani imkâna açılış ve kriz durumunu görmemek yüzünden esaslı yanlışlıklara düşmüşlerdir.

1) Hylozoizm: Cansız varlıkla canlı varlığı karıştıran ve cansız varlıkta canlıya veya ikincide birinciye ait vasıfları arayan görüştür ki, ilk Yunan filozoflarında ortaktır: Anaximenes, Thales gibi. Bu görüş çağdaş felsefede, hatta bugün de kalıntı halinde kısmen devam etmektedir(1). (Bu fikrin yanlış düşünceden ziyade bir açıklama zaruretiinden doğduğunu daha önce görmüştük).

2) Animisme fikri canlı varlığın cansız varlıktan öz'ce farklı olduğunu görmeden doğmuştur. Bu fikri ilkel dinlerden biri olan animizm'den, dinlerin doğuşunu açıklamaya çalışan aym addaki bir teoriden (Tylor) ve çocuk zihninin bir merhalesine verilen addan (Piaget) ayırmalıdır. Burada söz konusu olan animizm başlıca Aristo (kısmen Eflâtun) tarafından ileri sürülmüştür. Fakat *anima* maddeden ayrı bir prensip, maddeden ayrılan bir cevher gibi alınmış olup, canlı varlığın kendine vergi karakterlerinin anlaşılmasını sağlıyamaz(2).

3) Mécanism, canlı varlığın makineye benzetilmesinden doğmuş yanlış bir görüştür. Halbuki canlıyı makine ile değil, makineyi canlı ile açıklamak lâzımdır. Çünkü makine insan organlarının görevlerini kolaylaştırmak için onun uzatılmasından doğmuş aletin karmaşık şeklidir. Canlının, makineye benztilmesi yanlışlığı Descartes'da başlamış ve sonraki bütün *mécaniste* materyalizm'de devam etmiştir: D'Holbach, Cabanis, Diderot gibi. La Mettrie "makine - insan" teorisinde buna en aşırı şeklini verdi. Fakat bu yüzyıl başında da J. Loeb "Hayatın mekanik anlaşılması" (3) Kostyleff'in psikolojiye mekanizmin tatbiki konusundaki eserlerinde devam etmiştir. (*Cyber-*

1 John Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*. trad. par. Aug. Reymond, 1919. Payot, Jean Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate* (de Thalès de Milet à Prodicos), Garnier

2 Ross, *Aristote*, préface par Parodi, Payot, 1930; Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, 3 ème vol. Aristote, trad. par Reymond, Payot, 1928

3 Jacques Loeb, *La Conception mécanique de la vie*, trad. par H. Mouton, 1914. F. Alcan

nelique deki “insan - makine” görüşü La Metrie görüşünün tersine alınmıştır.) (4).

4) Vitalism: canlı varlığın özel bir faaliyet diye anlaşılması ilkin Montpellier tıbbiyesinin çalışmalarında görülür. Stahl'ın 17. yüzyıl sonundaki animizm'ine göre bir ilerleme teşkil etse de tam ilmi araştırmayı sağlayamadı. Hayatı “ölüme karşı direnen kuvvetlerin bütünü” diye tarif eden Bichat ile, canlı varlığı iç çevredeki fizikoşimik olguların dış ile karşılıklı etkisi diye açıklayan ve “hayat ölümdür” paradoksunu ileri sürmeden çekinmeyen Claude Bernard'ın araştırmaları aslında hayatın mahiyetini aramadan ziyade canlıda meydana çıkan olguları ilim metodu ile aydınlatmak üzere tıbbi ilerletmeden ibaret olduğu için, felsefi hiç bir iddiaları yoktur(5). Hatta bu sonuncusu materyalizm ve spiritüalizm arasında karşılaştırma yaparken tıbbın her iki görüşten uzak, fakat felsefi bakımdan spiritualizmin mümkün olduğunu söylüyordu(6).

5) Yeni vitalism: Canlı varlığın öz'ce cansızdan farklı olduğunu arayanlar yalnız filozoflar değil, hatta daha çok biyolojistler oldu. “Hayat” ın soyut bir ilke gibi ele alınması metafiziklerin düşüldüğü başlıca yanlışlardan idi. Burada hayat ilkesini gerçekten ayıran vitalist metafiziklerle, hayatı daha üstün bir prensiple, “ruh”la açıklayan spiritüalist metafizikleri, en sonra hayatı özel bir gayelilikle açıklamak isteyen finalizm'i ayırmalıdır.

a) Yeni vitalism çıkışı başlıca Hans Driesch ile olgun şeklini aldı(7). O, J. Loeb'ün deniz kestanesi üzerindeki araştırmasını yeniden ele aldı, deniz kestanesinin (*Oursin*) parçalarından her birinde ayrıca bir bütün olma kabiliyetini görerek buradan canlılarda bütünleşme gayesinin (*entelechia*) bulunduğunu iddia etti. Fakat Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan entelechia ile canlıyı anlamak çok güçtür.

b) Psiko - biyolojizm canlılarda ruh görmek demektir. Bu fikrin kökü Leibniz'dedir. Fichte'de, Maine de Biran'da, Bergson'da ayrı ayrı şekillerde devam eder. Fakat felsefe dışında bu fikir biyolojistler tarafından da tutulmuştur. Hering canlıda biyolojik hafıza tezini

4 La - Mettrie, *L'Homme - machine*; Pierre de Latil, *Introduction à la cybérétique: La Pensée artificielle*, 1953, Gallimard

5 Stahl'ın vitalizm'i ile Montpellier Tıp Fakültesindeki görüş ve Driesch ile başlayan yeni - vitalizm'i felsefede Bergson gibi filozoflardaki metafizik vitalizm ile karıştırmamalıdır.

6 Claude Bernard, *Matérialisme et spiritualisme*, F. Alcan.

7 Hans Driesch, *La Philosophie de l'Organisme*, trad. par, M. Kolmann, 1921 Marcel Rivière

savunurken bu görüşe dayanıyordu. Yakın zamanda Ruyer'nin canlı varlık anlayışı aynı zümreye girer. İlk canlılara, hatta tek hücrelilere kadar uzanan bu açıklama şekli, biyolojik sebeplerle ruhî hayatı anlamaya çalışanlara karşı bir nevi tepki gibi, ruhî sebeplerle biyolojik hayatı anlama tezi halini alıyor(8). Fakat tek hücrelinin veya daha karmaşık uzviyetlerin "ruhî" bir hayatı olduğundan bahsetmeye ne derecede hakkımız olabilir?

c) Canlı varlık ne kendisinde olmayan vasıflarla açıklanabilir, ne de soyut metafizik sebeplerle anlaşılabilir. Onu anlamak için enerji ve madde gibi imkâna açılan bir varlık olduğunu, oluşunu, krizli durumunu ve bu krizden kurtulmasını sağlayan ritimleri kazanışını gözönüne almalıdır.

Canlı için vardır diyemeyiz, var olacaktır diyebiliriz. Var olacak olan varlık her an kendisi ve kendisinin ilerisindeki bir şeydir. Öyle ise onun zıt ve tamamlayıcı vasıfları vardır. Bu vasıflar canlı varlığı cansız varlığa bağlar ve ondan ayırır. Yani onlar hem zıt hem tamamlayıcıdır. Bu zıtlık eskiden beri bir çoklarınca işaret edilmiştir: Bergson'a göre madde parçalanmaya, bölünmeye elverişli (nicelik nevin-den) olduğu halde, hayat meydana gelmekte ve devam etmektedir. Ed. Leroy da yeryüzünde *lithosphère*'den sonra gelen *biosphère* vasıflarını buna benzer bir şekilde belirtiyor(9). Fakat onların umumîlik ve soyutluk halinde ele aldıkları "hayat" değil, konkre varlık olan canlı karşındayız. Canlı ise daima yaratış, spontanelik değildir. Varlığını, kendi varlık şartı olan maddeye dayanmaya borçludur. Onsuz kendi başına var olamaz. Onu aşması yeni vasıflarındandır. Zıtlık, tamamlayıcılığı da buradan gelir. Maddeye bağlılıktan dolayı yaşlanma, alçalma, çözülme ve dağılma vasıfları vardır. Canlının bir yandan büyüme ve çoğalma, öte yandan yıpranma, ihtiyarlama ve ölümle sona erme vasıflarını taşıması bunu gösterir. Bu vasıflardan birincileri ilerleyici, evrimci ötekiler gerileyici, dağılıcı, *involutif* dirler.

Canlı varlık bu vasıflarından ikincilerle maddeye, maddî zarurete bağlanır. Birincilerle yaradışa, icada, finalisme bağlanır. Bu çift perspektifden baktığımız zaman canlı hakkında uygun bir fikir edinebiliriz. Maddeci (veya fiziko - şimik) manzara bir çok biyolojist-

8 Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930, F. Alcan; Ruyer, *Néofinalisme*, Ruyer, *Éléments de psycho - biologie*, 1964. P. U. F.

9 Edouard Leroy, *Les Origines humaines et l'Évolution de l'intelligence*, Boivin, 1928 (Ed. Leroy bu eserinde *athmosphère*, *lithosphère*, *biosphère*, *noosphère* gibi insan ruhuna kadar tabakalı çevreler görüyor.)

lerin gözüne çarpmıştır. Tıbbın gelişmesini sağlayan hastalıkların tedavisinde gereken madde şartlarını bilmektir. Fakat canlıyı bu şartların toplamundan ibaret sanmak onun yalnız maddeye kattığı vasıfları görmemekle kalmaz; aynı zamanda bu zıt ve tamamlayıcı vasıflar çatışmasından doğan canlıya vergi krizi görmemek ve onu aşmak için canlının yaşadığı ritmleri anlamamaya varır. Önceki bir bölümde gördüğümüz gibi krizi aşan (canlıyı maddeden ayıran) bu ritmler özümseme, büyüme, fertleşme, uyma (veya intibak), organlaşma ve çoğalma, kısaca canlı varlığa vergi evrim vasıflarıdır(10).

Canlı varlığın bu neve vergi (*spécifique*) karakterlerini birer birer inceleyelim: Canlı aynı zamanda hem sebat hem değişme olarak görünür. Birinci vasfı onun değişmelerine rağmen nevini devam ettirmesini, bünyesine bağlı kalmasını sağlar. İkinci vasfı onun evrimini temin eder, neve ve ferde ait bünye vasıflarının devamı “veraset” dir. Bu vasıfların çeşitli şekillerde (yani melezleşmeler ve nesli atlamalarla) fertleşmek üzere devamını inceleyen ilim Genetik’tir. Weismann, Naegeli kazanılan vasıfların nesle geçmediğini göstererek verasetin çizdiği k a d e r’i işaret ettiler(11). Mendelism canlının melezleşmelerle nasıl değiştiğini anlatmaktadır. Mutation’lar nesli atlama suretiyle birden değişmeleri doğursa bile bunlardan pek çoğu “marazî” olarak kalır ve bünye vasıfları bu yenileşmelere karşı direnerek onları silmeye çalışır; yahut soysuzlaşma ile nevi tükenir. Hasılı bu faktör hayatın gelişmesini daima açıklamaz. Evrim bakımından soydangelen vasıfların geçişi sertleşmeye, uzvî organlaşmanın katılaşmasına doğru gider, spontaneliği azaltır. Genetik’in rolü evrimi açıklamak değil *gène*’in tabiatla gelişmesine imkân vermektir(12).

Asıl değişme ve gelişme vasıfları uzviyetin kuruluşuna ait vasıflardır ki, bunlar da ö z ü m s e m e , f e r t l e ş m e , g e l i ş m e (farklaşma, organlaşma) vasıflarıdır. Bu vasıflar ise mekanizm (fizikoşimizm) ile açıklanamaz. Bir Chlorure de sodium billuru aynı cismin eritilmiş sıvısı içine konursa sıvı billura katılır ve billur artar. (“büyür” diyebilir miyiz?) Fakat aynı billur bir chlorure de potassium sıvısına konacak olursa artmaz. Bu, artma (*croissance*) olgusudur, “özümseme” olgusu değildir. Canlılar ise özümseler, yani kendi cevherlerinden

10 Dr. René Martial, *Les Métiş* (mélange des races) 1942, Flammarion

11 Champy, *La Vie cellulaire*, Flammarion, 1947

* Dr. Apert, *L’Hérédité morbide*, 1920, Flammarion

12 Maurice Vernet, *L’Hérédité* 1949, Plon; Caullery, *Les Conceptions modernes de l’hérédité* 1941, Flammarion; Guyénot, *La Variation*, 2^{ème} édit. G. Doin. 1950. Paris. Th. Morgan, *Embryologie et Génétique*, trad. par. J. Rostand. 1936. Gallimard

farklı olan yabancı maddeleri kendi bünyeleri içinde eritir ve onları madde olmaktan çıkararak canlı madde haline koyarlar. Bu bünye değiştirmeye "özümseme" denir. Bu olgu çoğalma ve üremenin (*reproduction*) esasıdır. Her nerede özümseme varsa orada organlaşma ve canlılık vardır. Nerede yalnız eritme ve unsur eklenmesi varsa orada cansız varlık (madde) vardır. Bu kriter virus - protéine'lere tatbik edildi. Stanley tütün mozaikinin virus'lü tütünden çok farklı phlox'da geliştiğini gösterdi (1935). Virusler özümseme bakımından canlı varlık sayılabilirler, yani hayatın başhca vasıfları molekül mikyasında meydana çıkmaya başlıyor (13).

Fakat canlı varlığı anlamak için Albert Vandel'in ifadesiyle "kimyager görüşünü bırakarak mimar gibi düşünmek" lâzımdır (14). Canlı varlığın bu vasıfları unsurlarının kimyevî tabiatından gelmez; aynı unsurlardan başka bir terkip yapabilirler. Canlı varlığı cansız varlıktan ayıran kimyevî terkibi değil, belirli bir organlaşmaya göre ayırcinsten (*hétérogène*) unsurlardan kurulmuş olmasıdır. Vandel'in bu işareti şunu da katalım: canlı varlıkta maddeye ait olanla kendine ait olan (fakat ayrılmaz bir halde aynı bünyede birleşen) vasıflar çatıştığı için, canlıyı yeni bir dünya olarak meydana çıkaran kriz buradan doğmaktadır.

Fertleşme canlı varlıkta başlar. Vakıa cansız varlıkta da atom, elektron, molekül, kristal fertlerdir. Fakat bu fertler birbirinin tıpatıp aynıdır. Asıl özelliği ile fertlik (latince kelime ile *individuum* = bölünemeyiş) canlı da görülür. Fertleşme organlaşma şekillerinden biridir (15). Bir ferdin doğuşu organlaşmanın başlaması demektir. Canlının fertleşmesi aynı zamanda onun ruhî varlık olmaya doğru yönelmesidir. Fertleşme özümsemedir, yayılmadır; fakat aynı zamanda sınırlanma ve kurallaşma (*régulation*) dır. Eğer özümseme frensiz olsaydı bütün âleme yayılırdı. O zaman canlı varlık şekilsiz kalırdı. Fertleşme taşkın bir özümsemeye yüklenmiş bir sınırlamadır. O, enerji merkezleşmesini sağlar. Orada canlı, bir nevi enerji biriktiricisi görevini görür. İlk ketvurma görüntüleri oradadır. Rivers burada yüksek bir organlaşma fonksiyonları altında aşağı organlaşmanın müphem olarak devamını iki terimle *protopathique*, *épiceritique* kelimeleri ile ifade ediyor (16). Bunun için yüksek uzviyetlerin belirli bir şekli ve bir bünyesi olduğunu gösteriyor. (*)

13 Albert Vandel, *L'Homme et l'évolution*, 1949, Gallimard,

14 A. Vandel, aynı eser, sh. 93 - 108

15 Emile Boutroux, *Contingence des lois de la nature* (türk. çev. H. Z. Ülken. 1947)

16 Rivers - *Instinct et Inconscient*, F. Alcan, trad. par René Lacroze, 1926, F. Alcan

* *La Nation de Structure* [œuvre coll. de Synthèse] A. Vandel, *Structure biologique* (discussion dirigée par caullery) 1953.

Fertlik daima bütünlük ile tamamlanır: onlar zıt ve tamamlayıcıdır. Louis de Broglie'nin fizikte bahsettiği bütün-fert münasebeti canlı varlıkta daha bariz kendini gösterir. Gelişme fertlik ile bütünlük içinde meydana çıkar ve gelişmenin başlıca görünüşü farklaşma ve gerektirmedir. İlkel hücrelerde farklaşma yoktur. Bütün fonksiyonlar aynı zamanda müphem olarak yapılır. Gelişmiş uzviyetlerde (se-lentere'lerden başlayarak) sinir hücreleri, iç gudde hücreleri, kas hücreleri v, b. ayrılır. Farklaşma ne kadar çoksa hücrelerin fonksiyonları o kadar basit, aydın ve gerekli (belirli) dir. Tecrübi embryologie bu gelişmeyi tamamen aydınlatmaktadır. Gelişme hayvan nevilerine göre değişir: bazısında gerektirmeler erken başlar, bir kısmında gecikir. Gelişme embryon'un bölgelerine ait potansiyeli gittikçe daha ziyade sınırlar. Gelişme de fertleşme gibi bir sınırlama sürecidir (17).

Bu iki olgunun sonunda canlı varlık organlaşma (*organisation*) halini alır ve bu onun bir organlaştırıcı (*organisateur*) olması ile gerçekleşir. Gelişme nisbetinde organlaştırıcılık gücü artar (18). Rivers'in bahsettiğimiz iki fonksiyonu burada çok açık görülüyor. Embryologie'nin en büyük faydası bu "organisateur" mefhumunu getirmek olmuştur: yalnız potansiyelde olan şeyler meydana çıkmaz; daima yeni kazançlar görülür. Bunun için embryologie biri *greffage* öteki *explantation* diye iki metod kullanmıştır. L. Gallien gösteriyor ki(19) (*embryologie expérimentale*) sinir sisteminin belirlenmesi gelişmenin başlangıcından beri tesbit edilmiş değildir. Hücrenin karın kısmının kuruluşu (*gastrulation*) sırasında sonradan meydana gelmiştir. Gallien, Spemann'dan naklen sinir taslağının belirlenme (gerektirme) şartlarını keşfederek bu sonradan meydana geliş açıkladı. Spemann genç gastrula'dan koparılan sırt parçasını başka bir gastrula üzerine yamadı. Bu işlemin sonucu, yan yana konmuş iki embryon'lu bir tabiat galatının doğmasıdır. Fakat mühim olan cihet buradan bir kas, gudde, sinir dokusu kompleksinin farklaşmasıdır ki, bu farklaşma uzviyete dengesini verir. Sinir sisteminin belirlenmesi buradan sırt parçasının oynadığı organlaştırıcı rolün de tesbit edilmesine sebep olur (20). Spemann'a göre böylece gelişmede ardarda bir tesirler veya sebepler zinciri vardır. Sinir sisteminin merkezi

17 Chauchard, *Des animaux à l'homme*, 1961, P. U. F.

18 Bounoure, *Autonomie de l'être vivant*, 1948

19 L. Gallien, *Problèmes et concepts de l'embryologie expérimentale*, coll. L'Avenir de la science, nouv. série No. 4, 1958, Gallimard, pp. 294 - 317: centre organisateur

20 Gallien, aynı eser, sh. 295 300

rolü, uzviyetin bünyeye ilerlemesinin ve hakim bir güce sahip olmasının en bariz alâmetidir. Organlaştırmacılar fertlerin anatomik ve fonksiyonel bütünlüğünü temin eder. Uzviyet bir bünye bütünlüğü, düzenleyici ve durdurucu bir organlaşma haline gelir.

H. Canlı Varlığın Evrimi

Canlı varlığın gelişme i m k â n ı onun evrim buudunu teşkil eder. Bu imkân türlü şekillerde gerçekleşir. Başlıcaları 1) Uzviyetin çevreye uyması (intibakı); 2) Hızlı değişme (*mutation*); 3) *Epigenèse*; 4) Seçkinleşme v. b. dır. Bunlardan hiç biri tek başına evrimi hazırlamaz; evrim bir olgudur, fakat onu açıklamaya kalktığımız zaman gözümüz önündeki teorilerden çoğu işe yaramamaktadır. Bunun sebebi bu olgunun son derece karmaşık ve çok şekilli olmasıdır. Jalian Huxley'in dediği gibi evrim bu karmaşıklığı içinde tek hatlı ve düz bir gelişme, *orthogenèse* değil, fakat türlü şartlar önünde zaman faktörüne göre çok geniş bir açılma (*déploiement*) manzarası gösterir(21). Bu açılma Cuénot'nun tabiri ile adeta bir "canlılar evrimi ağacı" dır ki evrimin her dalı ve dalın ikinci dalı birbirinden farklı yönlerle doğru yayılır (22). Burada Spencer'in mekanik evrimciliğine karşı şiddetli tepki olarak doğan Bergson felsefesinin canlıları bitkide uyusukluk (*torpeur*) halinde başlamışken hayvanlarda mafsallıların içgüdüğü ve fıkralıların zekâsı olarak iki dala ve yeniden üstün fıkralıların hayvan ve insan diye çok farklı iki dala ayırmasını bu görüşe esaslı hazırlık sayabiliriz(23). Yalnız Bergson bir çağlayan gibi açılan ve dökülen bu evrimin kökünü bütün varlığın tek dinamik kaynağı olan "hayat hamlesi" nde gördüğü için onun fikrine katılamayız. "Hayat" soyut, metafizik bir kavramdır ve bu soyutluğu ile hiçbir şey ifade etmez.(*). Gerçekte canlı varlıklar, hatta bitkide, hayvan ve insanda ayrı ayrı karakterleri olan konkre varlıklar vardır. Canlı varlıkların evriminde vakıa, tek hatlı evrim fikrine Bergson'un haklı olarak hücum ettiği gibi genişleme, ağaç dalları halinde açılma vardır. Fakat bu açılma her seferinde daima yeni bir gerilme ile tamamlandıkça evrim yeni bir dal halini alır (24).

21 Julian Huxley, *L'Evolution en action*, trad. par. D. Luccioni (Evolution in Action) 1956. P. U. F. (*Progrès biologique*, pp. 52 - 72)

22 Cuénot *La Genèse des espèces animales*, 3 ème édit 1932 (469. transformisme) F. Alcan

23 H. Bergson, *Evolution créatrice* (türk. çev. M. Şekip Tunç, M. E. yayını)

24 Cuénot, *La Genèse des espèces animales*. 3 ème édit. F. Alcan. 1932 (histoire du transformisme)

* Lecomte de Noüy (*L'Homme devant la Science*, 1939) ve Teilhard de Chardin (*La Phénomène humain*, I, 1955), hatta Aug. Comte (*La Synthèse Subjective*, 1856) da Bergson gibi canlı varlığın cansızdan önce geldiğini iddia ediyorlarsa da bu fikri ne ilim ne ontolojik felsefe ile uzlaştırmak mümkündür. Fakat ilerde yeni kanıtlarla doğrulanabilir,

Bu hükme ulaşabilmek için tekrar canlının vasıflarına dönelim. Önce i n t i b a k kavramını ele alalım. Lamarck bu kavramı aşırı derecede savunmuş fakat bu yüzden evrimi fazla basitleştirmişti. Ona göre fonksiyon uzvu yaratır, fonksiyonu hazırlayan da çevreye intibaktır (25). Ancak onda “intibak” kavramı pasif olarak alınmıştır. Halbuki her intibakta çevrenin uzviyete olduğu kadar uzviyetin de çevreye etkisi vardır. İkisi karşılıklı gözönüne alınmalıdır. Bu karşılıklı etki dinamik bir intibak sürecini açıklar. Yeni bir görüşe göre fonksiyon ve organ tek bir realitenin çift yüzüdür. Lamarck görüşü bu tek realiteyi sun’i olarak ikiye ayırıyor, ve problemi güçleştiriyordu. Bu herşeyden önce bir embryologie problemidir. Cuénot uzviyette iki bağımsız kısmın birbirine uymasına *coaptation* diyor (26). Fakat bu *coaptation*’lar A. Vandeले göre *correlation*’ların özel bir halinden ibarettir(27). Intibak hakkındaki yeni araştırmalar, intibakı hayat savaşı ile seçkinleşen bir tesadüfler serisinin neticesi gibi gören Darwin’ci görüşten esaslı surette ayrılıyor. Sırf mekanik olan t e s a d ü f kavramı yerine biz de Vandel gibi organik olan *correlation* kavramını koyuyoruz. “Tesadüf” dediğimiz şey çok defa tabiat hakkındaki bilgisizliğimizden doğan bir aldanıştır(28). Darwin’cilere göre intibak organism dışında meydana gelir; hayat için savaş ve tabii seçkinleşmenin eseridir. Bu görüşte organism intibakların doğuşunda yalnız pasif bir rol oynuyor; Darwin bunu söylediği zaman henüz gelişme olguları bilinmiyordu, *embryologie* ve hücre ilmi (*cytologie*) doğmamıştı. Ondaki sonraki bir devrede Genetik’in ilerlemeleri (Hugo de Vries, Mendel v. b.) “mutation” yolu ile bütün yeni şekillerin doğuşunu izah ümidi vermişti. Fakat bir yandan Weismann’ın hücre üzerindeki mikroskopik gözlemleri(*) kazanılmış vasıfların geçmesine ait olumsuz hüküm verdiği gibi, bir yandan da mutation’un çok kerre marazı, gerileyici veya iğreti tesirler yaptığı görüldü(29). J. Huxley Genetik tecrübelerinden doğan, bir çok neticeleri karşılaştırıyor (30):

25 Lamarck, *Philosophie zoologique*, 1907 (Preface de Ernest Haeckel) libr. Schleicher

26 Lucien Cuénot, aynı eser, (pp. 490 - 499: le problème des coaptations)

27 A. Vandel, zikredilen eser.

28 L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, 1941, Flammarion (conclusion, p. 242- 247)

* Bu konuyu *Veraset ve Cemiyet* adlı kitapta ele almıştık [Yazılışı 1924, neşri 1953, Ed. Fak.)

29 Bu konuda müsbet ve menfi hükümler çatışma halindedir. Genetik ’in tam müsbet neticeler doğurduğu iddiasına karşı (Th. H. Morgan, *Embryologie et Génétique*, 1936; J. Rostand, *L’Homme*, 1946. v. b.) menfi neticelerin küçümsenemeyecek bir derecede olduğu nu söyleyenler de vardır (Maurice Vernet, *Hérédité*, Plon, 1946; yine Rostand, *Biologie et médecine*, 1939, Gallimard: *apparition des gènes morbides par mutation*, p. 48 - 56).

30 J. Huxley, *L’Evolution en action*, pp. 15 - 27.

Lyssenko ve Mitchourine'in iyimser hükümlerine(31) katılma imkânını kaldıracak yerde, farklı olan bu neticeler arasında bir kısmı başarısız hatta nevi vasıflarına göre gerileyici, soysuzlaştırıcı, bir kısmı patolojik tipler doğurucu; bir kısmı ilerleyici ancak iğreti (yani sonradan dağılıcı)dır. Bununla beraber yine de sayısız mutation'lar içinde başarılı olanlar çok geniş zaman faktöründe bir evrim amili olabilir(32). Huxley'e göre mükemmelleşme ve ıslah (*amélioration*) cereyanlarının da da bir limiti vardır. Onların hareketi ya istikrar ile ya tükenme ile sona erer. İstikrar özelleşmenin (*spécialisation*) limite ulaştığını ve tabii seçkinleşmenin koyulduğu tabii yönde devam edemediğini gösterir(33).

İntibakların nasıl doğduğunu bilmiyoruz. Paleontoloji vesikaları bu bakımdan çok fakirdir. En yaygın fonksiyon intibaklarına götüren şekil değişimleri hakkında da hemen hemen hiç bir şey bilmiyoruz. Paleontolojinin buradaki biricik kesin hükmü intibak değişikliklerinin (*variation*) gelişmesine ait uçsuz bucaksız sürçlere aittir. Neve ait intibaklar nadir ve çok azdır: bir nevin toprağa, iklime intibakı gibi. Canlı varlığın morfolojisi üzerinde derin etkisi olan intibaklar cinslere, ailelere ve *ordre*'lara aittir.

İntibak dış çevreye karşı uzviyetin aktif bir tepkisidir. Suda yaşamadan karada yaşamaya, karadan havaya geçiş tamamen pasif davranışların zıttı durumdadır. İntibak canlı varlığın bariz organlaşma gücünün devamını temsil eder. Aşağı canlılarda az, üstünlerde daha çoktur. Bu özellik, bir hedefe cevap veren organlaşmanın gerçekleşmesidir(34). Öyle ise intibak gayeli bir faaliyettir. Yani bu kavram canlı varlığa morfolojik ve fizyolojik görüntüleri ile birlikte psikolojik görüntüleri de sokar. Ruyer'nin bu konudaki çalışmalarına bu bakımdan - sınırlı olarak - hak vermelidir(35). Bu sebeple böyle anlaşılan canlı aynı zamanda hem mekanizm hem spontaneliktir. Bu ikinci vasfı ile o şuuru hazırlar. Bunun içindir ki "intibak" a ait teorilerden bir çoğu psikolojiden alınmıştır. Bu fikir ilk defa kuvvetle Cuénot tarafından açıklandı: O intibakla icadın münasebetini gösterdi. (Cuénot, *invention et finalité en biologie*)(36) " İcat kelimesi vakıa antro-

31 T. D. Lyssenko, *Heredity and its variability*, King's Crown Press. 1946. New York

32 J. Rostand, *Biologie et médecine*, 1939 (correction des tares génétiques, p. 67 - 78)

33 J. Huxley, zikredilen eser (progrès biologique, pp. 55 - 66)

34 Zikredilen eser,

35 Ruyer, *Elements de psycho - biologie*, pp. 21-51: *Psychisme primaire et psychisme secondaire*

36 Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, Flammarion; Cuénot, *La Loi en biologie*, 5 ème semaine int. de Synthèse, discussion et conclusions) pp. 123 - 242. Alcan, 1934

pomorfismi hatırlatır; bu bakımdan tehlikelidir, fakat burada organizmanın kendi bünyesine ait icadı, değerler âlemine ait “icat”tan ayrılmalıdır. Burada söz konusu olan insana benzetmek değil, ruhî olguların canlı varlıkta organlaşma ve hedef ile sinir sistemi ile doğmaya başladığını göstermektedir(37).

Canlının evriminde ağaç dalları gibi açılmanın ileriye ve yana doğru iki manzarası vardır. Alman biyolojisti Bernhardt Rensch bunlardan dal budak salan evrime *cladogenèse*, ileri doğru evrime *anagenèse* diyor (38). Bu çift manzara evrimin bir yadan ilerleyici, bir yandan dağılıcı olduğunu gösteriyor. Bundan dolayı evrimde bir hedef, istikamet gören, yahut onun bir tek hat yönünde ilerleyici olduğunu söyleyen Eimer’in *orthogenèse* görüşü ile dağılıcı, hatta çevre şartlarına göre çok şekilli olduğunu söyleyen Daniel Rosa’nın *ologenèse* görüşünün birer bakımdan doğru olduklarını insanın kabul edeceği geliyor(39). Fakat bu kadar acele etmemeli. Zira bu iki zıt görüş o kadar kolay birleştirilemez. Hatta Vialleton gibi canlı nevelerinde organizasyon ile form’u ayıranların (40) ve birinciye ait olan “neviler” arasında hiç bir değişme ve geçme olmadığını, yalnız aynı “nevi” içindeki şekiller arasında gelişmeler ve evrimler olduğunu söyleyenlerin hemen hemen anti - transformiste diyebileceğimiz görüşlerini bile bu karşılaştırmada hesaba katmak üzere bütün evrim teorilerini gözden geçirmeliyiz. Ondan sonra bu *ağaç dalları halinde açılış*’ın mahiyeti ve açılma ile gerilmenin aynı evrim içindeki tamamlayıcı rolleri üzerinde düşünebiliriz.

İ. Evrim Teorileri

Canlı varlığın evrimine ait ileri sürülen eski teoriler - bütün şöhretlerine rağmen - tek taraflı, ırcacı ve sathidirler, ve hiç birisi bugün karşılaştığımız biyolojik nevelerin evrimine ait olguların karmaşıklığını açıklama gücünde değildir. Teorilerle olgular arasındaki bu uyarsızlığı aydınlatmak için onları kısaca gözden geçirelim.

1) Lamarkizm: 1905 de “Jeooloji felsefesi”(41) ile Cuvier’nin “sabitçilik” (*fixisme*) görüşüne şiddetle hücum eden Lamarck, canlı

37 Boirel, *Invention*, P. U. F.

38 J. Huxley’den naklen

39 Daniel Rosa, *L’Ologenèse, nouvelle théorie de l’évolution et la distribution géographique des êtres vivants*, trad. de l’italien par l’auteur, F. Alcan. 1931

40 Louis Vialleton, *L’Origine des êtres vivants*, l’illusion transformiste, 1929, Plon, 8 ème, édit. (organisation et forme, pp. 33 - 73)

41 Lamarck, *Philosophie zoologique* (1905) imp. 1907

varlığın imkâna doğru açılışını, evrim olgusunu ilk defa ilim ışığına getirme şerefini kazandı. Ona gelinceye kadar evrim olgusu metafizikle karışık müphem bir farziyeden ibaretti. Ne ilk çağ filozoflarının ne İhvan-üs-safâ'nın görüşlerine tam anlamı ile evrimcilik denebilir(*). Lamarck'a göre fonksiyon organı yaratır; fonksiyonları meydana getiren de ihtiyaçlardır. Böylece ilk hareket çevreden gelmekte ve kazanılan vasıflar soydan geçme (veraset) suretile yeni nesillere geçerek evrimi doğurmaktadır. Caullery, "Evrim Problemi" adlı kitabında(42) Lamarck'çılığın sonradan nasıl geliştiğini anlatırken onun Spencer, E. Haeckel, Amerikada A. S. Packard, E. D. Cope tarafından benimsendiğini, bu asrın ilk yıllarında Félix le Dantec'in onu yeni delillerle canlandırmaya çalıştığını, Almanya'da "kazanılmış vasıfların nesle geçmesi "ne karşı şiddetli fikir tepkilerine rağmen yeni Lamarkcılığın yine değerini kaybetmeden taraftarlar bulduğunu anlatıyor. Fakat bir yandan bu tenkitler, bir yandan Darwin'ciliğin doğuşu bu teoriyi günden güne husufa uğrattı. Bunlar arasında başlıca Cuénot'nun "intibak" kavramını sarsan şiddetli tenkitlerini ve canlı varlıkta gayeliliğe ait araştırmaları zikretmelidir(43).

2) 1853 de Ch. Darwin "Nevilerin Kökü" adlı büyük eseri ile evrimciliğe daha geniş bir şekil verdi(44): evrim canlı varlıklar arasındaki savaşın ve tabii seçkinleşmenin eseridir. Bunun yanında çevreye intibakın ikinci derecede rolü vardır. Bu suretle seçkinleşen nevilere kazandıkları vasıfları yeni nesillere verirler. Darwincilik mücadeleci ve aktif karakteri ile Lamarkcılığın pasif intibak fikrinden tamamen ayrıldı, ve yalnız biyolojide mühim değişiklik yapmakla kalmadı, Schopenhauer, Nietzsche, Marx felsefelerine tesir etti. Sosyolojiler de ondan faydalandılar. Bunu "Irkların mücadelesi" şeklinde yorumladılar (45). Darwin'in fikirleri onunla hemen aynı yıllarda Wallace tarafından savunuldu, fakat onun akisleri birinci kadar derin olmadı. "Nevilerin Kökü"nden daha derin tesir bu zatın "İnsanın Aslı" (*Descendance de l'homme*) kitabından ileri geliyordu(46). Bu kitap insanın ilâhi veya metafizik kökü olduğu, başka varlıklardan üstün ve ayrı bir var-

42 Caullery, *Le Problème de l'Evolution*, 1931, Payot.

43 Cuénot, *La Genèse des espèces animales*, 1932. F. Alcan

44 Ch. Darwin, *L'Origine des espèces*, 2 vols. trad. par Mme. Clémence Royer, 1919, nouv. édit. Flammarion

45 Gumpłowicz, *La Lutte des races*, 1912

46 Ch. Darwin, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. par. Edmond Barbier (préface par Carl Vogt) nouv. édit. Libr. Reinwald, édit. Schleicher, Paris

lığı bulunduğu hakkındaki yerleşmiş kanaatleri sarsıyordu. Bu yüzden taraflıları kadar ona karşı bulunanlar da çok oldu(47).

3) Ernst Haeckel “kâinatın Bilmeceleri” adlı eserinde (48) bu fikirlerden faydalandı ve onları Embryologie tetkikleri ile tamamladı. Böylece ilk dafa ferdin kendi hayatındaki evrim (*ontogenèse*) ile nevin veya tarihin evrimi (*phylogénese*) arasında yaklaştırma yaptı. Ferdin ana karnında geçirdiğı küçük evrim ile ırkların tarihten önceki evriminin aynı safhalardan geçtiğini iddia etti. Fakat Haeckelde yukardakiler gibi şiddetli tenkitlere uğradı. Vakıa büyük ve küçük iki evrim arasında yaklaştırma yapma fikri büsbütün esassız değildi. Hatta ilk zamanlarda bunun cazibesine kapılan psikologlar ve etnologlar (Wundt, Bastian, Schaeffle) bunu genel olarak insan ilimlerine tatbik kalktular, fakat yaklaşırmaların daima başarılı olmadığını birçok gözlemler meydana çıkardı. Bugün de Piaget gibi onu ihtiyatla, sınırlı olarak kullanmada devam edenler vardır(49).

4) Weismann ve Naegeli nin cytologie araştırmaları (Hücre üzerindeki mikroskopik çalışmalar) kazanılmış vasıfların nesle geçmesini gösterdi. Eğer bu doğru ise ne Lamarck’ın ne Darwin’in evrimi açıklamak için ileri sürdükleri deliller yetecektir. Bu fikirler başlıca ırkın sabitliği ve ırka ait temel vasıfların asla değişmediğı tezini savunan “ırkçılar” ın işine yaradı ve bu cereyanın siyasî alanda Nazizm gibi şekilleri tarafından, delil diye kullanıldı. Tecrübeler hücrede kazanılmış vasıfların idioplasmaya nüfuz edemediğini ve soydangelen vasıfların yalnız bu kısma ait olduğunu göstermekte ise de anı şart değişimleri ve mutation’larla bir kısım kazanılmış vasıfların geçtiğini gösterdiği için bu teori de ilk zamanki itibarını kaybetti(50).

47 Ona karşı olanlardan felsefede değil biyoloji alanında Vialleton, Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin, Weismann, Naegeli, v. b. zikredilebilir. Yakın yıllara ait insan konusundaki araştırmalardan “gecikme” (retardement) olayı etrafındakilerden burada bahsetmiyoruz.

48 Ernst Haeckel, *Die Welträtzel*, 3 e Bändes, Gemeinverständliche Werke, Alfred Kröner, Leipzig, 1924 (trad. franç. *L’Enigme de l’univers*; türkç. özet çev. A. H. Taner, Kâinatın muammaları, M. E. Bak, yay.)

49 Piaget, *Logique génétique et sociologie* (Revue Philosophique, 1928, 1. p. 1967) Bu makaleyi ayrıca Arnold Reymond, “*Lojik prensipleri ve muasır tenkit*” adı ile türkçeye çevirdiğimiz kitabında (1942) zikrediyor.

50 B. Serret, *La Superstition transformiste*, 1950 ; Delage, Goldsmith, *Les Théories de l’évolution*, 1924. Flammarion (hücreleri teşkil eden fizyolojik birimlerin türlü sentez tarzları hayvanlardaki farklılığı doğurmuştur diyor.)

5) Hugo de Vries ve Mendel'in önce bitkiler üzerinde başlayan, sonra hayvanlara tatbik edilen mutation tecrübeleri evrim problemine büsbütün yeni bir yön verdi. Evrim bu görüşe göre ağır ağır ve sürekli değil, sert değişimler halinde olacaktır (51). H. de Vries'in Amerika'dan Hollanda'ya getirdiği *Oenothera lamarckiana* çiçeği orada yeni şartlar altında ve melezleşmelerle 16 yeni çeşit meydana getirdi. Fakat asıl Mendel'in bezelye taneleri üzerindeki tecrübeleri, sonradan drosophile sineklerine ait mutation tecrübeleri bu değişme tarzının çok hızlı ve bariz olduğunu gösterdi. Bütün bu olgulara statistik tatbik edilmekte ve değişimler biométrie usulleri ile ve grafiklerle gösterilmekte idi. (*) Erkek ve dişilerdeki gamette'lerin vasıflarından biri baskın, öteki çekingen olduğuna göre birleşmelerde baskın vasıf homozygote, biri baskın öteki çekingen ise hétérozygote denen tipleri meydana getiriyor (52). Bu tecrübeler renkli farelere tatbik edildi ve birkaç göbekte kaybolan vasıfların atlayarak meydana çıktığı veya büsbütün yeni melez tiplerin doğduğu görüldü. Tecrübeler yalnız iç faktörlerin statistik determinizmini meydana çıkarmıyordu. Fakat dış faktörlerin de mutation'da rolü olduğu X ışını, radium ışını veya kozmik ışınlar karşısında meydana gelen mutation tecrübeleri ile açıklandı. Tecrübeler Avusturya'da Tschermak, Amerikada Bateson tarafından başarı ile tekrar edildi. Fakat değişimlerin çoğu kere menfi, iğreti olduğu, başarıların sonradan kaybolduğu, birçok elverişsiz mutation arasından ancak sınırlı bir kısmının elverişli neticeler verdiği anlaşıldıkça bu teoriye verilen mutlak değer zayıfladı. Bu yüzden zamanımızda Mitchourine, J. Rostand ve Liyssenکو'nun bu tecrübeleri genişleterek insana kadar yaymaları (53) ve Rostand'ın "İnsan değiştirilebilir mi?" (54) sorusunu ortaya atacak kadar cür'etli görünmesine rağmen taraftarları kadar cephe alanlar da vardır.

6) Önce Haacke tarafından ileri sürülen, sonra Eimer'in benimseydiği orthogenèse fikri evrime yeni bir yorumlama getirdi. Buna göre evrim dosdoğru tekhat yönünde ilerlemektedir. Bu fikir ötekiler gibi basit ircacı ve tek yönlüdür. Vakıa bu fikri destekleyen bazı gözlemler vardır. Meselâ at neslinin en eski cetleri olan éohyppus'lerden beri bu hayvan aym bünye içinde yalnız büyüme ve hacim değiştirmek

51 Etienne Rabaud, *La Fin du weismannisme* (Revue Philosophique, 1923); Th. H. Morgan, *Embryologie et génétique*; Hugo de Vries, *Variétés et espèces*.

(*) Eugène Schreider, *La Biométrie*, P.U.F. 1960

52 Guyénot, *Variation*, G. Doin, 1950, 2 éme édit.

53 J. Rostand, *L'Homme*, Gallimard, 1962, 24 éme édit.

54 J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?* Gallimard, 1956, 13 éme édit.

üzere gelişmiştir(55). Fakat bu tarzda misaller çok değildir. Ayrıca bir neslin devleşmesi onun tükenmeye başladığının alâmetlerindendir. Dinosaurien'ler dev şekillerini aldıktan sonra kaybolmuşlardır. Yabani kedilerin evriminden doğmuş olmaları muhtemel olan aslan nesli tükenmektedir. Bir çok misaller orthogenèse'in tam aksini ispat edecek tarzda türlü yönlerde doğru ayrılmaları, dağılmaları gösteriyor. Tek hatlı evrim görüşü bu yüzyıl başında evrimcilerin çoğunu, başlıca Spencer'i cezbetti(56). Bunu "her şey evrime bağlıdır, zamanla her şey değişir" gibi hiç bir gözlem veya akıl kanıtına dayanmayan genel bir kanun şeklinde ifade edenler oldu. Böyle düşünenler sanki evrim, enerjinin saklılığı kanunu gibi genel bir kanunmuş sandılar. Ona nerede ise kadercilerin eskiden *Destin*'e verdikleri mutlak anlamı vermeye kalktılar. Bu, evrimde tesadüf, gayelilik, çaba gibi bütün faktörleri lüzumsuz bırakan mutlak bir kudret görme hatasına kapı açtı.

7) Yeni Darwin'cilik bu şüpheli fikrin canlanmasından başka bir şey değildi. Julian Huxley, Haldane bunlardandır(57). Birincisi Bergson için "iyi bir şair olduğu kadar kötü bir bilgin" diyor. Halbuki Bergson ne şair ne bilgindir; o mekanist ve sathi görüşlü evrim fikrine en şiddetli tenkitleri ileri sürmüş filozoftur ve bu tenkitler yalnız felsefede değil, ilim alanında da faydalı olmuştur.(*). Bundan sonra seçkinleşmenin ilerleyici evrimde tek faktör olduğunu söylemeye imkân yoktur. Ayrıca evrimin coğrafi bölge şartlarına göre ayrı ayrı intibaklardan ve parçalı faktörlerden meydana geldiğini ileri süren Daniel Rosa'nın Ologenèse fikri de tek hatlı evrim fikrini durduran sebeplerdendir. Buna bir de "evrim gençlemeleri" diyebileceğimiz yeni bazı araştırmaları katmak gerekir. Bu araştırmalar phylum'da bazı gençleme alâmetleri meydana çıkardı. Embryologie'de buna *néotenie* denir. Garstang özel bir adla buna *pédomorphose* (çocuk şekillenmesi) diyor. Van Bolk paléontologie ve embryologie çalışmalarını birleştirerek insanın ilk cetlerinin anthropoïde kökten bir *ceninleşme* (*foetalisation*) süreci sonunda çıkmış olduklarını gösterdi(58). Buna göre başka hayvanların ana karnında geçirdikleri evrimi geçirmeden doğan insan yavrusu, biyolojik bakımdan onlardan eksik dünyaya

55 J. Huxley, zikredilen eser

56 H. Spencer, *Premiers Principes*, trad. par E. Cazelles, 1870, F. Alcan.

57 Haldane, *Bio - chimie et génétique*, (yazar canlı varlığın adlama suretiyle farklılaşmalarının kökünü biyo-şimik faktörlere irca etmek suretiyle positivism'in materialist yorumlamasını yapıyor.

* A. Vandel'den naklen, sh. 85

58 Van Bolk'un yeni gözlemleri gittikçe yerleşmektedir. Rémy Colin *Mesure de l'homme* adlı eserinde (Albin - Michel, 1948) "ceninleşme" (*foetalisation*) teorisini benimsiyor ve bunun insanla başka hayvanlar arasında tam bir kesinti gösterdiğini söylüyor (pp. 86, 93).

çıkılmaktadır. Hayvanlar dişli, turnaklı, tüylü, kafa kemikleri sertleşmiş, içgüdüleri neve vergi özelliklerini kazanmış olarak doğuyorlar. Bu üstünlükler onların kısa zamanda çevreye intibaklarını sağlıyor. İnsan yavrusu buna karşı müphem bir algı ile geliyor ve içgüdünün eksikliğini dünyada geçirdiği uzun çıraklık ve yetişme devresinin kazandırdığı zekâsı ile tamamlıyor(59).

J. Evrim Olgusu ve Manzaraları

Evrin teorilerinin çokluğu , bir çoğunun bir birini yıkacak durumda oluşu onlara karşı güveni sarstı. Fakat teorilerin çıkmazı önünde evrim olgusu bütün çok şekilliliği ile ayakta durmaktadır. Daha 1910 da yeni Darwin'ci Félix Le Dantec "transformizmin buhranı"ndan bahsediyordu (60). Caullery evrim teorilerinin cetvelini yaptıktan sonra bugün ulaşılmış olan kesinsizlikler, çatışmalar üzerinde duruyor. Fakat biz bu kötümser görüşlere katılmadan ve 19 ncü yüzyılın mutlak iyimser evrimciliğini diriltme mümkün olmadığını da görerek, teorileri bir yana bırakarak evrim olgularının çok şekilliliği üzerinde duracağız.

Evrin olguları parçalıdır, aralarındaki boşluklar doldurulmamıştır. Bu boşluklar yalnız paleontolojik araştırmaların yetmezliğinden veya eski *fixiste* görüşün sandığı gibi bu boşlukların tabiat çuküntülerinden (*catastrophe*) ileri gelmemektedir. Bunlar faktörlerin çokluğundan ve evrimin tek hatlı olmayışından doğmaktadır. Bir yerde varlık savaşı üstün neveleri meydana çıkarırken başka bir yerde onları yok etmekte ve kuvvetlilerin bir birini tahribi sırasında zayıf neveler devam etmektedir. Başka bir yerde seçkinleşme devleşmeye, o da neslin tükenmesine ulaşmaktadır. Evrimi bütün bu manzaraları ile çok karmaşık bir varlık açılışı olarak anlamalıdır. Bergson'un işaret ettiği çatallaşmalar bunun başlıca vasıflarındandır. Hayvanlar serisinde ardarda bir çok dikotomiler görüyoruz(61): Fıkralılar - mafsallılar iki ayrı dal

59 Mihai Raléa, *Explication de l'homme*, 1949, P. U. F. İnsan problemini yeniden ele alan bu araştırmaları başlıca iki zümreye ayırabiliriz: 1) beden antropolojisine ait olanlar; 2) "felsefi" de denen ruh - benden antropolojisine ait olanlar. Birinciler insanla hayvanlar arasındaki "ruhi" farklar üzerinde durmuyorlar. Fakat iki araştırma temelde birleşiyor. (Verner Sombart, *Vom Menschen*, München, 1938; Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; Max Scheler, *Die sonderstellung des Menschen*; Portmann, *Mensch und Tier*, 1958; H. Doppelbaum, *Mensch und Tier*, 1928; L. van Bolck, *Das Problem der Menschenwerdung*, Iena, 1926; Buytendijk, *L'Homme et l'animal*, trad. par. L. Laureillard, 1965)

60 Félix Le Dantec, *La crise de transformisme*, 1910, F. Alcan

61 Bu dikotomiler Simpson, Huxley, Vandel, Alimen, J. M. Smith gibi evrim teorisini inceleyenlerin eserlerinde görülmektedir.

halinde gelişmişlerdir. Fıkralılarda Batracien'ler-sürüngenler diye iki zıt dala ayrılmıştır. Sürüngenlerin evrimi memeliler - dinosaurienlere ayrıldığı gibi, ikincisinden kuşlar çıkmış gibi görünüyor. Deuterostomia - Protostomia arasında da böyle bir dikotomi vardır (Grob-ben'in sınıflamasına göre). İkincilerin evrimi bu biyolojist'e göre fıkralıları - Primate'ları meydana getirmiş, yeni bir dikotomi orada bütün memeliler insan ikiliğini doğurmuştur. Protostomia'ların evriminden Arthropode'lar, Annelide'ler (dev böcekler), böcekler, v.b.. meydana gelmiştir. Evrim burada devleşme yerine küçülme manzarası gösteriyor. Yüksek fıkralılar ve insanda zekânın gelişmesine karşılık bu hayvanlarda içgüdü en yüksek şekline ulaşıyor(62)

Evrim olgularının çok şekilliliği içinde bazı ortak vasıflar olduğuna da işaret etmeliyiz.

1) Evrim tekrar edilemez ve aksedilemez, aynı olguya yeniden başlanarak ters yöne doğru gidilemez. Canlı varlık bir defa böyle bir değişmeyi geçirdimi, artık yeni bir bünyeye göre organlaşmasını yeniden ayarlama veya yok olma durumundadır. Kaybolan organlar geri gelemez. Hayvan, cetlerinin yaşayış tarzına benzer bir varlık şartı bulursa, aynı organları geliştirir. Fakat bu yeni organlar yeni bünyeleri temsil eden tamamen farklı taslaklara göre doğmuşlardır. Crustacé'ler deniz arthropode'ları galsemeleri ile suda bulunan oksijeni alırlar. Kara arthropode'ları olan böceklerin galsemeleri yoktur, kasabe (*traché*) leri ile nefes alırlar. Tarih tekerrür etmez. Bir safhadan yalnız bir defa geçilir. İnsan için verilen hükümler hayvanlar için de doğrudur.

2) Canlı varlığa vergi evrimle madde ve enerjiye ait evrimi karıştırmamalıdır. İki oluş tamamen ayrı iki varlığa aittir. Madde ve enerjinin oluşunda evrim aynı aksedilemezlik karakteri gösterirse de madde → enerji evrimi, enerji → madde evrimi ile tamamlanır. Her iki şekilde de evrim unsur dağılması veya unsur birikmesinden ibarettir. Canlı varlıkta ise evrim canlının çok karmaşık bünyesinden dolayı iç ve dış faktörlerin işe karışması ile pek çeşitli şekiller alabilir. Fakat bu şekillerden her birinde bütün fonksiyonlar yeni bünyeye göre baş-

62 Mafsalıllar kasal sistemden, hatta tamamen sinir sisteminden mahrumdurlar. Fakat bu onları çok sık hareketleri sırasında yorulmaktan kurtardığı gibi nev'e mahsus içgüdülerini kuvvetlendirir. Ayrıca G. Bohn, Rabaud, Buytendijk'in gösterdikleri gibi zekâ fiillerinin de belirli bir derecede doğmasına engel olmaz. Kassız ve bu yüzden dayanıksız olmaları ömürlerini kısaltır. İçgüdü'nün mekanik işleyişi insan toplumlarına benzemeyen bir zümre hayatını doğurur. Bunu insan toplumlarından kat'i olarak ayırmalıdır.

tan ayarlanır. Bu hal canlıda evrimin gayeli ve yaratıcı gibi görülmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte evrimin ne hızı, ne yönü aynı olmadığı için canlılarda asla evrim geçirmeyenlere de rastlanabilir. *Pleurotomaria* denen grupta yumuşakçalar (salyangozlar, midyeler v. b.). Akrep, *Nautile* v. b. ları yarım milyar yıldan beri (Cambrien devrinden bu güne kadar) değişmeden kalmıştır. Bu da canlının evrimine ait çok şekilliliğin bir manzarasıdır. Tek hücreliler (*protozoaire*), amibe'ler hiç değişmemişlerdir.

3) Evrim ilerleyici veya gerileyici olabilir. Huxley, Haldane gibi iyimser biyolojistlerin evrimin mutlaka ilerleyici olduğu şeklindeki yorumlamalarına katılmak güçtür. Canlı varlıkların tablosu bunun aksini gösterecek pek çok misalle doludur. Yalnız varlık savaşında kuvvetlinin zayıfı yenmesinden doğduğu kabul edilen "seçkinleşme" de, eşit kuvvetliler arasındaki savaşta, hiç bir savaşa girmeyen, kenarda kalanlarda (adeta canlıların "üçüncü dünya" sında)(*), hatta seçkinleşmede başarı kazananlarda bile bu ilerleyici ve gerileyici manzaralara rastlanıyor. Cycle halindeki şekil değiştirme veya ihtiyarlamâ prensipi evrimin bu çift manzarasını meydana çıkarıyor: bir yandan ilerleyici evrim, öteden gerileyici evrim. Büyük organik tipleri yaratan evrimin karşısında, kurumuş veya tükenmiş tipler içinde hiç bir yenilik meydana getirmeyen evrim. E. D. Cope evrimin bu iki zıt manzarasına *anagenèse* ve *catagenèse* diyor. Bütün hayvan nesilleri kriz ve gelişme safhalarından geçmişlerdir. Krizden kurtulanlar yeni bir ritim içinde daha üstün bir organlaşmaya giriyorlar. Krizden kurtulamayanlar çöküntü içinde kalıyor, hatta tükeniyorlar. A. Lwoff "fizyolojik evrim" de beslenme evriminin fonksiyon kaybı ile orantılı olduğunu gösterdi. Uzviyetlerin fiziko - şimik bünyesi nevileri fonksiyon daralmasına ve tükenmeye doğru götürüyor.

4) Gerileyici evrimin türlü şekilleri görülüyor: a) Evrim hareketi neviler, alt - neviler ve çeşitlerin sayısını arttıran türlü farklar meydana çıkarmıştır. Bütün bu farklılaşmalara (ki insan soyları arasındaki melezleşmelerde de görülür) küçük evrim (*micro-évolution*) denir. Bitkiler, yumuşakçalar, kelebekler ve böceklerde mutation olguları ile hergün bunlardan yüzlercesinin doğup kaybolduğuna, bazılarının tutundduğuna şahit oluyoruz.

b) Evrim çoğu kere basitleştirmelerle ifade edilir. Bugünkü türlerden bir çoğu organlaşmalarında basitliğe doğru gitmişlerdir. Fakat

* Bugün dünyadaki gergin iki kuvvete katılmayan milletlere "*Tiers - Monde*" deniyor.

bu evrim şeklini canlılarda gerileyici bir şekil gibi göstermekle beraber özel şartlarda ilerleyici şekil arasında da sayabiliriz. Çünkü karmaşık bir uzviyetin basitleşmesi fonksiyonlarının aydınlık ve seçiklik kazanması bir nevi içinde belirli yönde başarı nisbetinin artması demektir: insanda müphem algıların ekzersizle ve çıraklık safhasından sonra aydın ve seçik algılar olması gibi. Fakat umumiyetle hayvanlar serisinde örümcek, deniz kestanesi, İso-pode v. b. larında basitleşme bir güçsüzleşme ve gerileme alâmeti olarak görünüyor. (meselâ örümcek çok - ayaklının basitleşmiş bir şeklidir) (63).

c) Özelleşmeler (*spécialisation*) de bir çok yerde bariz nevi ihtiyarlamasını ifade ederler. En olgun intibak şekilleri buraya girer. Tam intibaklı evrim, özelleşmeleri doğurur: arının bal yapması, köstebeğin yuva kurması gibi. Fakat içgüdü bakımından bu üstün özelleşme, bir bakımdan nevin donup kalmasına ve onun dışında başka güçleri yapamamasına sebep olur. Bu da hayvanın bu katı intibak süreci yüzünden değişik çevre şartları karşısında gerilemesini doğurur. Tam özelleşmemiş evrim bununla karşılaştırılırsa daha yumuşak, hareketli, yeni şekiller almaya daha elverişli, bu yüzden ilerleyicidir.

d) Eimer'in savunduğu orthogenèse bütün evrimi açıklayamazsa da türlü şekiller arasından birini gösterir. Bu gerileyici evrimin bariz özelliklerinden biri devleşmeye götüren boy uzamasıdır. Başlangıçta küçük bazı hayvanların evrimli şekillerinde irileşmiş, uzamış olanları görülüyor. Dinosaurien'ler, Ptérodactyle'ler, Rhinoceros'ler, atlar, Cétacés'ler böyledir. J.Huxley 50 milyon yıl önce at neslinin cetlerine ait bir iskeletin pek küçük olduğunu gösterdi. Zamanımızda macar katanaları son derecede büyümüştür. Devleşmeler bir neslin çöktüğü ve mahvolacağıının alâmetlerindendir. (*)

5) Buna karşı ilerleyici evrimin de türlü şekilleri görülüyor. Burada da tabiat çıkmazlara girebilir. İlerleyici evrim hiç bir rolü olmayan düşük derecelileri arttırabilir. Evrimin dalgalı ve ağaçdalları gibi açılışı da asla geri dönmez. İlerleyici evrim esasında bir evrim kademesinden daha yüksek bir kademeyi doğurur. Burada "yüksek" kelimesine verilen anlam mutlaka Spencer'de olduğu gibi karmaşıklığın artması (ki bunu biyolojiden sonra psikoloji ve sosyoloji de benimsemiştir) veya Bergson'da olduğu gibi yaratıcı gücün başarı kazanması demek değildir. Bunlar neticeler arasında yer alabilir, fakat karmaşık-

63 Burada dört başlık içindeki esas misalleri A. Vandel'e borçluyuz. Fakat sonuçlar bize aittir. Çünkü onları Cuénot'un görüşleri ile tamamlıyor ve konumuza göre oluş ontolojisi bakımından yorumluyoruz.

* İnsan toplumlarında İmparatorluklar için de aynı şey söylenebilir.

laşmanın (*complexité*) artmasına karşı basitleşmenin artması hallerine de rastlanır. Bu basitleşme yukarda söylediğimiz gibi, mutlaka bir gerileme alâmeti değildir. Bir nevin tükenmesine sebep olsa bile, onun kendi içinde belirli fonksiyonları ötekiler aleyhine geliştirmesi, onları en mükemmel yapması demektir. Böyle evrimlerin bir sonu vardır ve ondan sonra ya dururlar yahut alçalmaya başlarlar. İlerleyici evrimde böyle anlaşılan yüksek bir organlaşmanın meydana çıktığı görülür. Meselâ Rivers protopathique müphem bir sinir devresinden sonra aydınlanmış bir sinir safhasının geldiğini söylerken bunu kastediyor (59). Buna Cuénot "*cladique* evrim" diyor (64). Hayvanlar sınıflamasının bugünkü durumunda bu evrim bitmiştir. Hayvan nevilerinden bir çoğu olgunluk safhasına ulaşmışlardır. Hatta bir kısmı gerileme safhasına girmiştir. Basit evrimciler bu ilerlemeden sonra gerileme safhasını (ki oldukça yaygındır) iyi karşılamamışlar, yahut küçümsemişlerdir.

6) Devreli evrim veya her nesle ait ihtiyarlama, evrimin canlılara vergi bir özelliğidir. Bu özellik canlıların evrimini cansız varlığın evriminden tam olarak ayırır. Orada maddenin tükenmesi az çok özel bir hal olduğu halde burada canlının ölümle sona ermesi mutlak bir kuraldır. Her canlı bir büyüme, bir olgunlaşma, bir çözülme ve bir sona erme safhasından geçer, ve bu (bitki, hayvan ve insan) bütün canlılarda hakimdir. Yalnız doğum - ölüm hadleri ile sınırlı olan bu *cyclique* evrimin devre uzunluğu çok değişiktir: Önce bütün canlı nevirlerinde ayrı süreler vardır, sonra bazılarında ihtiyarlama devresi erken gelir ve uzun sürer. Canlıların evriminde mühim bir olgu da bu kapalı devrenin uzamasıdır. İnsan nevinde kapalı devrenin yeni şartlara göre gittikçe uzadığı görülüyor.

Canlılarda evrime ait görüşlerin tahlili bizi şu neticeye götürüyor: evrim yalnız dış faktörlerin eseri değildir. İç faktörlerle onların karşılıklı etkisinden doğmaktadır(65). Canlı varlık bütün şartlarda imkânlara açıktır: açlık ve ölüm durumunda dahi. Bu açıklık onu devamlı bir oluş haline koyar. Yaşamak geleceğe çevrilmiş olmak, zamanda gerçekleşmektir. Bitki, kökleri ile toprağa dalarak gıdasını arar, dalları ile göğe yükselerek oksijen alır. Hayvan hareketli olarak en elverişli şartları arar. Hepsinde aktif bir imkân ve gerçekleşme arayışı vardır. Ferdin değişimleri mutation'la, çevre tesiri ile, başka canlılara karşı savaşıla tesbit edildikçe nevin değişimleri halini alır. Gerçekleşen im-

64 Lucien Cuénot, *La Genèse des espèces animales*, 1932. Félix Alcan

65 Remy Colin, *Mesure de l'Homme* 1948, Albin Michel, Lecomte de Noüy, *Le Temps et la vie*, 1935, Gallimard

kânlar çok yönlü ve çeşitli olduğu için evrim de çok çeşitlidir. Fakat en bariz faktörü evrim safhaslarında karşılaştığı krizlerden kurtulmak için yeni ritimler kazanmasındadır. Her kriz zıt ve tamamlayıcı yeni bir dönüm noktasıdır, bir *Dyade* dır. Protozoaire, gördüğümüz gibi, bu krizlerin ilkidir. Oradan çoğalma ve özümseme ile çıkar. Bu iki ritm onu bir yandan büyümeye, bir yandan çok hücreliliğe (*méso-zoaire*) götürür. Sonraki safhalarda da krizler yine böyle ritimlerle aşılır. Krizin aşılammaması dağılma şeklini alacağı gibi, ritimlerin yalnız tekrardan ibaret kalması da tükenme şeklini alır. Her kriz çözülmesi canlıda gerginliğin şiddetini artırır. Bunun ardından iki yönde dikotomik gelişmeler başlar: evrimin her safhasında canlı varlığın iki dala ayrılması, her dikotomiden sonra yeni bir dikotominin gelmesi bundandır. Başta bitki - hayvan olmak üzere türlü yönlerle doğru açılmış dikotomi serileri evrime ağaç dalları manzarasını verir. Canlıda eğer bir "hayat hamlesi" varsa bu ancak onun krizi aşmak için yaptığı çabadan ibarettir. Bu başarı evrimin dal budak salmasına sebep olur. Eğer "hayat hamlesi" bütün canlıların ortak metafizik ilkesi olsaydı, neden bunca başarısızlık arasında bazen başarı kazandığı, başarıların neden daima dikotomi ile geliştiği anlaşılamazdı. İyi intibak etmiş dengeli bir canlı neden gerilme ve çaba haline gelsin? Bu ancak denge bozulduğu ve ona göre patolojik sayılan bir kriz başladığı zaman meydana çıkmaz mı? Böyle olunca, patolojik halin ya çözülme ya aşılma ile yeni bir hali doğurması lâzım gelmez mi? Her kriz aşılması dikotomik ritimlerin doğuşu değil midir? Bütün evrimlerin anahtarını burada aramalı ve hayatın metafizik "hamle"sinden değil, canlının krizi aşma çabasından bahsetmelidir(66)

K. İnsanın Doğuşu

Canlının evriminde son iki büyük ilerleme bir yandan mafsallarda uzviyetin kapalı devresinden ne ve vergi biyolojik maharetlerin son derece gelişmesi (Fabre'in içgüdü harikaları dediği şey) öteden fıkralılarda sinir sisteminin gelişmesi, öğrenme, çıraklık sürecinin uzamasıdır. Bu ikincisi birincinin şaşmaz maharetine hiç bir zaman erişemez. Müphem duyular içinde dünyaya gözünü açar. Fakat çıkaraklığın uzunluğu nisbetinde derin bir öğrenme gücü kazanır, bu da şuurlaşma ve zekânın doğuşudur. Dinosaurien'ler, filler,

66 G. Canguilhem, *Problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943, Strasbourg

maymunlar arasında bu fonksiyonları bakımından yalnız derece farkı görülüyor. Onları mafsallılardan ve daha önceki dikotomi halkalarından ayıran esaslı vasıf sinir sisteminin merkezî fonksiyonunun doğuşudur. Vakıa selentere'ler ve yumuşakçalarda doğmaya başlayan sinir sistemi insana doğru yükselen gerçek bir evrimin ana hattını meydana getiriyor. Fakat bu evrimin en üstün hızı kafa tasının vücuda nisbetle büyümesinde, beyin hacminin artmasında, beyin kabuğunun girinti çıkıntılarının gittikçe genişlemesindedir. Bu hız *anthropoïde*'ler, yüksek maymunlar ve *hominidé*'lerde en yüksek derecesine varmıştır (*). Fakat zekâ fiillerini doğuracak olan bu evrimin yanı başında fıkralılarda da içgüdüler kaybolmuş değildir. Biyolojik bir yeti olan içgüdü neve vergi bir maharet olarak at'da görme keskinliği, köpekte koku alma, kuşlarda yuva yapma, bir kısım vahşi hayvanlarda fırtına veya depremi önceden duyma yetileri halinde maharetler gösterir. Tehlike önünde sığınma bir çok fıkralılarda vardır.

Yine bu hayvanlarda zekâ fiillerinin de içgüdü yanında yeri olduğunu Georges Bohn'un, W. Köhler'in, Buytendijk'in tecrübeleri açıkladı (67). Köhler maymunlarda öğrenme gücüne ait Ténérif'deki jeoloji laboratuvarında pek çok tecrübe yaptı. Onlarda duygu hayatı dışında belirli bir derecede zekânın yeri olduğu, hatta soyut kavramları teşkil edebildiklerini iddia etti. Fakat Kellog'lar insan ve maymun yavrusunu doğar doğmaz aynı şartlar altında yetiştirdikleri zaman altı ayılıktan sonra insan yavrusunun ötekini ölçüsüzce aştığı neticesine vardılar(68). Burada insanın büyümesi sırasında maymundan farklı hiç bir toplum ve kültür tesiri işe karışmış değildir. Bu da insana vergi gelişmenin yalnız toplumdan gelmiş olmadığını, insana vergi özel vasıfların kendi gelişmesini hazırladığını göstermeye yeter.

Freeman, Holzinger aynı yumurtadan gelen hakiki ikizlere ait tecrübelerinde ayrı ayrı yetiştirilen bu çocukların ayrı şartlar altında büsbütün başka tarzda geliştikleri, başka vasıflar kazandıklarını meydana çıkardı (69). İkizlere ait tecrübeler insana vergi doğuştan kabiliyetler dışında kültürün, toplumun onda sonradan gelişecek yetiler bakımından ne derecede tesirli olduğunu gösterdi. Bu suretle yetişen ikizler aynı şartlar içinde yetişen iki ayrı çocuktan daha çok bir birinden ayrılmaktadırlar(**). Bu farklar karakter, kişilik, zekâ özellik-

* Chauchard, *De l'Animal à l'Homme*, 1961, P.U.F.

67 Bu noktayı 62 No. 11 dipnotda işaret ettik.

68 René Zazzo, *Le Devenir de l'intelligence*, 1946. P. U. F. (de l'animal à l'homme)

69 René Zazzo, *Les Jumeaux, Le couple et la personne*, P. U. F. 2 vols: 1) *L'individuation somatique*, 2) *L'individuation psychologique*.

** Zazzo, *Les Jumeaux, le couple et la personne*

lerinde görülüyor. Öyle ise ferdî şuur veya zekâ içgüdünden esash surette ayrılmaktadır. İnsanlığın iki kutbu, *beden ve ruh* bu suretle meydana çıkmaktadır (70). Canlı varlık insanda içgüdü ve ona bağlı yetiler olarak *beden*, canlı varlığın organlaştırıcı fonksiyonunun gelişmesinden doğan zekâ, düşünce, dil, alet yapma, eğitim olarak *ruh*’tur. Beden ve ruh canlı varlık ağacının dikotomik iki büyük dalı olarak doğar, ve ilerledikçe birbirinden uzaklaşır (71). Hatta karşıt vasıflar alır. Düşünce insanın en önemli vasfıdır: bunun için Aristo ve aristocular insanı “*hayvanı-nâtık*” diye tarif ediyorlardı. Bugün de insanı *homo faber* sayan görüşe karşı *homo sapiens* sayan görüş devam etmektedir (*). Düşünce insana objektif şuur - sübjektif şuur güçlerini verir. Alet ve eğitim insana değerleri, transjektif şuurunu kazandırır. Bilgi ve değerler âlemini meydana getiren insan, bedenden ibaret olan insandan ayrılır. Tabiat içinde imtiyazlı bir yer alır (72). “Manevî” âlemi ile başka varlıklara üstün olduğunu iddia eder (73). Vakıa insan sonsuzluğu düşünen, varlığı düşünen varoluş olarak bu üstünlüğe lâyıktır(74). Fakat onun sayısız varolanlar arasında sonuncu halka olduğu nasıl söylenebilir? Sonsuz varlıktan başka âlemler ve onlardan her birinde insandan başka türlü varolanlar meydana gelebilir. Bunun için insanın varlıklar mertebesinde son had olduğunu söylemek, evrimin onunla bittiğini söylemek doğru değildir(75). İnsanın kendini aşmak

70 Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme*, Gallimard, trad. par. E. Burkhardt et J. Kunzt, 1951

71 R. Ruyer, *La Conscience et le corps*, 1937, Félix Alcan

* Brunschwig. *De la Connaissance de soi*, P. U. F.

72 Brunschwig, *De la Connaissance de soi*, 1931. Félix Alcan; Przyłuski, *L'Evolution humaine*, 1942, P. U. F., Przyłuski, *Créer*, 1943, P. U. F. (vers un ordre spirituel).

73 Semavî dinler ve en bariz olarak İslâmlık manevî'nin (*spirituel*) bedenî ve ruhi'ye (psychique) göre üstünlüğünü gösterdiler ki, bu İlkçağ filozoflarında yoktur. Kur'an bu üstünlüğü nefis-i emmare - nefis-i levvame - nefis-i mutmainne - nefis-i mülhime- nefis - râdiye - nefis - murdi'a - nefis-i kâmile dereceleri halindeki ruhi'den manevî'ye doğru yükselişte gösterir. “*Hadîd*” suresinde Allah'ın “Hüve'l -Evvel ve'l Ahir, Hüve'z -Zahir ve'l-Bâtın” diye tavsifi hem Vahdeti Vücut'a, hem “manevî”liğe işaretir. “Sana Ruh nedir diye sorarlar. De ki: Ruh Allahın Emr âleminde” (Ve yes'elûneke an -ir Ruh i, qul'ir Ruh i min -Emri Rabbi) ayeti de ruhun mahiyetinin bilinemez olan “mânâ” âlemine ait olduğuna işaretir.

74 Haleqna'l insane fi ahsen it -taqvâm, sümme redednahu esfeli sâfilîn (insanı en güzel şekilde yarattık, sonra onu aşağıların en aşağısına attık) diyen ayet de bunu gösteriyor.

75 İnsanın hedefi “insan ı kâmil” olduğu gibi, onun da hedefi “âlemi melukût” dur. İnsan ı kâmil Muhyiddin ibn al Arabî felsefesinin merkezî noktasını teşkil etmektedir. Muhyiddin'e göre o Zahir ile Batın'ı (iç Varlık'la dış Varlığı) birleştiren nokta (Hazreti camia) dır. Bk. yazarın İslâm Felsefesi kitabı, 1967; L. Massignon, *L'Homme - Parfait en Islam et son originalité eschatologique*, 1948

için çabası bunun bir alâmetidir. İnsan kendini canlı varlık ve bilen varlık (*homo sapiens*) olarak aşamıyor, değerler yaratan olarak aşıyor.*

Sonsuz varlığı ve âlemi düşünmesi yeter mi? Ömrü sınırlıdır. Doğmadan öncesini bilmiyor, başka insanları bilmiyor, artık yaşamayanları bilmiyor. Düşüncesi ve bilgisi çok sınırlıdır. Her iki yönde kurduğu geçmiş ve gelecek kendisine bağlıdır. Ona göre sınırları daha geniş, sağlığı daha kuvvetli, hafızası daha sağlam bir varlık olabilir ve olabilir. Bunun için onu âlemin son halkası saymak yerinde değildir (76).

Canlıların evrim halkalarından her biri bir krizi aşmak için uzviyette doğan çabadan ve yine ritmlerden çıktığı gibi, insanda da yeni bir kriz başlangıcı olarak doğar ve bu kriz önceki varlıklardakinden çok büyüktür. Doğuş tarzındaki özelliği ile fıkralılar serisinden ayrılan dal, maymunun gelişmesinden doğmuş olmayan başka bir dal olur. Biyolojik olarak bu doğuş tarzına *g e c i k m e* (*retardement*) deniyor (77). Halbuki bu, cenin (*foetus*) halinde doğuş olarak, bir erken doğmadır. İnsan yavrusu biyolojik vasıflarını tam kazanmadan dünyaya geliyor. İçgüdüleri çok zayıf, buna karşı beyin kabuğunun alıcı gücü yüksektir. Farklaşmamış müphem algıları yüzünden çevreye intibakı çok gecikmektedir. Hiç bir fıkralının intibak süresi insanla kıyas edilemez. Mafsalılarda bu erken intibak daha barizdir. Sinekler yumurtadan çıkar çıkmaz uçarlar. Cıvcıvler aynı başarıyı gösterirler. Ördek yavruları hemen yüzmeye başlarlar. Bazı hayvanlarda ananın yardımı ile bir çıraklık safhasından geçiliyorsa da, bu çok kısa sürer. İnsanda bu safha uzun yıllarda aşılır. Kültür çevrelerine göre değişmek üzere 10 - 20 yaşında tamamlanır(78).

Biyolojik bakımdan gerileme gibi görülen bu vasıf yeni bir varlığın, Ruh - beden bütünlüğü ile insanın meydana gelmesinde bir ilerleme sebebi olur. İnsanın doğuşundan yetişmesine kadar geçilen safhaya bir kriz safhası dememek çok güçtür, ve burada kriz önceki lerden fazla olarak durdurma (*répression*) ve çevreye dalma (ekstase) mekanizmalarının çatışması halinde çok farklı bir şekilde meydana çıkar. Bir yandan önceki fıkralılar gibi insan yakın çevresine dalar:

* Gustave L. S. Mercier, *Le Dynamisme Ascensionnel*, 1949, P.U.F. (ch. XVI, *la genèse de l'homme*)

76 "El hamdü lillahi Rabb-ıl Âlemin" (Âlemlerin Efendisi olan Allaha hamdolsun) diye başlayan Fatiha suresi "Tanrı yalnız bu âlemin, âlemdeki insanların değil, "âlemler" in Tanrısıdır" diyor. "İsra" suresinde Peygamberin seyrettiği âlemler sonsuzdur ve her derece bir öncekinden üstündür: "qab ı qavseyn" ve "Ev edná" makamları gibi.

77 Mikai Raléa, *Explication de l'homme*, 1948, P. U. F.

78 H. Z. Ülken, *Eğitim Felsefesi*, 1967, Millî Eğitim Basımevi

bu, ana kucağı, meme, beşik veya yuvadır. Bir yandan eksik doğmuş olmasından gelen çabaları (önce yurdamlar ve deneme - yanılmalar halinde) direnmeleri başlar. Denemeler arttıkça bulanık şuur farklılaşmış ve aydın şuur halini alır. Fakat çevreye intibakı öteki canlılardan farklıdır. Bu pasif bir intibak değil kendi "dünyası"nı yaratması şeklinde aktif ve değiştirici bir intibaktır. Bu yüzden çok uzun sürer ve bulanık şuurdan sosyalleşmeye kadar geçirdiği süre ardarda bir kaç kriz safhasına ayrılır. Başlıcalarına çocukluk krizi, ergenlik krizi, ergenlik veya delikanlılık krizi (*crise juvénile*) denebilir (79). Bu safhalarda insan yavrusu ile marazî şuurun türlü manzaraları arasında büyük benzerlikler vardır (80). Çocuğa ruh hastası denemez. Çünkü o aşacağı bir merhalenin krizinde, hasta ise içine saplandığı halin krizindedir. Fakat çocuğun bunu aşamamış olduğu veya erişginin sonradan bu halin içine düştüğü durumlarda iki tip içiçe girer. Alfred Adler bu yaklaşımları büyülterek bütün ruh hastalıklarının kökünü buradan çıkarıyor ve soydan geçme ön - istidatlarda aşağıolma kompleksini (*somplexe d'infériorité*) arıyordu (78). Halbuki, ruhca hasta çocuk'da aranan bu kompleks, aslında, dikkati yalnız aşırı tiplere çevirmemek şartıyla bütün insanlığa yaygındır. Adler, Nietzsche'den mülhem olarak savaşı "kudret içgüdüsü" yetmezliği ile benlik duygusu arasında görüyordu. Nitekim, Freud savaşı cinsî içgüdü ile benlik duygusu arasında görüyordu (82) Jung çocuk cinsiyeti fikrine katılmayarak, krizin köklerini kollektif dışşuur'da buluyordu (83). Bütün çeşitleri ile Psikanaliz insan yavrusunda başlayan varlık krizini görme şerefini taşıyacaktır. Ancak, insanın doğuştan yetmezliği (foetal doğuşu) hesaba katılmadıkça bu açıklamalar havada kalmaya, hayvanla insan arasındaki derin farka göz yuman bir içgüdü çatışması fikrine saplanmaya mahkûmdur (84).

İnsan durdurma - çevreyedalma mekanizmalarının çatışmasını, yetmez olan doğuşundan çıkarır ve bu yüzden aynı zamanda hem ger-

79 Debesse, *La Crise d'originalité juvénile*, 1948 P. U. F.

80 H. Z. Ülken, *Cemiyet ve marazî şuur*, 1931 (Felsefe Yılığı, I)

81 A. Adler, *Le Tempérament nerveux*, trad. par Dr. Roussel, (*éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie*) 1926, Payot.

82 Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, trad. par Dr. S. Jankélévitch, 1925. Payot

83 C. G. Jung, *L'Inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, trad. par Dr. Grand jean-Bayard, 1928, Payot, İki bilgin arasındaki esaslı ayrılık şu eserde belirtilmiştir: Edward Glover, *Freud ou Jung?* trad. par Lucy Jones, 1949, P. U. F.

84 Bu farkı yalnız biyoloji yönünden değil, M. Scheler gibi felsefe yönünden, hatta tasavvuf yönünden de belirtmek kabildir. Rémy Colin gibi "noologique" antropoloji yönünden, mantıkçı veya ontolojik felsefe yönünden ayrı ayrı bakılabilir.

gin hem gevşemiş bulunmanın bulanıklığı içindedir: Bu onun başka tabirle isyan - itaat çatışması halinde olması demektir. Buna bir bakımdan fert - toplum çatışması da diyebiliriz. Aynı yavru bir manzarasıyla isyan veya fert, başka bir manzarasıyla itaat veya toplumdur(*). Hayvan yavrusu içgüdüsünün nevc vergi mahareti sayesinde ana kucağından pek çabuk kendini kurtarır. Çocuk bunu yapamaz, yetiştirme devresi uzun sürer ve süre boyunca isyan - itaat çatışması da hayat grafiğinde bir kaç iğri çizerek ilerler. Toplum manzarasıyla çocuk bir emirler ve yasaklar sistemine boyun eğir. Fert manzarasıyla bu sisteme güçlkle uyar. İki manzara çocuğun büyümesindeki ardarda kriz safhalarını meydana getirir. Çocuk ilkel toplumlarda itaate alıştırmak için şiddetli ekzersislerden geçirilir. Bunlar topluma giriş ayinleridir ki her birinin sadique ve çok vahşi görünüşleri vardır (85). Fakat aynı çocuk bir yandan da şımarık büyür, babayla şakalaşır, ana tarafından okşanır (86). Sadique ayinlerin doğurduğu vahşet duygusu ile bu ikinci şefkat duygusu birbiriyle karşıt fakat tamamlayıcıdır. Çocuk ambigü bir halde hem başkalarına karşı vahşidir, hem şefkat ve duygudaşlıkla (*sympathie*) bağlıdır. Bu kriz hali iki tavrın nöbetleşe veya ayrı kimselere karşı alınmasında değil, aynı zamanda aynı kimseye karşı duyulmasında görünür. Freud'un çocuk ruhunda bulduğu *ambivalence* budur. Onun dışsuura itilmiş (*refoulé*) iki ayrı içgüdü arasında çatışmadan çıkardığı sonucu, biz insanın eksik doğuşundan çıkarıyoruz. Öyle bir eksik doğuş ki biyolojik bakımdan insanı öteki fıkrahılardan aşağı seviyede bıraktığı halde, beyin kabuğunun alıcı gücünün üstünlüğü yüzünden onlardan yukarı seviyeye çıkarmaktadır (87). "Durdurma - dalma" halindeki doğuştan sonra başlayan çatışma buradan gelmektedir**. Merkezî sinir sisteminin ketvurucu (*inhibitrice*) gücü çocuğun toplum manzarasında (insan ırkı boyunca) kırbaçlama, deri soyma, ateşten geçirme şeklindeki vahşi ayinlerde onu mücadeleci, atılğan yaptığı ve ona hayvanlar serisinde hiç bir neville ölçülemeyecek kadar tehlikeye atılma (*risque*) zevkini verdiği gibi, yine uzviyetin bütün olarak çevreye uyma hali onu çekingen, korunulmaya muhtaç, hatta korkak yapar***. O aynı zamanda hem cesur hem korkaktır; hem merhametli hem vahşidir. Bebeğini okşar, fakat parçalar. Ana ve babasına karşı Freud'un tasvir ettiği müphem çatışkan

* Edward Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, trad. par. Robert Godet, 2 vols. 1928. Payot.

85 Van Gennep, *Les Rites du Passage*, études faites à Madagascar, 1917

86 E. Durkheim, *Education morale*, 1916. F. Alcan (Hüseyin Cahit Yalçın tarafından çevrilmiştir. 1928. Devlet Matb)

87 Chauchard, *Des animaux à l'homme*, 1961, P. U. F.

** Değerlere ait tahlilde gördüğümüz "başkası" fikrinden bunu ayırmalıdır.

*** G.L.S. Mercier, *Le Dynamisme Ascensionnel*. ch. XV. *le risque*, P. 101 (P.U.F., 1949)

davranışı (çocukta gördüğünü ilkel dinlere yayma suretiyle düştüğü fantezi (88) bir yana bırakılacak olursa) budur: babayı sever ve nefret eder ve bu oğlan çocukta anaya, kız çocukta babaya çevrilmiş olmadan ziyade yakın çevredeki insanlara çevrilmiştir. Malinowski anabuyruklu (*matriarcal*) kültür çevrelerinde Oedipus kompleksinin aldığı değişik manzaraları anlatırken Freud'un dışsuar mekanizmasına karşı ilk ciddi tenkidi yapmıştı (89). Fakat Jung'un çocuk cinsiyeti hakkındaki tenkitlerini de hesaba katarak konuyu genişletmeli ve iki içgüdü arasındaki çatışmanın çocuk dışsuarına itilmesinden krizin doğmadığını, insanı varlığın başlıca özelliği olduğunu görmelidir. Hem vahşi hem merhametli olmak insanı varlığın büyük çıkmazı olarak başlar. İnsanlık tarihi kültürle, insan kendi ömründeki eğitimi ile bu çıkmazdan kurtulmak için çabalar yapmaktadır. Krizin (veya kriz safhalarının) aşılması, parçalanmış kişinin her seferinde daha geniş olarak kişiliği kazanması insanda nöbetleşe ritmlerin doğuşu demektir.

Vahşilik duygusu çaba, meleke ve zekâ güçleri halini alır. Sempatik duygusu çevreye uyma, hafıza ve hayalgücü olur. Fakat bu ritmlere rağmen insanın alt - bünyesindeki kriz tekrar daha şiddetli meydana çıkabilir. Gerilme ve genişlemenin ritimli işleyişine rağmen insan bu iki nöbetleşe hareketten birinin üstün olduğu tipler halinde kalıplaşabilir. İçedönüklük ve dışadönüklüğün doğuşu gibi, vahşilik ve merhametliliğin doğuşu da bu kalıplaşmalara aittir. Artık nöbetleşe ritmler ağırlaşır, insanda varlığın imkânları bir yana çevrilir ve karakter halini alır. Karakterin doğuşu her nekadarkı şekillenme olarak bir evrim gibi görünürse de, donup kalma olarak evrimin durması ve tükenmedir. Karakter katılaşmış yüz çizgilerinde, donmuş mimiklerde görünür. İnsanların karakter farklarıyla birbirinden ayrılması ferdî hayat sürelerinde evrimlerinin tükenmesi demektir. Acıların veya vahşetlerin kazdığı çizgiler artık gülümseme ile düzelemez. Portre, statikleşmiş bir hayat prespektivinin ifadesidir. Karakter bedenle ruhun birleşik olarak şekillenmesi olduğu için, o insanın içyüzünü ele verir. *Pyhsiognomonie* (eski tabirle "ilmi simâ") ile uğraşanların insanın iç yüzünü yakalama iddiaları bunun için doğrudur (90). Ve bu açıdan evrimin durduğu statik karakterleri inceleyecek yeni bir karakteroloji yapmak lâzımdır (91). Bu artık hayvan tipleri gibi basit beden yapısı tetkik-

88 Freud, *Totem et Tabou*, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, trad. par Dr. S. Jankélévitch, 1925, Payot

89) Malinowski, *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. par Dr. S. Jankélévitch, 1932, Félix Alcan

90 Lavater et Gall, *Physiognomonie et Phrénologie*, nouv. édit. Garnier, Paris

91 Böyle bir karakteroloji henüz mevcut değildir.

lerine dayanmayacaktır. Ruh-beden zıt ve tamamlayıcı bütününün evriminde hayat boyunca geçilen merhaleleri ve onların artık değişmez hale gelen şekillerini inceleyecektir. Böyle bir karakter ilmi insanî varlığın temel krizinden başlayarak ritmlerin açılışına, denge bozulmasından sonra meydana gelen katılmalara (denge devam ediyorsa ritmlerin nöbetleşe işlemlerinden doğan ifade şekillerine) varacaktır. Karakter ilmi insan evriminde dinamikten statığa doğru alçalıcı bir değişmeyi ve evrim tükenmesinden doğan şekilleşmeleri tetkik edecektir. La Rochefoucauld, La Bruyère gibi edip - düşünürlerin karakterlere dair yazdıkları, insanın iç yüzü ile dış yüzünü karşılaştırırken böyle bir karakteroloji'nin öngörüşü vazifesini görmüşlerdir(92).

L. İnsanda İçyüzü ve Dışyüzü

İç yüzü ve dış yüzü insanî varlık krizinin esaslı görüntülerinden (*) biridir. Bu kriz hali hayvanlarda yoktur veya o kadar azdır ki yok denebilir: bazı hayvanların şikârım yakalamak için ölmüş talidi yapmaları veya gizlenmeleri gibi. İnsanda ise daha çocuklukta bu iki yüz ayrılmaya başlar. İstedğini elde etmek için kurallara uymuş görünmeyi kabul eder, halbuki isyan halindedir, ilk yalan doğar (93). Bu, masal uydurma veya mitomani halinde hayalgücünün işlemesine yarar. Oyunla birleşerek aksiyona geçer. Marazî safhadan kurtuluş nisbetine göre çeşitli tarzda yeni bir devrenin kişiliği içinde erir. Fakat katılmış karakterlerde mürailik ve hilâkarlık şeklini alır (94). Normal kişilikte iç hayat - dış hayat ikiliği, mahrem benlik (*for intérieur*) olur. Toplum münasebetleri, arkadaşlık, dostluk ve sırdaşlık derecelerine kadar daralan münasebetler şebekesinde yalnız sonuncusu iç hayatla dış hayatın birleşmelerini sağlayabilir(95). Bu hayat ikiliği, bütün kriz çözümlerine rağmen o kadar uzun sürer ki, bazen çözülemeden nöbetleşe ritmlerini pek güç yaparak ömür boyu gider.

92 La Bruyère, *Les Caractères*; La Rochefoucauld, *Les Maximes*. Buna Balzac'ın bütün romanlar serisini ve ondan özet olarak yazdığı *la Comédie Humaine* adlı dramı, Wald Disney'in karikatürlerini ve James Ensor'un aynı tipteki resimlerini katmalıyız (A. de Ridder, *James Ensor*, édit. Ridder, 1930, Paris)

* Bu kelimelerin içedönük ve dışadönük diye kullanılan şekille ilişkisi yoktur. Burada bir ahlâk problemi ön planda gelmektedir.

93 Le Senne, *Le Mensonge et le caractère*, 1931, Félix Alcan, (éthique de la vérité)

94 Jean -M. Sutter, *Le Mensonge chez l'enfant*, 1956. Paidéia. P. U. F.-André P.- L. Beley, *L'Enfant instable*, 1959, Paidéia, P. U. F. - M. Prudhommeau, *L'Enfance anormale*, 1949. Nouv. Enc. Pédag. P. U. F.

95 Raoul Allier, *Psychologie de la Conversion*, zikredilen eser

Evrimi tükenmiş ritimler toplum halinde örf ve âdetler şeklinde katılaşır. Fakat toplum hiç bir zaman ondan ibaret olmadığı için, sosyal değişme ile katılaşmış şekiller arasında gizli veya açık savaşlar olur. Bu savaş gencin dinamizmi ile yaşlının statik karakteri arasında nesil çatışması manzarasını alır. Delikanlılık isyanlarının mühim bir kısmı bu zümreye sokulabilir (96). Anlayışlı bir eğitim ve idare (yeni bir karakteroloji kurulmadan önce de) bu çatışmayı gevşetebilir. İç hayat - dış hayat ikiliğinin buhranı sosyal hayatın katılaşmış şeklini dinamik kimseler için katlanılmaz bir sahte merasimler haline koyduğu için bu buhranı "İtıraflar"la çözmeye kalkarlar. Katolik kilisesinin günah çıkarmaları (*confessionnel*), ortodoksların nefsi körletmeleri, "melâmet" leri (*humiliation*), protestanların "vicdan muhasebeleri", tasavvufta şeyhe teslimiyet, duada "magfiret" istenmesi, Haris Muhasibî'nin "muhasebe"si (*Vesaya, Muhasebe, Riaye*, v. b. eserlerinde) ikilik krizini çözen kurtuluş ritimleridir ki, bunların devrim tesiri yapanları Augustin, Gazalî, J. J. Rousseau tarafından parlak bir şekilde ifade edilmiş olan "İtıraflar"dır (97).

İkilik krizi, kurtuluş ritmini v i c d a n'da kazanır (98). İnsanı varlığın yapabildiği evrimlerden en üstünü budur. Buna artık ruh-beden ikiliğine ait krizlerde olduğu gibi sadece bir şuur kurtuluşu değil, insanda vahşet - merhamet krizinden başlayarak türlü tarzlarda meydana gelen değer krizlerinin çözülüşü demek gerekir. Vicdan yalnız şuur değil, şuurun şuurudur. Buraya kadar insandaki bütün krizler yalın ş u u r'da doğuyor ve çözülüyordu. Burada kriz değerlerle şuur arasında, yahut şuurun içkin ve aşkın iki derecesi arasındadır. Dram dışşuurda değil, şuurun iki derecesi arasında olduğu için vicdan her şeyden önce bir ü s t b e n ve b e n çatışması ve onu çözmeye savaşıdır. Psikanaliz'in aksine olarak süreç dışşuur'da değil şuurdan dışşuura doğrudur (İlk yaşlardaki krizler ise bulanık şuurdan şuur ve dışşuur'un ayrılmasına doğrudur.) (*)

Vicdan bir kendiyse savaş, en yüksek dereceden bir kendini tenkittir. Kant'ın vicdanda "kategorik Emir"i görmesi ve onu bilginin veya değerlerin "şartlı emir"lerinden ayırması böyle anlaşılmalıdır(99).

96 Oeuvre collective, dirigée par J. Cartot: *Les Conflits des générations*. Bibl. prospective, 1953. P. U. F.

97 Augustin, *Les Confessions*, nouv trad. par Joseph Trabucco, édit. Garnier. 2. vols Gazalî, *El-Munkiz min ed Daldl*, türk. çev. Hilmi Güngör; Pascal, *Les Pensées*; J. J. Rousseau, *Confessions*, Garnier

98 René Le Senne, *Le Devoir*, 1930, Félix Alcan. (*La découverte de la contradiction* pp.1-68)

99 Kant, *Critique de la Raison Pratique*, trad. par François Picavet avec introduction. 1921, 5 ème édition

* Yalnız J. Bodin Psikanalizi bu tarzda yorumlamıştı (1921).

Kant, vicdanı her türlü görelilik ve şartlılığı aştığı için Noumène alanı sayıyordu. Bu, orada başka varlık derecelerine ait gerektirmelerin sınırlamadığı bir bağımsızlığın, dıştan yüklenmiş bir kaideye bağlılığının bulunmadığını; vicdanın emrine her türlü tesir dışında hür olarak uyulduğunu göstermek içindi. Bundan dolayı Kant'ın vicdan alanına, bütün varlık derecelerine göre üstünlük imtiyazı vermesi haklıdır. Fakat bu imtiyaz bize göre insanî varlığın evriminde onun katılaşmış, tükenmiş veya gerilemiş şekilleri aşan ve insanlık şerefini ömür boyunca devam ettiren biricik evrim olmasındandır. O insanî evrimin zirvesidir. İnsan onunla insanlık ve üniversalite halini alır. Şu kadar var ki, vicdanın insanî evrime ait üstün bir olgu olduğunu unutmamalı ve onu mutlaklaştırmamalıdır. Böyle yapılmazsa neden bazı insanların "vicdansız" olduğu veya bazılarında vicdan seviyesine ulaşıldıktan sonra düşüldüğü anlaşılmaz; din bu seviyeye erişen ve onu kaybetmeyenlere "hidayete erişmiş" der. Bu sözle insanî evrimin zirvesine ulaşarak onu ömür boyunca kaybetmemek aynı şeydir. M. Scheler vicdana aykırı hareket edenleri renk körleri gibi "değer körleri" sayıyor (100). Böyle düşünmek vicdanın mutlaklaştırılması fikrinin etkisi altında kalmadan ileri geliyor. İnsanlar arasında ne kadar vahşilik, sadizm, yalancılık ve mürailikten kurtulabilmiştir? Ne kadar çıkarı için bir çok değeri feda etmeyecek bir seviyeye erişmiştir? Öyle ise vicdan seviyesini mutlaklaştıracak yerde ona evrimin zirvesi göziyle bakmak, insanlığın zaafalarını kuvvetleri ile birlikte görmek daha doğru olur (101).

İhtilâl ve savaş zamanlarında toplum kolektif bir kriz içine girdiği için vicdanlar "körleşir". Yani evrim zirvedeki yerini kaybeder. En merhametli insanlar vahşileşir. Doğruluktan ayrılmayanlar, savaşın icabı, hile ve yalanlara düşerler (Araplar "*el - harbü hud'atün*" derler). Bir yandan konkunç kıtaller, ötede Kızılay (veya Kızıl haç) teşkilâtı aynı meydanda insanlık krizinin zıt ve tamamlayıcı iki kutbu halinde sırtır. İnsanlık bundan ancak kriz geçince, yeni bir barış ritmi başlayınca çıkabilir. Savaşın medeniyette yapıcı rolü olduğunu söyleyenler yalnız her krizin üstün ritimlerle aşıldığını ifade etmek istedikleri zaman haklıdır (102). Nitekim bütün canlılarda "Varlık savaşı" Ch. Darwin'in dediği gibi meydana en kuvvetliye bırakan seçkinleşme ile değil, yalnız bir kriz hali olan savaşın aşılmasında yeni ritimlerle nevilerin çoğalmasını, farklılaşmaları ve

100 M. Scheler'in bu görüşünü Alfred Stern *Philosophie des valeurs de* belirtiyor.

101 Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, 1 nci baskı, 1931, 2 nci baskı, 1958

102 Steinmetz, *Sociologie des Krieger*; Bouthoul, *Sociologie de la guerre*, Payot

evrimi açıklayabilir. Darwin'in dediği doğru olsaydı nevilerin çoğalmasına ve farklılaşmasına değil, azalmasına doğru gidilmeliydi. Vakua savaş, krizi aşan üstün ritimler doğurduğu gibi, iki tarafı yıpratılabilir, hiç bir netice doğurmayabilir, evrimin tükenmesi demek olan bir devrin kapanması ile sona erebilir. İlkçağ savaşları Antik medeniyetin sona ermesine ve bin yıllık karanlık devrin açılmasına sebep olmuştu (103).

Ruh hastalıklarında vicdanın gerçekleşmesini engelleyen haller görüyoruz. Bunlar krizin aşılmamış, yeni ritimler içinde kişiliğin doğmamış olduğunun alâmetleridir. Bazen de aşırı bir enerjinin doğurduğu tükenme (*épuisement*) halinde kişiliğin çözülmesi ve seviye düşmesi aynı halleri doğurabilir. Bu tiplerden biri primitif veya projektif şuurla benzerliklerini işaret ettiğimiz şizofrenidir. Sechehaye böyle bir hastanın "hatıra defteri"ni yayınladıktan sonra onun iyileşmesini anlatan "Sembolik gerçekleşme" yi yazdı (104). Burada şizofrenin "yabancı" saydığı insanlarla arasında duygu bağının nasıl kurulduğunu, müphem bir boşluk yerine mekân ve zaman röperlerinin nasıl canlandırıldığını, hastanın kendini nasıl yavaş yavaş bir değer dünyası içinde görmeye başladığını anlıyoruz. Fakat daha bariz iki tip *hystérie* ile *psychasthénie*'de görülen vicdan çözülmesidir. Şuur alanının aşırı daralması olduğunu daha önce gördüğümüz birincide hasta vicdan muhasebesine vakit bırakmayan rezaletler çıkarmaktadır (105). Şuur alanının aşırı genişlemesi demek olan ikincide ise hasta vicdanın kararlarına imkân bırakmayan bir kuruntu içinde kıvrınmaktadır. O bir nevi vicdan hesaplaşması hastasıdır, her vesile ile kendini itham eder, hiç ilgisi olmayan vakalardan kendini sorumlu görür (106). Her iki hal, ya vicdanın işlemeye vakit bulamaması, ya kuruntu derecesinde lüzumsuz işlemesi yüzünden, vicdan hastalığıdır. Bu da gösterir ki "vicdan" dediğimiz üstün evrim derecesi daha önce fert - toplum krizinin aşılmış olmasına, kişiliğin normal işlemesine bağlıdır.

M. Evrimin Türlü Yorumlanması

Canlıda evrimin çokşekilliliğini gördük. Bundan dolayı onu tek bir şekle, ilerlemeye bağlayanların fikrine katılamayız. Fakat evrimler

103 Georges Sorel, *La Ruine du monde antique*, conception matérialiste de l'histoire, 2^{ème} édit. avec la préface de Ed. Berth. 1925. Marcel Rivière, Paris

104 Sechehaye, *La Réalisation symbolique*, 1948, supplément à la revue de Psych. Berne.

105 Pierre Janet, *Neuroses et Idées - fixes*, 1914, Félix Alcan

106 Pierre Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, 3^{ème} édit. 1919. Félix Alcan

arasından bir kısmının başarılı, olgunlaştırıcı olduğunu, üstün güçlere doğru götürdüğünü söylemek yanlış olmaz. Öyle ise evrimle ilişkisi olan bu görüşleri gözden geçirelim:

a) Terakkicilik (*progressivisme*) 18 nci yüzyılda Lumière Felsefesinde ve başlıca Condorcet'de en hareketli tarafını buldu (107). 19 ncı yüzyılda da bir kısım evrimciler Darwin ve şimdi yeni darwin-ciler, bu arada H. Spencer terakkicidirler.

b) Terakkiye karşı olanlar (*anti - progressiste*) canlılarda ritmin mukadder devrelerini kapadıktan sonra tükendiği fikrindedirler. İbn Haldun, Vico, Roberto Ardigo, Georges Sorel, Oswald Spengler böyle düşünüyorlar(108).

c) İhtimalcilik (*probabilisme*) veya *méliorisme*'de terakki bir gaye değildir, neticedir. Darwin'e göre evrim bir "mutlu tesadüf"dür. Onun tesirindeki bir kısım Marx'cılar da böyle düşünüyorlar (109). Hayat zaman kadrosuna bağlıdır; statik bir hal, bir denge değildir derler. Bu görüş yukarıki iki görüşü, bir bakıma birleştirir.

Biyolojide ilerleme fikri çok eskidir. Fakat bunu antropomorfik "ilerleme" den ayırmalı ve kurtarmalıdır. Eski "terakkicilik" bu bakımdan hatalıdır. İnsan için terakki kriteri ilmî görüşe uygun değildir. Bergson'un "yaratıcı evrim" i bu antropomorfik görüşten (meselâ Spencer görüşünden) kurtuluşun mühim bir adımıdır. İçgüdü, zekâ, uyusukluk (*torpeur*) dallarının ayrılması ve çokdallı evrim görüşü tekhatlı Spencer evrimciliğinden kurtuluşun başlangıcıdır denebilir. Varoluş zamanını abstre (soyut) terakki ile birlikte düşünmemelidir: "zaman her şeyi halleder.", "iş zamanı bırakın", "zaman yaratıcı güçtür" gibi sözler zamana varlıktan bağımsız metafizik bir anlam veren yanlış görüşten doğmuştur. Varlığın imkânı ve oluşu halinde anlaşılan zaman mutlak bir kesinlik, önceden planı çizilmiş bir gerektirme değil, olasılık (ihtimaliyet), seçme ve hürriyet alanıdır. İnsanın hürlüğü varlığın zamanlığından, yani imkânlara açılmış olmasından gelir.

Bu bakımdan vitalist ve finalist teorilerle tam uzlaşmak kabil değildir. Birinciler abstre "hayat" kavramını bir ayn (*entité*) haline getirdikleri ve mutlaklaştırdıkları için onlara katılamayız. Bergson'un "hayat hamlesi" metafizik bir potentiel fikrine dayanıyor. Pierre-

107 Condorcet, *Tableau historique du Progrès de l'esprit humain*, nouv. édit. Garnier

108 Georges Sorel, *Les Illusions du Progrès*, 4 ème édit. 1927. Marcel Rivière

109 Julian Huxley'in *Méliorisme*'i bu münasebetle zikredilebilir.

Jean'ın, Ruyer'nin "hücre şuuru" da aynı suretle Aristo'daki "kuvveden fiile çıkış" görüşünün devamıdır. H. Driesch'in *entellechia* fikri gayenin önceden varolduğunu savunduğu için yine bir kuvveden fiile çıkış sayılabilir (109). Gayeciliğe karşı Descartes ve Spinoza'nın şiddetli hücumlarına ve Leibniz'un bu fikri savunmasına bakılırsa çağdaş felsefe bu soruyu çözmüş değildir. Kant antropomorfik bir gayeciliğe karşı organik bünyelerin iç gayeliliğini kabul ediyor. Lachelier tümevarış prensipini, Kant'dan ilham alarak, gaye sebeple açıklamak istiyor du. Bugün de Lecomte de Noüy'nin *télé - finalisme*'i (110), Ruyer'nin *néo - finalisme*'i (111), organik bünye içinde parça - bütün münasebeti halinde ele alınmış iç gayelilik fikrinin türlü şekillerde canlanmasıdır. Biyolojide bu iddiaları haklı gösterecek misaller az değildir. Bunların bir çoğunu derin araştırmaları ile Cuénot vermektedir(112). Böyle anlaşılan bir gayelilik bir yandan determinizmle, öteden statistik determinizm ile uzlaşır: çünkü bütün delilleri uzviyetin organlaşma olmasından, her organlaşma veya bünyede parçalarla bütün arasında içten bir vasıta - gaye münasebetinin bulunmasından çıkarılmıştır. Bu düşünce tarzım Driesch tarafından canlandırılan eski gayeciliğe bağlamaya sebep olmadığı için, ilim zihniyeti ile uzlaşmaz denemez. Bize göre böyle anlaşılan gayelilik, tabiatın insan veya zekâ hedefine doğru şuurlu bir evrim geçirdiği şeklinde yorumlanan gayeciliğe asla irca edilemez ve edilmemelidir. Varlığın imkânlarla açık ve oluş halinde olduğunu söylerken, canlı varlıklardan her birinin kendi bünyelerinde, iki kriz ve evrim devresi arasında bir denge meydana getirdiğini, o bünyede bütünle parçalar arasında gaye - vasıta münasebetinin olduğunu söylemek te asla Aristocu görüşe dönmek sayılmaz.

Berg'in *monogenèse* fikri canlılarda mutlak determinizmi savunması bakımından Eimer'in *orthogenèse* fikrinden farksızdır. Daniel Rosa'nın *hologenèse*'i ise evrimi coğrafi bölge dağılışına göre açıklayan dar bir determinizmdir. Smuts'un *holisme*'i ondan pek farklı değildir. Materyalist teorilerin *causalisme*'i (sebeplikle açıklaması) aynı suretle evrimi dış şartlara ırcadan ibaret inhisarcı ve dar determinizmlerdir. Bundan dolayı yeni - darwinciler, yeni - lamarkcılar, mekanistler, Gustave Le Bon, Félix Le Dantec'in görüşleri arasında *causalisme*'in ifade tarzı bakıdan fark varsa da, hepsi aşağı yukarı aynı noktada birleşiyorlar:

110 Lecomte de Noüy, *L'Homme et sa destinée* (Human Destiny), édit. La Colombe, 1948, (*Signification de l'évolution*, pp. 76 - 89)

111 Ruyer, *Le Néo - finalisme*, P. U. F.

112 Cuénot, *La Genèse des espèces animales*, 1932 F. Alcan

bütün bu teoriler evrimde imkân, açılış, yeninin meydana çıkışı fikrini görmemekte veya gölgelemektedirler. Halbuki Mendel’le başlayan mutation araştırmaları (daima başarılı olmasa da), Darwin’de yalnız “seçkinleşme” fikri , yeni Lamarkcılığın çok fonksiyon ile çevre arasında karşılıklı etki şeklinde yorumlanması ötekilerden daha çok hakikat payı taşımaktadır.

IX

ZAMAN VE HÜRRİYET

A. Zamansız Varlık (Soyut olarak Varlık)

Kitabın başındanberi ilk defa iki soyut kavramı karşı karşıya koyuyoruz. Halbuki hedefimiz felsefeyi metafiziğin, hatta ilmin soyut kavramlarından kurtarmak ve ona konkre temeller bulmaktır. Husserl'ci bir gözle gerçek olmayan özlere baktığımız vakit bile onları bir varlık alanı olarak alıyoruz: matematik veya mantık özlerinin alam, ideal değerler alanı gibi. Burada soyut kavramım, Husserl'in verdiği özel anlama katılarak, onları eskiden beri alışılmış zihnin muhtevadan sıyrıldığı ve fakirleştirdiği şekiller gibi görmüyoruz. Böyle anlaşılınca burada neden zaman ve hürriyet kavramlarını ele aldığımız açıklanabilir. Zaman burada muhtevasından sıyrılmış bir kalıp olan ilimlerin "ölçü - zaman" ı değildir; hürriyet de varlıklardan ayrılmış ve zihinde belirsiz muhtevalar almış olan son yüzyılların ideolojik "hürriyet"i değildir. Zamanı ayrılmaz bir halde varlığa, insanın varlığına bağlayan yeni bazı filozoflar gibi düşünüyoruz. Hürriyeti de politikanın veya metafiziğin "hürriyet"lerinden ayırarak varlıklarda derece derece gelişen varlık mertebelerinin bir oluş tarzı olarak anlıyoruz.

Var olmak daha çok varolmayla, var olan (*étant*) var olacakla mümkün olduğu için, varolmak statik değil dinamik, sabit değil hareketlidir. Daima imkânlara açılmıştır. Bundan dolayı da varlık gerçekleştirmelerle meydana çıkar ve bir yönü vardır. Bu yön geleceğe doğru açıktır. Fakat mutlak olarak Varlık bütün varolanları içine alır; hiç bir yönü yoktur. Başı ve sonu yoktur. Bu anlamda mutlak Varlık sonsuzdur. Öncesi ve sonrası olmadığı için geçmiş ve geleceği de olamaz. Öyle ise zamanı yoktur. Mutlak varlık zamansız varlıktır. Bütün izafî varlıklar zamana bağılıdır. Fakat zaman da

bu zamansız varlığa bağlıdır. Öyleyse zaman sonsuzluğun içinde bir kesit, sonsuzluğa göre sonlunun değişme ölçüsüdür.

Zamansız ve değişmesiz varlık fikrini Parmenide ileri sürmüş ise de ona göre bu varlık sınırlıdır ve küre biçimindedir. Bundan dolayı da bu fikrin savunulması imkânsızdır(1). Eflâtun “ezeli dönüş” halinde kapalı bir zaman kabul ediyordu(2). Aristo zamanı harekete irca etti: zaman onca hareketle, hareket de zamanla ölçülür(3). Bu bir nevi kısır döngü ise de zaman kavramına bir dereceye kadar genişlik verdi. Ancak hareketi de, zamanı da kuvveden fiile geçmeyle açıkladı. O, Eflâtun’un Fisagor’dan mülhem devreli (*cyclique*) zaman fikrine göre bir ilerleme idi. Eflâtun’un görüşünde her şey mahvol- duktan sonra yine eski yerine dönecektir. Zaman onda ruhların beden değiştirmesi (*métempsychose*) fikrine bağlı idi. Halbuki böyle bir fikir ne ilim zihniyetine, ne metafizik düşünceye uygundur. Kimse şimdiye kadar ciddi ve kontrollü olarak böyle bir şeyi tesbit etmemiştir. Hint’- de, İran’da ve Yunan da yer yer görünüp kaybolan “tenasuh” fikri (4) animist ilkel dinlerde toplum etrafında dolaşan ölü ruhlarının tekrar civardaki tabiata, canlılara ve yaşayanlara geri döneceği şek- lindeki inancın kalıntısı idi. Böyle bir düşüncenin ilimde ve felsefede yeri olmamalı idi. Eflâtun, felsefi düşüncesinin devrimciliğine rağmen bu kalıntılardan tam kurtulamamıştır. Bundan dolayı Aristo’daki zaman fikri yetmez olsa bile hocasının Mîtos’la karışık düşüncesine bakılırsa büyük bir ilerlemedir. Plotin’de zamansız ve sonsuz varlık fikri Parmenide deki eksiği düzeltti: Zamansız ve hareketsiz olan büt- tün varlık nasıl sonlu olabilir? Anaximandros düzeltilmiş olarak tek- rar meydana çıkıyor.

Renaissance filozofları (Bruno, de Cusa) sonsuz fikrini canlan- dırdılar(5), fakat zaman fikrine cephe aldılar. Buna karşı Orta - çağ-

1 A. Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate* (les textes traduits) Parménide, pp. 69 - 83

2 Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*, 1948, Payot

3 Aristote, *Métaphysique*, trad. par. Tricot. 1953 vol. 1. p. 378. *Devenir*, vol 2-p- 629 *Mouvement*; Aristote, *Physique*, trad. par H. Carteron, 1926, édit. des Belles Lettres. p. 147: *Etude critique du problème du temps*

4 Métempsychose veya transmigration denen bu fikir Orpheus misterlerinde başlar; oradan Fisagor’culara ve Eflâtun’a geçmiştir. Hinduizmin esaslı inançlarından iken Boudd- hism’e, oradan iyi ruhların (Para -Atma) kurtulacaklarını kabul ederek bu ilk asıldan ayrıldı. İslâmiyet “Tenasuh” fikrini tamamen reddetti. İptidai dinlerin kalıntısı olan bu inanç üstün bir Ahiret ve Ebedîlik dini ile uzlaşamazdı. Bu konu daha önce Şemsettin Gü- naltay tarafından Sebîl ür-Reşad dergisinde bir makale serisi halinde tetkik ve neyr edilmiş- tir.

5 Nicolas de Cusa, *De Docte Ignorantia*, trad. par Moulinier, introd. par Abel Rey (*De la docte Ignorance*), 1930, Félix Alcan; Giordano Bruno, *Cause, Principe, Unité*, trad. par E. Namer, 1930, Félix Alcan

da Augustin yaşanmış zamanın üç buudunun (geçmiş - hal - gelecek) sübjektif olarak kuruluşundan hareketle zamansız ve mutlak varlığa geçtiği için modern düşünceye daha yakındır. Modern felsefede Descartes ve cartésien'ler zaman fikrine değer vermediler(6). Yalnız Leibniz'de müphem olarak mekânın yanında yer aldı. Mekanizm âlemi hareket ve uzamla açıklamayı yeter gördüğü için her şey yine değişmez varlığın yarattığı hareket düzeni olarak anlaşıldı. Eski felsefe böylece positivisme'e kadar *zamansız varlık* fikrini devam ettirdi.

B. Varlıksız Zaman

Buna karşı, kökleri yine İlkçağda olan başka bir fikir, *varlıksız zaman* fikridir. Bu fikir Aristo'da, Farabî'de, yaratış doktrinini geliştiren Orta - çağ felsefelerinde boşluk ve *Dehr* olarak görülüyor(7). Eflâtun'daki izafi yokluk ile Demokrit'in atomlar arasında gördüğü "boşluk" âlem yaratılmadan önceki boşluk ve yokluk halinde devam etti. Bu yüzden bir kısım Kelâmcılar yaratış fikrini buna dayandırdılar. "Yokluktan hiç bir şey çıkmaz.", "Yokluk düşünülemez" yerine "yoktan varolma" (*Creatio ex nihilo*) dediler. Yunanlılar felsefeden önce *Chronos*'un (zaman) *Cosmos*'u (Alem) meydana getirdiğini söylüyorlardı. *Chronos* âlemi şekilsiz ilk maddeden meydana getirmiş olduğu için *yaratıcı* değil *yapıcı* (*Demiurgos*) sayılıyordu. Fakat Gök dinleri (Hristiyanlık ve İslâmlık) âlemin yaratılmış olduğunu kabul ettikleri için başlangıcı olmayan *şekilsiz madde* yi kaldırdılar. Başlangıcı olmayan yalnız bütün varlıkların kendisinden çıktığı sonsuz varlık, Allah'tır. Bu fikir varlıksız zaman fikrinin reddi demektir. Halbuki Batınîler, Dehrîler, atomcular varlığın bulunmadığı bir sonsuz boşluğu, varlıkların kendisinden çıktığı "Dehr"i, zamanı savunmada devam ediyorlar ve bu soyut kavrama *sonsuzluk* veriyorlardı. Fakat zamansız varlığın duyu sezgisi ve düşünce ile kavranması mümkün olmadığı gibi, varlıksız zamanın da bu araçlarla kavranması mümkün değildir.

Leibniz 1716 da Clarke'a yazdığı bir mektupta kendi *relationnel* zaman görüşünü açıklıyor ve bunu *sebeplik* fikrine dayandırıyor.

6 René Descartes, maddi cevherin sıfatları olarak uzam (mekân) ve hareket'i gösterdiği için zaman fikri onun felsefesinde ayrı bir yer almıyor. Descartes'un müsbet ilimlere büyük güveni ve tabiatın Allah tarafından yaratılmış sarsılmaz düzeni hakkındaki kesin kanaati zamanın kararsızlığından kaçmasına imkân vermiştir denebilir.

7 Farabî, Allahı küll - ül ucub (*merveilleux*) ve dâhir (*éternel*) diye tarif ediyor. Bu suretle "Dehr", Aristo'nun anladığı hareketle ölçülen zamam aşıyor.

Aristo'nun hareketten çıkardığı zaman fikrinin beri ilmi bakımından bu en mühim ilerleme idi. Yalnız arada Ebu'l - Berekât'ın daha 13. yüzyılda Aristocu zaman fikrini tenkit ederek bir takım karşı kanıtlarla hareketin bulunmadığı bir âlemde zamanın süre (*durée*) olarak anlaşılması gerektiğini söylemesi (Batı dünyasınca bilinmeyen) mühim bir yeniliktir(8). Bu yenilik yalnız hareket yerine sürenin konmasında değil, zamanın Aristo'da ve Kant'da olduğu gibi duyu sezgisinden çıkarılacak yerde bir kavram olarak isbat edilmesinde idi. Zaman gözlem ve tecrübe ile elde edilmez, düşünülür. Duyarlığa değil, zihne aittir. Nitekim Leibniz de zamanı sebeplik fikrinden çıkarırken bir kavram olarak düşünüyordu: zaman vakaların sıralanmasını sağlayan ve onlardan önce gelen bir şüurdur. Fakat bu Newton'un farzettığı gibi mutlak bir cevher değil, bir münasebet şuurudur. Vakalar arasında ardardalık münasebeti vardır. Zaman vakaların sıralanmasından doğar. Bu münasebet her türlü referans sisteminden bağımsızdır. Bunun için Leibniz'in zaman görüşü *relativiste* değil, *relationnel* dir(9). Leibniz, Bourguet'ye bir mektubunda "mekânın noktaları arasında hiç bir mantıkî öncelik yoktur. Halbuki bir lahza başka bir lahza-dan yalnız zaman bakımından değil, mantıkça da öncedir" diyor.

Böyle olduğu halde Kant transandantal olan, fakat tecrübenin şartını teşkil eden bir zaman sezgisi üzerine felsefesini kuruyor. Biz fenomenleri ancak bu soyut zaman sezgisine göre sıraya koyuyoruz. Fenomenler bu, aynıcinsten ve basit zaman sezgisine göre tertip ediliyor. Bu başka türlü de olabilirdi. Onların kendi özlerinde bir zaman sırası yoktur. Zaman onlara bizim tarafımızdan verilmiştir. Temelinde Leibniz'le aynı olmasına rağmen bu görüş zamanı *a priori* bir sezgi şekli gibi görmesi bakımından felsefede büyük bir yeniliktir (10). Ondan sonra gelenler bu görüşün tesiri altında düşündüler: zaman bir sezgidir, fakat şeylerin özüne değil, şüura ait ideal bir şekildir. Kant'm varlıktan bağımsız zaman fikri bütün idealist felsefede, hatta positivisme'de devam etti. Schopenhauer varlık felsefesine kapı açtığı halde onun tesirinden kurtulamadı. Vakıa bu fikre ait bazı tenkitler ileri sürdü. Fakat temelinde ona bağlı kaldı. Schopenhauer'ın itirazları yalnız ardardalığın sebepliğe bağlanmasına çevrilmiştir:

8 Ebu'l - Berekât Bağdadî, *Kitab el - Mu'teber* (Haydar - abâd baskısı). Kelâma ait kısmı Prof. Şerafettin Yâltkaya tarafından türkçeye çevrilmiştir. La Pensée de l'Islam adlı kitapta bu filozofa bir bölüm ayırdık. (1953, İstanbul)

9 Mehlberg, *Essai sur la théorie causale du temps*, Studio Philosophica, Leopoli, 1935. p. 124 - 128

10 Mehlberg, aynı kitap, sh. 135 - 143

Kant'ın ev ve önünden geçen gemi misalini ele alıyor. Bunlar objektif ardardalığa aittir. Evin etrafını dolaşırken algıladığımız zamanı sıra, hareketli gemide gördüğümüz ardardalık kadar objektiftir. Birincisi eve göre gözün hareketinden, ikincisi gözlemciye göre geminin hareketinden doğar. Fakat bu itiraz yersizdir. Çünkü Kant bu misallerde sübjektif algıların ardardalığını inkâr etmiyor. Ancak eve ait algılarımızda onlar ardarda görülse bile yanyana mevcuttur. Gemide ise algılar ardarda geliyor. Schopenhauer sebepliğe bağlı olmayan ardardalığa itiraz ediyor. Meselâ bir melodinin parçaları, aralarında sebeplik olmaksızın, ardardadırlar. Bir de ayrıca vakalar arasında zorunluluğu bilmediğimiz halde ardardalığın kurulabileceği şeklinde itiraz ediyor. Ardardahğin sebepliğe ait esaslı kriter olduğunu kabul eden Leibniz ve Kant görüşlerine karşı bu itirazlar yersiz değildir(11). Bu itirazlar Kant'ın derin incelenmesinden ileri geliyor. Vakaa Kant'da üç şeyi ayırmalıdır:

- a) *Saf zaman*, ki iç duyunun (*sens intime*) şeklidir;
- b) *Sübjektif zaman*, ki hayallerin sıralanmasıdır;
- c) *Objektif zaman*, fenomenlerin sıralanmasıdır.

Duyulara ait a priori bir şekil olan zaman zihnin şekli olan sebeplikten çıkarılamaz. O halde sebeplik teorisi saf zamanla ruhi akış zamanından ayrı olarak objektif zamana tatbik edilebilir. Kant bu ayırışı tam olarak yapmamışsa da, bütün sisteminden bu neticeyi çıkarmak lâzımgelir.

Aristo, Leibniz, Kant büsbütün ayrı açılardan, fakat aynı şeyi savunuyorlar. Bu da ilmi tecrübenin âleti olan *ölçü - zaman* dır. Biri hareketten, öteki sebeplikten çıkarıyorlar. Fakat bir kısır döngü ile biri hareketi zamanla zamanı hareketle ölçtüğü halde, Kant sebepliği zamanla ölçüyor. Bugün Einstein teorisinin tesiri altında bu soyut ölçü - zaman fikri tersine çevrilmiş bulunuyor. Reichenbach, yeni fiziğe dayanarak Kant'ın zaman fikrini tenkit ederken zamanı sebeplikle ölçüyor(12) Fakat ihtimaliyet teorisine ait sonraki çalışmalarında sebeplik fikri yerine ihtimaliyet fikrini koyuyor. Onca ihtimaliyet tabiattaki aksedilemezliği ifade eder ve daima az muhtemel hallerden çok muhtemel hallere doğrudur(13). Öyleyse ihtimaliyet tabiat olgularının aksedilemez tek yönlerini gösterdiği gibi zaman yönlerini de gösterir. "Zamanın İstikameti" adlı son eserinde bu fik-

11 Mehlberg, aynı kitap, sh. 144, 145 - 154

12 Hans Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin 1920, Springer

13 H. Reichenbach, *The direction of Time*, 1957. New York

ri geliştirmektedir. Fakat bu anlayış, esasında, fizik olgularına ait kapalı bir sistemde *entropie* nin artması ilkesine dayanmakta ve bunu mikrofizik alanına yaymaktadır. Burada iki görüş karşılaşıyor; biri aksedilemez olguları gösteren termodinamik görüşü; öteki fiziğin bütün alanlarını kaplamakta olan statistik mekanik (ki aksedilirlik esasına dayanıyor). Her ne kadar Reichenbach ikinci görüşü (daha az muhtemelden daha çok muhtemele geçiş olmak üzere) birinciye bağlıyorsa da, o vak'aların geçmişle gelecek arasında hiç bir ayrılık yapmadığı bir zaman düzeni göstermektedir. Eğer bütün fizik kanunları (son tahlilde) *aksedilir* iseler simetrik olmayan bir sebeplik münasebeti zaman ölçüsü olmayacaktır. Simetrik bir sebeplik münasebetinin değişmezliği *aksedilirlik* problemine bağlanacaktır. O zaman âlemin *zamanı bünyesi* Heraklit anlayışı ile bir nehrin akışına veya bir filimin cereyanına değil, filmdeki ayrı ayrı sahnelerin ardarda konmasına benzetilebilecektir. Hasılı Schelling'in ve bu yüzyıl başında Bergson'un dedikleri gibi fizikteki zaman (hatta Einstein'in mekân - zaman süreklisi görüşü de dahil) mekânların ardarda gelmesine, "mekânî zaman" a irca edilmiş olacaktır(14).

C. Varoluş Zamanı ve Existence Filozofları

Varoluşa ait (*existentiel*) zaman fikri tamamen yeni felsefeye vergidir. O çağdaş felsefenin esaslı vasıflarındandır. Vakıa onun kökleri yine İlkçağdadır. Heraklit varlığı oluş sayar. Fakat bu oluşta her şey değiştiği için değişenleri birbirine bağlayacak süreklilik kalmaz, sürekliliğe bağlı olan zaman da açıkta kalır. Zamanın varlığına ait olması için varlıkla oluşun ayrılmaz bir bütün olması, değişmenin değişmezlik içine yerleştirilmesi gerekir. Böyle bir görüşün tohumunu Augustin attı. Augustin'e göre bu zamanı şuurda yaşıyoruz. Hatırlamak ve ümit etmek zamanın geçmiş ve gelecek denen iki buududur. Fakat şuurun devamlı olan *hali* ile zaman üstüne yükseliyor ve ezeliliği, sonsuzluğu yaşıyoruz. Böylece zamanı sonsuzluk ve ezelilik içine yerleştiriyoruz. Psikolojik bir sezgiden başlayarak zaman ve sonsuzluk fikrine, oradan din felsefesine yükselen Augustin çağımız felsefesinde gelişecek bir fikrin ilk habercisidir: "âlemin varlığından önceki bir zaman düşünülemez diyor. Siz hiç bir zaman bir şey yapmadan kalmadınız, çünkü zamanı siz yaptınız. Eğer zaman ezelî olsaydı zaman olmıyacaktı. Vakıa zaman nedir? Onu kolayca kim açıklayabilir? Onu kelimelerle kim ifade

14 Berthelot, *Un romantisme utilitaire, I. le pragmatisme psychologique*. Durand, Chartres, 1917

edebilir? Ama yine de bize ondan daha mahrem ne vardır? Zaman nedir? diye kimse bana sormaz, onu biliyorum; eğer bana sormuş olsalar ve ben açıklamaya kalksam onu artık bilmiyorum. Fakat kuvvetle söyleyebilirim ki eğer bir şey geçmiş olmasaydı geçmiş zaman olamazdı. Olacak bir şey olmasaydı gelecek zaman olmayacaktı. Şimdi bir şey olmasa haldeki zaman olmazdı. Geçmiş ve gelecek, bu iki zaman nasıl vardırlar? Çünkü geçmiş artık yoktur ve gelecek daha olmamıştır. Hale gelince, eğer o hep hal olarak kalsa ve geçmişe karışmasaydı zaman olmaz, ezeliyet olurdu. Hal daima geçmişe karışıyorsa onun varolduğunu nasıl söyleyebiliriz. Öyle ise zaman vardır ve artık varolmamaya meyleden şeydir. ” (Augustin, *Les Confessions*. vol. II. p. 195.) (15). Augustin geçmişini artık varolmayan, geleceği de henüz olmamış olan diye tarif ettikten sonra yalnız halin ölçülebilir olduğunu söylüyor. “Geçmiş ve gelecek vardırlar, çünkü onları düşünebiliyoruz. Geçmiş ve gelecek tasavvurlarımızda hazır vardırlar. Zaman hareket değildir, olsa olsa hareketin ölçüsüdür. Zaman ruhun bir *distension*’udur. Biz geçmişini zihnimizde hatıra ile ölçüyoruz; geleceği bekleme ile ölçüyoruz.” — “Sonlu varlığımızın uçup giden zamanından sonsuz varlığın ezeliyetini çıkarıyoruz.” (16)

Bu fikir 19. yüzyılda Kierkegaard’la başlayan (17) ve bugün Heidegger ve Jaspers’in geliştirdikleri existence felsefesinin varlık zamanının kökleridir. Bu filozoflara göre zaman fizik olguları ölçen “ölçü - zaman” değildir. O, insanın varoluşuna aittir. Ne soyut bir kavramdır, ne de tabiatla vardır. Husserl’e göre şuurun ideal zamanı vardır. Ben, objede yaşamaz, kendi obje şuurlarında yaşar. *Cogito*’nun yaşanması, İdee olarak görünür. Yaşanmışların bütün serisi zamanda cereyen eder, daha doğrusu zamanı teşkil eder. Kasdlı fiillerin birimi (*unité*) şimdi değildir, bu fiillerin zamanda gerçekleşen bütünüdür. Husserl bu düşüncesiyle adeta varlık zamanı için metod hazırlıyor. (Husserl, *La phénoménologie du temps*) (18). Heidegger varlık zamanını “ölüm - için - varlık” dan çıkarıyor. Bu büyük kelime canbazı ölüm ürküntüsünde (*Angst*) bulduğu yokolma şuurunu zamanın geleceğe açılmış esas buudunun temeli sayıyor (19). İnsan gerçeğinin tam karak-

15 Augustin, *Confessions*, vol. II. p. 195

16 Augustin, aynı eser, cilt. II. sh. 189 - 229

17 Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Philosophie de l’Esprit, 198, Aubier

18 E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, 1964. P. U. F.

19 Heidegger, *L’Être et le Temps*, 2 ème trad. par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, 1964 Gallimard

teri asla tamamlanmış bir bütün olmamaktır. Bu durum ölümle sona erer. Ontolojik olarak *henüz daha değil* insanî gerçeğe aittir. “Henüz daha değil” tamamlandığı vakit insan varolduktan çıkar. İnsanî gerçeğin *Tamamlanmamış* olmasının meydana getiren şey, devamlı olarak “kendi kendisinden önce bulunuşu”dur. Ölümle insanî gerçek yolunu tamamlamıştır. Fakat ister istemez bu onun imkânlarının tükenmesi demektir. İnsanın “tamamlanmamış” olarak bittiği olur. Yani insan ölümle olmuşluğa varmaz. Sona ermeden önce bu olmuşluğu kaybetmiş olabilir. Tamamlanmamış, dağılmış ve tükenmiş olarak bitebilir. Bitmek tamamlanmak demek değildir. Bitmek, dinmek ve kesilmek demektir: yağmur diner, yol tükenir. Fakat bu, yolun kaybolduğunu göstermez. Bitmek gerçek olmıyan bir şey haline geçmeye delâlet eder. Tamamlanmak ise bir şeyin hazır olmasıdır. Son fırçada tablo hazır olmuştur. İnsanî gerçeğin sonu olması bakımından ölümü ifade edecek, bu bitme tarzlarından hiç biri değildir. Ölmek sona ermek demek olsaydı insanî gerçek, âlet - gerçek olarak konabilirdi. Ölümde insanî gerçek tamamlanmamıştır, tükenmiştir; bir âlet gibi sona ermemiştir. İnsan daima *henüz daha değil* halindedir. İnsanî gerçek “Son için varlık” demektir (20).

Son için varlık nedir diye sorarsak insanî gerçeğin varlık tarzından hareket etmeliyiz. Ölüm için varlıkta insan kendisine özel bir varlık gücü ile bağlıdır. Gündelik adı varlıkta ise o *herhangi bir kimse* dir. Heidegger’e göre bütün varoluş çabaları bir noktada toplanır: bu da tarihîlik ve zamanîlik’tir ki zamanîlik olmak üzere “tasa” (*Sorge*)-nın, “bunalma”nın (*angoisse*) tahliline bağlıdır. Tarihî varoluşun kökü ölüm önünde duyulan bunalmadadır. “Tarih” ilminin varoluş felsefesi bakımından yorumlanması insanın âlmdeki varlığını aydınlatacak en büyük ışık olacaktır. İnsanî gerçeğin tarihîliğinin tahlili bu varolanın aslâ zamanî olmadığı, çünkü “tarihte bulunduğu”nu gösterir (21). Tarih (*Geschichte*) geçmişte olmuş olan şey anlamında alınınca “geçmiş” devam etmemeyi, yahut devam etse bile hal üzerinde tesiri olmamayı gösterir. Fakat Heidegger’e göre tarih bundan ibaret değildir. O geçmişin şimdi, hatta gelecek üzerinde etkisidir. Ayrıca o *zamanda* yürüyen varoluşun bütünlüğünü ifade eder. Tarihe verilen bu çift anlamı ayırmak için, o, tabiata ait olan birincisine *historial*, insanın varoluşuna ait olan ikincisine *geschichtlich* diyor(*). Eğer tarih insanî varlığa ait ise, ve bu varlığın temeli “*zamanîlik*”

20 Heidegger, *Aynı eser*. sh. 234 - 240

21 Régis Jolivet, *Les Doctrines Existentialistes*, édit. Fontenelle, 1948

ise tarihin tahliline zamanın tahlili ile girmelidir. Bir müzede saklı olan eşya geçmiş zamana aittir. Bunlar halde de devam eden şeylerdir. Şu âlet geçmişte kaybolmamış olduğu için nasıl “tarihi” oluyor? Geçmişte kaybolmuş bir şey olmadığı için bu varolana ne hakla *tarihi* diyoruz? İnsanî gerçek aslâ geçmiş olamaz? Hiç geçmeyen bir şey de olmaz. Artık varolmayan insanî gerçek sadece geçmiş değildir, “bir zaman bir hal idi” dir. Fakat insanî gerçek yalnız “bir zaman vardı” mıdır, yoksa “ilerde olacak” mıdır? Heidegger burada tarih ile zamanı ayırıyor ve geçmişte varolanla gelecekte olacaktan ikincisi üzerinde duruyor. Zamanın asıl buudu geleceğe çevrilmiş olan imkân buududur. Varlık geleceğe *açılmış* varoluştur. (M. Heidegger, *L'Etre et le Temps* (Sein und Zeit) - trad. par Henry Corbin, Gallimard. 3. édition. 1937) (22).

J. P. Sartre “Varlık ve Yokluk” da bu felsefeyi farklı bir şekilde yorumladı(23). İnsan âlemde kendisi için (*pour soi*) vardır. Şeyler ise kendisi ile (*en soi*) vardır. Kendisi için varlık veya varoluş devamlı olarak varlıkla yokluk arasında bulunmak demektir. Buna o Heraklit ve Hegel’den farklı bir anlamda “vıcıklık” (*viscosité*) diyor. Bu hal yakalanamaz; varlıkla yokluğun tutulmaz diyalaktığı bir *iç bulantısı* (*Nausée*) doğurur. Bu, sırf bedene ait olandan, ilerdeki cesetden korkudur. Şuur ona bir uykuya dalar gibi dalar. İnsan “hayali” ye (*imaginaire*) sığınma sayesinde bu sürekli düşmelerin baş dönmesinden kurtulur (24). Sanat, ideoloji, rüya, proje bu kurtuluşun vasıtalarıdır. İnsanın kendisinden kaçması, kendi yokluğundan kaçması geçmişte ve gelecekte *kendisi* ile (*en soi*) varolması demektir. Geçmiş olarak insan katı hayaller ve hatıraların donmuş dünyasına sığınır. Gelecek olarak insan kendini dışa aksettirir: proje olur. Herkes birgün, gelecekte sâkin bir varlığa ulaşacağını hayâl etmiştir: öyle bir varoluş ki orada tasa olmayacaktır. Bu, idealler ve ideolojilerin mevhum varlığıdır. İnsan her türlü durumda garsonun, daire şefinin, kumandanın çift kişiliğini taşımaktadır. Biri yoklukla savaşıyor, iç bulantısı halindeki âciz varoluşu, öteki proje veya geçmiş rüyası olarak oynadığı rol ki, bu her insanın gördüğü işe göre değişir. Bundan dolayı şuur esasında *zamanî*’dir. Onu tasa halinde, yani kendi imkânlarına doğru projesinde, kendinden kaçarak ifade eder. Bütün romancılar bu *en soi* nin tasvirine bağlanmışlardır. Sartre’da zaman Heidegger’den farklı

22 Heidegger, *L'Etre et le Temps*, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Galli, 1967, p. 240

23 J.- P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, 1943, Gallimard,

24 J.- P. Sartre, *L'Imaginaire*, 1948, Gallimard, pp. 161 - 225: La vie imaginaire

olarak yalnız geleceğe değil, aynı zamanda hem geçmiş hem geleceğe doğru açılmış bir kendinden kurtuluş savaşındır. Varlık - yokluk diyalogluğundan kurtulmak için "hayali"ye sığınma çabasıdır(25).

M. Merleau - Ponty ise Sartre'dan büsbütün farklı *pour soi* ve *en soi* yı, ruh ve bedeni ayırmıyor. İnsan ruhunu bedene yapışık, bulanık varlığı içinde görüyor. Bunu ifade için de *ambigüité* kelimesini kullanıyor(26). Kendi başına ben, süje yoktur; o her halinde bedenine bağlıdır. Onun kaderi bu müphem bağlılığındadır. Nitekim insanla dünyası da ayrılmaz olarak birbirine bağlıdır. Bu yüzden insan hem *pour soi* hem *en soi* dir. Merleau - Ponty bu iki kutbun birleştiği yerde insanın varlık kazandığını söylüyor. Önce davranış psikolojisine hücum ederek başlıyor. Sonra bir algı Fenemonolojisi yapıyor. Burada (umumiyetle existentialist'lerin hücum ettikleri) Hegel'e, fakat Ruhun oluşunu anlatan Hegel'e dönüyor(*). Bu filozof ana kavram olarak aldığı "müphemlik" i başlıca ruh ve bedenin ayrılmazlığında görüyor. "Älemde varolmak" bakış ve şuur seviyesinde müphemlikle dolu bir tavidir. Älemde varolmak için bedeni kullanmalıdır. Normal insan, bedeni ile äleme *engagé*'dir. Fakat ruh hastasında bunlar çözülüyor: biri (meselâ irade) mahvolduğu halde, öteki sağlam kalabiliyor. Bundan dolayı da *objektiflik* fikri "gerçek değil" fikrine bağlıdır.

Zaman Merleau - Ponty de bir nevi çoklukta birliktir. Bütün duygulanışlarımız önce → sonra ya göre sınırlanıyor. "Zaman umumiyetle nehrin akışına benzetilir. Fakat bu imaj çok müphemdir, çünkü zamanı, zaman - dışı ile tarif eder" diyor. Bu nehre benzetme ancak onun kıyısındaki bir insana göre zamanı açıklar. Aslında älem ya değişmez yahut oluş halinde tek bir realitedir. Zaman hakkında bu eski imaj onu olmadığı şeyle tarife çalışıyor. Hali iten geçmiş, geleceği iten hal değildir. Gelecek gözleyicinin önünde ufukta fırtına gibi önceden sezilmiştir." — "zaman insanın şeylerle münasebetine aittir ve onlara karşı aldığı tavrı gösterir: objektif älemde zaman olamaz. Zaman için akılla kavranan bir şey söylenemez. Çünkü *zamana dalma* yı ruhi olguları gösteren isimlerle anlatırız. Geçmiş ve gelecek, algılarımızın yapma düzenindeki kavramlardan ibaretse yaşanmış zamanın

25 Robert Campbell, *J. P. Sartre, une littérature philosophique*. 1946; Gilbert Varet, *L'Ontologie de Sartre*, P. U. F. 1948; J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Gallimard 1945; J.P. Sartre, *L'Imaginaire*. Gallimard

26 M. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, Gallimard, (*Les antinamies du comportement*)

* Hegel, *Phénoménologie de L'Esprit*, Aubier 2 vols. Trad. par J. Hyppolite, 1939, Aubier

oluş'unu anlamaktan vaz geçmelidir. Geçmiş, hal ve gelecek ayrı "an"lar var olmadan önce, bütünlüğü ile düşünülmelidir(27).

Heidegger gelecek buuduna, Bergson geçmişe, hafızaya üstünlük veriyordu. Eğer şuur zamanı yaşıyorsa ve yalnız onun açılmalarını doğrudan doğruya kavırıyorsa, bu açılmanın asla *bilmemiş* olması gerekir. Böyle olmasa gerçeğe yayılmış bir "zamanîlik" e bakacaktı. Bitmiş zaman ancak ölçü - zaman dır ki, orada *zamanîleşme* yoktur. Halbuki asıl konkre varlığa ait olan bu "zamanîleşme" dir ki, sürekli olarak imkâna doğru açılır. Hiç bir an başka anı koğmaz. Bu bakımdan zamanın buutları arasında "hal" in bir imtiyazı vardır. Çünkü geçmişe katlanan, geleceğe ve imkâna açılan odur. Fakat halin hareketi bir arabanın hedefine yaklaşması gibi *ufuk içinde verilmiş* değildir. "Zaman şuurun kendi dışına doğru kaçıdır. Bu kaçışın ise bir yönü vardır. Eğer objektif bir zaman varsa bunu ezeli bir sentezde aramalıdır. Süreklilik zamanın özüne ait bir manzaradır. Fakat bütün zaman değildir. Kendi başına ya geçmiş ya gelecek olan bir şeyin anlamı yoktur. Zamanîlik kendisinden çıkmak üzere kendisi olan bir sübjektifliğin sürekliliğidir. Öyle ise zaman hayatımızın kendi *présence* 'imiz üzerinden açılmasıdır. İşte bu andan başlayarak geçmişe ve geleceğe doğru gergin bulunurum. Ben akıp gitmeyen bir *présence* 'da akan zamanîliği takip ediyorum". "Fakat zamanı yaşıyan ve onun kökü olan şuur artık *zamanda* değildir. Sübjektiflik zamanı yaşadığı için zamanda değildir." Burada Augustin gibi zamandan ezeliliğe yükselecek yerde zamanî olmayan şuurla zamanın yaşanmasına iniyor. Bu bakımdan Merleau - Ponty'nin zaman görüşü ile bizim yukarıki bölümlerde açıkladığımız düşünceler arasında yakınlık vardır. O bu düşüncesiyle Bergson ve Heidegger'in iki ayrı buuda çevrilmiş zaman anlayışlarından hem ayrılıyor, hem onları kuşatacak bir bütüncü görüş savunuyor(28). Fakat "zamanîlik kendiliğin (*ipséité*) içe dönüş ve dışa dönüş şeklinde meydana çıkışıdır" derken filozof Ben'in daima bir *présence* 'da ve "Ben"i aşan bir zamanda olduğunu anlıyor(29). Merleau - Ponty'nin bu "müphemlik" veya "bulanıklık" fikrine yakın düşünüyoruz gibi görülebilir. Fakat bu filozofta bulanıklık şuurla beden, insanla âlem arasında içinden çıkılmaz bir karma hali olmasına karşılık (32) bize göre o yalnızca başlangıç krizidir. Varlığın ve şuurun bütün çabası bu krizi aşmak ve nöbetleşe ritimleri ile ondan

27 A. de Waelhens, *Une Philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de M. Merleau - Ponty*, Louvain, 1951; sh. 238 (Inachèvement et Temporalité)

28 Bergson, Heidegger ve Merleau - Ponty de zaman fikrini karşılaştırmalıdır.

29 Waelhens, *aynı eser*, sh. 259 - 291 (*Le Cogito*)

kurtulmaktır. Onun düşüncesi boyunca içinde kaldığı kavram bizce bir geçiş noktası, çözülecek olan bir düğümdür ki, varlığın asıl gelişmesi bu çözülmenden sonra başlar.

Karl Jaspers, *Existenz* fikrine hem ilim, hem felsefe yolundan giren bir düşünür olduğu için, onda öncekilerin objektif düşünceye karşı aldıkları menfi davranışa rastlanmaz. Hatta varlığın çok çeşitli tabakalarında empirik varlıklar, *Existenz*'den ayrı Genel şuur veya objektif şuur ayrı birer varlık tabakası gibi alınmıştır (30). "Bize kendini obje olarak gösteren varlık yalnız değildir" diyor. Nitekim süje de bu zaman - dışı Genel şuura irca edilemez (31). İlk objektifliği aşma teşebbüsü *existence* felsefesine aittir. Fakat objektiflik daima aşılamaz. Âlem bir bütün değildir. Gerçek sferlerine ayrılmıştır: Bunlar madde, hayat, ruh ve manâ (*Geist*) dır. Fakat Jaspers bu sferlere ait ilimlerin verdikleri ile kanmıyor. Felsefenin asıl konusu olarak insanın "varoluş" unu alıyor. Bu varoluş fikri önceki filozoflardan esaslı bir karakterle ayrılıyor: onlarda varoluş veya sübjektiflik başkasına, başka varoluş'lara kapalı idi. Jaspers'e göre ise, o varlığını yalnız "başkası" ile karşılaşmadan, birleşmeden çıkarır. "Önce bir cemaatte, sonra Genel şuurda, nihayet tekrar cemaate dönerek" *objektif Ruh* halinde, kendini bulur. Varoluşlar arasındaki bu birleşmeler (*Communication*) Jaspers felsefesini fatal bir fertcilikten, sübjektiflikten, anarşik bir görüş olmaktan kurtarıyor (31). Bu noktada bizim görüşümüzle Jaspers'inki arasında yakınlık olduğunu işaret edelim. Şu kadar var ki bizim "başkasında varlık" dediğimiz bu müphem başlangıç fert ve toplum ritimleri halinde açıklırken Jaspers de karşılaşma veya birleşme, önce ayrı olarak varolanların sonradan birleşmesi gibi görülmüştür. Bu görüşte toplum "objektif bir iştirâk" in yeri gibi alındığı halde, bize göre toplum da fert gibi aynı insanî varlığın iki manzarasından biridir.

Jaspers'e göre tarihîlik varoluşun konkre bir kategorisidir (32). *Varoluşla empirik varlığın birleşmesidir. O* adeta birincisi ile varlık, ikincisiyle görünüştür. Ayrıca "tarihîlik" Spinoza'cı bir diyalektik ile *hürriyet ve zaruretin birliğidir. En sonra tarihîlik zaman ve ezeliğin birliğidir. İnsanî varlık "zamanda varlık"dır ki onu limit - durum'lar* sınırlar. Jaspers zaman akışını sınırlayan limit-durum olarak ölümü, ıstı-

30 Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur, *Karl Jaspers, et la philosophie de l'existence*, édit. du Seuil, 1947 (Bilmenin objektifliği)

31 H. Dufrenne et. P. Ricoeur, aynı eser, (ch. VI. *Communications*)

32 Karl Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, trad. par Jeanne Hersch, Plon, 1951, p.

rabı, hastalığı gösteriyor. Böyle anlaşılan tarihîlik (*Geschichtlichkeit*) ile tabiatın oluşundan ibaret *historicité*'yi tamamen ayırıyor. İkincisine değer vermiyor. Ortega y Gasset'i, bu İspanyol filozofunu da existentialist'ler arasında zikrederim. Ortega'ya göre metafizik, gerçek üzerinde düşüncedir. Ona göre şeylere nüfuz eden "vital akıl" soyut akıldan çok farklı bir güttür; "Akıl hayatın yerine geçemez ve geçmeye kalkmamalıdır." diyor. Fakat akılla hayat arasındaki zıtlık çok şüphelidir. Çünkü akıl da görmek, dokunmak gibi hayatı (*vital*) ve spontane bir işlemdir" (33). Hayatı akıl bir yandan da *tariht* akıl dır. Çünkü insan tarihi varlıktır. "Yığınların İsyanı", "fikirler ve inançlar" adlı kitaplarında bu fikirleri açıklıyor (34). "İnsan ve kalabalık" de konkre vasıflarıyla tarihî ve zamanî varlık olan insanla âdetlerin içinde kaybolan yığını ve kalabalığı ayırıyor ve bu devir filozoflarının çoğu gibi birincisi üzerinde duruyor (35).

D. Existence Filozoflarının Ortak Tarafları

Existence filzofları aralarındaki farklara rağmen esaslı birkaç noktada birleşiyorlar:

1) Hepsi varoluşun sonluluğu (*finitude*) üzerinde duruyorlar. Bu sonluluk basit bir sınırlanış değil, ölümle biten varlığın ürküntü, bunalma, iç bulantısı veya tasadan doğmuş olmasını ifade eder. Bütün bu felsefeler, avunmalar altında gizli *yokluk ürküntüsü* buluyorlar. Bunun için gündelik varolanlardan orijinal varlığı ayırıyorlar.

2) İnsanda "varlığa çıkış"ın yoklukla kuşatıldığı söyledikleri için ideallerin, inançların, hatıraların "kendinden kaçma" (*évasion*) dan başka rolü kalmıyor. Bu yüzden Heidegger'de daha ölçülü olan bu düşünce tarzı Sartre'da, Camus'de (36), kısmen Merleau - Ponty de değerlerin, ideallerin inkârına, bütün spekülasyonun "yokluk" etrafında işlemesine (*néhilisme*) , inançlara ve aşkın varlıklara "isyan"a varıyor.

3) Az çok hepsi varoluşu insana hasrettikleri için objektif düşünceye, ilimlerin konusu olan gerçeklere dokunmuyor veya onu felsefe dışında bırakıyorlar.

33 Julian Marias, *Philosophes espagnols de notre temps*, édit. Aubier, Montaigne, 1954

34 Ortega y Gasset, *Idées et croyances*, trad. par Jean Babelon, édit. Stock, 1945. Paris
Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, trad. par Louis Parrot, 1961, Gallimard,

35 Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, D. Taschenbuch, DTV. 1961, München

36 Albert Camus, *L'Homme Révolté*, 1951, Gallimard, 1. édit. A. Camus, *Le Mont de Sisyph*, 2 ème édit. Gallimard,

André Nicolas, *Une Philosophie de l'existence*, Albert Camus, 1964. P. U. F.

4) Bu felsefelerde zaman konke varoluŖa baēlı, hatta varoluŖun kendisi gibi g r lm Ŗ, bundan dolayı ilimlerin  l  lm Ŗ veya ölçen zamanı inkâr edilmiŖtir. Bu yüzden onlar bütün gerçek felsefelerine, ilimcilik  ıēırlarına karŖı vaziyet alıyorklar. Tabiatın tarihi yoktur, yalnız insanın tarihi olabilir diyorlar.

5) VaroluŖ felsefeleri - Gabriel Marcel bir yana bırakılırsa - (37) transandantal varlıkla bütün iliŖiklerini kesmiŖ görünüyorlar. Yunan felsefesi gibi insanla âlemin düzeni arasındaki baēlıēa, Logos'a inanmadıkları için insanı Allah'la ve âlem'le baēlarını kesmiŖ, kendi baŖına kalmıŖ görmektedirler. Heidegger'in insan için "atılmıŖ olmak" (*Geworfenheit*) dediēi budur. Bu yüzden bu felsefeler teselli bulmaz, dayanılmaz bir yokluk uçurumuna bakmaktadırlar.

Bütün bu yeni d Ŗ n rlere baŖlıca esserlerini İkinci Dünya SavaŖı içinde veya iki dünya savaŖı arasında vermiŖlerdir. Bu eserler yazıldıēı sırada dünya, kıtallerin en vahŖisini görüyordu. Ölüm ve yıkılıŖ insanları tehdit ediyordu. İdealleri hiçe sayan Ŗefler yalnız kendi Ŗahıslarına inanmaya kütleleri zorluyordu. Tarih ve ideal atom bombasıyla yok ediliyordu. İnsanlıēın g rd ēu hiç bir savaŖ bunun kadar yok edici olmamıŖtı. Bu eserler, bu sistemli "yoklaŖtırma"lar içinde meydana geldi. Bunun için onlardaki insanın yalnızlıēına, ink rcılıēına ŖaŖmamalıdır.

Fakat yeni felsefelerin müsbet tarafları da var:

a) Husserl'in büyük telkini ile hepsinde varlıēın a ılıŖ olduēu fikri h kimdir: "Alemdede varlık" insanın âleme a ılıŖıdır. Bu a ılıŖa varlıēın oluŖu, imkânlara açık olması, varlıēın daima gelecekteki ger ekleŖmeler içinde devam ediŖi diyoruz.

b) Zaman insanı varlıēın öz karakteridir. İnsanlar her    buudu ile a ılıŖ (*d ploiement*) halinde bulunan zamandır. Objektif d Ŗ nce-nin kullandıēı  l  lm Ŗ zaman bu konke zamanın tabiata tatbikinden  ıkarılmıŖtır(43).

c) Sonsuz varlıēın yaradıŖları içinde bütün varlıkların vasfı sonluluktur. Yalnız insan, bu sonluluēun Ŗuuruna sahiptir. Existen-tialisme'de katılamıyacaēımız taraf zamanın sonluluēudur. İnsan geleceēe  evrilmiŖ projesiyle sonsuza açılmıştır.  mr n bir sonu olması insanı  rk temez. Nietzsche'nin dediēi gibi insanın kendini aŖması tehlikeye atılma (*risque*) Ŗevkinden, kudret iradesinden, ölümü hiçe

37 Gabriel Marcel, * tre et Avoir*, 1935. Aubier; G. Marcel, *L'Homme probl matique*,  dit. Montaigne, 1955; G. Marcel, *Du Refus   l'invocation*, 1940, Gallimard.

saymasından gelir(38). Korku ve cür'et insanda yanyana yer alır. Gezegenleri fetheden feza arayıcıları kutup kâşiflerinin cür'etini ölçüsüzce aşmıştır. Fakat daha esaslısı geleceğe çevrili zaman buudunun sonlu olmayışıdır. O insanda tatminle sona eren organik arzuları, bir hedefe erişince doyan sosyal gayeleri aşan, sonsuz, gayesiz, fayda gütmeyen arzudan ibaret Passion'un şuurudur(39). Çağdaş insanı eski insandan ayıran budur. Eski insanda Passion'la akıl savaş halinde idi. Ölçü, düzen ve sonluluk isteyen akıl, ölçüleri aşan ve sonsuz Passion'a isyancı (*révolté*) gözüyle bakıyordu. İkisinin kavgası adetâ Yunan Tanrısı ile Prometheus'un kavgası idi. Tanrılar insana bilgiyi öğreten Prometheus'i cezalandırmak için zincire vurmuşlardı. Fakat Gök dinleri, hristiyanlık ve İslâmlık bu büyük güce değerini verdiler. Onu sonsuz varlığa çevrilmiş şevk, sonsuzun istenmesi (İlâhî aşk) diye anladılar(40). Buradan, insanlığın en büyük kazancı *çaba* ve *ilerleme* (terakki) doğdu. Kur'an birçok ayetlerde çabayı insanın en büyük gücü olarak öğüyor(41). Sevgiyi, passion'un bu en yüksek şeklini sonsuz varlığa çevrilmiş erdem sayıyor.

"İlerleme" (*Progrès*) fikrinin meydana çıkışı insanlığın büyük kazancı olmuştur(42). İnsan bu fikirle *eezeli dönüş*'ün yerinde sayan fatal tekerleği altında ezilmekten kurtulmuştur. Yunan Düşüncesi *Sisyphé*'in kayaları dağ tepesine çıkaran büyük çabasını *boş bir tekrar* sayıyordu: Sisyphé kayayı zirveye çıkardıktan sonra aşağı yuvarlar ve bu çaba boş yere tekrar edilir. (Albert Camus, *Le mont de Sisyphé*) (43). Nihilist yeni düşünür insanı tabiattan ve Allah'tan ayırdıktan sonra çabasının boşluğunu ilân ederken, hakikatte, kendini öldürüyor. Yaşadığı facia büyük, fakat çıkardığı sonuç yanlıştır. İlerleme fikri kapalı bir zamana değil, sonsuza açılmış bir zamana dayanmaktadır. Bu fikrin gelişmesi tekniklerin gelişmesiyle, hareket ve dinamik ilminin doğuşu ile, tarih felsefelerinin doğuşu ile paraleldir(44). (Jean Brun,

38 Karl Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, trad. par Jean Wahl, 1950, Gallimard

39 H. Z. Ülken, *Aşk Ahlakı*, 1931, 1 nci baskı, 1959, 2 nci baskı

40 Mevlânâ, Feridüddin Attar, Molla Camî v. b. gibi mutasavvıfların eserleri misâl olarak verilebilir. Hristiyan mistisizmi için Bk: Anders Nygren, *Eros et Agapé, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols. 1951. Aubier,

41 "Cehdediniz!" emri bir çok ayetlerde geçmektedir. "İnsan için çalışmadan başka yapılacak şey yoktur" (Leyse lil - insanı illâ ma sa'â) ayeti de bunu teyid eder.

42 Jean Brun, *Les Conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, 1961, P. U. F.

43 Albert Camus, *Le Mont de Sisyphé, essai sur l'absurde* (*l'homme absurde*, p. 93 - 124, création absurde, 127 - 157), édit. Gallimard, Camus existentialism'in tam çıkmazını temsil ediyor.

44 Jean Brun, aynı eser,

Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique 1961). Modern insan passion'u ölçünün zincirinden kurtarıp aklı eline meşale gibi verdiği zamandan beri yaratıcılığını kazanmıştır.

Existentialism'in katılamayacağımız ikinci bir tarafı insanı tabiatı ve transandantal varlıktan ayırmasıdır. İnsanın "âlemde varlık" olması bu ayrılmazlığı gösterir. "Varoluş"u empirik varolanlardan bu kadar keskin sınırla ayırmaya hakkımız yoktur. Maddeden insana kadar varlık dereceleri gittikçe artan yeni güçler ile görünmektedir. Onları birbirinden akıldışı uçurumlar ayırır. Maddeden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana basit bir karmaşıklıkla süreci ile geçemeyiz. Fakat her varlık derecesinde artan bir gelişme onları birbirine bağlar. Bu gelişme, varlıkların kriz halindeki müphemliğinden ritmlerle çıkılması, bu ritmlerin varlığa dikotomik oluşlar kazandırmasıdır. Maddede alçalma halindeki oluş, bitki ve hayvanda evrim halini almış, kapalı devreli (*cyclique*) zaman olmuş, insanda bu zaman devresi (*cycle*) çözülerek sonsuza açılmış zaman şuuru ve ilerleme olmuştur.

E. Hürriyet Fikrinin Gelişmesi

Konkre varlık zamanı üzerindeki düşünce bizi yine konkre varlığa ait başka bir düşünceye götürür: bu da hürriyettir. İnsan hürmüdür? sorusu kolay konulamaz. Çünkü böyle bir soru siyasî veya ahlâkî hürlikler hakkındaki itibarî düşüncelerden sıyrılacak olursa ontolojik bir soru olur. O zaman onu bütün varlıklar için koyabiliriz: varlıkta hürriyet varmıdır? sorusu Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi"nde üçüncü antinomi olarak koyduğu sorunun aynıdır. Burada Kant tabiatı sebeplik zincirlerinin başı olarak hürriyet varmıdır? diye soruyor ve buna tez olarak vardır, antitez olarak yoktur diye cevap veriyordu(45). Bu da kozmolojik antinomi gibi ona göre saf aklın çözemediği bir çıkmazdır ve buradan ancak "Pratik Aklın Tenkidi"nde vicdanın mutlak emrine uyma bakımından şuurun muhtar olduğunu söyleyerek çıkılabileceği fikrindedir(46).

Şu kadar var ki, Kant 'm üzerinde durduğu hürriyet, olgular zincirinde ilk olgunun spontaneliği anlamına geliyor. Bu, Aristo'nun ilk hareketi vermesi veya başka bir şekilde başlayan spontane bir fiil-

45 E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. par Barni, Flammarion; nouv. trad. par Tremesaygues et B. Pacaud. préface de Ch. Serrus. 1944. P. U. F.

46 E. Kant, *Critique de la Raison Pratique*, trad. de Picavet, (pp. 1 - 15: *hürriyet bütün fikirler içinde imkânını a priori olarak bildiğimiz biricik fikirdir. Çünkü o ahlâkî kanunun şartıdır.*)

midir, yoksa olgular zinciri sonsuzca uzayıp gider mi? (Çünkü zorunluluk sınırlanmamış olmalıdır). Kant'ı böyle düşünmeye götüren sebep *Cosmologie*'de olduğu gibi sonsuzluk - sonluluk antinomisidir(47). Olgular zincirinin sonluluğunu kabul edince ilk olguya *zorunlu* denemeyeceği için "*kendiliğinden*" diyoruz. Fakat "hürriyet" le bu *kendiliğindenlik* arasında bir münasebet yoktur. *Spontané* bir hareket her türlü şuur ışığından mahrum, hedefsiz ve iradesiz olabilir. Böyle bir harekete nasıl hür diyebiliriz?

"Hürriyet"in, ikinci bir yorumlanması onu *kudret* şeklinde anlayan görüşe aittir. Bunun en bariz örneği Nietzsche'dedir(48). "Üst- İnsan" ın Kudret İradesine sahip olması hür olması mı demektir? Bu görüşü kaynağına götürürsek Schopenhauer'ın "Kör İrade" sini buluruz. Mutlak olarak varlığın üstün gücü olan İrade bu filozofa göre kördür. Hedefsiz, akılsız, bilmeden işler. Yaratıcılığı, bilmeyişindedir. Hedefine bilerek giden Leibniz'in gayeci aklının tam aksine, bu mutlak kuvvet canlı varlıklarda, başlıca insanda arzu olarak ızdırabın ve kötümserliğin köküdür. Bilmeden yapan en büyük kudret bile olsa, ona hür denemez. Bu kör kuvvet "akıl"ı meydana getirdikten sonradır ki insan Schopenhauer'a göre arzudan vazgeçerek onun köleliğinden kurtulabiliyor.

Hürriyet spontanelik ve kudret olmayınca ne olabilir? Bu soruya cevap vermeden önce insanlık ve fikir tarihinde hürriyet düşüncesinin nasıl ve niçin uyandığı noktası üzerinde duralım. İlkel insan için böyle bir problem yoktur. O kendini kutsal ve yaygın bir gerçeğin, *Mana*'nın hükmü altında görür. Ona göre kendinde ve civarında her ne olursa bu Mana'nın çarpıcı kudreti ile olur. Bizim insanı siyasî ve ahlâkî alanda *hür* saymamızın sebebi onu kanunun ve vicdanın önünde sorumlu görmek içindir. Kanunları çiğneyen kimse bunun cezasını çekecektir, çünkü akıllı ve sorumludur, yani hürdür deriz. Bu hürlük insana verdiğimiz bir değer hükmü olabilir. Fakat başka türlü onu ne kanun, ne vicdan, ne Allah karşısında yükümlü ve sorumlu sayamazdık. Gök dinleri "işlediğiniz günahların cezasını çekeceksiniz. Çünkü onun yükünü bilerek üzerinize aldınız" derler. İnsanlarda bu "verilmiş" hürlüğü kabul etmezsek ne hukuk, ne vic-

47 E. Kant, *Critique de la Raison pure pratique*, trad. par François Picavet, 5 ème édit. Félix Alcan. 1921

48 F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance, essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, 2 vols. trad. par. Henri Albert, 1918, Mercure de France

dan mahkemeleri işleyebilir(49). Bu da gösterir ki vahşinin işlenmiş bir kusuru belirli bir insanda (onu işleyende) değil, onu bu fiile sürükliyen “kötü ruh” da görmesi, onda hürriyet duygusunun başlamamasındandır. Durkheim’a göre sorumluluk ve yükümlülük duyguları sosyal evrimin neticesidir ve ancak organik dayanışma halinde bulunan gelişmiş toplumlarda fertlik ve kişiliğin doğmasından sonra meydana çıkmıştır(50).

Biz problemi yalnız bir toplum içinde doğan hukukî - ahlâkî hürlük olarak değil, insanî varlığa, hatta umumiyetle varlığa ait ontolojik hürlük olarak koyduğumuz için bu çözüm şekli bizce doyurucu değildir. Yahut hiç değilse ancak böyle bir temele dayandığı zaman varlığa ait tamamlayıcı bir açıklama hizmeti görebilir. Bundan dolayı hürlük fikrinin toplumlarda geçirdiği evrimi bir yana bırakarak onun insanda, başka varlıklarda veya mutlak Varlıkta ne ifade ettiği hakkındaki görüşler üzerinde duralım. Bu noktadan antik felsefe bize pek aydınlatıcı görünmüyor.* İlk filozoflar âlemin başlangıcında müphem bir sınırsızlık olduğunu söylerken bununla aslâ hürriyeti kasmıyorlardı. Homeros Tanrılar arasındaki kavgayı anlatırken onların da insanlar gibi kızdığı, sevdiği ve neşelendiği, kin beslediği ve karar verdiğinden söz ediyor. Fakat bu antropomorfik vasıflardan Tanrılar âleminde hürlüğün olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü insanların tâbi olduğu *Fatum*’a onlar da tâbidir. *Théogonie* Tanrılarının şekilsiz bir varlıktan, *Chaos*’tan, *Chronos* tarafından çıkarıldığını söylüyor. Yunan filozoflarına göre âlem değişmez ve sonlu bir düzendir ve insanlar bu düzene uygun yaşamalıdır. Aristo için ahlâkî fiilin temeli tekrar ve meleke (*habitude*) dir, çünkü bu güç insanı ölçsüzlükten kurtarır. Demokrit’e göre atomlardan ibaret olan âlem kesin bir sebepliğe bağlıdır. Empedokles unsurların rastgele birleşmesinden doğan *monstre*’dan ayrılmak üzere insanın nisbetli varlığını tesadüften çıkardığı halde, Aristo bu doğuşta şuurlu ve gayeli bir sebep görüyor. Epikür ahlâkî fiilin gerektirdiği karar verme hürlüğünü sağlamak için atomlar arasında zorunluluğu bozan bir münasebetin, “tesadüf”ün (*clinamen*) rol oynadığını söylüyor (51). Fakat spontanelikle, kudretle hürriyet

49 Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, 1962. Payot, - G. Bastide, *Les sociétés de la liberté* (Toulouse): Actes du IVe Congrès des sociétés de Philosophie, La Liberté, 1949, Neuchâtel.

50 Paul Fauconnet, *La Responsabilité*, 1920, Félix Alcan, (Les sujets responsables, pp. 28 - 90)

51 Albert Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, t. I, pp. 319 - 357: ch. XXII. l'épicurisme

* Antik filozofların asiller sınıfında gördükleri “boş zaman” (*loisir*) hürlüğü de burada bahsettiğimizle ilgili değildir.

açıklanamıyacağı gibi tesadüfle de açıklanamaz. Ne Epikür'ün ne 18 nci yüzyılda Cournot'nun(52), ne de bugün ihtimalcilerin (53) tabiat olgularında gördükleri kesinsizlik veya belirlenmemiş olmadan insan iradesine vergi olan hürriyeti çıkarmaya hakları vardır. Bugünün fizikçilerinden Dirac'ın elektron'ların hareketinde "cüz'i irade" olduğunu söylemesi gülümsiyerek karşılanacak bir fanteziden başka bir şey değildir.

Orta-çağ Tanrının sonsuz İradesinden gelen cüz'i irade (*Libre - arbitre*) fikrini getirdi. Augustin bu görüşüyle Yunan filozoflarından tamamen ayrılıyor ve Yeni çağa tesir ediyor. Cüz'i irade kulun dînt sorumluluğunu sağlayan ölçüdür. İşlenen günahın cezalandırılabilmesi için bunu işleyenin sorumlu olması gerekir(54). Fakat cüz'i iradeyi yaratan Allah olduğuna göre onun insana günah işletmesini nasıl açıklamalı? Aynı soru Mu'tezile'nin "cüz'i irade" fikri için de ileri sürülebilir(55). Eğer insan Cebriyye'nin dediği gibi yapma zorunda olduğu için yapmış olsaydı ne günahın, ne cezanın anlamı kalırdı. Fakat Eş'arî'ler buna karşı şöyle düşünüyorlar: "Üç kardeşten biri inanmış, biri şüphede, biri de çocuk olarak ölmüş olsa ceza gününde bunların durumu nedir? Mu'tezile kelâmcısı şöyle cevap verir: "İnanan mutluluk kazanır. Şüphede olan cezasını çeker, çocuk kurtulur. - Ya çocuk inananın üstün derecesini isterse ? — Onun kadar iyiliği yoktur denir. - İyilik yapmadıysa buna sebep Allah'tır. Erken ölmeseydi aynı şeyi yapabilirdi. - Yaşasaydı isyan edebilirdi. - Üyleyse isyan edebilene niçin ceza vermiyor?" Ebû Ali Cübbâî ile Hasan Eş'arî arasındaki bu tartışma "cüz'i - irade"yi akılla açıklayan Mu'tezile'ye karşı, bunun akılla anlaşılması mümkün olmadığını söyleyen Eş'arî doktrini arasındaki ayrılığı gösteriyor. Augustin gibi Eş'arî'lerin doktrinine göre de insanın hürlüğü *akıldışı (irrationnel)* kalıyor. O anlaşılamaz, yalnız imânla kabul edilir.

Filozoflar bu açıklamaya katılmadılar. Farabî kelâmcıların Tanrıya ve insana ait hürriyet doktrinlerine karşı metafizik ve psikolojik zorunluluk fikrini koydu. Kelâmcılara göre sonsuz kudret olan Allah

52 Mentré, Cournot et la Renaissance du Probabilisme, 1908. Marcel Rivière

53 Zénitta Vivier, *Causalité, libre-arbitre, déterminisme, probabilité*, Actes du Congrès, etc. La Liberté, 1949. Neuchâtel; Adolphe Franck, *De l'indéterminisme particulière à la liberté humaine*, Actes du Congrès, 1949

54 H. Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, 1946 (Mu'tezile, sh. 30 - 47); Louis Bertrand, *Saint Augustin*, 1913, édit. Arthème Fayard, Paris.

55 Mutezileye karşı "Üç kardeş davası" denen kanıtları ileri sürerek onlardan ayrılan ve Eş'arîliği kuran Ebu'l Hasan Eş'arî böyle düşünüyordu (*İslam Düşüncesi*, zikredilen eser, sh. 55)

yaratışında ve dünyaya ait fiillerinde hürdür. (*Fail-i muhtar*'dır) (56). Yaratığın Allah'a karşı sorumluluğu da onun yarattığı "cüz'i irade" den ileri geliyor. Farabî'ye göre bu açıklama anlaşılabilir olarak kalır. Eş'arîlerin imâncılığı tatmin edici değildir. Allah zorunluluğu kendisinde olan Varlıktır, (*Vacib-ül vücud*'dur) (57). Âlemin fizik ve psikolojik zorunluluğu bu metafizik zorunluluğun neticesidir. Karar verme hürlüğü görünüşten ibarettir (*Fusus-ül - hikem*). Saint Thomas Orta - çağın "cüz'i irade" fikriyle Aristo'yu uzlaştırdı ve iradî fiildeki tasavvur - tasnîm - icra safhalarını inceledi ki, bu güne kadar bu tahlili kullanıyoruz (58).

Yeni - çağ Farabî'nin metafizik determinizmini tabiat determinizmi haline koyan ilmi keşifleriyle hürriyet problemine yeni bir ufuk açtı. Descartes'dan Kant'a kadar modern felsefe mekanik determinizmin sıkı baskısı altındaydı. Fakat modern felsefenin kurucusu ruh ve maddeyi iki ayrı cevher olarak koyan felsefesinde hürriyet ve zaruret fikirlerini karşı karşıya getirdi: düşünce ve irade sıfatları ile görünen ruh, hürriyet alanıdır; uzam ve hareket sıfatları ile görünen madde ise determinizm alanıdır(59). Spinoza sonsuz Varlık olan Allah'ın tek cevher olduğunu söyleyerek ruh ve maddeyi onun sıfatları haline getirirken hürriyet ve zaruret problemleri arasındaki karşıtlığı da kaldırdı (60). Bu iki zıt kavram aynı sistem içinde birleşiyordu. Sonsuz varlık yaratıcı tabiat olarak hür, yaratılmış tabiat olarak zarurîdir. Başka deyişle zorunluluğunu kendisinden alan varlık yani Allah aynı zamanda ve bundan dolayı hürdür; zorunluluğunu Allah'tan alan tabiat ve âlem yalnızca zarurîdir. Spinoza Farabî'nin temel fikrinden faydalıyor. Fakat hürriyeti zarûretin kendi kendisini bilmesi gibi anladığı için, iki zıt kavram sonsuzda birleşiyordu. Leibniz'in tabakalı varlık görüşünde mekanik zarûretin derinliğinde gayeli sebeplik, daha derinde, *monade*'lar âleminin hürriyeti vardır(61). Kant bu eski konuyu iki ayrı açıdan ele aldı:

56 Atomculuğa dayanan Eş'arî kelâmcıları ve aym çığırı yeni bir şekilde devam ettiren Gazalî böyle düşünüyordu.

57 Farabî'ye göre Allah zorunlu Varlık (*Vacib ül-Vücud*)'dur. (*Uyun el-Mesail, Fusus el-Hikem*, v. b. kitaplarında)

58 E. Beauoudrey, *Intelligence et volonté* (Initiation à la Philosophie de Saint Thomas, oeuvre collective dirigée par. E. Peillaube, Marcel Rivière, 1933)

59 Henri Daudin, *La Liberté de la volonté, signification des doctrines classiques*, 1950, F. U. F. (*L'exercice de la liberté dans la formation de la philosophie de Descartes*, p. 72 - 87; *les formules de la liberté chez Descartes*, p. 88 - 104)

60 H. Daudin, aynı eser (*nécessité et liberté dans l'"Ethique" de Spinoza*, pp. 120 - 146)

61 H. Daudin, aynı eser, (*la notion de la liberté chez Leibniz*, pp. 171 - 184)

a- Bilgi probleminde hürriyet - zaruret onun için bir antinomidir; yani akıl bu karşıt terimlerden birini seçemez.

b- Ahlâk probleminde vicdanın mutlak emrine bağlılık zaruretin şuuru, vicdanın muhtarlığı demektir ve bu hürriyet fenomenler âlemine değil Noumène'e ait derin hürriyettir (62). Kant'ın bu son görüşü bir yana bırakılırsa modern felsefede hürriyet ve zaruret, ister uzlaşsın, ister ayrı kalsın, soyut, metafizik kavramlar olarak kalmaktadır: ne Allah'ın hürlüğü, ne onun zaruretiden çıkan insanın hürlüğü konkre varlığa, varoluşa ait, yaşanmış hürlük değildir (63).

F. Varoluş Felsefesinde Hürriyet Fikri: Merleau - Ponty ve Sartre

Bundan dolayı gönümüzün existentiel felsefesi hürriyet problemini zaman gibi varlık içinde ele aldı. M. Merleau - Ponty'ye göre insanın âlemle münasebetini anlamak için sebeplik ve determinismi bir yana koymalıdır. Böyle bir problem herhangi bir sebeplik zincirine irca edilemez. "Kendi'nin kendinde hazır bulunuşu hürlüğü gerektirir. Verilerle gerektirilmediğimizi bu isbat eder. Şuur, gerektirme üzerindeki bir düşüncede her türlü gerektirmeden kaçma istidadıdır. Şuur mesafedir, yoklaştırmadır, hürriyettir. Ben, hürdür. Çünkü dıştan bir şeyle gerektirilmesi için "ben"nin bir "şey" olması lâzımdır. Halbuki değildir. Birçok hürriyet tarzları vardır ama, Sartre'a göre burada söz konusu hürriyet mutlak (64). Merleau - Ponty bu mutlak hürlüğe "savunulması şüpheli bir diyalektik" diyor. Descartes'ın Allah'a dayanan hürriyet fikri ile, eylemlerinin bazılarında hür, bazılarında gerektirilmiş olduğunu söyleyen görüş arasında orta terim olamaz. Zira ben bir şey isem, şeylikten çıkmama imkân yoktur. Merleau-Ponty'ye göre eğer mutlak hürriyetle determinizm arasında orta terim yoksa *ya hep ya hiç* alternativi motiflere tatbik edilir. Ya motifler (saikler) insanı filan ve falan kararı vermeye götürürler; yahut bunu yapacak kuvvetleri yoktur. Birinci halde kararım hür değil demektir. İkinci halde karar veremiyorum demektir. (65). Konkre bir hedefin seçilmesinden daha orijinal bir seçme vardır: bu da ondan vaz geçmeye karar verme seçmesidir. Hürriyet, iradî dediğimiz

62 Kant, Critique de la Raison pratique (zikredilen eser); Daudin, La Liberté de la volonté (*Position de Kant à l'égard du problème de la liberté*, p. 198 - 209)

63 J. Chevalier, L'Idée du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, 1919, F. F. Alcan

64 Gilbert Varet, L'Ontologie de Sartre, 1948, P. U. F.

65 Jean Grenier, Le Choix, 1941, P. U. F.; René Havard Les problèmes de la liberté, 1936. édit. Desclé; R. Savioz, Liberté et choix, Actes du Congrès (zıkr. eser): p. 213

hareketin bir tarzı değildir. Bütün kararları, tasmmimleri aşan insanın zarurî bir oluş tarzıdır. Hürriyet insanın mukadder durumlarıyla (*situation*) sınırlıdır. Fakat bu da müphem veya bulanıktır. Çünkü durum ancak projeyle birlikte meydana çıkar. Âlem ancak insanın projeleriyle bir istikamet (*orientation*) alır (66). Fakat Merleau-Ponty daima ortayolda olduğu için bu hürriyet görüşünün başka bir olumsuzluğunu düşünür. Hareketimizle ortak hiç bir ölçüsü olmayan bir hürriyetin determinisme zıt olmadığını söyler. Hakikî *seçme* kendimi karakter olarak, âlemdeki oluş tarzı olarak aldığım zamanki seçmedir. Sevmek veya sevmemekdeki kararında bu görülür. Fakat bunun hür bir seçmeden doğduğunu göstermecek delil yoktur. Burada hürriyeti karakterimize, âlemdeki oluş tarzımıza naklediyoruz. Bu seçmenin anlaşılması kolay değildir. Burada filozof bir kaya misâlini alıyor: bir kaya ancak onu aşma projesine ve insana nisbetle *aşılmaz* olur. O zaman hürriyetin bir engeli meydana çıkarması ve engelin mutlak bir limit olarak konmaması doğru olur. Fakat başka bir projeyi hedef edinirken aynı proje bozulmaz. Öyle ise “burada bir engel ötede bir geçit” meydana çıkaran benim projem, benim hürriyetim değildir. Âlemin özel figürünü çizmeksizin, o yalnız “umûmiyetle engel veya geçit” imkânını koyar. Hürriyetimiz doldurmadığı bün-yeleri noktalar halinde çizer. *Engel-varlık* ile *engel - şey*’i ayıracak bir anlam yoktur (67). Bunun sebebi Merleau-Ponty’ye göre, Sartre’ın *proje* adıyla topladığı şeyde, oldukça farklı iki tavrın (*attitude*) bulunmasıdır. Önce açık proje, ifade edilmiş *maksat* vardır: bugün dağa çıkacağım gibi. Bu proje, dağ aşılır veya aşılmaz olarak *kurulur*. Fakat bu görünen gayelerden başka, orada, şöyle bir halde olmam gibi bazı görünmez değerlendirme maksatlarını içine alırken, onlar benim varoluş buutları diyebileceğim şeyler dolayısıyla meydana çıkarlar. Benim varoluş bünyem, *facticité*(*) olarak bedenim her türlü görünen proje dışında bazı münasebetler kurar. Bu maksatlar, hedefteki her objenin önceden yerini bulacağı bir sistem kurdukları için umumdır. O da ayrıca varoluşun şahsi (*personnel*) olmayan temelleri üzerine kurulmuştur. Şeylerin anlamı sadece inşa edilmiş değildir; hatta, bize kendisini kabul ettirmektedir. Onlar kişiden önceki (*pré-personnel*), dünyaya bağlı (*mondain*) bir süjenin eseridir. Bir an gelir ki ben evvelce kurduğum projelerden kaçamam ve kaçmak istemem.

66 A. de Waelhens, *Une Philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau - Ponty*, Louvain, 1951

67 M. Merleau- Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 1945, Gallimard, pp. 345, la chose et le monde

* yapmalık, yapılmış olma, sun'ilik

Hürriyet problemi, asla bu geçmişten kaçamayacağımı göstermek olmadığı gibi, ondan bütün olarak kaçacağımı göstermek de değildir. O bir ağırlığı olan, belirli bir yöne doğru iten, kendisini değerlendiren ve ancak çaba ile kendisini yenebileceğim bir geçmiş üzerinde hürriyetin geçerliği olduğunu göstermektir. Kısaca hürriyetimiz vardır, fakat ancak döğüşcü (*militant*) olarak! Biz ne kudretli rüya göreniz; ne bir makinenin çarkıyız. Hürriyetin asıl problemi buradadır. Bu da başlıca bizim *tariht varlık* oluşumuzdadır. Ben kendim istemedim burjuva veya işçi olarak doğdum. Birini veya ötekini seçmeden önce, kişilikten önce beni gerektirecek tarzda, meselâ burjuva olarak davrandım. Bir şeyden haberi olma (şuur edinme) objektif durumun şartları ile gerektirilmiş değildir. Bu şuur-edinme tarihin gelecekte devamında tesiri olan faktördür. Zira ihtilâle doğru yürüyüşü hazırlayan bu şuur-edinmedir. Determinizm sınıf şuurunu proleteryanın objektif şartlarından çıkarıyor. Idealist düşünce proleteryanın halini proleterlik şuuruna irca ediyor. Burada *en soi* ile *pour soi* dan birini seçmek lâzım. Halbuki hem kelimenin özel anlamı ile proleterya şuurunun sebebi yoktur, hem de proleterya hali basit bir tasavvur değildir (68).

Hürriyetim sıfırdan başlamaz. Fakat bütün vasıflarımı inkâr edebilceğim de doğrudur. Hürriyet tarif edilmez bir ayrılma, bir *voklaşma* değildir. Benim âleme, şeylere yerleşme tarzımdır. Öyle ise hürriyet aynı zamanda *hem âlemden doğmak*, *hem âleme doğmaktır*. Alem zaten kurulmuştur, fakat asla *tam olarak* kurulmuş değildir. Birincisinde biz harekete getirilmiş bulunuyoruz. İkincisinde sonsuz imkânlarla açılmış bulunuyoruz. Şu kadar var ki aynı zamanda her iki münasebet içinde bulunuyoruz. Asla mutlak determinizm ve mutlak seçme yoktur. Ben aslâ şey ve asla çıplak şuur değilim. Biz hürüz, fakat bu hürriyet varlıkta mevcuttu diyemeyiz (69). Merleau - Ponty, Sartre den acıya katlanma misalini alıyor. İşkence edilen adam istenen şeyleri söylemiyor. Fakat acıya katlanan çıplak bir şuur değildir. O arkadaşları ile birlikte bir savaş esiridir. Yani burada *birlikte olma* (*Mitsein*) tarzı var: Biz âlemimizi seçiyoruz ve bu âlem bizi seçiyor. Görülüyor ki hürriyet, esasında şeylerle ve başkası ile diyalogdur. Hürriyet daima dış ile için bir karşılaşması, bir geçidi, bir değişimidir (70). *Existence* felsefesinin hürriyet görüşünü incelerken önce, sınır-

68 Aynı eser, (Autrui et le monde humain, p. 398)

69 Aynı eser, (Le Cogito, p. 422)

70 *La Présence d'Autrui*, œuvre collective (A. Ayfre, Gaston Berger, V. Jankélévitch, G. Bastide, E. de Greef, etc. P. U. F. 1957). *L'Homme et son Prochain* (Actes du VII e Congrès de Philosophie, P. U. F. 1956)

lı ve şartlı bir hürriyet fikri olduğu için Merleau - Ponty'yı seçtik. Şimdi mutlak hürriyetten bahseden Sartre'a dokunalım.

“Başkası”nı anlamak onun ne olduğundan dünya aracı ile haber almak demektir. Beden olarak gördüğüm kimsenin arkasındaki “başkası”nı anlamaya çalışıyorum. Fakat o benden saklanabilir. Bana karşı durumu bir nevi hürriyettir. Ben de ona öyle görünebilirim(71). Benle başkası karşılıklı iki hürriyet alanı teşkil eder. Benim başkası ile karşılıklılığım, rakipliğim ve düşmanlığım buradan gelir. Ben başkasının bakışı altında bulunduğumu duyduğum zaman hareketsiz kalırım; fakat ben onun bakışım aşarım. “Ben” başkasına göre hem şey - obje, hem hürriyet olur. Fakat bu karşılıklılık benim kendimi kavramama yardım eder. O olmadan ben kendim için bir kaçıştan, yokluktan ibarettim. Fakat onun için ben bir “şey”im. André Gide’in deyişi ile Sartre buna “şeytan payı” diyor. “Ben” in başkasınca tanılması, “başkası”nın benim tarafımdan tanılmasına tâbidir. Böylece başkası beni, bedene bağlı olarak kavradıkça, ben de başkasından başka bir şey değilim, Başkasınca tanınmam için, hayatımı tehlikeye koymalıyım. Hayatını tehlikeye koymak objektif şekle, belirli bir hayata bağlı değil gibi görünmektedir. Başkası ise objektif şekle bağlı değil gibi kendini koyamayacağını göstererek hayatı ve hürriyeti tercih eder. Başkası bana baktığı, *beni aştığı* zaman ona şey gibi görünürüm: bu benim kaba “olan” lar arasına düşmem demektir. Utanma, başkasının baktığı ve hakkımda hüküm verdiği şey olduğumu anlamamdır. Utanç bana “düşme” duygusu gibi görünür. Fakat filan hatayı işlediğim için duyduğum his değil, âlemde “düşmüş” olmanın verdiği duygu olarak görünür. Ben başkasının karşısında suçluyum. “Aslî günah” başkasının bulunduğu gibi dünyada benim ortaya çıkmamdır. Başkasının hürriyeti için ne yaparsam yapayım, onu bir âlet görmeye mahkûmum. O da beni bir âlet gibi görmeye mahkûmdur. Varoluşlarımız karşılıklı hürriyetlerimizin bozulmasıdır(72).

Ben ile başkası arasındaki münasebetin türlü denemeleri var ki bunlardan sevgiyi, *mazochisme*’i ve ilgisizliği, cinsî arzuyu, *sadism*’i, kin’i başarısız denemeler olarak sayıyor. Sartre’a göre insanın kötü niyeti ve yalan; “kendi kendisine yalan” hürriyete mahkûm olmasının

71 Robert Campbell, *Jean - Paul Sartre, (une littérature philosophique)* édit. Pierre Ardent. 1946. Paris.

72 J. P. Sartre, *L’Etre et le Néant*, 1943, Gallimard, (pp. 310 - 368 Le regard, pp. 368 - facticité)

neticeleridir: insan hür olmaya terk edilmiştir(*). Bu yükümlülüğünden kurtulma ümidi yoktur. Hür olmayı bırakmada hür değildir. “Varım” veya “hürüm” eşanlamlıdır. Hürriyetim, kendisi ile her türlü bağ kurma imkânsız olan yalnızlığımdır. Kaderimi ben seçtim. Bazı filozoflar meselâ Descartes “hür” sıfatını iradî fiillere hasreder. Ortak duyu, ahlâkî iradeyle passion arasında bir savaş sanıyor. Bu fikir onca doğru değildir. “Ben”e ait her şey hürdür. Korkum hürdür ve hürlüğü gösterir. Hürriyet yoklaştırmadır: hayır! demek, hiç değilse evet! dememek hürlüğüdür. Hürlüğü sınırlar gibi görünen şey âlemdaki *situation* dur. Halbuki hürriyet bu *situation*’la vardır. Situation da hürriyetle vardır.

Şuurdan bağımsız âlem, ruhsuz madde, objesiz süje olmadığı için hürriyet ve situation ayrılmaz. Sartre’a göre bunlar ayrılamadığı içindir ki, ben âlemden sorumluyum. Benim âlemdaki yerimi, geçmişimi bana veren “bilgi”m değil hürriyetimdir. İçinde sorumlu olduğum bir âleme atılmış bulunuyorum. Varolmağa mahkûm olduğum için hür olmağa mahkûmum(73).

Burada hürriyet kelimesinin alışılmış anlamlarından çok uzak bulunuyoruz. Sartre hakkında Capmbell’in dediği gibi “burada kurtuluş değil, daha ziyade bağlanış (*engagement*), mahkûmluk söz konusudur. Hür fiillerle mecbur olduğumuz fiiller arasında ayrılık yoktur(74).

G. Hürriyet ve İradî Fiil

Bu iki misal existence felsefesinde hürriyet anlayışının nereye kadar vardığını gösterir : onlar hürriyet deyince şuurun yalnızlığını anlıyorlar. Gizlenme, yalan, toplumdaki kaçma, hayâl kurma, proje bu hürlüğü görünüşleridir. Fakat bunun doğru olması için bu içe katlanmaların gerçekten bağımsız olduğunu isbat etmek gerekir. Sartre insanın *âlemde varoluşu*’nun hürlüğü aslâ sınırlamadığını söylediği halde, Merleau Ponty insanla âlemin ayrılmaz müphemliğinde hürlüğü sınırını buluyor. Onlar *hürlük* ile *yalnızlık* ve fertliği aynı sayıyorlar. Fakat “başkası” na mutlak olarak kapalı insan ne derece gerçektir? Böyle bile olsa (ki bunu yalnız şizofrende görürüz)

* Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, (pp. 85 - 94: *mauvaise foi et mensonge*)

73 Schelling’in hürriyeti zaruretle sınırlandırmadan ve iki kavram arasındaki diyalektikten çıkarması Sartre deki bu görüşün köküdür. (Schelling. *Philosophie de la Liberté*)

74 R. Campbell, *J.- P. Sartre*,

onun bütün gerektirmeler dışında olduğu söylenebilir mi? İnsan patolojik ve normal bütün durumlarında bir çok gerektirmelerle çevrilmiş bulunmaktadır (75): önce fizik gerektirmeler içindedir. Bergson hürriyet fikrine duyumlardan başlamaya çalışıyorsa da (76), duyumların kalitatif tarafına rağmen görme ve işitmede ışık ve ses titreşimlerine bağlıdır. Sonra biyolojik gerektirme içindeyiz: doğuşumuz ve ölümümüz ile sınırlı olan bu olgular bütün fiillerimizi bağlamaktadır. Daha sonra psikolojik ve sosyolojik gerektirmeler içinde, irademizi, kararlarımızı, tercihlerimizi, seçmelerimizi gerektiren ruhî olgu süreçleri vardır. Toplum şartları (nüfus yoğunluğu, iş bölümü, tabakalaşma, inançlar) değer hükümlerinde seçme gücümüzü, karakter ve irademizi çevrelemektedir. Bütün bu gerektirme faktörlerinden bağımsız, toplumdan ve tabiattan bağımsız "varoluş", hayalin icad ettiği bir *fiction* olarak kalıyor. Buna karşı existence felsefesinin savunabileceği tek şey şudur: bütün bu gerektirmeler ortasında insan, onları kendi hesabına kullanan bir merkezden ibarettir. Bu itiraz felsefenin başındanberi şuura verilen imtiyaz anlamında doğrudur. İnsan tabiatı bilerek ona hükmediyor. İradesi bu bilgiden çıkıyor (77). Belki de Schopenhauer'ın rasyonalizm'e aşırı hücumunda haklı olan taraf budur.

Öyle ise insanın hürlüğünden söz edebiliriz. Fakat bunu existence felsefesi gibi determinizm'e hücum ederek yapamayız. 19 ncü yüzyıl sonunun aşırı determinismine karşı tepki halinde felsefede birçok yönlerden hürriyet fikri doğdu. Bergson bunu "Yaratıcı Evrim"de, mekanizm ve finalizmdeki vakaların önden görülebileceği iddiasını yaratıcı hamlenin önden görülemeyeceği (*imprévisibilité*) şeklinde red etti. Hatta kuvvetini dinamik hafızadan, şuurun derin benliğinden alan bu hürriyete duyumlar ve hayallerden başladı. Fakat "önden görülememek" hürriyet değil belirsizliktir (78). Hürriyet tam aksine uyanık olmalı, hedeflerini çizmeli ve hiç bir baskıya uğramadan bir hedefe ulaşma gücü göstermelidir. Eğer şuurda bir irade hürlüğü varsa bu

75 André Waltz, "*Essai sur la vie de chacun*" de bütün saiklerden bağımsız ve yalnız olan insandan bahsediyorsa da gerçekte böyle bir insan yoktur. Herkes bütün şartlar içinde bir saikler (*motivation*) şebekesi ile çevrilmiş bulunmaktadır. (A. Waltz, 1948, P. U. F.).

76 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 31 - 45

76 Fr. Bacon'un "bilmek muktedir olmaktır" sözü determinizm şuurundan iradeyi çıkarmakta idi.

78 J. F. Renauld'un dediği gibi "hürriyet, akıldışı'nın karanlığından kurtuldukça elde edilebilir. Irrationnel, hürriyetin değil, hürriyet vehminin kaynağıdır" (J. F. Renauld, *Irrationnel et liberté*, IV e Congrès de Phil. 1949). Axel-L. Stern de "insan hürriyetinin temeli akıldır, fakat akıl statiktir, ona iradeyi katmalıdır" diyor (Axel-L. Stern, *La Liberté et sa Dialectique*, IV e Congrès des Philosophies).

ancak düşünce ile karar ve icra arasında tam bir sentez olduğu zaman meydana çıkabilir. B. Croce'nin dediği gibi bu hürriyet şuurun "istek fiili" (*acte volitif*) ndedir. Bundan dolayı şuurun unsurlar eklenmesi anlamında bir sentez diye anlaşılması icap etmez(79). Dwelshauvers gibi psikologların "ruhî sentez" görüşüne katılmaksızın düşünce ve icra arasındaki birliği sağlayan ruh bütünlüğünü görmek kabildir(80). Bunu, daha bu yüzyıl başında Fouillée "fikir-kuvvet" diye ifade etmişti. "Fikir" le "Kuvvet" ayrı kalmış gibi görünse bile beynin dinamojenik fonksiyonu üzerindeki araştırmalar bu bütünün ayrılmazlığını göstermektedir(81).

İnsan iradî fiilde hürdür dediğimiz zaman onu bütün gerektirme şartları içinde bu şartları düzenleyici en üstün güç olarak anlıyoruz ve bu fiili gerektirme şartlarından birine veya onların toplamına irca etmiyoruz. Bundan dolayı da irade hürlüğüne determinizm şuuruna irca eden görüşe katılmıyoruz. İnsanda olgulara etki yaparak onları değiştirici, dünyada ve kendindeki olgulara karşı koyucu güç olmasa onları bilmesine imkân olamazdı diyoruz. Bu bakımdan pragmatik sonuçlara girmemek şartıyla İlkçağın eylemle ilgisiz sırf seyredici (*contemplatif*) "akl"ının savunulamayacağını söylüyoruz.

Öyle ise, her şeyden önce hür dediğimiz iradî fiilin gelişmesini anlayabilmek için hürriyetin ne olmadığı üzerinde duralım:

1) İradî fiil bir saikler (*motif*) mecmuu değildir: böyle olsa onu gerektiren tabiî saiklere irca edilince kendisinin hiç bir rolü kalmazdı. Saiklerin rolünü iradî fiilin hürlüğüne destekleyen patolojik halleri incelediğimiz zaman anlıyoruz. Fakat bunun böyle olması iradî fiile bir bileşke (*résultante*) gözüyle bakmak için yetmez. Aksi halde varlığın hiç bir derecesine var diyemezdik(82).

2) İradî fiil- yukarıda söylediğimiz gibi determinismin veya determinismlerin şuuru da değildir. Ancak iradî fiilin neticesi olarak

79 Benedetto Croce, *Philosophie de la Pratique*, trad. par H. Buriot et S. Jankélévitch. 1919

80 Dwelshauvers, *La Synthèse mentale*, 1908. Félix Alcan

81 A. Fouillée, *Psychologie des Idées - forces*, 2 vols. Félix Alcan

82 Umumiyetle sosyologlar, psikologlar ve biyolojistler insanı bu gerçeklerden birine ait gerektirmelerle açıklar ve hürriyete bir gölge-olay diye bakarlar. Bazıları (mes. Mc Iver) insanın açıklanmasında saikler bütünü (*motivation*) göz önüne alırlar.

* Dwelshauvers. *La Synthèse mentale*, F. Alcan. - Aynı zatın *Psychologie*'si Şekip Tunç tarafından türkçeye çevrilmiştir.

bu şuur doğar ve eser sebep yerine geçerek onun işlemesinde rol oynar(83).

3) İradî fiil bir piyango seçmesi değildir. Çünkü böyle bir seçmede (meselâ torbadan çektiğimiz numarada) rastgelelik ve ihtimalden başka bir şey yoktur(79).

4) İradî fiil eğer bir alternatif önündeki seçme ise, bu seçmenin cebri olması onun hürlüğüne kaldırır. O zaman fiil seçilecek şey tarafından gerektiriliyor demeliydik (84).

5) İradî fiil önceden görülemezlik hiç değildir. Bu ondan bütün gayeliliği, aklılığı kaldırmak demektir.*

6) Yukarıda gördüğümüz gibi, o spontanelik de değildir. Çünkü böyle spontanelik şuarsuz da olabilir. Ancak spontanelik iradî fiili açıklayamazsa da, iradî fiil spontaneliği açıklar; yani böyle bir fiil netice olarak spontane bir fiildir.

7) O alternatif'ler önünde ilgisizlik hiç değildir. Bayle, hür fiili böyle anlıyordu. Leibniz bunun imkânsızlığını savunurken Buridan'ın eşeği misalini verdi(85).

8) İradî fiil gerekişsizlik veya zorunsuzluk da değildir. Çünkü zorunsuzluk (*contingence*) tabiat olgularında birşeyin oluşunun zorunlu, olmayışının mümkün olması demektir ki, bu hal sırf insana bağlı olarak düşünülemez(86).

İradî fiil veya hür fiil tam olarak insanda görünür. Onun temel vasfı varlığın imkânlarla açık oluşu veya varlığın zamanlılığıdır. Bu bakımdan existence felsefesinin hizmetini işaret etmek gerekir. İmkânlarla açık varlık fikri Heidegger'le başlar. Ancak bu açılış sonlu varlığın *yoklaşma* şuru ile sınırlanmaz. İnsanda açılış onda sonsuzluk şuurunun doğması demektir. İnsan sonlu varlığı içinde zamansız bir şuura

83 Spinoza'cı görüş buna örnek olarak verilebilir. Draghicesco insan hürlüğüne çalışan melodiye, uzviyeti piyanoya, sosyal determinismi piyaniste benzetiyor (Draghicesco, *La Réalité de l'esprit*, F. Alcan)

84 V. Jankélévitch, *L'Alternative*, P. U. F.

85 Lammenais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* adlı eserde bu ilgisizlik fikrini savunuyor. Fakat Leibniz'in hücum ettiği asıl Pierre Bayle'dir.

86 Gerçek derecelerinde zorunsuzluğun gittikçe arttığını kabul eden E. Boutroux, en yüksek gerçek olan manevî (*spirituel*) hayatta zorunsuzluğun hürlük halini aldığını söylüyor. (*Contingence des lois de la nature*, türk çev. 1947). Halbuki üstün varlıklarda düzen artar. (Przylski, *L'Evolution humaine*) ve üstün bir derecenin daha aşağı dereceye göre hürlüğü bu daha üstün düzenden ileri gelir: hayat maddeye göre üstün bir düzen olduğu için nisbi hürlüğü, ruh ta hayata göre üstün düzen olduğu için hayata göre hürlüğü vardır.

sahip olduğu içindir ki sonsuz varlığa yönelir (85). (Louis Lavelle “*zaman ve ezelilik*” adlı kitabında burada açıkladığımız görüşe başka bir tarzda giriyor) (87). İnsan arzularını durdurduğu ve çevreye “hayır” dediği içindir ki (Nietzsche’nin ve Scheler’in farklı tarzlarda söyledikleri gibi) âlemi ve kendini obje olarak görebilir. Zamansız olan “fikir” i yaratabilir. Başka deyişle onun fiili fikrini meydana getirir(88).

Fakat iradî fiil bir organlaşma merkezi, aşağı gerçekler üzerinde yeni bir düzenleme olarak yalnız insanî varlığa vergi değildir. Onun hazırlıklarına daha aşağı varlıklardan başlamak gerekir. Bitki, madde üzerinde bu organlaşmanın ilk adımıdır. Bitki toprağa ve göğe doğru uzantılarıyla çevreyi kendi bünyesine kalbeden bir düzendir. Bunun için de maddeye göre bir bağımsızlıktır. Hayvan hareketi ve algısıyla bu organlaşmanın daha üstün şeklidir. “Göz”ün doğuşu âleme bakışın, yani süje - obje münasbetinin başlaması demektir. Hayvanda içgüdü nevin yaratıcı gücüdür; zekâ, çıraklık ve öğrenme gücüdür. Bundan dolayı hayvan bitkiye göre bir bağımsızlık derecesidir. İnsanda bu güç daha genişlemiştir: organlaşma merkezi iradî fiil halini almıştır. Fakat insan nevinde de değerlerin doğuşu bu fiilin üstün derecesidir. Çünkü değerler gerçek üstü (*surréel*) veya ideal bir düzen kurarlar. Nicolai Hartmann’ın dediği gibi değerler ideal bir varlığı vardır. Fakat onları gerçekleştiren insan iradesidir. *Varlığı gerekli olmak* (*devoir - être*) insan iradesinin ideal değerler önündeki üstün tavırını gösterir. Yine bu filozofun dediği gibi değer akıldışı (*irrationnel*) dır, bilinemez(89). Sevgi ile ve Pascal’ın anlattığı tarzda “gönül gözü” ile kavranabilir. Adâlet, namusluluk, saflık bilinmez, kalbin gözü ile görülür. Değer alanındaki bu bilgiyi aşma hali hürriyet için de söylenebilir. Hürriyet değere, değer hürriyete tâbi olarak vardır(90)

A. Hürriyet daima bir zarûretin karşısında meydana çıkar (Bunu, idealist felsefe çevresinde, en iyi Schelling ifade etmişti.) Bit-

87 Louis Lavelle, *Le Temps et l'Eternité*

88 “Hayır” demek kadar “evet” demek, yani yükümlülük ve sorumluluğu bilerek ve isteyerek kabul etmek de hürriyetin neticesidir. İnsanlığın hürriyetsiz bir devresi vardır. Orada insanlar bu ferdi sorumluluğu üzerlerine alamazlar. Hatta eşyayı, canlı ve cansız objeleri Mana fikrinin neticesi olarak sorumlu görürler. Bu devre insanın yalnız hayır! değil evet! de diyemediği devredir (Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, 1962: ch. I. *humanité sans la liberté*, 13 - 56 p.)

89 Nicolai Hartmann, *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. par Vancourt, Aubier, (la relation catégoriale dans l'apriorité idéale, pp. 242 - 282)

90 Jacques Delesalle, *Liberté et Valeur*, Louvain, 1950, (les valeurs selon Hartmann, pp. 90 - 96)

kiden insana ve değerlere kadar düzen ve bağımsızlık derecelerinin yükselmesi zorunluluk önünde doğan bu özerklik ve hürlik derecelerini gösteriyor(91).

B. Hürriyet kendini bir kurala koyma (*auto-régulation*) dır. Canlı varlıklarda bunun nasıl geliştiğini gördük.

C. Fakat hürriyet tam olarak iradî fiilde gerçekleşir. Hür fiilin zuhuru insanlık ve dünya tarihinin en büyük olgusudur. Biyolojik şuurda hür fiil henüz yoktur. Tam determinizm sürecinde ondan söz edilemez. Canlı varlığın minimal ve maximal şartları hür fiili sınırlar. Hayvanda hür fiil yoktur. Baskı altında (cebrî fiilde) hürriyet yoktur. Akıl hastasında, irade hastasında, çocukta, bunakta, primitif zihniyette hür fiil yoktur. Görülüyor ki insanî varlıkta Oluşun zirvesi olan hürriyet birçok şartlarda kaybolabilir ve pek nadir durumlarda tam şeklini alır. Bu kayboluş şartları incelendikçe hürriyetin ne derecede nadir bir varlık tarzı olduğu anlaşılır(92). (Bu noktalara daha önceki bölümlerde dokunduğumuz için tekrar dönmüyoruz.)

Bütün bu şartlar içinde iradî fiil insanlıkta nasıl meydana çıkmıştır? Bu, insanî varlığın evriminde heyecanlılık ve ketvurma denen ardarda iki süreç neticesinde doğmuş görünüyor. Heyecanlılık (*émotivité*) insanın çevreye duygulu davranışlarını taşkın olarak yaptığı bir devreye aittir. Bu devre primitif toplumlarda olduğu gibi çocukta da görülür. Primitifin tam mantıkî düşünceye sahip olmaması, âleme bakışının duygu kategorisine bağlı olması bundandır. Fakat yine primitifte ketvurma (*inhibition*) ve frenleme gücü doğmaya başlamıştır. Frenleme, durdurma, yasak koyma insanın arzularına "hayır!" diyebilmesi hür fiilin başlangıcıdır. Bunun gelişmiş şekilleri insanlığın ileri safhalarına aittir. Mantık da tam ve açıklanmış (*explicité*) olarak bu safhada meydana çıkmıştır. Düşünce ile fiil arasındaki bütünlük burada başlamıştır. Şuur fenomenolojisinde tasvir ettiğimiz projektif düşüncede hürriyet fiili uyanmıştır. Kaderle irade arasında savaş ve

91 Schelling, *Philosophie de la Liberté*, trad. par. G. Politzer, édit. F. Rieder, 1926

92 G. Dumas, *Traité de Psychologie*, vol. I. (H. Piéron, *Excitation et le mouvement; les mouvements volontaires*). - M. Pradines, *Traité de Psychologie Générale*. II. le génie humain et ses instruments. P. U. F. 1946 (action olarak iradî fiil). İradî fiilde şu safhaları sırayla görmelidir: tasavvur, niyet, tasmin, karar, icra. Birbirini tamamladığı zaman iradî fiili meydana getiren bu sürecin karmaşıklığı, onun anlaşılmasını güçleştirdiği gibi, irade hakkında çok farklı, hatta çatışkan görüşlerin doğmasına da sebep olur. Pierre Janet, *Evolution de la Personnalité* adlı kitabında iradî fiilin bu safhalarını başlıca üç harekette topluyor: 1) başlamak, 2) devam etmek, 3) bitirmek. Bu üç sahfa bir araya gelmedikçe irade yoktur ve irade hürliğünden bahsedilemez.

trajedi bu uyanışı gösteriyor. Masal ve rüya fantezilerinde irade hür lüğü yerini "talih kuşu"na bırakmıştır. Ahiret dinlerinde "günah" fikri insanın Allah karşısında sorumluluğunda hür fiili doğurmuştur. Tabiat determinizmlerinin keşfinde insan âleti, tekniği, makineyi işleterek, tabiata nüfuz ederek, tabii gerekliliği yalnız bilmek değil kendi hizmetinde kullanarak hürriyeti geliştirdi. Toplum değişmelerinden ve kapalı kültürlerin kırılmasından siyasi hürriyetler doğmuştur. Olgulara göre mesafede bulunmak, olgular üzerine tesir etmek için *action*'u durdurmak, kendini tutmak, vazgeçmek (her türlü perhizler, arzuların ve nefsin öldürülmesi), kendine hâkim olmak olgulara ve dünyaya hakim olmayı sağlamıştır. İradenin bu şekli henüz yapıcı ve yaratıcı değildir. Bunun için ona *menfi irade* (*Nolonté*) deniyor. Fakat *action* yerine proje kurmanın konması çevreyi değiştirici ve yaratıcı daha büyük *action*'a girmenin, yani *müsbet irade*'nin başlangıcıdır.

Bütün bu gelişmeleri söylemek hürriyeti determinisme, iradî fiili insanın oluşuna irca etmek değilmi dir? Eğer iradî fiil insanlık tarihindeki bir evrimin eseri ise ona nasıl hür diyebiliriz? şüphesiz bütün varlıklar gibi insan da imkânlara açık olan oluşunda âleme ve *situation*'lara bağlı olarak gelişir. Olgular bir süreç meydana getirirler ve her süreç gereklidir. Fakat bu, meydana gelen eserin sebepleri farklı ve üstün olmasına engel olamaz. İnsan kendi oluşunda bir zorunluluk düzeni ise de ulaştığı bu zirveyle aşağı varlıklar üzerinde bir bağımsızlık alanı meydana getirir.

İradî fiilin zuhurunda dış manzarasından derinliğe doğru inildikçe bir çok tabakalar ayırmak gerekir.

I. – Psikolojik seviyede iradî fiil eşit değerde bir seçme fiilidir. Beğenmek veya beğenmemek, renklerden birini seçmek gibi alternatifler önünde bunlardan birinin seçilmesini gerektiren bir saikler toplamı bulunabilir. Seçme fiili bunlara irca edilmediği zaman dahi mizaclar bu fiilin meydana çıkışında türlü manzaralar doğurur: Niyet → tasmim → karar → icra safhaları *picnique*, *athlétique* veya *asthénique* mizaclarda ayrı tarzlarda gerçekleşir. Her biri normal olarak alınan bu tiplerde fiilin başlaması ile bitirilmesi arasındaki süre çok çeşitlidir(93). İç saikler, dış uyarılardan üstün olduğu zaman fiil *spontané* olarak görünür. Spontanelikten daha karışık fiiller vardır: bir arzuyu durdurma fiili gibi. Fakat bunlar - en karmaşık şekillerin de dahi - psikolojik süreçler ve gerektirilmiş bir olgular zincirine girer-

ler(94). Alexandre Bain iradî fiilin başka ruhî fiillerden icra hürlüğü ile ayrıldığını söylüyordu. Elimizi kaldırmak isteyince kaldırıyoruz. Fakat bu hareket *idéo - moteur* mekanizmaya bağlıdır. İradî fiili hazırlayan, şartlarla eser arasındaki nisbetsizliktir. Başlama gücü diye kabul edilen "irade" belki de, bu *nisbetsizlik* duygusundan doğmuştur. Sırf otomatizm halinden, bir konuşma sırasındaki yürüyüşümüzde bizde bir irade vehmi yoktur. Orada bir dirence karşı koyma, bir çatışma hali vardır. Fakat her çatışma başarılı değildir ve hepsinden şuura ait hür fiil doğmaz. Ayrıca çatışmayı gerektiren çatışan kuvvetler olduğu için orada hürlükten değil, saiklerin zorunluluğundan söz edilebilir. Bu tarzda seçme ve karar verme fiillerinde daima şuura veya dış şuura ait bir olgu süreci ile karşılaşırız. Psikologlar iradî fiili hazırhyan psikolojik şartları incelemişlerdir. Woodworth'a göre iradî fiil gözlemle değil, tecrübe ile kavranır; şartları fizyolojiktir (95). Würzburg ekolünden Ach ve Michotte iradî fiili tecrübi içebakış metodu ile incelemeye çalıştılar. Bu çalışmalarla fizyolojik şart araştırmaları birbirine tam uymamakla beraber ikisi de iradî fiilin gerektirilmiş olduğu noktasında birleşiyorlar.*

II. – İradî fiilin psikolojik manzarası yanında bir de sosyolojik manzarası vardır. Piéron ve Ch. Blondel bu manzarayı aydınlatan araştırmalar yaptılar(96). Piéron iradî seçmede gerektirici güc olarak değer hükümleri levhasını görüyor. Filan hareketi bir başkasına tercih etmemizin sebebi onun daha değerli sayılmasıdır. Bu da bize değil, içinde bulunduğumuz toplumun değer hükümlerine bağlıdır. Goblot "Değer Hükümleri Mantığı" üzerinde araştırmasında böyle bir mantığın seçme ve tercih etme fiillerinde ne derecede tesirli olduğunu gösterdi (97). Blondel'e göre kollektif tasavvurlar sistemi ve ona cevap veren hareket ayarlamaları bizde en ferdi sayılan şeylere kadar nüfuz eder; düşünceye olduğu kadar uzviyete de tesir eder. Askerlik veya teknik disiplin halinde belirli hareket tarzları uyandırır. Toplum şartlarının iradî fiil üzerinde etkisi inkâr edilemez. Fakat bunu mübalagalandırmamalıdır. Değer levhasının bizde seçmeyi veya tercihi uyandırdığını söylemek iradî fiili mutlaka ahlâkî anlamda (müsbet değer olarak) almak demektir. Halbuki kötü harekete ait iradî fiil de vardır. Suçluyu bir nevi iradesiz veya eksik iradeli saymış olsak bile, toplum

94 Piéron, *L'excitation et le mouvement*. G. Dumas. *Traité de Psych.* Vol: 1.

95 Robert S. Woodworth, *Psychologie expérimentale*, trad. Ombredane, vol. I. Réactions,

* G. Dumas, *Traité de Psych.* vol. II (Ch. Blondel, *Les volitions*)

pp. 407. P. U. F. 1949

96 Ch. Blondel, *Les volitions*; G. Dumas *Traité de Psych.* Vol. II. p. 332.

97 Goblot: *Logique des jugements de valeur*.

içinde menfi rol oynayan birçok fiilleri iradesiz saymak güçtür: hiç değilse büyük bir kısım insanlar için zararlı olan komprador teşebbüs adamında iradî fiilin olmadığı nasıl söylenebilir? iradî fiilde toplum faktörlerini incelerken yalnız değer levhasındaki tercihleri değil, toplumun iş organizasyonundaki bütün manzaralarını göz önüne almalıdır(98).

a) İradî fiili zekâ ile açıklamaya çalışanlar onu *hükümün bir tavrı* saymaya çalışıyorlar. Bu teoriler düşünceye fiilin katılması halindeki eklektik görüşten kurtulmak için tasavvurun dinamik olduğunu söylüyorlar. Onlara göre her hayal dinamiktir. Beynin dinamojenik* bir gücü vardır. Fikir değil, *fikir - kuvvet* vardır. Fakat bu teoriler işi karıştırmadan başka bir şeye yaramıyor: “fikir - kuvvet” ne fikir, ne kuvvet olan garip bir sentezdir. İrade hürlüğü ile hiçbir ilişkisi yoktur(99).

b) İradede *inanma* nın rolünü görenler (James, Renouvier) zihinci teorilerden bir adım ilerdedirler. Onlara göre iradenin bariz vasfı düşüncenin icrayı uyandırması değil, tasavvur şuurde doğarken içinde bulunduğu şartlardır. Her şuur hali eyleme yönelir ve bir hareket halini alır. Bu hareketin istenmesi için onun *mümkün diye tasavvur edilmesi* yeter. Bu da inanmaya bağlıdır. İradenin inanmayla açıklanması sosyolojik görüşe bir nevi hazırlık sayılabilir(**)

c) Pradines iradî fiilin safhalarını (bütün felsefe tarihi içinde) şöyle gözden geçiriyor:

1- İrade arzunun belirli bir tavrı olarak görünür. (Aristo, Condillac);

2- İrade arzular arasında hür hakemlik görevi görür. (Lammennais);

3- İrade arzuların çatışmasından doğar ve tasmimle (*délitération*) başlar. Halbuki hayatta en çok rolü olan iradî fiillerdir: Meslek seçimi, dindeğiştirme, evlenme gibi. Bunlarda çatışma ve tereddüt yok diye irade dışında bırakılamaz.

4- Arzu ve istek birbirini dışta bırakırlar. İradî fiil arzuların terkihi veya uzlaşmasıdır. Bergson iradeyi derin arzularda görüyor ve bununla ruhun dinamizmini kastediyor. Fakat buraya *passion*'larla birlikte hafıza, derin otomatizmler de girer. Onları irade hürlüğü ile karıştırabiliyoruz?

98 W. Sombert, *Le Bourgeois - Payot*

99 A. Fouillée, *Psychologie des Idées - forces*, F. Alcan, 1909

*) *dynamo-génique* kelimesini Halbwachs'dan beri bir kısım psikologlar kullanıyorlar.

** Renouvier, *Personnalisme*, F. Alcan; William James, *Volonté de Croire*, 1910, Flammarion

5- Bu tenkitleri yapan Pradines iradenin bütün arzuları aşdığı fikrini ileri sürüyor. Fakat bunun nasıl olacağını açıklamıyor. (100).

III İradî fiilin hürlüğüne ait araştırma bizi daha derin ölçüde bir değer hürriyeti problemine götürür. Buna *axiologique* hürriyet diyebiliriz. Burada hürriyetimizin temeli değer karşısında *sorumluluk*-dur. İdeal ve aşkın varlık olan değer bizi kendini kabule zorlar. Fakat bu zorlama (mecbur olma *obligation*) nın tabii gerektirme (*détermination*) ile ilgisi yoktur. Gerektirmede gerektirilen şey veya kimse bu gerektirmeyi bilsin bilmesin ona, kendi isteği dışında, bağlıdır: fizik, psikolojik, v. b. determinizmlere bağlı fiiller, hareketler gibi. Gerektirme olgular alanına aittir. Halbuki değer gerçek üstü veya ideal varlıktır. İnsanın ideal değer önündeki durumu *kendini yükümlü görme* durumudur. İnsan gerçek âleme mensup olarak gerçek-üstü olan değer âlemine bağlanır. Bu bağlanış insanın kendini aşkın varlık önünde sorumlu görmesidir ki, bu sorumluluk insana gerçek âleminde başka varlıklardan ayrılan vicdan özgürlüğünü verir. Kant, "Saf Aklın Tenkidi"nde tabii gerektirmelerin başında hürriyet olup olmadığı sorusunu antimomi haline koyduğu, yani bu sorunun çözülemeyeceği sonucuna vardığı halde, "Pratik Aklın Tenkidi"nde vicdanın mutlak emrini kabul eden irade hürlüğüne metafizik hürlük olarak koyuyor. Biz buna metafizik değil *axiologique hürlük* diyoruz. Çünkü düşünce-mize göre o yalnız ahlâk alanına değil, değerler alanına aittir. Teknik değerden dinî değere kadar bütün değerler (fakat başlıca aşkın değerler) karşısında böyle bir *sorumluluk* vardır. İnsanın bir makine önünde ve bir ideoloji önünde de sorumluluğu vardır. Fakat insanlık (yani vicdan) önünde sorumluluğu, Allah karşısında sorumluluğu aşkın değer olarak hepsinden üstündür. Kant'ın ahlâka ait emri *kategorik*, başka değerlere ait emirleri hipotetik (şartlı) diye ayırması haklı değildir. Muhtevaları tabiat olguları olan içkin değerler (teknik, sanat ve fikir) kolayca fenomenlerle karıştırılabilirse de onlardan ayırır- lar. Bir sanat eseri, unsurları olan renkler veya sesler bakımından fenomenler âlemine girerse de bunlarla ifade ettiği şey gerçeküstü (*surréal*) varlıktır. İnsanın böyle değer önünde sanatçı veya seyirci olarak sanat sorumluluğu ve bundan dolayı da bu sorumluluğu alma bakımından değer hürlüğü vardır. Değer hürriyeti insanın gerçekler dünyası üstüne yükselmesini ve bütün varolanlardan farklı bir varlık olmasını sağlar. Seçme gücü hayvanda aşağı dereceden başlamış olsa da, onda değer sorumluluğu yoktur.

IV. İradî fiilin hürlüğüne dair araştırma bizi daha derin ölçüde ontolojik hürlük fikrine götürür. Existence filozoflarının “seçme” hürlüğü dedikleri şeyin bununla ilişkisi yoktur(101). Onlar başka terimlerle psikolojik hürlüğü anlatıyorlar ki, tahlil edince türlü şekillerde determinizmlere irca edildiğini gördük. Onu aklın ışığında işleyen bir güç gibi görmekle akli aşan bir güç gibi görmek, bu bakımdan farksızdır. Çünkü iradî fiilin akli aştığını söylesek bile bu onun dışşuur’a ait bir çatışma veya bir evrim olmasına, bundan dolayı da yine psikolojik olarak görülmesine engel olamaz. İradî fiilde duygu hayatının rolünü göstermek isteyen Wundt veya Psikanaliz’in irade görüşü buna birer örnektir. Scheler ve N. Hartmann ’ın irade hürlüğüne ait tahlilleri de burada ele aldığımız konu ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Scheler’e göre değer hürlüğü tercih etme (*préférence*) fiilinde görünür ki, o bütün varlığa değil, yalnız ideal varlık olan değerler alanına aittir.

Hürriyeti ontolojik olarak inceleyen Bergson onu derin şuurda, şuurun dinamizminde ariyordu. Bu görüş bize bir başlangıç noktası verebilir. Ancak insanı ruh ve beden bütünlüğü halinde almak şartıyla ! Böyle görünce hürriyet insanî varlığın krizden kurtulma hareketi diye anlaşılmalıdır. Çocukta bu müphem şuurdan ilk ritmin doğuşuna doğru spontane hareketlerde uyanır. Erişkinde her çatışma noktasında bir yeni çözüm fiili halini alır. Bu yüzden onu seçme ve sorumluluk şeklindeki hürriyetlerden alternatifsiz teşebbüs, *işe girişme* (*initiative*) hürlüğü diye ayırabiliriz (102). Hür fiil insanî varlığın gerilme ve genişleme ritmi halinde işleminin yarattığı fiildir. Gerilme kavsi çaba, dikkat ve melekelerle zenginleştiği, genişleme kavsi kendine-telkin ve sempati ile nöbetleşe tamamlanarak devam ettiği zaman ontolojik hürriyet gerçekleşir. Burada da ruhî süreçler vardır; fakat onlar varlığımızın unsurlarıdır. Psikoloji, varlığın her krizden kurtuluştaki gösterdiği gerilmeden genişlemeye, genişlemekten gerilmeye geçiş

101 Seçme hürlüğü ile icra etme hürlüğünü ayırmalıdır. Alternatiflerden birini seçebiliriz: bunun hür mü, saiklere bağlı mı olduğu ayrı bir meseledir. Fakat her iki halde de bir alternativi seçme onu yapma değildir. Hürriyetimizi gösteren yalnız icra etmedir. Scheler üstün değeri aşağı değere “tercih etme” de hürlük görüyordu. Aslında o da bir seçmedir ve icra etme halini almadıkça hürlük olamaz. Fakat her icra etme de hür değildir: impulsif hareketlerde, şursuz fiillerde de “icra” vardır ama hürlikle ilişkisi yoktur. Hürlük, yalnız saiklere karşı koymada, zaruretlere akla kullanmada gerçekleşir. İrade saiklere dayanarak, fakat ona karşı koyarak, limit - durum’da gerçekleşir. İrade zaruretlere kullanma hürlüğüdür: başka yetiler zaruretlere tabi olmadan doğarlar, bu yeti ise zaruretlere karşı koyma ve onları kullanmadan doğar.

102 J. Wilbois, *La Psychologie au service du chef d'entreprise*, 1934. Félix Alcan

hürlüğünü, teşebbüs hürlüğünü açıklayamaz. Yalnız o ritmlere giren olguları açıklayabilir. İnsan bu hürlük ile *ben* ve *kendi* olur ve onunla gereklilikleri kullanacak yetki kazanır. Bu hürlük insanın tabiat önünde üstünlüğünü sağladığı gibi, ideal değerlere karşı sorumluluğunu da sağlar (103). Yani ontolojik hürlük tabii hürlükle axiologique hürlüğün temel taşıdır. Başka türlü söylersek diyebiliriz ki, ontolojik hürlük insanî varlığın oluş hürlüğü, sonsuz varlığa çevrilmiş açık varlık olmadan doğan gelecek zamana ait imkân hürlüğüdür. Bu hürlük şüphesiz Jaspers'in deyişi ile insanın limit - durumlarla sınırlı olması yüzünden mutlak değildir. Ayrıca hürlük "başkası" ile haberleşme (*communication*) halinde bulunduğu için de mutlak değildir. İnsanın başkasına karşı iki türlü tavrı vardır: biri başkasını, bir obje - şey, kendi arzularını gerçekleştiren bir âlet gibi görmesinden ibaret olan tavidir ki buna *méphistophélique* tavrı diyorduk. Burada insanın başkasıyla karşılıklı münasebeti bir düşmanlık münasebeti hali alabilir. İkincisi "başkası"nı bir kişi, kendisi gibi *bir kendi* olarak görmeden ibaret tavidir ki bu ancak başkasıyla *ben*'in ahlâkî bir değer içinde münasebete girişinde meydana çıkar. Buna da Faustien tavrı diyoruz (104). İnsanın ontolojik hürlüğü o halde bir yandan kendi varlığının sonluluğu ile öte yandan kendi axiologique hürlüğü ile sınırlanır. Fakat axiologique hürlük insanla Allah ve insanla insanlık arasında sorumluluk hürlüğünü sağladığı için ontolojik hürlüğün hem gerçekleşme alanı, hem onun dayanağı (*substratum*) görevini görür. Teşebbüs etme ve devam etme hürlüğüne sahip olduğundan dolayı ideal varlığa karşı sorumluluk duyuyoruz. Fakat sorumluluk duyduğumuz için de teşebbüs etme ve devam etme hürlüğünü sınırlı varlığımızda kullanabiliyoruz (105).

İnsan zaman dışı bir şuura sahip olduğu için zamanı her üç bu-
dunda kavrayabiliyor (106). Bu kavrayışı onun geçmişe, geleceğe

103 Burada hürlük (*liberté*) ile kurtulma (*libération*)yı ayırmalıdır. Hürlük ancak kurtuluş ile gerçekleşir. Çünkü o bir veri değil, bir kazanç, bir fetih'dir. (H. Z., *Aşk Ahlakı*, 1931, "insan zincirler içinde doğar; fakat kendi cehitleri ile bu zincirleri birer birer kırarak, büyük emekler ve kurbanlar mukabilinde hürriyetini kazanır." sh. 1) (Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, 1961, P. U. F.)

104 H. Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, Bölüm II, Değer.

105 Jacques Delesalle, *Liberté et Valeur*, Louvain, 1950, (la liberté morale et spirituelle, les valeurs, pp. 65 - 100)

106 Marxism ilmin pasif bilmesine karşı gerçeği değiştirme fikrini savunurken, olgulara şuurlu müdahale yani iradeyi ve değer hürlüğünü savunmuş oluyor. Marx'cular kendi teorileri içinde ahlâk problemine yer vermezler ve bununla "burjuva ahlâkı"nı reddetmeyi kasdederek. Halbuki kendi ideolojileri içinde cür'etleri, kendi görüşlerine göre kahraman yetiştirmeleri bir ahlâk değil midir? Marxism'in hatası ahlâkın muhtevasını, normatif ve mutlak ahlâk ile karıştırmasıdır. (Roger Garaudy, *La Liberté*, Editions sociales, 1955, Paris).

çevrilen proje kurma ve hayâletme hürlüğünü yaratıyor. Zaman-
dışı şuur sonlu varlığın sonsuz varlığı düşünmesine, zamanla ezellilik
arasında münasebet kurmasına yarıyor. Bundan dolayı da insanın ça-
baları ideal varlığa yönelişini ve yaratıcılığını sağlıyor (107). Camus'nün
nihilist görüşüne düşmenin saçmalığını, insanlığın devam edişi ve yeni
insanlıkların doğuşunu hazırlayışı da gösteriyor.

Eflâtun Philebos de şöyle diyordu (108): Hafızadan, akıldan mah-
rum bir arzu hiç bir hatırlamaya yer vermez. Öngörmeden mahrum
olduğu için gelecek hakkında hiç bir karar veremez. Fakat arzudan
mahrum bir akıl (*İdee*) da sakatlanmış ve eksik kalacak, insana hiç
bir yön göstermiyecektir. Gerçek arzu ile aklın ayrılmaz bir halde
bulunduğu *Mixte* (karma) varlıkta, Dyade dadır ki, insan iradesini
bulur. Belirsiz süje → obje bütünüünün bu karma müphemlikten
kurtulmak için açılması, süjenin ve objenin gerilme- genişleme ritm-
leri halini alması hürriyetinin başlangıcıdır.

*

* *

H. Tesadüf, Gaye ve Hürriyet

İnsan hürriyeti çaba ile kazanır; çaba ise tehlike zevkinden,
ölümü hiçe saymadan gelir. Fakat bu, Heidegger'in dediği "ölüm için
varlık" değil, ölümü aşmak için varlıktır. Bu, bitişin kenarında, \
başlayışın başladığı yer olduğu için hürdür. İnsan kendini insanlıkla,
insanlığın geçmişi ve geleceği ile, aşkın varlıkla aştığı için hürdür.
Sisyphé'in boş çabası yok, "yoklaştıran" zamanı yenmek için işe-
girişmenin (*initiative*), teşebbüsün, yaratıcı zamanın çabası vardır. Krizi
aşma kendinden kurtulmadır. Fakat k e n d i yokluk değildir. Varlık

107 İnsan zaman şuurunu bulanıklıktan aydına doğru çıktıkça kazanır. İlk yaşlarda
çocuk müphem algıları içinde primitif insan gibi bu şuurdan mahrumdur. 2 - 3 yaşlarında
geleceğe çevrilmiş ilgi bekleme, sabırsızlık, korku, öfke, arzu ile algı arasındaki bulanık gidip
gelme gibi deneme safhalarından sonra çocukta derece derece yakın geleceğe ait zaman şuru
uyanır. Zaman buutlarının keşfi oldukça gecikir. Gerek çocukta gerek insanlıkta zaman
şuru, ezellilik önünde sonlu zamanın fark edilmesi, değişmez ile değişir arasındaki
diyalektik çok geç kurulur. İlkçağ felsefesinde dahi bu diyalektik Eflâtun'a gelinceye kadar
doğmamıştır. (Philippe Malrieu, *Les Origines de la conscience du temps, les attitudes temporelles
de l'enfant*, 1953. P. U. F.)

108 Boussoulas, *L'Etre et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, 1948. P. U. F.
Paul Kusharski, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, 1949. P. U. F. - Philèbe,
Bir ve Çok yahut sınırsız ile sınır arasındaki diyalektikten doğmuştu. Sınır ve
sınırsız gerçeğin kurucusu ve onun iki manzarasıdır. Kesin olarak ayrı iki düzen, iki ayrı âlem
değildir.

niçin krizdir? Niçin kendinden kurtuluştur? Çünkü sonlu varlık bulanıklıktan ve belirsizlikten çıkmıştır. Bu doğuş ilk bulanıklık içinde bir yaradıdır. O hem kendi, hem içinden çıktığı şeydir. Bulanık maddeden bu nadir ayrılış ya kaybolarak maddeye düşecek, ya krizi aşarak yeni ritimlerde devam edecektir. Maddeye düşme veya üstün ritimde devam etme hürlüğün ilk alternatif'idir. Bulanık maddeden çıkış bağlaşıma*, üstün ritimde devam çabası uyanık hedeftir. Bağlaşmayla uyanık hedef aynı yerde birleştiği zaman canlı varlığın krizden kurtuluşu, insana yükselen hür çaba harekete geçer. Her krizi aşma çabayı daha güçlendirir, daha üstün bir düzen kazandırır. Kör bağlilikle hedefli çabanın çatışması, pek çok kayıplar ortasında nadir başarının üstün düzeni kurması, hür irade yolunun açılması demektir. Tabiat bir kumarbazdır ki şuur, ışığı ile onu yere vurur. Hür fiil bu savaşlar içinde kazanılmış bir zaferdir ki, kazanılmayabilirdi! Fakat yol açılınca çaba hedefini görür ve hür fiil kendi kurduğu düzene bağlanır. Bir gerektirme üstünde yeni bir gerektirme başlar. Belirsizliklerden gerektirmelere doğru yükselişte her merhale bir varlık çatlama-sı, bir kriz aşılması, bir hürriyet için savaş ve yeni bir düzenin gerekliliğidir. Spinoza'nın bu anlamda hakkı vardır. Hürlük bir krizin bulanıklığından çıkma, fakat yeni bir zorunluluğa bağlanma demektir. Sartre'ı, fikirlerinin başka yönlerinden ayrıarak bu noktadaki görüşünü sırf bu bakımdan yorumlarsak, hürlüğün bağlanışına (*engagement*) üstün dereceden yeni bir zorunluluk demek gerekir. İnsan hayvana göre hürriyet ise, kendi kurtuluşunun ritmlerine göre zorunluluktur.

Varlık, oluşları ile varlık olur. Oluşlar varlığın her merhalesinde ayrı bir evrim, geçilmez uçurumlarla ayrılmış, ayrı evrimler yapar. "Zaman" ve "hürriyet" sonsuz varlık ve ezelilik içinde varlıkların açık evrimlerinin bayraklarıdır. Evrim açık olduğu içindir ki, insan zirve değil geçittir. Kör bağlaşımayla hedefli çabanın savaşında ikincisi ilerle dikce şuur ve hürriyet zafer kazanır. Yarın sonlu varlıkların kör tesadüfünde ne olacağı bilinemez. Fakat bilinen bir şey var: daima daha üstün bir hürlük, daha kudretli bir çaba yeni varlık ritmi içinde yeni düzenin gerekliliğine bağlanacaktır. İlerleme şuuru bütün fetihlerinde ezeli varlık şuuru olma yolundadır. Varlıklar bulanıklıktan çıkmış, imkân-lara doğru açılmıştır. Herşey ilerdedir. Sonsuz varlığın şuuruna ve iradesine karışma da ilerdedir.

(*) Bu kelimeyi varlığa ait vasıtaları incelerken *correlation* diye kullanmış ve Cüé-not'dan almıştık.

Sonsuz varlık bütün varlıklarda görünürse de bu görünüş insan-
da bilinenlerin zirvesine ulaşır: o sonsuzun şuuru olarak kudret, yaratık
olarak güçsüzlüktür. Onda kudretle zaaf, hürriyetle kulluk, olgunlukla
aşağılık karşı karşıya gelir ve sonlu varlıklara mahsus krizler ve ritmler
en gergin şeklini alır. Kur'an "Biz insanı şekillerin en güzelinde yarat-
tık, sonra aşağıların en aşağısına attık" diyor (*Et - Tîn*, XCX, 4).
Başka bir Sure'de "İnsan zayıf olarak yaratıldı" diyor (*En - Nisa*,
IV, 28). İnsanın cenin halinde doğuşu şöyle ifade ediliyor: "Allah sizi
güçsüz yarattı, bu güçsüzlükten sonra kuvvet, bu kuvvetten sonra yine
güçsüzlük verdi" (*Er - Rum*, XXX, 54). "O sizi analarınızın karnın-
da yaratıyor ve bu yaratıştan sonra sizi üç karanlık devreden geçi-
riyor" (*Ez - Zemr*, VI, 31) ki bu devreler ambryologique evrim saf-
halarıdır. İnsanda sonsuzluk şuuru ile aczin, bu iki zıt halin birleşmesini
"İnsanı topraktan yaratım, ve ona ruhumdan üfledim" ayeti gösteri-
yor.

İnsan çabalarıyla varlığını ve hürriyetini kazanır: Kur'an bir
çok yerinde "Cehdediniz!" diyor (*El - Hac*, XX, 78; *Es - Saf*, 61, 10).
İnsan işi ile ve eseriyle varlık kazanır.: Kur'an "Çalışmaktan başka
insan için yapacak iş yoktur" diyor. İnsan eksik doğmuştur, fakat
en üstün olmaya güçlüdür. Onda Melek'le Şeytan savaş halindedir.
"Şeytan insan için en büyük düşmandır" diyor (*El - İsrâ*, XVII,
53).

Benlik insanın eserlerinden doğar(109), bu eserler tarih boyunca
gelişen değerlerle, her insanın kendi ömründe kazandığı eğitimle elde
edilir. Kültür ve eğitim, insanın kendini aşan varlık olmasını sağlar.
İnsanda bu zıt vasıflar, ruh olarak h ü r r i y e t, beden olarak a c i z
halinde bulunması,onun anlaşılmasını güçleştiren kördüğümdür. "İnsan
çoğu şeyle savaş halinde idi" deniyor (*El Kehf*, XVII, 54). Sonsuz
varlığı kavraması, sonsuzluk şuuru ruhunun üstünlüğüdür. Fakat
ruhun mahiyetini bilemeyiz. O bilginin dışında (*irrationnel*) kalır.
"Sana ruh nedir? diye sorarlar. De ki: ruh Allahın Emr âleminde-
dir" (*El - İsrâ*, XVII, 85). Bu ayet "biz ona ancak az bir bilgi verdik"
diye bitiyor. Peygambere şöyle diyor: "Onlara de ki: bende Allahın
hazineleri var demiyorum, ben gaybı bilmem" (*El - En'am*, VI, 50).

Fakat insanın hürlüğü ne demektir? bütün fiilleri türlü zaruretlerle kuşatılmış olduğu halde ona nasıl hür diyebiliriz? “Her milletin bir sonu vardır. Onların sonu gelince ne geciktirebilirler, ne öne alabilirler.” (*) (*El-A'raf*, VII, 34; *Yunus*, X. 49). Başka bir yerde “onlara sayılı nefesler verdik” diyor. Bu, insanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik gerektirmelere bağlı doğum ve ölümle sınırlı gerçekleştirilmiş bir varlık olduğunu gösterir. Böyle olduğu halde insanın hür oluşu nasıl açıklanabilir?

İnsan dince ve hukukca kanunlar önünde sorumlu görülmüştür. Sorumlu olmak için hür olmak lâzımdır. Çünkü iyi ve kötünden birini seçme gücünde olmayan, işlediği kötülükten dolayı nasıl sorguya çekilebilir? Öyle ise insanın hürlüğü hakkında ilk düşünce Allahın kanunu ve Ahlâkın emri önünde vicdan muhtarlığından ibaret olan hürlük düşüncesidir (Epikür’ün *clinamen* hipotezine göre Kant’ın vicdan özerkliği fikri, temeli Noumène alanında olduğu için çok derin ve metafizik bir prensip ise de, yine postüla olarak kalıyor) (110). Fakat bu hürlük fikri doyurucu değildir. İlmi kuran saf akılda ulaşılan zaruret doktrininden kurtulmak için postüla olarak konmuş görünüyor. Eğer vicdanın hürlüğü kabul edilseydi, insanın kanun karşısında sorumluluğu boşlukta kalacaktı. “Biz Emaneti göklere ve yere verdik, onlar kabulden çekindiler. Sonra insana verdik, o kabul etti. Çünkü zalim ve cahildi” deniyor (*El - Ahzab*, XXX, 42). Bu, hiç bir sonlu varlık sorumluluğu üzerine almıyor, yalnız insan alıyor, bu da onun bütün yaratıklar için krizin en yüksek derecesinde olmasından ve zıtları birleştirmesindendir anlamına gelmez mi? “Çünkü o zalim ve cahildi” insanın bu ağır Emaneti, yani sorumluluğu taşıma yüzünden düştüğü buhranı ifade eder. Başka varlıklar kendi derecelerindeki düzenle kendi krizlerini çözmüşlerdir. Onlar henüz varlığın karanlığındadırlar. Şuurun dramı onlarda başlamamıştır. İnsan sonsuzluk şuru ile bu karanlıktan çıkmaya başlamıştır. Fakat bir yanı ile karanlığa bağlıdır. Onun dramı buradadır. “Sizi karanlıklardan Nur’a çıkardı” diyor (*El - Ahzab*, XXX, 43). Nitekim “Biz bu kitabı sana halkı karanlıklardan aydınlığa çıkarasın diye gönderdik” diyor (*İbrahim*, XIV, 1). Fakat karanlıktan aydınlığa, müphemden vaziha doğru bu sürekli açılış, insanın oluşu (111)

* Ibn Haldun, Vico ve Spengler’in tarih felsefeleri adeta bu ayeti yorumlamaktadır.

110 Kant, *Critique de la Raison pure pratique*, trad. par Picavet, 5 ème édit. 1921, F. Alcan

111 Léopold Flam, *L’Homme et la Conscience tragique*, p. 105: *Le devenir de l’homme*, P. U. F. 1964

onda evrimin, terakkinin, olgunlaşmanın esas olduğunu gösterir. Öyle ise, Kur'an "insanlar birbirine düşmandırlar, Şeytan aralarına düşmanlık ve öfkeyi sokmuştur", "İnsanlık tek bir Ümmet olduğu halde sonradan parçalanmıştır" demekle beraber, yine de çabanın esas ilke olduğunu söylemekte, "Allahın rahmetinden ümidi kesmeyiniz" demektedir. İnsanlara güçlerinden fazla hiç bir yükümlülük verilmediği (*Bakara* suresi, II, 286) ve işlenen işlere göre dereceler olduğu söylenmek suretiyle de insanların terakkiye istidatları, fakat bu bakımdan aralarında mertebeler olduğu işaret edilmiştir.

Öyle ise bütün insanların sorumlu sayılabilmesi için (çocuk, deli, bunak bir yana) normal şartlarda insanların iyi ve kötü fiillerden birini seçme bakımından hür olmaları gerekir. Bu hürlüğü sınırlayan bütün determinizmlere rağmen, onu kabul zorundayız. Aksi halde insan nasıl sorumlu olabilirdi? Böyle düşününce dışardan postüla olarak verilmiş hürlük yetmez. İnsanın yaratılışında, varoluşunda hür olması lâzımdır. Kierkegaard¹¹² "Ben nedir?" sorusuna "Hürriyet!" diye cevap veriyordu (*Alternative*) (112). Bu yeni görüş insanın hürlüğünü ahlâkî postüla olarak değil, varoluşun neticesi gibi görmeye zorluyor. Heidegger'e göre insan "son-için-varlık", "ölüm-için-varlık" olması dolayısıyla hürdür. İnsan geleceğe açık olan, geleceği için proje kuran, kendi imkânlarını gerçekleştiren varlıktır. Bunun için de hürdür (113). Varoluş ve hürriyet, ona göre aynı şeydir. Buna daha sert bir şekil veren Sartre, hayalkuran, kendi geleceğinde proje halini alan insanın mutlak hürlüğünü kabul ediyor. Sartre'a göre insan reddediyor, inkâr ediyor, başkasından saklanıyor. Şuurun boşluğunu hayalle dolduruyor. Bütün bu güçleri ile kendini yoklaştırıyor ve bunun için hürdür. İnsanın en bariz vasfı onun hür olmaya mahkûm oluşudur ve bunun için de o yalnızdır: (114) ne âleme, ne başkalarına açılmayan bir yalnızlık içindedir.

Bu ontolojik hürlük görüşü, insanı yalnız kendisine karşı sorumlu gören, mutlak Varlıkla, âlemde, başka insanlarla bağlarını kesen bu inkârcı hürlük, kendine ve kendi projelerine karşı sorumlu saydığı insanı aynı zamanda bir yokculuk merkezi, bütün ideallere karşı mutlak bir inkâr haline getiriyor (115). Böyle bir hürlükte değerlerin "proje"den fazla değeri kalmıyor: her türlü objektiflik, insanlık,

112 Kierkegaard, *Ou bien, ou bien œuvre Complète*, vol. I.

113 M. Heidegger, *L'Etre et le Temps*. trad. par. R. Boehm et A. de Wahlens, 1964. Gallimard

114 J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, 1943. Gallimard

115 Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, 2 ème édit. 1964

ideal, aşkın varlık ile bağları kesiliyor ve dayanağı kalmayan böyle bir insan için hürriyet kendi hayalî (*imaginaire*) projesine karşı ferdi sorumluluktan başka bir şey olmuyor ve zamanımız toplumunun yıkılışını temsil diyor.

Halbuki bu yeni felsefeye karşı yalnız idealizm ve klasik felsefe değil, Fizik'ten sosyolojiye kadar bütün bilgilerin gösterdiği determinizmler cephe almaktadır. Hayalin nasıl işlediğini gösteren psikoloji bile bu mevhum felsefeyi durdurmak için yeter. Şüphesiz "hayalî"nin rol oynadığı iç. hayat, sübjektiflik madde âlemine göre bağımsız bir alan gibi görünüyor. Kendi determinizmine bağlı olsa bile, fizik, sosyal, fizyolojik determinizmlerden ayrılan aralıklı bir dünya kurduğu için, bu anlamda ona özel olarak "hürlük" denebilir. Fakat bu ancak bir tasavvur ve niyet hürlüğüdür; karar ve icra hürlüğü değildir.

Ne ahlâkın postülası olarak alınan sorumluluk hürriyeti, ne insanın varoluşundan ibaret ontolojik hürriyet, problemi çözebiliyor. Hürriyet, zamanda vroluşumuzun şuuru olarak anlaşılabilir. Fakat bu şuur sonlu varlık olan insandan çıkamaz. Çünkü hiç bir hayal bu sorumluluktan kurtulmayı sağlayamaz. Ancak sonsuzluk şuuru olarak zamandışı varlığa açılmak, zaman şuurundan kurtulmak insana hürriyet verebilir. İnsan hürdür demek, sonsuz Varlığı düşünebiliyor ve kendi zamanî oluşuna bu şuurla bakabiliyor demektir.

Şuur kasdlılık ise, şuur filleri daima "bir şeyin şuuru" ise, insan âlemde varoluş ise bu problem açığa çıkabilir. Kasdlılık halinde gelişdikçe, şuur Kur'andaki karanlıktan aydınlığa geçiş olarak anlaşılmalıdır. Bir çok kasdlılıklar olabilir: a) hazır objelere çevrilen kasdlılık (Husserl); b) projeye çevrilen zamanî kasdlılık (Sartre ve Heidegger); c) bir de hazır olmayan varlığa çevrilmiş kasdlılık vardır. Genel olarak şuur fiilleri hazır (*présent*) bir objeyi hedef edinirler. Ancak bir kısım değer fiilleri onlardan ayrılırlar: onlar hazır olmayan (*absent*) bir varlığı hedef edinmektedirler Bu, şuur verileri için hazır olmayan aşkın varlıklar, Allah ve insanlardır. Başka insanın şuuru Ben şuuruna mutlak olarak kapalıdır. Kasdlı fiillerden hiç biri onu doğrudan doğruya veremez. Eskiden beri felsefe insanın âlemle münasebetinde "Başkası"nın rolünü hesaba katmamıştı. Bilmek ve eylemde bulunmak "Ben" in şuuruna bağlanıyordu. Dil ve başka ifade araçları ile Başkası'na açılmamıza yer verilse bile dünya ve başkası Ben şuurunun birer unsuru olarak kalıyordu (*).

* Roger Chabal, *Vers une Anthropologie, Philosophique*, 2 vols.- (vol. II: *Nature et Culture: le langage*, pp. 39-152) 1964, P.U.F.

1 Aristo'da Başkası ile münasebet bir problem halini almaksızın -iyilik şekline bağlanıyordu(116). Epikür'e göre insanları birleştiren dostluktu. Farabî'ye göre bu insanlık ve ölümden sonra ruhların birliği idi (117). Tasavvufta ruhların Mutlak Ruh içinde erimesi başkası ile birleşmeyi sağlıyordu. Fakat bütün bu görüşlerde "ruhların birliği" Başkası'nın kişi olarak devamına imkân bırakmıyordu: ruhların birleşmesi, hepsinde, kişiliklerin kaybolması (*impersonnalisme*) demekti. Modern felsefede de başka bir şuurla ben'in münasebeti sorusu anlaşılamadı. Augustin ve Tasavvuf'a göre insanların birbirini sevmesi Allahdaki sevgi vasıtasıyla gerçekleşebiliyor. Malebrancne'a göre âlem hakkındaki bilgimiz Allah vasıtasıyledir: "Biz Allahta görüyoruz." Leibniz'in *monade*'lar arasında gördüğü münasebet de kapalı âlemler olan şuurular arasında Allah tarafından kurulmuş ahenkten ibarettir. Bu ahengi sağlayan , filozofa göre, "Başkası" hakkındaki bilgimizdir: başkalarının, hatta tabiatın *monade*'lerden ibaret olduğunu analogi yolu ile çıkarıyoruz. Fakat analogi yolu en verimsiz çözüm şeklidir (118). Bende olan şeylerin benzerlerinin başkasında da olduğu için onun da benim gibi varoluşu (şuuru) olduğu sonucunu nasıl çıkarabiliriz? Dış alâmetler benzediği halde kuklanın şuuru yoktur. Aktörün rolü gerçek ruhî hayatı tam ifade edemez. Buna rağmen temelsiz olan analogi uzun bir süre Başkası'nı alamada biricik alet olarak kullanıldı. "İçinden duyuş" (*Einfühlung*) onun yerine konabilir mi? Lipps, Windelband böyle düşündüler (119). Başkası'nı, sanki oymuşuz gibi, içinden yaşamalıyız. Fakat bir başka insanın yerine kendimizi nasıl koyarız? Gerçekten başka bir kültürün unsuru olmadıkça, onu içinden duyuş, "sanki oymuşuz gibi" olmamıza bağlanıyor. Halbuki yalnız bu söz bile bunun bir *fiction*'dan ibaret olduğunu gösterir. Bu ise Vaihinger'in *Als ob* (Sanki varmış gibi) felsefesinin çıkmazından başka bir şey değildir (120). Öyle ise içinden duyuş, aslında, kendi duygumuza verdiğimiz başka bir isim oluyor. Buna daha derin olarak Bergson ve Scheler sempati ile bakış diyorlar. Sempati, başkasiyle aramızda kişilikler kaybolmamak üzere kurulan duygudaşlık demektir. Scheler'in gözünde, başkasına ait değerleri yalnız sempati ile anlayabiliriz. Burada "içinden duyuş"a göre bir adım atılmış, sempati kişiliğin kaybolduğu başka duygu hallerinden ayrılarak, kişiler bağımsız

116 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. par J. Voilquin, p. 3, le bonheur et le Bien, 1961

117 Farabî, *Arâil ehli medinet-ül - fddhıla* (türk. çev. N. Danışman, M. E. Bak. kl.)

118 Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par analogie*, P. U. F. 1949

119 Theodor Lipps, *Grundlegung der Aesthetik*, 2 Auflage, 1914. Leopold Voss, Leipzig

120 H. Z. Ülken, *İdealizmin çıkınazları*, 1956; A. Krzesinski, *La Nouvelle Philosophie de l'Immanence*, 1931, Félix Alcan

kalmaz üzere, iki şuur arasında münasebetin kurulması diye anlaşılmıştır (121). Scheler bu bakımdan Husserl'in Başkası hakkındaki görüşüne göre mühim bir adım sayılabilir. Çünkü kapalı şuur fikrine karşı savaşı açan bu filozof âleme açık olmayı sağladığı gibi, "başkası"na açık olmayı sağlayamadı ve başkası ile münasebet "*intersubjectivité*" olarak kaldı (122). Nitekim existence felsefesi de bu çıkmazın içindedir: varoluş kendi başınadır, başkası ile münasebeti sağlanamamıştır. İçlerinde yalnız Jaspers yeni-Akademicilik dedikleri görüşü ile (123) varoluştan sonra şuurlararası bildirme (*communication*) yî üstün bir derece saymakta ise de, oraya neyle ulaşacağını göstermiyor. Nédoncelle "*şuurların karşılıklılığı*"ndan bahsediyor (124). Ona göre, sosyal birleşme asla kişilerin communion'u değildir. Şiddetli olsun sâkin olsun, isimsiz kalabalık kişiliğin intiharıdır ve bütün intiharlar gibi onda bir yayılma kuvveti vardır. "Başkasına açık şuur" fikri, hatta hürriyetle onun arasında bağ kurması cazip görünüyor. Fakat Nédoncelle'in görüşü iyimser ve safdil olmadan yukarı çıkamıyor. Bütün Cemaat'ler onu istemişlerdir, ancak felsefe bu bağdaşmanın temelini arama zorundadır. Kiliseye isyan eden Luther herkesin Allahı kendi kalbinde bulacağını söylerken bu safdillikten çıkmamış mıydı? (125), "O bize şah damarlarımızdan daha yakındır" diyen ayet başkasına giden yolu gösteriyor.

Daniel Christophe ise hürriyeti başkası ile Ben'in sınırlanmasında buluyor (126) Nédoncelle'den farklı olarak, onu lisanla, mimikle, duygu ile başkasına açık olma diye basitleştirecek yerde "başkası"nın "ben"i sınırladığı, bu sınırlamanın başkasına ait hürriyeti gerektirdiği ve benim kendi hürriyetimi başkasına ait hürriyetten çıkardığım sonucuna varıyor (127). Fakat burada da bir başka safdillikle karşılaşıyoruz: başkası ve ben arasındaki karşılıklı sınırlayış (Rousseau'dan beri) hukukta bilinen bir hürriyet anlayışına bağlanmıyor mu? Eğer başkası kasdlı fiilin önünde hazır bir varlık ise, onu her hangi bir hazır objeden nasıl ayırıyoruz? Dil, mimikler, v. b. vasıtalar analogi kurmadan gayrı bir işe yaramadığı için onlara baş vuramayız. Köleye

121 Max Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, trad. par M. Lefebvre, 1928, Payot

122 Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi*, İstanbul, 1958: intersubjectivité'nin kurucusu, başkasını tecrübe (sh. 114 - 134)

123 Léopold Flam, aynı kitap, sh. 86 - 87

124 M. Nédoncelle, *Réciprocité des Consciences*, Aubier, Montaigne, 1942. p. 13, 23

125 Martin Luther, *Propos de la Table*

126 Daniel Christophe, *Recherche de la Liberté*, P. U. F. 1957, troisième partie: Autrui, la liberté, 146 - 185

127 D. Christophe, aynı eser, sh. 166: *La liberté d'autrui*

karşı davranışta, düşmanca davranışta aynı vasıtalar yokmu? Buytendijk "Karşılaşmanın Fenomenolojisi"ni yaparak problemi çözmek istiyor (128). Vecdli karşılaşmadan başlayarak buradan başka kişiler, hatta başka şeylerle karşılaşmayı çıkarıyor: şeyleri adeta canlı veya hatıra gibi alıyor ki, o aslında kişilerarası karşılaşmanın neticesi veya şartından ibarettir. Tönnies'in veya Gurvitch'in insanlar arası münasebetleri toplumdan cemaate, komünyon'a doğru gittikçe şiddeti ve dayanışması artan bir bağ gibi görmeleri soruyu çözemez (129). Çünkü bu, başkasıyla çeşitli münasebetlere dışardan bakmadan ve sırf neticeyi tesbit etmeden ibarettir. Bu empirik tetkiklerden hiç biri problemin içine girmiş ve güçlüğü ortadan kaldırmış değildir.

Bütün kişilik felsefeleri (*personnalisme*) insanlar - arası münasebette başkasını bağımsız ve özerkli olarak almada birleşiyor (130). Kant, ahlâkın prensipini insanın vasıta değil gaye, şey değil kişi olarak alınmasında buluyordu. Kişicilik daima bu prensipe dayanmaktadır. Fakat bu alış Ben şuuru dışında başka Ben'lerin varlığını nasıl sağlayacaktır? Solipcisme'e düşme tehlikesinden kurtulmadıkça, gerçek "başkası"na ulaşamaz. Bundan dolayı, bugünkü felsefenin temel problemi Başkası problemi olarak görünüyor. Christophe'un çözüm şekli doyurucu olmamakla beraber, bu noktada Jaspers'e ve ona hak vermelidir.

Ancak, tahliller gösteriyor ki kasdı fiil ömünde Başkası'nı, ne hazır obje, ne de proje olarak bakmak üzere anlamaya imkân vardır. Ve böyle görünce de başkası'nın hürriyeti hakkında Christophe'un ileri sürdüğü düşünceye de katılamayız. Çünkü o da, bir çokları gibi, başka şuuruları hazır objeler diye ele alıyor. Başkası Ben için beden de değildir. Vakıa o ilkin bedeniyle görünür. Fakat bu görünüş onun bir alet, bir haz objesi, bir Libido vasıtası gibi alınmasına sebep olabilir; bu da gerçek başkası yani kişi yerine alet veya şey halindeki başkasını koymaya ve onu bağımsız bir kişi olmaktan çıkarmaya varır. Gaston Berger Ben'in yalnızlığının derecelerinde gündelik toplumdan kaçış, varoluş yalnızlığı şekillerinin yetmezliklerini gösterdikten sonra, asıl yalnızlığı Ben'in aşkın yalnızlığında buluyor ve burada Başkası'nı komşumuz, yakınımız değil, benzerimiz gibi görmek, yani onda da bizim

128 F. J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la Rencontre*, trad. par Jean Knapp, Desclée de Brouwer 1952

129 Tönnies, *Communauté et Société*, trad. par. J. Lief, 1944. P. U. F.; G. Gurvitch, *Morale théorique et Science des mœurs*, 1937. Félix Alcan

130 Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*, 1934, nouv. édit. F. Alcan

aşkın Benliğimizi keşfetmek suretiyle asıl toplum hayatına girdiğimizi söylüyor (131). Burada önemli bir adım atılmış olduğunu işaret etmeliyiz: insan insanı ne beden, ne konuşan kimse olarak tanıyor. Çünkü bu haller bir yabancı, bir alet, hatta bir düşman karşısında da doğabilir. İnsan insanı ancak, Nietzsche'nin deyişi ile yakın değil, ideali olarak gördüğü zaman tanıyabiliyor. Fakat ne Nietzsche, ne Gaston Berger bizim için hazır bir veri olmayan bu aşkın Ben'e nasıl nüfuz edeceğimizi gösterebiliyorlar. Öyle ise Başkası konusunu hazır bir obje gibi değil, hazır olmayan (*absent*) varlık gibi yeniden ele almalıdır.

Mutlak Varlık, şuurumuzun hazır objelerini aştığından, içkin (*immanent*) şuur için hazır olmayan obje olduğundan, o bizim ulaşmak istediğimiz Aşkın Varlıktır. Nitekim başka şuurlarla münasebetimizde, bu dünyaya ait olsa bile, yine ferdî şuurun hazır objelerini, projelerini aşan bir varlığa, ferdî şuurda hazır olmayan insani varlığa çevriliyoruz. Berkeley ve Leibniz ferdî şuurlar arasındaki münasebetleri Allahın mutlak Şuurunun sağladığı ahenkten çıkarıyorlardı. Onlara göre eğer insanlar arasında bildirebilme ve anlaşma varsa, bu onların Allahın Şuurunda olmalarından veya Allah tarafından düzenlenmiş bir ahenge bağlı bulunmalarındandır.

İnsan Allahı kalbinde bulur demek "Cemaat" e baş vurmadan, kalbi doğrudan doğruya onun aşkın Varlığına açılır; ferdî şuurun hazır objelerini aşan ve ferdî şuur için hazır olmayan varlığa yönelir demektir. Fakat Gayb'a bu yöneliş şuurun hazır verilerinde olduğu gibi B i l m e'ye değil, İ n a n m a'ya aittir. Bununla beraber sonsuz Varlığa yöneliş ferdî şuurun hazır objelerini, hatta projelerini, yani "bu âlem"'i kendi muhtevası haline getirdiği zaman Gayb'a inanış bilgi halini alır: o zaman âlem sonsuz Varlığın zâhir'i ve kendisi olur. "Allah herşeyin başı ve sonu, gizlisi ve açığıdır" dan bunu anlamalıdır.

Hegel zamanla hürriyeti birleştiriyor, başka deyişle her kurtuluşu Oluş'a ait yeni sentezlerde görüyordu (132). Fakat âlemlerin çokluğu ve varlık sferlerinin ayrı oluş tavrı olması "oluş"u mutlaklaştırmayı imkânsız kılar. Kur'an "Alemlerin efendisi" diyor (*Fatiha* suresi). "Bu gökleri ve yeri yaratmış olmasaydı bile, bunun bir mislini yarat-

131 Gaston Berger, *Du Prochain au Semblable, Esquisse d'une phénoménologie de la solitude*, dans: *La Présence d'Autrui*, oeuvre collective, Privat édit. 1957

132 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 1939, trad. par. J. Hyppolite, Aubier, Montaigne, p.

maya kudreti vardır". (Ya-Sin suresi: XXXVI, 81). Eğer âlemler tek bir Oluş'tan ibaret olsaydı sonsuza atılmış olan hürriyet asla gerçekleşemez ve daima ilerdeki ulaşılmaz hedef olarak kalırdı. Halbuki sonlu varlık olan insan sonsuz Varlığı düşündüğü için zamana zamandışı bakma gücündedir. Gayb'ı bilmemesi, fakat Gayb'ın yani "hazır olmayan"ın varlığına inanması bundandır. Bu bakış insan için Vahy'i mümkün kılar. Bütün şuurlar sonludan sonsuz Varlığa doğru açık, yani hazır objelerden hazır olmayana çevrili bir inanca sahip olduğu halde, müstesna insanlar Sonsuzu sonlu içinde görme, gizliyi açıkla birleştirme gücündedirler. Bu gücde olanların kalbine açılana vahiy denir.

Fakat insan hazır objeler (yani âlem) ve hazır olmayan Varlık (yani Allah) hakkındaki bilgisi ve inancını bir cemaatin bilgi ve inancı haline getirebilmek için, herşeyden önce, Başkası hakkında bilgi ve inanca sahip olmalıdır. Dil ve işaretlerle anlaşma yetmez, bu sembollerin insanlar arasında ortak bir "anlam" dünyası meydana getirmesi lâzımdır. Eğer düşündüklerimizi, inandıklarımızı başkalarına bildirecek böyle ortak bir dünyaya sahip değilsek, yani başka insanların şuuru ile doğrudan doğruya temasa gelemiyorsak, ortak bir düşünce ve inanç kurmamız imkânsız olur. Öyle ise Sonsuz Varlık hakkındaki inancımız ve bilgimizi bildirebilmenin şartı Başkası hakkında inanç ve bilgiye sahip olmaktır. İnsanı ve "insanî"yi kavrama gücünde değilsek, ilâhî olana inansak ve onu düşünsek bile başkasına bildiremeyiz. Bu da gösterir ki, insanî olana açık olmakdan, aşkın bir varlık olmak üzere Başkası ile bağkurmadan ibaret A h l â k, dinî inancın ve düşüncenin şartıdır. İnsan insana açık değilse, kişilerarası bir bağ yoksa, dinî inanç ve düşünce ferdî şuurlara hapsedilmiş kalır ve bildirilemez (Tebliğ edilemez). Yalnız bu "tebliğ ediliş" bile Başkası'nın Ben'e aşkın varlık olarak açık olduğunu gösterir.

Hürriyet ne varoluşun özel vasfı, ne değerlerde müsbet değeri seçmek için kabul edilmiş bir postüladır. Bu iki görüşten birincisi onu anarşiyle karıştırır; ikincisi Kader veya tabii determinizmler arasında temelsiz bırakır. Mutlak hürriyetten ve mutlak zarurettten değil, varlıkların mertebelerinde görelî zaruretler ve hürriyetlerden, insanî varlığın oluşunda aynı suretle dereceli hürriyetlerden söz edilebilir. İnsanın hürlüğü daha üstün bir düzenin aşağı bir derece üzerinde hâkim olması demektir. Teknik, madde üzerinde; bilgi teknik üzerinde; düşünce bilgi üzerinde (133); inanma düşünce üzerinde bir hürriyet derecesidir. İnsanlığa ve sonsuzluğa açık olan inanış hürriyetlerin en yüksek derecesidir.

X

DÜŞÜNCENİN ANTİNOMİLERİ

(EVET VE HAYIR)

A. Ortak Duyuda Problematik

Düşüncenin en üstün şekli varlığı bütün manzaralarıyla kavrayandır: bu durumda düşünce Problematik halini alır. O, sorular koyar ve sorulara en azdan iki cevap verilebilir. Buradan, **dikotomik** doktrinler veya sanılar (doxa) doğar. Problematik, en aşağı dereceden, ilimden önce ortak duyuda meydana çıkar. Problematikğin bu şekli bilgi ile inancın karışık olarak rol oynadığı halk inanışlarında, gündelik hayatta (spor, politika, oyun, v. b.), din ve ideolojide (din çatışmaları, mezhep çatışmaları, ideoloji çatışmaları) görülür. Bunları birer birer açıklamaya lüzum yok. Problematikğin bu şekli tarih boyunca kültür çevrelerinde, türlü tarzlarda kendini göstermiş, bütün toplum çatışmalarında rol oynamıştır. "Sınıf mücadelesi" bunlar arasında özel bir haldir. Ortak duyunun çatışmaları arasında sınıf mücadelesine irca edilemeyen sayısız çeşitler vardır: maçta bir klûbu tutmak, tavla oynayanlar arasında taraf tutmak v. b. gibi. Doxa derecesinde bu Problematik bütün insanî davranışların birer alternatif doğurmasından ileri gelir. Hiç bir davranış tek cevaplı değildir, çatallı yollara ayrılır. Bunlardan hiç değilse iki karşıt cevap belirtilebilir: ölmek veya ölmemek, inanmak veya inanmamak, beğenmek veya beğenmemek, ilgilenmek veya ilgilenmemek gibi (Ölmek intihardan veya bir kahramanlığı göze almadaki alternatiflerden biri olur). Doxa derecesindeki alternatiflerden doğan Problematik insanları en kaba anlamı ile doktrinci olmaya götürür. Kültürsüz halkın mezhep savaşları buradan doğar. Ortaçağda sünî - şey'î, katolik - protestan, bugünkü sağcı - solcu, gerici - ilerici kavgaları; kültürce geri kalmış ülkelerde fikir nüans-

larının ve ilim zihniyetinin yerleşmemesi yüzünden büsbütün katılaştan, fikirden ziyade kör inanma ve fanatizm halini alan kavgalar bunlardandır.

Problematic, imkânların tükenmesinden, mümkün yolların çıkmaza girmesinden doğar. Bu hal, ise, varlığın özündeki krizden, dyadique bünyeden gelir. Bunu ilk filozoflardan Empedokles, Pythagoras, yaşlılık çağında Eflâton gördüler. Eflâtunu tenkid eden Aristo, Metafizik'in ilk bölümünde (1) onları varlığın özüne ait saymadığı, ya kelimelerin ya düşüncenin doğurduğu mantık çıkmazları gibi gördüğü için *aporia* dedi ve bu aporia'ları kendi mantıkçı görüşü ile çözmeye çalıştı(2). Varlıktaki dikotomileri ortadan kaldıran mantıkçı görüş dogmatik metafiziki doğurduğundan beri, insan kafası bu mantık=varlık dogmatizminin baskısı altında kaldı. Renaissance filozofları buradan kurtulmaya savaştı iseler de, Descartes ve çağırından gidenler başka bir yoldan dogmatisme döndüler. Kant, düşüncenin antinomilerini canlandırdı. Schelling Tabiat-Ruh aynılığını bulmadan önce iki âlemin ayrılığı üzerinde durdu. Renouvier buna "Metafiziğin dilemmaları" dedi (3).

B. İlimde Problematic

Ortak duyudan üstün derece, ilimlerden doğan Problematic ve onun çözüm yollarıdır. Formel ve ideal kesin ilimler ile (matematikler ve mantık) muhtevalı ve ihtimalci ilimlerin (tabiat ilimleri, insan ilimleri) ayrı Problematicleri vardır.

I. Mantıktan doğan Problematic (Kant'ın bu ilim hakkında "kuruluşundan beri hiç değişmeden kalmış ve tam şeklini almış" demesine rağmen) son yüzyılda bu ilimin gelişmesi ve yeni dallara ayrılması yüzünden, başlıca şu sorulara ait dikotomik cevapları doğurmuştur: (Hemen işaret edelim ki, bu Problematicler mantık veya mantıklar'ın teknik olarak ortak temellerinin devam etmesine mani değildir.)

a) Mantıkî kesinlik tabii kesinliğe bağlı mıdır değil midir?

1 Aristote, *Métaphysique*, Vol, I, A, 6. la théorie platonicienne des Idées, trad. J. Tricot, nouv. édit 1953, J. Vrin.

2 Aristote, *Métaphysique*, vol. I. Liv. B, Enoncé des apories, pp. 119 - 169

3 Schelling, *Essais, Système de l'Idéalisme transcendantal* (Extraits) T. II. pp. 398 - 376, par S. Jankélévitch, Aubier, 1946. - Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, F. Alcan. nouv. édit. 1927

Cevap 1: Bağlıdır (*apophantique* mantık). Bu cevap Aristo mantığı tarafından verilmiş ve bütün Aristocularca savunulmuş olduğu gibi, zamanımızda Husserl tarafından da verilmektedir.

Cevap 2: Bağlı değildir. (Formel mantık, lojistik veya lojistik empirism denen felsefe çıkışı bu cevabı türlü şekillerde vermektedir.)

b) Mantıkta üçüncü terimin yokluğundan vaz geçilebilir mi, geçilemez mi?

Cevap 1: Vaz geçilemez (İki - değerli mantık). Bu cevap Aristo ve Aristocular tarafından verilmiş olduğu gibi, bugün de lojistik, esasında, bu cevabı vermede devam ediyor).

Cevap 2: Vaz geçilebilir (üç - değerli mantık, birçok - değerli mantıklar). İlkçağda Carnéade gibi ihtimalciler buna zemin hazırlamışlardı. Bu yüzyılda Lukaziewicz, Reichenbach, Kolmogorof, Carnap gibi mantıkçılar bunu türlü şekillerde ifade ediyorlar. Février-Destouches ve Korzybski Hegel diyalektiği ile bu çok-değerli mantığı yaklaştırmaya çalışıyorlar.

c) Mantık ilkeleri değişebilir mi, değişemez mi?

Cevap 1: Değişebilir (Hegel ve Engels'in diyalektik mantığı). Bu fikri Croce, Hamelin gibi yeni - hegelciler devam ettirdiler.

Cevap 2: Değişemez (Statik mantık). Klasik mantık yanında B. Russell'm kurduğu lojistik te aynı düşüncededir. Mantık işlemlerinin kesinliğine bu Problematik engel olmamaktadır.

II. Matematik ilimlerden doğan Problematik: matematikler da ha İlkçağda büyük gelişme göstermişler, hele Descartes'dan sonra asıl gelişmelerini kazanmışlardır. Bir çok yeni dalları 19 ncü yüzyıldan beri Cantor'un sonsuz üzerine araştırmaları, Hilbert'in bütün geometrilere, hatta bütün matematik dallarına yaydığı Axiomatik'i, İhtimaller hesabı, tansörler ve vektörler hesabı, teorik hesap, matrisler hesabı, topoloji, v. b. ile kurulmuştur. Bundan dolayı matematiklerin Problematığı daha hararetli olmuştur. Hele Leibniz'in tasarladığı , fakat 19 ncü yüzyıl sonlarına doğru tam olarak doğan matematik ve mantığı birleştirme teşebbüsü Problematığın her iki ilim alanına yaygın şekiller almasına sebep olmuştur.

a) Matematik ilkeler mantıkî düşünce ile mi, sezgi ile mi kurulmuştur?

Cevap 1 Bu ilkeler mantıkî düşüncenin eseridir. (Buna matematikte formalizm veya mantıkçı görüş denir.) Frege, Dedekind, Couturat, Peano, Russell, v. b. böyle düşünürler.

Cevap 2: Doğrudan doğruya sezgi ile elde edilir (intuitionisme, constructivisme). Bu cevabın birinci şekli Descartes ve Kant tarafından iki ayrı tarzda verilmiş, ikinci şeklini Heiting, Brouwer yakın zamanlarda ifade etmiştir. Ayrıca H. Poincaré ve Bouligand da sezgiciler arasında sayılmaktadır.

b) Matematik nicelik aslında sürekli midir, süreksiz midir? (Vakaa aritmetik süreksiz, geometri sürekli matematik dalları ise de, bu soru onlardan hangisinin temel olup ötekileri açıklamaya yaradığı şeklinde konmuştur).

Cevap 1: Niceliğin esası sürekli (Descartes'ın Analitik geometrisi, ondan sonra gelişen Analiz I ve Analiz II gibi).

Cevap 2: Niceliğin esası süreksizdir (ihtimaller hesabı, Cantor'un transfini'si, nazarı hesap v. b. temeldir diyenler).

c) Matematik düşünce gerçek mi (veya gerçeğe uygun mu), ideal midir?

Cevap 1: Gerçeğe uygundur (Descartes, zamanımızda Genseth, Husserl, v. b.)

Cevap 2: Gerçeğe uygun değildir (Kant, Pierre Boutroux, Eddington, H. Poincaré)

d) Matematikte (mekân ve sayı olarak) sonsuz var mıdır, yok mudur?

Cevap 1: Sonsuz vardır ve matematiğin gelişmesi çeşitli sonsuzlara bağlıdır (Descartes, Fermat, Pascal, Leibniz, Cantor. v. b.). Buna infinitisme deniyor.

Cevap 2: Sonsuz yoktur veya matematik, sonsuz kavramından vaz geçebilir (Buna finitisme deniyor: Brouwer, Heiting, v. b.)

e) Matematik ilkeler aklın ilkeleri midir, itibarı midir?

Cevap 1: Bu ilkeler aklın ilkeleridir ve her zaman için aynı kârlılar (rationalisme, cartésianisme, Kant ve kantçılar.)

Cevap 2: Bu ilkeler itibarıdır, yani pratik faydaya cevap vermek üzere bizim tarafımızdan konulmuştur. (Conventionalisme, commodisme). H. Poincaré, Pierre Duhem, kısmen pragmatist Pierce bu zümredendir.

Matematik, düşüncenin kesinliğine ve bu ilimlerin temelinde ve tekniğinde bütün insanlar ve devirlerin birleşmiş olmasına rağmen,

ilkelerinin yorumlanmasında, Problematik ister istemez meydana çıkmaktadır.

C. Fizikten ve Canlılar İlminden Doğan Problematik

III. Fizikten doğan Problematik: Fiziğin dalları İlkçağda meydana çıkmaya başlamışsa da gelişmesi Yeniçağa aittir. İlkçağda henüz Fizik içinde böyle bir Problematik görünmüyor. Mekanik, Optik, Hidrolik, Termo - dinamik, Astronomi, Elrktro - manyetik gibi Fiziğin dalları kuruldukça (daha doğrusu Astronomi, Astro-Fizik halinde bir Fizik dalı oldukça) ilim insan makyasından sonra mikro fizik ve makro - fizik makyasa doğru geliştikçe, ilmin temelleri kuvvetlendikçe Problematik te gelişmiştir.

a) Fizikte fenomenler tek sistem haline konabilir mi, konamaz mı?

Cevap 1: Konabilir (rationalisme). Descartes, Leibniz, Newton ve Laplace.

Cevap 2: Konamaz (empirisme). Boyle, Locke, Hume, Reichenbach, v. b. larının fizik anlayışı,

b) Fizik olguları sürekli midir, süreksiz midir?

Cevap 1: Sürekli (yani Fizik olgularında esas olan dalgadır (Huyghens, Maxwell, Hertz, Lorenz, v. b.)

Cevap 2: Süreksizdir, yani esas olan cisimciktir (Newton, Max Planck, Heisenberg)

c) Fizik olgularında sebeplik determinizmi var mıdır, yok mudur?

Cevap 1: Vardır (insan makyasında ve makro - fizikte determinizm vardır). Klasik Fizik ve Einstein Fiziği.

Cevap 2: Yoktur (yalnız statistik bir determinismden bahs edilebilir: indetérminisme). Mikro - fizik, Heisenberg kesinsizlik ilkesinin yorumlanmaları.

d) Fizikte olgular zinciri (süreçler) aksedilebilir mi, edilemez mi? (*réversible* ou *irréversible*)

Cevap 1: Aksedilebilir. Yani $A \rightarrow B$ olduğu gibi $B \rightarrow A$ da olabilir (Tabiatın istikrarı). Rationnel Mekanik'in görüşü.

Cevap 2: Aksedilemez. Yani $A \rightarrow B$ yönü ters çevrilemez (Tabiatın evrimi): Termo - dinamik görüşü, İhtimaliyetçi görüş.

Aynı cevap mikro - fizikte, radyo-aktif olgularda da verilmektedir. Fizik ve şimi-fizik olguların müsbet incelenmesi ister istemez bu Problematik'i ortaya çıkarmaktadır. İlmi araştırmalar ilerledikçe, bilgi genişledikçe problemler araştırmaların sonunda kendilerini empoze ediyorlar. Problemlerin doğuşu ilmi bilginin kanunlar halinde ifade-sini ve tam objektif şekil almasını engellemektedir.

IV. Aynı tarzda bir Problematik canlı varlıklara ait ilimlerin birbirine bağlanmasından, Biyolojiden doğmaktadır. İlkçağda canlı varlıklara ait bilgi (Botanik, Zooloji) tasvir ve sınıflama derecesinde olduğu için böyle sorular ortaya çıkmıyordu. 18 nci yüzyıldan sonra fizyoloji ambriyoloji, paleontolojinin doğuşu ve canlılara ait bilgilerin umumi Biyoloji şeklini alması, Tıbbın bu kesin ve müsbet bilgilere göre kurulması bu alanda sistemleşmeyi tamamladıkça Problematik halini almıştır.

a) Canlı varlığa ait fenomenler (bitki, hayvan, insan denen canlı varlıklarda) madde ve enerji fenomenleriyle açıklanabilir mi? (yani onlara irca edilebilir mi), açıklanamaz mı?

Cevap 1: Açıklanabilir (Fiziko şimism, mekanism). Bichat, Claude Bernard, J. Loeb, v. b.

Cevap 2: Açıklanamaz veya irca edilmez (finalism, vitalism). H. Driesch, Ruyer, Cuénot. Bu ikinci cevap bir takım felsefi sonuçlar çıkarması bakımından ayrıca felsefede ele alınmakta ise de burada yalnız ilim Problematığı söz konusudur.

b) Canlı varlık potansiyel bir gücün açılması mıdır, sonradan gelişen bir oluş mudur?

Cevap 1: Potansiyel bir gücün açılmasıdır (Varaset teorileri)

Cevap 2: Sonradan teşekkül veya oluştur (*épigenèse*)

c) Canlı varlık fenomenleri evrimle mi, yoksa anı değişme ile mi meydana çıkarlar?

Cevap 1: Ağır ağır değişirler (evrimcilik). Lamarck, Darwin, v. b.

Cevap 2: Sert ve birden değişmelerle meydana çıkarlar (*mutationisme*): De Vries, Mendel.

Biyoloji ilerledikçe Problematik daha bariz ve çatallı şekiller almaktadır. 1) evrim probleminin, 2) canlı varlığı insan bilgisi ve iradesiyle değiştirme probleminin, 2) canlı madde imâli probleminin, cybernétique probleminin türlü cevapları vardır. Genetik,

Eugenik, Paleontoloji, Embryologie, v. b. biyoloji dalları bu problemleri beslemektedir.

D. İnsan İlimlerinden Doğan Problematik

V.- İnsan ilimlerinde ortaya çıkan problemler öncekilerden az değildir. Burada sırf müsbet ilim olarak Problematik 19ncı yüzyıldan beri doğmuştur. Ve bu ilimlerin bir yandan metodlu gelişmesi, bir yandan kendi aralarında sınır çizilmesi bakımından doğan gerginlikler problemleri başka ilimlerden daha önemli bir hale koymuştur.

a) Fert halinde insan mı zümreleri (bütünü) açıklar, yoksa bütünler ve zümreler mi fertleri açıklar?

Cevap 1: Fert olarak insan zümre hayatını açıklar (Antropolojik psikoloji). Wundt, G. Tarde, Giddings, A. Gehlen, v. b.

Cevap 2: Zümre hayatı fert olarak insanı açıklar (sosyoloji). Durkheim, K. Marx, Tönnies, v. b.

b) İnsan tabiat ilimleri metodu ile mi açıklanır, yoksa başka metodlarla mı açıklanır?

Cevap 1: İnsanı tabiat ilimleri metodu ile açıklamak mümkündür (naturalisme). Aug. Comte, S. Mill. H. Spencer, Durkheim

Cevap 2: Tabiat ilimleri metodu ile açıklanamaz. özel metodları vardır (Geisteswissenschaft). Dilthey, Max Weber, v. b.

Bu iki görüş ayrılığı bütün antropolog ve insan ilimleri mensuplarında vardır. İnsandan önceki varlıklardan doğan Problematikler ilimlerin objektif gelişmesine tesir etmediği (veya pek az tesir ettiği) halde, burada Problematikle araştırma arasında sıkı bağ başlar.

c) Psikolojik (ruhî) olguların açıklanmasında “şuur” dan vaz geçilebilir mi, vaz geçilemez mi?

Cevap 1: Vaz geçilebilir (reflexologie, behaviorisme, v. b.) J. Watson, Pawlov.

Cevap 2: Vaz geçilemez (eğilim psikolojisi, derinlik psikolojisi, Gestalt psikolojisi). Bu sonuncusu her iki gruba (yorumlama şekline göre) girebilir.

d) İnsanı varlığa ait olgularda sebeplikle açıklama yeter mi, gayeci bir açıklama gerekir mi?

Cevap 1: Sebeplikle açıklama yeter (causalisme, psikolojik determinizm). Wundt, Ribot, Freud

Cevap 2: Gayelilikle veya hürriyetle açıklama yeter (şuur ve hürriyet, indéterminisme) H. Bergson, Ludwig Klages, W. James. Ruyer, v. b.

İnsan ilimlerinden doğan Problematik, bundan önce gördüğümüz ilimlerdeki Problemakiklerden daha karmaşıktır ve daha çok dallara ayrılmaktadır. Biz onları yalnız iki alternatifli dikotomilere göre inceledik. Fakat ayrıca her birinden çeşitli cevaplar ve bundan dolayı da farklı açıklamalar ve doktrinler doğmaktadır. Psikoloji ve sosyolojinin sınır problemleri ve türlü şekillerde anlaşılan iki ilmin birbirine karşı aldığı istilâcı tavır bundan ileri gelmektedir. İnsan ilimleri, Problematikliği matematik ve fizik alanında olduğu gibi asıl objektif çalışma dışında bırakacak yerde, konu doğrudan doğruya insan olduğu için bu çalışmaları Problematikğin etkisi altında yapmaktadır.(*).

E. Felsefeden Doğan Problematik

Felsefeden doğan Problematik ve bu problemlerin çözüm şekilleri bizi burada uğraştıracak asıl konudur. Bu problematiklerin de ilim Problematikleri ile ilişkisi vardır. Felsefî düşünce Mitolojik (Hésiode, kısmen Eflâtun, Hint felsefesinin bir çok dalları), Edebî (Heraklit, Parmenide, bir kısım Hint filozofları, Baghawat Gita, v. b., Mevlânâ, André Gide, Rilke, Novalis) ve Teolojik (Kelâm felsefesi, Tasavvuf, mysticisme, v. b.) şekiller alarak ilimlerden bağımsız problemler ortaya koymuşsa da, ilimlerin gelişmesinden beri felsefî Problematik ilmi Problematikğe dayanmaktadır veya aralarında sıkı ilişkiler doğmaktadır. Felsefede ilimlerin müphem ve mahdud problemleri geniş, aydın ve cesur şekiller almıştır. Zihin bunlarda olgulardan genel ve abstre (soyut) kavramlara yükseldiği için, felsefî düşüncenin hürlüğü bir çoklarıncı bunların indî ve keyfî olarak doğduğu sanısını uyandırmıştır. Halbuki bu problemlerin temelinde ilmi düşüncenin Problematikliği vardır.

I.- Banlangıç teolojik düşüncede problemler insanla Kader arasındaki münasebetin incelenmesinden doğmuştur.

a) İnsan iradesinin ve zekâsının Kader önünde rolü nedir?

* René Duchac, *Sociologie et Psychologie*, 1963, P. U. F. Yazar burada antropolojinin sentezli görüşünü başarısız sayıyor; fakat İnsan ilimleri arasında bir dayanışma arıyor. Biz onun fikrine katılmıyoruz.

Cevap 1: Hiç bir rolü yoktur, yani irade kadere mutlak olarak bağlıdır (fatalisme, Pré - destination). Avrupalılar bu cevabı İslâmiyete mal ederler (Leibniz "fatum muhammetanum" diyor). Halbuki Calvin Prédestination fikrine dayanır. Bossuet'nin Tarih Felsefesi Kaderin zamanda gerçekleşmesi fikrini geliştirmektedir. İslâmiyette ise "cehit" ve sorumluluk kaderi kayıtmandırmaktadır.

Cevap 2: Rolü vardır, yani Kader önünde iradenin payı ayrılmalıdır: cüz'î irade, *Libro - arbitrum*, İslâmda Mutezile, Batıda Augustin böyle düşünürler (İki cevap aramdaki uzlaştırıcı şekillere burada girmiyoruz).

b) Alem yaratılmış mıdır, ezeli midir?

Cevap 1: Alem Allahla beraber ezeli dir (*éternisme*). Yunan filozofları, islâmda bâtuniler, tabiiyun.

Cevap 2: Alem yaratılmıştır (*créationisme*). Bu yaradışın belirli bir zamanda başladığı veya başlamadığı da ayrı bir problem teşkil eder.

c) Yaradış bir düzene bağlı mıdır, değil midir?

Cevap 1: Yaradış bir düzene bağlıdır (teolojik determinizm: vacib-ül vücud) Farabî, Fahrüddin Razi

Cevap 2: Allahın hür iradesine tâbidir (Allahı "fail i muhtar" sayan kelâmcıların görüşü, Volontarisme, occasionalisme). Gazali, Malebranche, Ceulinx.

Teolojik (Kelâmî) düşünce felsefi düşünceye zemin hazırlamıştır. Fakat asıl felsefi düşünce ilmi düşünce ile beraber başlamıştır.

II.- Mitolojik edebî düşünce Kozmogoniler ve Epopée'lerle başlamış, trajediler ve edebi felsefede gelişmiştir. Hésiode'dan sonra ilk Yunan filozofları da eserlerini şiir halinde yazıyorlardı. Felsefeyi şiirden ayırarak diyalog tarzını icat eden Eflâtundur.

a) Kaderle irade arasında savaş birinci derecede yer alır. b) Alemin kuruluşu konusunda mitolojik düşünce varlığa ve tabiat olgularına ilk kök aradı; bundan ilk olgu nedir? sorusu meydana çıktı.

Cevap 1: Alemin tek kökten geldiğini kabul eden görüş (*monisme*),

Cevap 2: Alemin bir çok köklerden geldiğini kabul eden görüş (*pluralisme*.) Mitolojik düşüncenin problemleri de böylece felsefenin Birlik - Çokluk, Hürlük - zorunluluk problemlerine zemin hazırlamıştır.

III.- Felsefeden doğan problematik, mitolojik ve teolojik şekillerde başlamış ve ilmi Problematik içinde daha detaylı olarak devam etmiştir. Bu gelişmede bazı problemler kaybolmuş, yerine yenileri doğmuştur. Bazı problemler şekil değiştirerek her üç devre içinde yer almıştır. Önemli olan nokta Problematik'in mitolojik, teolojik ve ilmi düşünce içinde bulunmasıdır. Kısaca, o düşüncenin zaruri neticesidir. İlmî düşünce ile felsefî düşünce paralel olarak problemler koymakta, onlardan dikotomik açıklama ortaya çıkmaktadır. Fakat bu açıklamalar zihni kararsızlıkta bıraktığı için her alternatif'de yeni bir çözüm şekli ileri sürülmüştür. İnsan zihni bu tezler ve antitezlerden sentezlere doğru gitmiyor. Çünkü her çözüm şekli yeni bir antitez koymak için değil zihne istikrar vermek ve Problematikten kurtulmak için doğmaktadır. Bunun sebebi şudur: düşünce herkesin birleştiği objektif bir temel üzerinde yürümezse işleyemez. Şu halde düşüncenin esası, Problematik değil, Sistematik tir. Matematikte nokta, çizgi, sayının tarifleri, axiom'lar ve postüla'lar gibi felsefede de herkesin ortakça katıldığı temel kavramlar olmalıdır. Bundan dolayı gerek ilmi gerek felsefî düşünce sarsılmaz temel kavramlar arar ve onlara dayanarak ortak metodlarla genişlemeye çalışır. Fakat şuurun ve varlığın aslı dikotomik bünyesi gereğince her ilmi ve felsefî sonuçlamaya bir ya öteki alternatif'de son haddine varır. Böylece, her biri kendi sistemlerinin sonuçlarına sadık olmak üzere daima en azdan iki çözüm şekli meydana gelir. İlkelerin ve metodların ortaklığına rağmen ilimde ve felsefede ulaşılan bu dikotomik sonuçlardan kaçınılamaz. Önemli olan nokta felsefe ve ilme bunlarla başlamamak ve ortak kavramların gelişmesini bunlarla bulandırmamaktır. Aristot'un aporia, Kant'ın antinomi dediği bu son antitetik hükümlere Rudolph Eucken da dichotomie diyor ve "*Çağdaş Düşüncenin büyük Cereyanları*" nda bunları açıklıyordu(4). Bu değerli düşünürün kusuru felsefenin ilim gibi, son tahlilde, ulaştığı dikotomileri sistematik felsefe ile karıştırmasıdır. Jankélévitch farklı bir anlamda bunlara alternative diyor(5). Bizce önemli nokta irca edilemez karşıt iki görüşün, aynı kuvvttte iki açıklama sisteminin karşı karşıya yer almasıdır.

4 Rudolf Eucken, *Les Grands courants de la Pensée contemporaine*, trad. par. Henri Buriot et G.- H. Luquet, préface de E. Boutroux, 1911, Paris Félix Alcan, p. 1 - 3

5 Vladimir Jankélévitch, *L'Alternative*, 1938 P. U. F. H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935; Reichenbach, *Die logische Grundlagen des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*, Berlin, Erkenntnis (II band, heft 4 - 6, 1933)

F. Bir - Çok Antinomisi

Felsefede ilk ortaya konan antinomi, Bir ile Çok arasındadır. (Burada multiple kelimesini "çok" diye karşılıyor. Halbuki aynı kelime plusieurs karşılığı - pluriel çoğul olduğu için müphemlikten kurtulamıyoruz.) Yunanda ilk filozoflar (Ionialılar) safdil Birci idiler: su, toprak, hava veya ateşten birisi onlara göre varlığın ilkesi idi. Bu tek prensip, duyularla kavranan bir varlık şekli idi. Yine Ionia'da Empedokles'in ilkelerin çokluğuna dayanan Çokcu görüşü doğdu. Fakat bu da birincisi gibi duyu seviyesini aşmadı.

Problemın derinleşmesi için duyu seviyesinden akıl seviyesine yükselmesi, Birliğin ve Çokluğun bütün varlıklara yaygın bir prensip olarak konması gerekirdi. O zaman Bircilik (*monisme*) Elea ekolünde Parmenide'in Varlık felsefesi oldu. Çokculuk (*pluralisme*) da Empedokles'in Sevgi ve Kin ilkelerine bağlı sonsuz unsurlar fikrinden başlayarak Demokrit'in sonsuz sayıda atom'ları veya Pythagore'un Sayılar felsefesi oldu. Bu iki karşıt görüş, uzlaşmaksızın zamanımıza kadar sürdü. Eflâtun ve Aristo'da İdee'lerin veya cevherlerin çokluğu oldu. Fakat bu abstre çokculuğa karşı Zenon'da âlemin organik bütünlüğü şeklinde Bircilik tekrar meydana çıktı. Plotin'in çokta - birciliği, aslında, çokluğun birlik içinde erimesi veya birden çoğun çıkması demek olduğu için, birciliğin zaferi idi. Modern felsefede Descartes ve Leibniz'in çokculuğuna karşı Hobbes ve Spinoza'nın birciliği yeniden antinomiye canlandırdı. Demokrit'in materyalist çokculuğu Leibniz'in spiritüalist çokculuğu halini almakla beraber konu aym kaldı. Nitekim Hobbes'un materyalist birciliği Spinoza'da panteist Bircilik olmuş, fakat prensip karakterini değiştirmemiştir. Çağdaş felsefede varlık veya gerçek derecelerine göre mertebeli çokculuk ile, varlıkları ya maddeye, ya hayata veya ruha irca eden, yani kökte tek varlık ve tek gerçek kabul eden bircilik eski görüşlerin yerini aldığı için antinomi ortadan kalkmamıştır.

Felsefe tarihine bu açıdan bakınca o, doktrinlerin savaş yeri gibi görünebilir. Nitekim felsefe tarihçileri, hatta asıl filozoflardan bir kısmı onu böyle anlamak yüzünden çıkmaza girmişler ve fikrin yürüyüşünü durdurmuşlardır. Eğer felsefenin veya ilmin objektif ve sistemli çalışmasını Problematik'ten ayırmış olmasak, her iki düşünce yolu bulanıklığa girecek ve insanlık için hiç bir şey getirmiş olmayacaktır. İlim ve felsefe doxa derecesinde inanç konuları değil tecrübeye, gözleme ve akla dayanan düşünce konularıdır. Her ikisi "inanç"a dayanmaktan ziyade inançlı düşünce veya tecrübe ile açıklanacak bir

konu olarak ele alırlar. Sistematik çalışmalar sonunda ulaşılan Problematığı de yine düşünce alanında kurarlar. Ne ilmin ne felsefenin problemleri ortak duyuda olduğu gibi inanç halini almaz. Çünkü her iki saha kamu sanısından, ortak duyudan, hatta ideolojilerden tamamen ayrılır. Bir felsefe sistematığı eğer araştırmaları sonunda birici veya çokcu bir görüşe ulaşırsa, bunun matematikte ulaşılan mantıkçı veya sezgici görüş ayrılığından farkı yoktur. Matematikçiler gibi filozoflar da birbirlerinden yalnız Problematikte ayrılırlar.

Hemen şunu işaret edelim: felsefenin Sistematığı ile Problematığı arasındaki sınır ilimlerde olduğu kadar kat'i çizilmemiştir. Birincisinin ortak olmasına rağmen, ikincisinin ağır bastığı durumlar çoktur. En iyi sınırlanmış olanlarda bile Problematik Sistematik'in köklerine sokulabilir. Hiç bir ilim adamı uğraştığı konuyu yeniden kurmaya kalkmaz, eskilerine yeni şeyler katar. Halbuki filozoflardan çoğu eskiyi inkâr ederek sistemi yeniden kurma uddiasındadırlar. Felsefenin neticesiz bir döğüş yeri manzarası alması bundandır. Döğüşenler, bilmeden, çok defa aynı şeyleri başka adlarla tekrar etmekte ve ortak kavramlara dayanmaktadırlar. Bu kör döğüşü felsefenin tecrübe ve akıl kurallarını aşan h ü r d ü ş ü n c e alanı sayılmasından, filozofların geleneği hiçe sayarak orijinallik hevesine kapılmasından ileri geliyor. Mantık, Normatif Ahlâk, Ontoloji, Fenomenoloji, Axioloji defilozofların ortak konuları olduğunu ve bütün döğüşmelere rağmen aynı konuları işlediklerini gördük. Eflâtun ve Aristo'nun bu konulara ait ilk metodları koyduklarını, konuların sınırlarını çizdiklerini, Descartes'ın metodu geliştirdiğini, Kant'ın aynı konu zenginliğini sağlayan bir görüş açısı getirdiğini, Husserl'in tabiat ilimleri ve tarihten ayrı fenomenlerin özlerini görecektir ortak metod kazandırdığını anlattık. Mantık üzerinde yeni çalışmalar kurulmuş temelleri yıkacak yerde genişletiyor. Yeni ontoloji aynı şeyi yapıyor. Öyle ise felsefede Reichenbach'ın dediği gibi "sürekli genişleme" (*ständige Erweiterung*) olduğunu söylerken, Problematığı boş yere Sistematik içine sokarak zihinleri bulandıran görüşlerden kurtulmak, düşüncenin antinomilerini yalnız sistematik çalışmaların ulaştığı son noktalar gibi ele alarak onları çözme yollarını aramak gerekir.

G. Tecrübe – Akıl (Realism–İdealism) Antinomisi

Antik felsefeden bugüne kadar gelen ikinci antinomi tecrübe ve akıl antinomisidir. Birincisi İonia ekolünden sonra Demokrit ve

Epikür'de tam empirism şeklini almış, ikincisi Parmenide ve Heraklit'in akılcılığından sonra Eflâtun da olgun akılcılık olmuştur. Bu iki zıt görüşü Aristo'nun uzlaştırmaya çalışmasına rağmen onlar fikir tarih boyunca iki zıt görüş olmaktan çıkmamıştır. Aristo'da hakim fikir yine akılcılık olduğu gibi, bütün Ortaçağ'da onun izinden gidenler akılcılığı savunurken, empirism kısık sesli kalmıştır. Modern felsefede ise, birincisi Matematik - Fizik ilimlerin, ikincisi fizyoloji, psikoloji gibi tabiat ilimlerinin evrimine bağlı olan bu iki çağır Descartes ve F. Bacon açılar. Birincisi cartésianisme de, ikincisi Locke ve Hume'da devam etti. Kant, empirism ile rationalism'i yeni bir sentez içinde eritme teşebbüsüne girdi ise de, Leibniz de olduğu gibi onda da akıl hakim unsur olmada devam etti. Ancak Kant'ın tecrübeci cephesinden mülhem positivism, yeni-kantcılık, 19 ncü yüzyıl materyalizmi ve başka akımlar tecrübeciliği savundular. Fransız spiritüalizminde Descartes'ın akılcılığı yeni şekiller aldı. Fakat bu antinomi, bir yanda akılı aşan başka yetilerin (duygu, irade, dışşuur'un) büyük rolleri olduğunu iddia eden anti-intellectualiste çağır tarafından, öte yandan akıl ilkelilerinin varlığı ifade gücünde olmadığını ve gerçeğe ilişiksiz formel hakikatten ibaret olduğunu gösteren lojistik hareketi ile Akıl saltanatı aşılmış bulunuyor. Birincisi, aslında, tecrübe alanının genişletilmesidir: mistik tecrübe ve pragmatism gibi. İkincisi akıl alanının daraltılması, aklın varlığı açıklama gücünde olmadığını görölmesidir. Bundan dolayı her iki hareket tecrübeciliğin gelişmesini sağlamıştır.

Antik felsefede doğan üçüncü antinomi Realism - İdealizm veya gerçek - fikir (*İdeal*) antinomisidir. Eflâtun İdec'lerin asıl gerçekler olduğunu söylediği için realismin, sofistler ise insanların sayısı kadar ayrı bilgi olduğunu ve ortak hakikat olmadığını söyledikleri için modern anlamda sübjektif idealism başlangıcı sayılabilir. Ortaçağda bu iki çağır tam realism nominalism kavgası şeklini aldı. Abélard "Evet! Hayır!" adlı kitabında iki tezi karşılaştırarak onların tartışmalarından conceptualisme dediği orta görüşü çıkardı. Fakat kavramcılık realism -nominalism tartışmasından kurtuluş gibi görünüyorsa da idealism yeni bir şekli olmaktan kurtulamadı. Kısaca, realism idealism savaşı devam etti. Yeni çağda Bacon, Locke'un realismi karşısında Descartes felsefesi idealism ile başladı ve realisme geçti. Fakat Leibniz'de idealism daha barizleşti. Spinoza'nın realismi ile karşılaştı. Kıt'anın ve İngiltere empirisminin realist felsefesine tam ve tek tepki yine İngilterede Berkeley'den geldi. Kant idealismle realismi uzlaştırmaya çalıştı. Bu geniş sentez pek çabuk idealism lehine bozuldu.

Onu takib edenler (Fichte, Schelling, Hegel, yeni kantcılar v. b.) idealismi geliştirdiler. Bunu karşı Schopenhauer'da idealismden kurtulma yolunda bir hamle belirdi. Bu hamle Nietzsche'de, Kierkegaard'da existentialisme oldu. Asıl realism bir yandan tarihî maddecilik, öte yandan yeni ontoloji hareketi ile uyandı. Husserl fenomenolojisi. getirdiği yeni metodun verimliliğine rağmen her iki çığır arasında kararsız kaldı. İlk eserlerinde realisme dayanırken (*Logische Untersuchungen*), sonunda idealizm içinde eridi (*Méditations cartésiennes*). Fakat Scheler ve N. Hartmann ontolojisi idealisme düşmedi. Gerçek ideal antinomisi günümüzün felsefesinde çatışmada devam etmektedir.

Objekt ve süje antinomisi İlkçağda bilinmiyordu. Modern felsefede bilgi teorisi içinde doğdu. Bu kelimeler ilkin 14 nci yüzyılda kullanıldı. Fakat dinî sübjektivism Luther'le bir çığır haline geldi. Felfi olarak Wolff tarafından ifade edildi. Kant'da felsefenin iki dayanak noktası oldu. Kant süje deyince psikolojik değil transandantal süjeyi anlıyor, ferdî sübjektiflik ile transandantal sübjektifliği ayırıyordu. Daha sonra bilgi teorisinde bu iki kavram karşı karşıya kondu. Transandantal vasfı da bırakılarak ferdî süje ile objekt karşılaştı. Bununla birlikte objektivism tam ifadesini natüralismde, sübjektivism de spiritüalism'de buldu.

Natüralizm tabiat ilimlerine dayandı ve onları geliştirdi. Fizyoloji ve psikolojiden aldığı kanıtlarla doğuştan fikirleri reddetti. Umumi fikirlerin tecrübeden başka kaynağı olmadığı, duyum ve refleksiyonla fikirlerin, onlardan umumi fikirlerin doğduğunu, böylece ilimlerin tümel prensiplerinin yalnız tecrübeden gelerek boş zihinde işlenmek üzere sonradan kurulduğu tezini savundu. Empirism, positivism, materyalism, hatta onları başka tarzlarda isbata çalışan psikolojism, biyolojism, sosyolojism, v.b. natüralismin çeşitli şekilleridir. Bu çığırı en iyi temsil edenler Locke, Hume, Comte felsefeleri, Spencer evrimciliği, genel olarak evrim teorileri, nihayet scientisme'dir. Buna karşı sübjektivism fransız felsefesinde spiritüalism halini aldı. Descartes'la başlayan bu çığır cartésien filozoflarla geliştirildi. Fakat asıl spiritüalism'i, akılcılık ve matematikcilikten bağımsız olarak, tipik şekli ile, Maine de Biran , Ravaisson ve Bergson işledi. Bu iki felsefe çığırı uzlaşmaz olarak kaldı.

H. Dogmatism – Septicism, Mekanik-Organik, Bütün – Fert

Modern felsefede doğan yeni bir antinomi dogmatism ve şüphecilik (*scepticisme*) arasındadır. Bunun da kökleri İlkçağa çıkar. Eflâtun ve Aristo ile ondan önce Parmenide ve Heraklit, dogmatismi temsil ediyorlardı. Bunlara karşı sophistique felsefe şüpheciliğin başlangıcı sayılabilir. Asıl şüpheciliği Pyrrhon kurdu. Æ nesidemus ve Sextus Empiricus geliştirdiler. Carnéade'da ihtimalcilik (*probabilisme*) şeklini aldı. Ortaçağ islâm filozoflarının çoğu dogmatik idi. Batı'da büyük skolastikler karşısında sceptikler zayıf kaldı. Modern şüpheciliğin tek temsilci Hume'du. Kimse onun kadar radikal şüpheciliği ileri götüremedi. Buna karşı kıt'a felsefesi dogmatismi savunmada devam ediyordu. Kant, bu iki zıt görüşü criticisme şeklinde aşarak, aklın hudutlarını çizdi. Daha çok relativism adıyla yayılan bu görüşe rağmen, yine şüphecilik cephesi ağır bastı. Nitekim sonraki felsefe cereyanlarında romantism'in dogmatik görüşüne karşı postitivism ve fictionism şüpheciliğe kayd. Bir yandan da rationalism yerini formel hakikat fikrine bıraktığı için mantıkcı empirism iki görüşü yaklaştırmak üzere yeni ihtimalcilik oldu. En bariz misalini ihtimaliyet mantığı ve tümevarış'ın yeni açıklamasında gösterdi (Reichenbach, Carnap) (6). Fakat zamamızda bu son teşebbüsler şüpheciliğin yerini aldı ve yeni ontoloji ve metafizik bir nevi dogmatism olduğu için, iki eski çığır barışmadan devam etti.

Mekanik ve organik antinomisi İlkçağda pek müphem olarak başlar. Organik kavramı ilkin Zenon'da görülüyor. Stoalı Zenon âlemi organik bir bütün olarak anlar. Buna karşı Demokrit felsefesi atomların birbirini itmesine ait determinism'inde adeta mekanik görüşü hazırlar. Fakat mekanik görüşün gelişmesi için o günün ilmi elverişli değildi. Ancak modern felsefede (Renaissance) Mekanik ilmi ve yeni Astronomi'nin doğmasıyla beraber mécanisme tam şeklini aldı; hatta organik âlem görüşünün yerine geçti. Mécanisme'in asıl kurucusu olan Descartes'a karşı ilk tepki, metodunda ve sisteminde ona bağlı olmasına rağmen Leibniz'de başladı. Fransız felsefesi 17 ve 18 nci yüzyıllarda mekanik materyalizmi geliştirdiği halde, alman felsefesi Aufklärung'dan beri organicism görüşüne geniş yer verdi. Almanya'da organik âlem görüşü her bakımdan felsefenin mühim temellerinden biri oldu. Hatta mécanisme görüşüne karşı üstünlük kazandı. Kant, iki görüşün hisselerini "Saf Aklın Tenkidi" ile "Hüküm gücünün

6 Carnap, *Wahrscheinlichkeitslehre*. 1940. Reichenbach, *Experience and Prediction*, 1938

Tenkidi'nde ayırdı. Bu mücadele 19 ncu yüzyılda diyalektik materyalizm'de organığın (veya dinamığın) mekaniğe zaferini doğurduğu gibi, 20 nci yüzyılın eşiğinde organik kavramı vitalizm, hayat felsefesi, değer felsefesi ve pragmatizm içinde türlü şekillerde yerleşti. En bariz ifadesini Bergson'da buldu. Bununla birlikte "mekanik" görüşü bütünü kaybolmadı: yeni Fizik'te quanta mekaniği ve dalga mekaniğinin doğuşu felsefeye tesir etti. Eskisinden farklı bir statistikçi veya ihtimaliyetçi mekanizm fikri doğdu. Bugünkü durumda organığın üstünlüğü inkâr edilemezse de, çatışma yine ortadan kalkmış değildir(7).

Bütün - fert antinomisi asıl gelişmesini insan ilimlerinde bulmuşsa da kökleri eski felsefeye çıkar. Sokrat'dan önceki felsefe, meselâ Permenide bütüncü, Demokrit fertçi sayılabilir. Sokrat'dan sonra Eflâtun bütüncü, Aristo fertci idi. Eflâtun'a göre asıl gerçek olan Idee'ler üniversal varlıklardır. Aristo'ya göre ise cevher ferdî'dir. Aristodan sonra Stoa ekolü bütüncü, Epikür ekolü fertçi (çünkü atomcu) dirlir. Bu karşıt görüşler Ortaçağda müphem olarak devam etti. Modern felsefede Campanella bütüncü, Bruno ise monade fikri ile fercidirler (Fakat Campanella'nın egoizm'e dayanan birinci felsefesine de fertçi demek gerekir. Ancak *Civitas Solis*'i yazdıktan sonraki ikinci felsefesinde bütüncü sayılabilir). 17 nci yüzyılda Spinoza bütüncü, Leibniz fertcidirler. J. J. Rousseau fertçi, Montesquieu bütüncüdür (Sosyolojinin önderi sayılacak fikirlerinden dolayı). 19 ncu yüzyılda Hegel bütüncü, Max Stirner tipik fertcidir. (Bu karşılaştırmayı Hegel ve Schopenhauer arasında da yapabiliriz). Fakat asıl bütün-fert karşıtlığı 19 ncu yüzyıldan beri birinci planda insan ilimlerinde yer aldı: psikolojiye dayanan siyasî felsefeler fertçi, sosyolojiye dayananlar bütüncü oldular. Sosyalizm bütüncülüğü, liberalizm fertciliği temsil ederler. Siyasî rejimlerde de totaliter rejimler bütüncü, demokrasi esas bakımından fercidir. Bütün - fert antinomisi felsefeden ilimlere, siyasî hayata kadar yayıldığı halde çoğu kere uzlaşmadan kalmıştır.

Bütün - fert antinomisinin başka bir şekli de şey - kişi antinomisi'dir. Bunun obje - süje antinomisi ile de ilgisi vardır. İlkçağda şey - kişi karşıtlığı başlamamıştı. Siyasî anlamda fertlik doğmadığı için felsefî anlamda "kişi" kavramı yoktu. Aristo'nun "ferd"i yalnızca fizik ve metafizik bir anlam taşımakta idi. Bu yeni antinominin köklerini Gök dinlerinde (hristiyanlık ve islâmcılıkta) aramalıdır. Çünkü "kişi" kavramının meydana çıkması için m â n e v î varlık (*être spirituel*)

düşüncesi başlamalıdır. Fakat müphem olarak Roma hukuku ve Yunan felsefesinde izleri vardı. Meselâ atomculuk bir şeyci (chosiste) felsefe olduğu halde, Platonculuk yarı şeyci yarı kişici, Aristoculuk ise daha çok kişici sayılabilir. Bu kavramların tam aydınlık kazanması Renaissance'dan sonra, başlıca 18 nci yüzyıldadır. Sözleşme teorisi ve tabiat hukuku fikri Luther'in "dinî kişi" fikrinde doktrin haline geldi. Hobbes, Locke, daha sonra Rousseau'da kişicilik bariz bir şekil aldı. Bu hareket 17 nci yüzyıl mekanik materyalizminin şeyciliğine karşı tepki gibi görülebilir.

18 nci yüzyılda Kant'da kişi ve şey kavramları en kat'i ifadelerini aldı. Kişi, irade özerkliği olan insanî varlıktır ve ahlâkın temelidir. Şey, şuursuz olarak zorunluluğa bağlı varlıktır. İnsanın kişi diye alınması ahlâkî hayatı doğurur, şey diye alınması onu teknik seviyeye düşürür. Yeni - kantcılıkta personnalisme (R. Eucken, Renouvier) toplumculuğa, tabiatcılığa karşı doğdu. Mounier 'de ve Existence felsefesinde personnalisme kuvvetli çizgileriyle belirdi. Sosyoloji "kişi" yi toplum evriminin neticesi olarak gördüğü halde, W. Stern onu farklar psikolojisinin temeli yaptı. Bugün existentialismı kişi - şey antinomisini daha keskin hale koymuştur. (8)

İ. İçkinlik - Aşkınlık, Öz - Varoluş Antinomileri

İçkinlik - Aşkınlık (Immanence - Transcendance) antinomisi felsefenin eski problemlerinden biridir. İlkçağ felsefesinde bilgi teorisi (*épistémologie*) ağırlık merkezi olmadığı için bu problem ancak âlem-üstün âlem ikiliği halinde doğmuştur. Meselâ Eflâtunda Idee'ler âlemi üstün âlemi (veya aşkınlığı), oluş âlemi içinde bulunduğumuz içkinliği temsil ederler. Bu bakımdan Stoacı Zenon'un felsefesi içkinlik, Platon'ununki ise aşkınlık misali olabilir. Aristoculuk aşkınlık, Plotin'cilik içkinlik'tir. Çünkü Aristo'da maddesiz şekiller âlemi maddeyle birlikte olan şekillerin, yani bu dünyadaki varlıkların üstündedir. Plotin'de ise herşey tek varlıktan ibaret olduğu için âlem sonsuz varlığın içindedir. Üstün âlem görüşü halinde aşkınlık fikri Ortaçağ felsefesinde gelişti. Orada yalnız "Vahdeti- vücut" içkin görüş olarak kaldı.

Modern felsefede epistemolojinin ön plana geçmesiyle beraber problem yeni şekil aldı. İçkinlik âlemin bilgi ve şuurla sınırlı olması,

8 Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, (la chose - la personne, pp. 184 - 246)

aşkınlık ise varlığın bilgi ve şuur alınıni aşması demektir. Bu anlamda bütün empirism'ler, idealism'ler, positivism, v. b. içkinlik felsefeleridir. Din felsefeleri, néothomisme, materyalism, yeni - ontoloji, v. b. aşkınlık felsefeleridir. Aşkınlık görüşü, umumiyetle, metafizik realism diye adlandırılabilir.

Öz (*essence*) ve Varoluş (*existence*) antinomisi felsefenin yeni canlanan bir problemi ise de kökleri yine İlkçağ felsefesine çıkar. Yunanda öz ve varoluş birlikte düşünülüyordu. Eflâtun'da Eidos hem varlık hem özdür. Aristo'da cevher aynı suretle öz ve varoluştur. Bu iki kavramın ayrılışı Ortaçağda başladı. Kelâm'a göre Tanrının Varlığı Özü üzerine katılmıştır. Panteism'e göre Tanrının Varlığı ve Özü aynıdır (9). Bununla beraber yine öz ve varoluş birlikte düşünülüyor: modern felsefede Spinoza özle varlığı birleştirdiği halde Leibniz ayırmaktadır. Kant, bilgi alanında öz üzerinde durdu; varlığı noumène âlemine attı (Yani orada içkin ve aşkın iki âlem fenomen - Numen diye ayrılmıştı). Hegel, "Mutlak Ruh"da (*Geist*) öz ve varoluşu birleştirdi. Materyalist ve natüralist felsefeler yalnız varoluş üzerinde durdular, özü inkâr ettiler. Buna karşı Fenomenoloji (Husserl) öz üzerinde durdu. Bu metodu kullanan ontoloji cereyanı özden varoluşa geçti. Fakat existentialism (başlıca Sartre) özle varoluşu ayırdı ve varoluşun özden önce geldiğini söyledi. Böylece materyalism ve natüralism'den farklı olsa da, bir anlamda onlarla birleşti. Bugünkü felsefede özcüler ve varoluşçular iki cephe teşkil ediyorlar. Fakat bir kısmında onları uzlaştırma eğilimi hakimdir.

J. Determinism - İndeterminism

Determinism ve indeterminism antinomisi de felsefe ve ilimde şiddetli tartışma konusu olmakla beraber, kökleri müphem de olsa İlkçağa kadar çıkar. Anaximandros da "belirsizlik" ilkesi apeiron halinde belirli âlemi kuşatmaktadır. Belirlilik (*pera*) onu sınırlayan, sınırlı olan âlemdir. Logos ve Nous'un düzeni tam bir determinism değildir. Bu şuurlu ve iradeli bir düzendir ki, daha sonra anlaşılabacak şekli ile determinism ve indeterminism'i dışta bırakır. İlk defa Demokrit'de atomların birbirile münasebeti, aralarındaki boşluklar yardımı ile harekete ve determinisme imkân vermiş olup, bu görüş karşısında Epikür'ün clinamen (rastgelelik veya kayma) fikrine dayanan bir nevi indeterminism'i yer alır. Ortaçağda bu iki görüş teolojik bir manzara almıştır. Eş'arî Kelâm'ının "faili muhtar" görüşü hürriyetçilikten ziyade zorunsuzluğa

Meşşailerin “Vacib ül-vücut”u determinizm’e bağlanır. Panteizm’de hürriyet ve determinizm fikirleri özel bir tarzda uzlaştırılmıştır (ki bu uzlaşma Spinoza’da canlanacaktır). Modern felsefede iki çığır (bazen hürriyet ve zaruret şeklinde) daha kuvvetle meydana çıktı. Renaissance’ta tabiat felsefesi (Galilée, Copernic ve Kepler) determinist; De Cusa, Bruno gibi metafizikçiler hürriyetçi idiler. Umumiyetle cartésien’ler, Hobbes felsefesi determinist olduğu halde, Descartes’ın kendisi hürriyetle zarureti uzlaştırdı. Leibniz’de mekanik kanunların determinizmi ile ruhi monade’ların hürriyeti, formel determinizm ile tabiatın zorunsuzluğu üst üste konduğu zaman bir nevi uzlaşmaya varılıyordu. 17 nci yüzyıl felsefesinde indeterminizm önemini kaybetti. Kant’da “Saf Aklın Tenkidi” determinizmi, “Pratik Aklın Tenkidi” vicdanın hürriyetini savunmaktadır. Schelling’de Spinoza ve Kant’ın uzlaştırılması halinde hürriyet ve zaruret fikirleri zıtların terkininde birleşmektedir. O suretle ki, bu iki kavram birbirlerini sınırladıkları için vardılar. Aynı teşebbüse daha geniş bir sentezle Hegel girişti. Fakat yeni-kantçılık, positivism, natüralizm determinizm’i savundular ve hürriyet fikrine karşı cephe aldılar. Halbuki Max Stirner’de (ve genel olarak anarşistlerde), fransız spiritüalizminde hürriyet fikri savunuldu. Cournot, tarihi probabilizm’i indeterminizm’in yeni ve yumuşak bir şekli olarak ileri sürdü. (Tarihi olgulardaki hürriyeti Epikür’e benzer bir tarzda zaruri olgu zincirlerinin karşılaştığı yerden çıkarıyordu). Emile Boutroux zorunsuzluk fikrini, gittikçe gevşeyen determinizmler üzerinde üstün bir derece olarak gördü. Pragmatizm (W. James ve Nietzsche’de) “İnanmak iradesi” ve “Kudret iradesi” olarak indeterminizm’e en yeni ifadesini verdi. Determinizm - Indeterminizm felsefede ilimcilik - Bergsonculuk karşıt tezlerinde temsil edildiği gibi, bu yüzyıl Fiziğinde (mikrofizik - makrofizik arasında) ilmin ta içine girmiş bulunuyor.(10)

K. Teori - Pratik

Felsefenin en yeni antinomilerinden biri Teori - Pratik antinomisidir. İlkçağ felsefesinde (Eflâtun, Aristo) pratik teoriye tâbidir. Bu şekli ile problem antinomi halini alamaz. Yunanlı, düşünce hakkını yalnız

10 Arthur Eddington, *Sur le Problème du déterminisme*, trad. par E. Neculcea, 1934. F. Enriques, *Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences*, 1941, Herman, (*déterminisme et indéterminisme dans la Pensée grecque*); Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme*, 1955. P. U. F.

yukarı, asıl tabakada görüyor, çalışma görevini köleye veriyordu. Bu sosyal tabakalaşma, Düşünce demek olan Teorinin iş ve işlemek demek olan Pratikten üstün görülmesine sebep oluyor. Yeni felsefede (sosyal değişmelerin başlamış olmasına rağmen) Teori - Pratik arasındaki bu ayrılış kaybolmadı. Mekanik ilmi kurulduktan, makine toplumunda önem kazandıktan sonra teori ve pratik ayrılmaya başladı. Pratik (teknik) kuvvetlendikçe, ötekine tâbi olmaktan çıktı. Cartésien felsefe bu yarı-ayırış sayesinde ahlâk problemini teorik felsefenin hükmünden çıkardı, fakat tam bağımsızlık veremedi. Kant'da teorik ve pratik ayrılığı kat'i ve tam şeklini aldı. "Saf Aklın Tenkidi" Teori'nin, "Pratik Aklın Tenkidi" Pratik'in prensiplerini veriyordu. İki âlem hiç bir suretle birbirine bağlanmıyordu. Tam kantcılar bu ayrışı devam ettirdiler. Fakat Fichte teorik aklı pratik akıldan çıkarmaya çalıştığı için eski düzeni - ilk defa- tersine çeviriyordu. Ondan sonra pragmatism bu yeni görüşte asıl adımı attı. Vakaa Hegel teorik ile pratiği birleştirirken daha ortalama yolu bulmuş gibiydi. Fakat Fichte'de başlayan yeni görüşün son adımı. İlkçağ görüşünün tam tersi, teorinin pratikten çıkarılması olacaktı. İnsan *homo sapiens* değil, *homo faber* sayılıyordu. Bildiğimiz için icra etmiyoruz, bir şey yaptığımız ve işlediğimiz için biliyoruz deniyordu. Hegel ise teori ile pratiği birleştirdi. Bu artık Yunandaki gibi pratiğin teoriye tâbiliği değil idi. Bu, düşüncenin mutlaka fiille birleşik olması demekti. Hegel'in belki de en orijinal cephelerinden biri olan bu görüş yeni-hegel'ci B. Croce tarafından "istek fiili" (*acte volitif*) şeklinde ifade edildi. Buna karşı Fichte'nin yarım kalmış teşebbüsünü Nietzsche tamamladı ve pragmatism bunu son haddine götürdü. Pratiği teoriye tâbi kılmak şöyle dursun, Yunanlı görüşün tam aksine olarak teoriyi pratikten çıkardı: teoriyi yapan pratiktir. İnsan düşünen olmadan önce alet yapandır. W. James, John Dewey bu görüşün temsilcileridir. Teorik ile pratik arasındaki birleşme denemelerine rağmen antinomi kısmen devam etti. Tarihî materyalizm bu bakımdan Pragmatismle birleşti ve Pratik cephesini tuttu. (11) Marx'ın "dünyayı değiştirmek" istemesi ile Pragmatism "teoriyi pratik yapar" kanaatı birleşiyordu. (*) Fakat gerçek ve ideal arasındaki karşıtlık gibi teorik ile pratiğin karşıtlığı da bu tartışmalarla çözülemedi. Pratiğe üstünlük veren bu görüşlerin tam karşı kutbunda metafiziğin, ontolojinin, objektif ilmin teoriye üstünlük veren görüşleri yer almaktadır. Bu konu "Hakikat" problemini meydana çıkarmak suretiyle problematiğin zirvesine ulaşıdı.

(*) Georges Sorel, *Pragmatisme*, F. Alcan

11 John Dewey, *Terbiye ve Demokrasî*, türk. çev. Avni Başman, 1928 (*Education and Democracy*) son bölüm; B. Croce, *Philosophie de la Pratique*, trad. par. H. Buriot et Dr. Jankélévitch. 1911, F. Alcan, PP. 44; R. Eucken, *aynu eser*, sh. 47 - 87

XI

ANTİNOMİLERİ ÇÖZME YOLLARI

ve

HAKİKAT

A. Taraf Tutma

Düşüncenin gelişmesi boyunca bir çok defa antinomileri çözmeye kalkılmış ve her seferinde yeni çözüm şekilleri bulunmuştur. Bu çözümlerden hiç birinin devamlı ömrü olmaması Problematik'in temelli karakterini gösterir. Bununla birlikte, insan düşüncesi antinomileri koyma zorunda olduğu kadar, çözmeye ihtiyacındadır. Aksi halde yürüyüş tıkanacak ve düşünce duracaktır. Bundan dolayı Problematik devam ettikçe çözüm teklifleri de devam edecek, ve bir devirde ileri sürülen çözüm yetmeyince bir başkası konacaktır. Felsefî düşüncenin ileriye açık oluşu Problematik'in çözülmesi için yapılan hamlelerde görülmektedir. Antinomileri çözmeye yolundaki gayretler belirli bir çağda insan kafasının "hakikat"e verdiği anlamı gösterir. Öyle ise antinomilerin her çözülüşüne bir hakikat anlayışı, hakikat üzerindeki bir düşünce safhası denebilir. Zihin çeşitli terimler arasında kaldıkça insan kafası neye "doğru" diyeceğini bilemez. Gördüğümüz zıt terimler eskiden de bu gün de mutlaka çözümlenmelidir ki bilgi bütününe kucaklayan bir doğrulama (*vérfication*) yapılabilsin. Eğer zıt terimlerden birine "doğru" dersek öteki "yanlış" olacaktır. O zaman bu terimlerin hangisinde bulunuyorsak karşı tarafı yanlış sayacağız ve karşı taraf ta bizi yanlış sayacağı için ortak hiç bir doğru hükme ve doğrulamaya ulaşamayacağız. Aynı konu üzerinde yorumlama farkları olan kimseler ortak bir doğruluk (hakikat) kriterine sahip olmadıkça hiç bir tartışmaya giremeyeceklerdir. Böyle bir duruma yalnız her türlü ortak kriterin kayb olduğu, bundan dolayı karşılıklı konuşma ve anlaşma imkânının kalmadığı durum diyebiliriz. Halbuki felsefenin değil, başlangıç ilmin bile bulunmadığı vahşi kabileler, aralarındaki düşmanlığa rağmen

men işaretler ve flamalarla anlaşmaktadırlar. Bu da onların bazı ortak kavramlara sahip olduklarını, “doğrulama” yapabildiklerini ve hiç değilse zımnî bir “hakikat”ları olduğunu gösterir.

Fakat düşünce sistemleştikten, sistemleşmeler sonunda birbirile çelişik terimlere ulaştıktan sonra bu doğrulama zımnî bir “hakikat” ile kanamaz. Ortak duyunun kelimesiz olarak kabul ettiği zımnî hakikat alışkanlık hakikati (*Vérité de l'accoutumance*) dir. Çevre şartları aynı kaldıkça, insan aynı dünyanın az çok sabit düzeni içinde yaşadıkça buna uygun bir hayat şekli kazanır. O düzene uyanların hareketlerine doğru, uymayanlarınkine yanlış denir. Komşu kabileler, aynı dili konuşmasalar bile bu düzen birliği yardımı ile ortak kavramların kelimesiz olarak birbirlerine bildirirler. Bu onların anlaşma imkânlarıdır. Fakat şartları büsbütün değişik olan çevreler arasında iş değişir. Alışkanlık hakikatı yeni çevrede eskileri arasındaki geçerliğini kaybeder. İşaretler ve yüz ifadeleri anlamsız hale gelirler. Bir dünya için anlamlı olan işaret ve ifadeler başka bir dünya için anlamlı olmaktan çıkar. Bu da gösterir ki ilmi ve felsefî düşünceden önceki “Zımnî hakikat”ın mutlak geçerliği yoktur. Onun bütün devirler ve bütün insanlar için değil statik diye kabul edilen bir çevrede bulunanlar için geçerliği vardır.

Şimdi sistemli ve kavramlı düşünceden doğmuş antinomileri çözmeye yarayacak hakikat kavramına gelelim. Aynı dünyada, aynı kavramları kullanan insanlar sistemli düşünce sonunda böyle karşıt terimlere ulaşmış iseler onlarda ortak bir doğruluk hükmü, üzerinde işledikleri bu düşüncenin sembollerinc dyanacaktır. Bu antinomileri çözme yolunda en basit ilk çözüm şekli taraf tutma (*partialité*) dir. Bu şekil İlkçağdan beri kullanılmıştır. Ortak duyu ve ilimde de raslanan en yaygın şekil budur. Spor yarışmasındaki tutulmuş taraf (*parti pris*)den ideoloji tartışmasında tutulmuş tarafa kadar o türlü de-recelerde meydana gelir. Taraf tutma bir yandan sistemli akılyürütme-ye dayanırsa, öte yandan hür bir tercihe, kişiliğe ait eğilimlere, hatta dışşuurdan gelen saiklere (*mobile*) bağlıdır. Felsefedeki taraf tutmalarda da aynı sistemde ayrı kişilere ait vasıflar rol oynar. Zaman zaman *rationalism* ve *empirism*’den, *Idealism* ve *Realism*’den, hürriyet ve zarurettten birine göre “Taraf tutulması” bu saiklerle meydana gelmekte, her teşebbüs akılyürütmenin kuvvetine göre kandırıcı bir Sistematik manzarası almaktadır.

Fakat taraf-tutma tatmin edici değildir. Çünkü daima karşı tarafta ortadan kaldırılamıyan bir “Hakikat payı” kalmaktadır. Sistemli

olma tasasiyle büyük düşünürlerden bir çoğu şiddetli hücumları göze almış ve taraf tutmuşlardır. Bu teşebbüslerin ömrü uzun olmamıştır. Bazan taraf tutmadan doğan bir doktrin gelenek halini alınca, karşı tarafa hücumları ile içine kapanıp heyecanlı ve fanatik bir cereyan olma tehlikesine düşmüştür. Fikir tarihi bunun meselâ empirism ve rationalism şıklarından birinin tutulması ve ötekinin red edilmesinden doğan tek taraflı körleştirici misaller ile doludur. Empirist için rationalist'in bütün kanıtları tutarsız ve yanlış olduğu gibi rationalist için de empirist'in kanıtları tutarsız ve yanlıştır. Böyle anlaşılan bir "Hakikât" görüşü yalnız ayrı dünyalar arasında değil aym dünya symbolismine kullananlar arasında da hiç bir ortaklık sağlamıyacak ve taraf tutanlar hiç bir neticeye varmamak üzere karşılıklı birbirlerini red edeceklerdir.

B. Uzlaştırma

Taraf tutmanın darlığından ve ayrıricılığından kurtulmak için baş vurulan ikinci çözüm yolu uzlaştırmacılık (*électisme*) dır. Ortak bir *doğru* bulmanın bundan eski şekli yoktur. Bu çözüme göre Problematik'te her dikotomik problemin karşıt kanıtları incelenir. Onların çelişmeyen, hatta birbirini tamamlayan vasıfları birleştirilir. Böylece antinominin iki karşıt terimi ortadan kaldırılarak tek bir sistem haline getirilmiş olur.

Electicism'i ilkçağda Eflâtun ve Aristo kullanmıştır. Birincisi Heraklit 'in Değişme ilkesi ile Parmenide'in Değişmezlik'ini genel olarak Bir'le Çok'u birleştirdi. Orta çağda Abélard tarafından kullandı. Realism ile Nominalism'i birleştirdi. Yeni - çağda V. Cousin, Leibniz, son zamanda Viyana çevresinin mantıkçı empirismi tarafından tecrübe edildi. Leibniz, Descartes'ın akılcılığı ile Locke'un empirism'ni uzlaştırdı. Viyana çevresi empirism ile lojistik (yani materyel ile formeli) uzlaştırmaktadır.

Uzlaştırma sistemli olarak karşıtlıkları kaldırdığı zaman, uzlaştırılan iki tarafa ait bilgiler sabit kaldıkça devamlı olur. Bu denge bozulunca uzlaştırma da değerini kaybedebilir. Dengenin iki tarafa ait bilgilerle sağlanması yardımıyla bazı *Electicism*'ler günümüze kadar yaşamıştır. Uzlaştırmacılığın *Compromism* derecesine alçaldığı ve böylece sarıh fikir savunması yerine mücadeleden kaçan hareketsiz, uyusuk bir barışseverlik seviyesine düştüğü haller de vardır. Aristo madde + şekil teorisini ifade ederken tabiat + Eidos (fikir) sentezine varmakta ve

Eclectisme'in en başarılısına ulaşmakta idi (1). Fakat Cousin Eclectisme'i ise pek gevşek ve devamsız olanlarından. Her iki şekilde o ihtiyatlılık, cüretsizlik, barışçılık vasıflarını taşır. Fakat bunlar onun yıkılma sebepleri değildir. Asıl eclectisme'i yıkan ilmin yeni verileri ile eski uzlaşmanın bozulmasıdır. Bu, ilim tarihinin evrimine göre bir veya öbür yöne doğru dengenin kaybolmasını doğurur. Eclectisme o zaman yerini ya tekrar taraf tutanlardan birine bırakır, yahut yeni bir denge kurabilirse ikinci bir eclectisme birincinin yerini alır.

Eklektik bir çözümde hakikat, hükmün gerçeğe uygunluğudur diye tarif edilmektedir. Vakaa burada doğruluk, fikir (Eidos, şekil, Idee) ile gerçek (tabiat muhtevası, geniş anlamda madde) arasında uyarlıkta aranmıştır. Fikir olumlama bakımından bir hüküm, yahut hükmün ulaştığı bir kavramdır. Aristonun Eclectisme'inden doğan bu hakikat tarifi statik'tir: iki taraf arasında denge sabit kaldıkça bu "hakikat" da sabittir. Fakat bilgi muhtevası veya onu kavrayan şekil (başka deyişle tecrübe ve akıl, yahut gerçek ve fikir) aynı derecede değişecek olursa denge yine sabit kalır. Bu ayarlama yapıldıkça Aristo'nun hakikat kriteri yine geçerliğini saklayabilir. Nitekim bugün de Husserl'in apophantique hakikat fikri kastlı fülde süje ile obje arasındaki bir dengeyi ifade ediyor. "Fikrin gerçeğe uygunluğu" kriterinin büsbütün bozulması, fikre ait düzenden gerçeğe ait düzene çıkarma imkânının kaybolmasına bağlıdır. Fikirler arasındaki tutarlıktan ibaret doğruluk ile gerçeğe ait tesbitler arasında hiç bir münasebet olmayabilir. Böyle bir tenkit formel hakikat yani kavramlar arasındaki tutarlıktan gerçeğin çıkarılamıyacağı şeklinde lojistik tarafindan yapılmıştır. Aristonun hakikat tarifine indirilen darbelerden en büyüğü budur.

C. Sonsuza İrca (Tanrı Kriteri)

Karşıt görüşlerden biri veya öteki için taraf tutulamazsa, onların sistemli uzlaştırılmasında iki taraf arasında dengenin bozulması, taraflardan birine (mesela fikir = rasyonalim veya idée = idealizm) ait hükümlerden ötekini çıkarmaya imkân olmaması (formel hakikatın gerçekten bağımsızlığı) halinde başarısızlığa ulaşırsa yeni bir çözüm yoluna baş vurulur ki, bu da sınırlı görüşler üzerine yükselmeyi sağlayan sınırsız ve sonsuz görüştür. Karşıt terimlerin göreliliği üstünde

1 J. Maréchal, S. J., *Le Point de départ de la métaphysique*, 2e édit. Paris. F. Alcan. 1927; (mitigation du réalisme de l'entendement, pp. 55 - 68.) Aristo'nun eklektik görüşü Ortaçağ'da adequatio rei et intellectu (zihnin gerçeğe uygunluğu) formülü ile ifade edilmiştir.

mutlak'ı aramak, görelî (relatif) ve sonlu varlıkları mutlak bir varlık de eritmek bu teşebbüsün metodudur. Buna mutlakçılığın, bir başka anlamda mistisizm'in çözüm yolu denebilir. İlk çağda Eflâtun ve Aristo arasındaki karşıtlığı (hatta *Parmeninde ve Heraklit*'in karşıtlığını) çokluğun sonsuz Bir içinde yer alması şeklinde ortadan kaldıran Plotin bunun ilk başarılı denemesidir. Plotin mutlakçı olduğu için karşıt terimleri kuşatmaktadır. Fakat *mutlak* kavramım akıldan önce koyduğu için mistiktir. Akıl sonsuz Bir'den çıkan ilk varlık olduğu için sonsuz Bir akıldan önce gelir ve kavranamaz. Plotin'inki gibi bir sistemde mutlakçılık anlamında tecrübe ile akıl, gerçek ile ideal, teori ile pratik birleşirler. Orta çağda İbn-i Arabî'nin "Vahdet vücud"u mutlakçı çözümün başka bir örneğidir. Onda mutlak Varlık içinde karşıt görüşler erimektedir. Renaissance'da Bruno, de Cusa aynı metodu kullandılar. Birincisinde zıtların uzlaşması (*Coincidentia oppositorum*) fikri bunu ifade etmekte idi. Modern felsefede mistik hakikat kriteri Jacob Böhme ve Ekhardt tarafından denendi. Cartésien felsefede Spinoza'nın yaptığı da aynı idi. Onda spiritüalizm ile natüralizm, İdealizm ile Realizm, hürriyet ile zaruret mutlak cevherde eritilmiştir. Mutlakçı çözüm görünüşte eclectism'e benzer. Fakat terimler yanyana kalmazlar, görelilikleri ve sınırlılıkları mutlak, sonsuz varlık içinde kaybolur. Bundan dolayı ilk göze çarpan vasfı mistik oluşudur. Artık terimler bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir. Ne süje ne obje vardır, onların içinde eridiği belirlenemez bir sonsuzluk vardır. Bu vasfı ile mistik çözüm yolu fikir berraklığı bakımından eksiklik gibi görünmektedir. Mutlakçılığın cazibesi kurduğu sentez içinde hiç bir zıtlık bırakmamasından, kusuru bu belirsizliği ve bulanıklığından gelmektedir. Duygu insanları onun cazibesine kapılırlar bile tuttukları yolu aydınlatma ihtiyacında olan bilgi adamları haklı olarak ondan çekinirler. Mutlakçı çözüm yolunun akılcı şekli de vardır. Burada her türlü dikotomiye ortadan kaldırmak değil, sadece akıl ve tecrübe, ideal ve gerçek (daha geniş söylersek) süje ve obje arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak söz konusudur. Bunun için de sonlu ve sınırlı akıl böyle bir terkibi yapabilecek sonsuz Akla, Allahın aklına baş vurur. Sentez yine akıl hesabına yapılmıştır, fakat insan aklının yanılabilirliğinden dolayı doğrulama yanılmaz bir akılla sağlanmıştır ki o da mutlak olan Allahın aklıdır. Mistik çözümün bu akılcı yorumlanmasını Descartes kullandı. Hakikatın ölçüsü, algılarımızın doğruluğunu sağlayan Allahın doğruluğu (*Veracité*)dir(2). Böyle bir kriter ancak algılarımızla

2 Descartes, *Méditations, objections et réponses*, 1955, édit. La Pléiade, textes par A. Brouillon, pp. 301 - 309, *Méditation quatrième: du vrai et du faux*

algılananan şeyleri her an ayarlamada devam ederse gerçeklik kazanır. Bu her algıda Allahın ayrı bir "Müdahale" si ya algılarımızda bizim süjemizi vesile sebep haline getirmek üzere Allahın hakiki sebep sayılması, yahut süje ile obje arasındaki uyarılığın ezelden Allahca kurulmuş bir ahenk olduğunu kabul ederek açıklanabilirdi. Descartes'ın' hakikat kriterinin bu çeşitli yorumlanmalarına en kat'ı şeklini Spinoza mutlak cevherde süje ile objenin birleşmesi fikrinde verdi. Fakat orada akılcı hakikat ile mistik hakikat birbirine karıştı.

Böyle bir kriterin geçersizliğine hücum edenler önceden sonsuzun müsbet kavram diye konarak sonlunun oradan çıkarılamıyacağını, sonlu hakkında bilgimizi genişleterek sonsuza oradan yükselişimizi ileri sürdüler. Eğer böyle ise sonsuz, güç halinde bir kavram olacak ve bir hakikat kriteri olamıyacaktır. Başka bir eksiği karşıt terimler arasında en önemlisi olan akıl ve tecrübe dikotomisini kaldıramaması idi. (Ayrıca yanlış algılar ve *illusion* açıklanamadan kalırdı).

D. Transandantal Hakikat

Dikotomilere ait çözümlerin en genişlerinden biri Kant'ın ileri sürdüğü *Criticisme* teşebbüsüdür. Böyle bir çözüm şekli vakıa Kant'dan önce hiç bir düşünür tarafından teklif edilmemiştir. Bunun benzerini Sokrat sofistler ve akılcıların bilgi sahalarını ayırarak felsefenin ağırlık merkezini tabiattan insana çevirdiği ilk devriminde görüyoruz. Sokrat "bütün bildiğim hiç bir şey bilmediğimdir" derken sofistler gibi tabiat hakkındaki bilginin temelsizliğini, "Kendini bil" derken akılcılar gibi doğru bilginin, yalnız şuurun kavramlarında olduğunu gösteriyordu. Kant'ın teşebbüsünün büyüklüğü, dogmatizm ve septisizm, rasyonalizm ve empirizm arasında gerginliğin en şiddetli olmasından ve bu karşıtlıkları aşmasından ileri geliyor. O, Leibniz dogmatismi ve Hume şüphecilığının üstünde tenkitciliği getirmek üzere bilginin göreliliğini (*relativité*) gösterdi. Rölativizm, sübjektif ve objektif rölativizm, hatta mutlak rölativizm şekillerinde yorumlandı. Kant bilginin hudutlarını çizer ve rölatifliğini gösterirken kendisinden doğacak pek çok yeni fikir cereyanının hareket noktası oldu(3).

Criticisme veya relativisme, zihni dogmatik ve septik karşıt görüşlerden kurtarmak için yaptığı büyük hamlesine rağmen kendisinden başlayan yeni dikotomilerin doğmasına engel olamadı. Bilginin rölatifliği görüşü çok farklı anlamlarda yorumlandı. Bu dağınıklık

3 E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, Garnier,

tenkitçiliğın veya rölativizm'in doyurucu bir çözüm şekli olmadığını gösterdi. Fakat fikir krizini çözme bakımından etkisi o kadar büyük oldu ki ondan sonra zıt yolların birleştiğı bu noktadan geçmeden yola çıkan, yani onunla hesaplaşmayan cereyan kalmadı.

Kant'ın çözüm yolu yeni bir hakikat kriteridir. Hakikat ona göre ne hükümün objeye uygunluğudur, ne algıların doğruluğunun Allahın yanılmazlığına dayanmasıdır. Çünkü hüküm objeye uygun olmaya-bilceğı gibi, Allahın yanılmazlığı ktiteri de doğru olmayan algıların (vehimler, birsamılar, yanımların) varlığını cevapsız bırakır. Algıları ayarlayan Allahsa, bu yanımların olmaması gerekirdi. Fikirlerimizimizin doğruluğı hükümle gerçeğın uymasından da gelemez. Çünkü biz şeylerin aslını (*chose en soi*) değil, yalnız görünüşlerini, fenomenleri biliyoruz. İnsan şuuru onları düzenli olarak algılayacak ve anlayacak bir tarzda kurulmuştur. Buna Kant şuurun tecrübeden önceki transandantal şekilleri diyor. Duyarlığa ait *a priori* şekiller mekân ve zaman, zihne ait *a priori* kategoriler nicelik, nitelik görelilik (nisbet) ve tavidir. A priori'ler insanlık şuurunun transandantal, değişmez şekilleridir ki dış âlemden gelen fenomenlerle birleşerek bilgiyi meydana getirirler. Bilgi, değişmezliğini ve doğruluğunu bu şekillerin değişmezliğine borçludur. Bundan dolayı Kant'a göre hakikat transandantal şuurun değişmezliğine dayanmaktadır. Filozof bu kriteri Euklides geometrisinin verdiği mekânın değişmezliğine, Newton fiziğinde mekân ve zamanın mutlaklığına bağlamıştı. İnsanlık şuurunun bu değişmezliğinden dolayı, hakikat değişmez olarak kalacaktır. O artık Aristo kriterindeki gibi muhteva ve şekil arasında denge bozulmasıyla sarsılmayacak; hakikat tabiatın doğrulanması imkânsız değişmezliğinde aranmayacaktır.

Fakat Kant diyalektik transandantal'de aklın nasıl yine kaçınılmaz antinomilere ulaştığını gösterdiği için kendi çözüm yolu çıkmaza girmiştir. Ayrıca bu çözüm bilginin rölatifliğine veya idcalliğine verilen türlü anlamlara göre birçok yorumlamalara kapı açmıştır. Fenomenlerin arkasında bilinemez olarak kalan Numen bu felsefenin (1) metafizikten kaçmak veya ona başka yollardan tekrar girmek gibi yeni dikotomik açıklamalarına başlangıç olmuştur. Bu çatışmalar daha Kant sisteminin içinde meydana çıktığı gibi ondan sonraki felsefe çığırlarının sayısız farklılıklarını doğurmuştur. Fakat hepsinden önemli nokta şudur: Kant'tan sonra Euklides geometrisi dışında ayrı ayrı mantikî tutarlı olan geometriler kuruldu. Bu da Euklides mekânının değişmez karakterini kaybetmesine sebep oldu. Einstein mekân ve zamanın göreliliğini ve bu iki röperin ancak birbirine bağlı mekân -

zaman süreklisi denen bir referans sistemi olduğunu gösterdiğinden -beri Newton fiziğindeki mutlak mekân, mutlak zaman fikirleri değerini kaybetti. İlim alanındaki bu değişmeler önünde Kant'ın transandantal şuur ve *a priori* kategoriler görüşünü savunmak imkânsız hale geldi(4).

E. Diyalektik Hakikat

Dikotomilerden kurtulmak için baş vurulan esaslı çözüm yollarından biri de diyalektiktir. İlk o müphem olarak Heraklit de görülür: eserlerini şiir şeklinde yazan bir filozofa göre devamlı değişimdeki âlem zıtların çatışmasıyla ve ateşle temsil edilir. Her şey çatışmadan doğmaktadır. Diyalektiği genişletilmiş olarak, Eflâtun kullandı: her fikri kendi zıttı olan fikirle karşılaştırarak fikirden fikire yükseldi. Bu filozofta diyalektik duyulardan İdee'lere yükselmeyi, İdee'ler arasındaki katışmayı (*Participation*), İdee'lerden tekrar duyulara inmeyi ifade ediyordu. Son diyaloglarında iki ayrı âlem fikrinden uzaklaşarak karma (*mixte*) varlıklarda onların kökten birliğini göstermeye kalktı. Aristo *Organon*'da "diyalektik" i eksik bir düşünce tarzı saydı. Onun yerine sabit şekiller ve kategorilerin münasabeti yolundan isbatı sağlayan *tasım* metodunu koydu. Ona göre diyalektik fikirlerin karşılaştırılmasına yarar. Fakat hiç bir şeyi kesin olarak isbat etmez. Bilgiyi "ihtimal " derecesinde bırakır. Halbuki tasım (*sylogisme*) gerçeklerdeki sınıflamadan hareket ettiği için özel bir kavramla genel bir kavram arasında orta terimlerle bağ kurarak özeli genel veya tümel (*universel*) ile kesin olarak isbata yaramaktadır. Aristo tasımı, statik bir dünyada orta duyuya dayanan kesin bir isbat şekli olarak tercih edildi. Ortaçağda bir kısım kelâmcılar "cedel" adıyla diyalektiği kullanmada devam ettiler. Fakat filezoflar ve kelâmcılar umumiyetle Aristonun "Burhan"ını kullandılar. Modern felsefede matematik kesinliğe ve tecrübî araştırmaya verilen üstün yerden dolayı bu iki metod itibarını kaybetti ve kullanılmaz oldu(5).

Ancak Hegel'le diyalektik yeniden felsefenin temel metodu haline geldi. Hegel'e göre düşünce bir fikri ortaya koymakla onun karşıtı olan fikir birlikte meydana çıkar. Bu çelişik fikirlerden ikisi de aynı derecede soyut ve gerçeklikten uzaktır. Onların zıtlığı asıl gerçeği ifade eden bir sentezle aşılr ki, bu terimlerden ilk ikisi tez ve antitez, onları birleştirerek aşan fikir sentezdir. Her fikir kendi antitezi ile

4 H. Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin. 1920, Springer; Reichenbach, *Philosophie der Raum - Zeit Lehre*, Berlin. 1928, de Gruyter

5 H. Z. Ülken, *Humanisme des Cultures*, 1967, Appendice, p. 183

çatışarak sentezi meydana getirir, ve her sentez tekrar bir tez olmak üzere kendi antitezini doğurarak yeni sentezlere doğru ilerler. Bu hareket sonsuzca devam eder. Böylece Hegel, Aristo'nun aynılık, çelişmezlik, üçüncü terimin yokluğu ilkelerine dayanan klasik mantığı yerine çelişme mantığını koyuyor. Orada çelişiklerin sentezinden daha üstün fikre çıkıldığı için, Aristonun statik mantığına karşı Hegel'in diyalektiğine Dinamik mantık denebilir. Hegel varlık ile yokluğu soyut iki kavram halinde koyduktan sonra onların sentezinde "Mutlak Ruh"dan ibaret oluşu buluyor. "Ruh Fenomenolojisi" adlı eserinde sübjektif ruh tezi ile objektif ruh antitezi arasındaki çelişmeyi "Üniversal Ruh"un oluşu dediği sentezle aşılıyor. Filozof hukuk felsefesi, tarih felsefesi ve estetiğe aynı metodu tatbik etti. Bu yeni çözüm yolu, tatbik alanının genişliği bakımından eskileri aşan bir görüş ve yeni bir hakikat görüşü diye anlaşılmalıdır.

Hakikat, Hegel'e göre, bütün eski görüşlerden farklı, hareketli bir süreçtir. Artık zaman dışı sabit bir hakikatten değil, Oluş'un diyalektik gelişmesine bağlı ardarda hakikatlerden söz edilebilir.(6). Bir sentez için hakikat olan başka bir sentez için hakikat değildir. Fakat bu sübjektif veya objektif rölativizmin ayrı açılardan görülmüş hakikatlerinden büsbütün başka birşey, yeni sentezler içinde yürüyen dinamik ve hareketli hakikattir.*

Karl Marx Hegel'in metodunu maddeci felsefe hesabına kullandı. Mutlak idealizmin metodu tersine çevrilerek diyalektik materyalizm doğdu. Temel ilkesinin zıtlığına rağmen Marx diyalektiği Hegel diyalektiğinin devamından başka birşey değildir. O da çelişiklerin sentezini aramaktadır. Ancak bu çelişmeyi sınıf şuurlarının çatışmasında görmektedir. Bir kısım yeni Hegel'ciler ise çelişiklerin sentezi olamayacağını, yalnız farklıların terkibinden bahis edilebileceğini ileri sürdüler. (Bradley, Hamelin, Croce). Bu suretle diyalektik yumuşadı ve gerçeğe yaklaştı. Marx'cular bu düzeltmeyi yapmadılar. Sınıf mücadelesinin mantıki çelişme değil, yalnızca fiili gerginlik ve çatışma olduğunu hesaba katmadıkları için metodu yalnız yollara sürüklediler(7).

Vakıa varlık ile yokluk çelişik olarak kalır ve onlardan hiç bir terkip çıkmaz. Parmenide'in dediği gibi varlık vardır, yokluk yoktur.

6 G.W.F. Hegel, *Logique*, 2 vols. trad. par S. Jankélévitch, 1949, Aubier; Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. de l'allemand par J. Gibelin édit. J.Vrin. 1952, Paris; Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, 1938, Aubier 1. vol. pp. 65: *Science de l'expérience de la conscience*.

* Hegel'in paralogizm'i diyalekliğin yanlış uygulanmasından, bu da fikirden varlığa geçmek istemeden geliyor. Hegel'in gençlik eserlerinde bir *pantragism* olduğu halde, bunun sonra *panlogism* halini aldığı görülüyor (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lanson, B. I J

7 E. Engels, *Dialectique de la Nature*, trad. par Denise Naville, 1950, Marcel Rivière, Paris

Yahut Eflâtun'un dediği gibi ancak bulunmayış veya başkalık anlamında izafî bir yokluk vardır. Oluş varlığın bir modalté'sinden ibarettir. Bu taktirde Aristo mantığının ilkelerini kaldıran bir diyalektikten sözedilemez. Ayrıca varlığın oluşunda ilk veri müphem (*ambigü*) olduğu için, bu müphemlikteki manzaraların gerçekleşmesinden farklılar ve zıtlar meydana çıkarlar. Öyle ise çelişiklerin sentezi ile değil müphemlin farklı manzralarının açılmasıyla başlanabilir.

Diyalektik hakikat görüşü tecrübe ve akıl, dogmatizm ve şüphecilik, ideal ve gerçek, teori ve pratik arasında zıtlıkları kaldırdığı gibi değişme ve değişmezlik arasındaki zıtlığı da kaldırma iddiasında idi. Fakat bu son nokta Hegel felsefesinin temelindeki Oluş fikri ile uyuşmaz. Eğer soyut varlığın yerine konkre oluş konuyorsa gerçek yalnız değişme demektir. Böyle ise değişmez temele dayanan değişme tavırları asla anlaşılamayacaktır.

Çelişiklerin sentezi mümkün değilse, farklıların sentezine diyalektikten başka bir ad vermek gerekecektir. Çünkü farklıdan farklıya geçiş klasik mantık içinde işlemektedir. Diyalektik mantığın istediği paradoksal "Yürüyen hakikat" görüşünün yerini o zaman birbiri ardından gelen ayrı dengelerin "Hakikatleri" alacaktır ki, bu da Hegel'in hakikat anlayışı olmayacaktır. Bu cüretli çözüm yolunda temel kavramın tahlil ve tenkidi yapılmadan "Diyalektik" kelimesinin bir çok filozof ve bilgince her konuda kullanılması düşüncenin istediği aydınlıktan uzaklaşmaktadır.*

F. İki Karşıt Hakikat

Bundan dolayı karşıt terimlerin terkihi yerine onların ayrı metodlarla incelenmesi yoluna girildi. Bu çözüm şekli "Hakikat"ı parçalamaya götürse de yapma sentezlere düşmediği için bir ilerleme sayılabilir: uzlaşamaz olanları uzlaştırmaya çalışmalıyım, onlardan herbirini kendine elverişli tarzda inceleyelim. Bu düşünce tarzı birbirinden çok farklı bir kaç çözüm şekli doğurdu. Bunlardan biri Dilthey'in "Tabiat ilimleri" ile "Manevî ilimler"i ayıran ve birincisinde açıklama (*Erklären*), ikincisinde anlama (*Verstehen*) metodunu kullanan çözüm yoludur. Bu, aynı zamanda tabiatla tarihin, mekânla zamanın, maddeyle ruhun, nicelikle niteliğin, tabii hakikatla ruhun hakikatının ayrılışını karşılıyordu. H. Rickert böyle düşünerek tarihî ilimleri veya kültürü tabiat ilimlerine karşı koydu(8). Bu yeni çözüm

* Hegel aynılığı inkâr etmiyor; aksi halde kendi teorisinin hem doğru hem yanlış olduğunu söylemesi gerekirdi. Ancak "aynılık" prensibinin yanlış uygulandığını iddia ediyor.

8 Dilthey, *Introduction à l'étude des Sciences Humaines*, trad. par Louis Sauzin, 1942. P.U.F. Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, trad. par. M. Rémy, 1947. Aubier, Paris

şekli idealizm ve relativizm'den doğmakla birlikte, iki sahanın geniş olarak ayrılışı yüzünden onlardan çok farklı ve daha kullanışlı görünüyor. "Manevî ilimler" çıkışı kendi çözümü ile herhangi bir senteze ulaşmaktan vaz geçiyor, hatta sentez imkânsızlığını kabul ediyordu. Bundan dolayı adeta kaderci bir sınıflama ve ayırma olmasından dolayı İlkçağdanberi gördüğümüz bütün çözüm yollarından ayrılıyordu. Benzerini belki Gazalî'nin Dünya ilimleri ve Din ilimleri ayrışında yahut Ampère'in kozmolojik ve noolojik ilimler ayrışında bulabiliriz. Fakat Dilthey'in çözümü Descartes'ın ikiciliğinden doğan buhranları canlandırdı. Descartes'tan sonra ikilikten kurtulmak için cartésien'lerin yaptıkları denemelerin benzerleri burada doğamadığı için, bu çözüm daha çok güçlükler doğurdu. Tabiatcının "hakikat"ı ile manevî ilimler mensubunun "hakikat"ı birbirinden ayrı kalacaksa, böyle bir görüşte *doğru*'dan ve *doğrulama*'dan nasıl söz edebiliriz.

Uzlaşmaz "hakikatler" görüşünün ikinci şekli Lojistik araştırmaları ile tecrübi ilimlerin yanyana getirilmesinden doğan mantıkçı empirizm'dir. Böyle düşünenlere göre iki türlü hakikat vardır biri tecrübeyle hiç ilişkisi olmayan veya işaretler ve semboller arasındaki formel tutarlık ve sonuçluluğun "hakikat"ı, ikincisi gerçeğe ait tesbitlerden ibaret materyel "hakikat". Birincisi kesin, fakat muhtevadan mahrumdur. İkincisi muhtevalı, fakat kesinlikten mahrumdur. Bu iki hakikat ayrı ayrı kalırlar: formel hakikatın kesinliği materyel hakikatın muhtemelliğini ifade için yalnız şekil görevi görebilir. Fakat, bu onların birleşmesi demek değildir. Bu görüşü savunanlar Aristo'nun hakikat görüşüne olduğu kadar Kant'ın hakikat görüşüne de cephe almaktadırlar. Kant matematik hükümlerin apriori ve sentetik olduklarını, yani doğruluklarının şuurun transandantal şekillerinden ve muhtevalarının duyarlık sezgisinden geldiğini kabul ediyordu. Mantıkçı empirislere göre ise matematik önermeler yalnızca analitik ve tautologique dirler. Onlar $A = A$ ile gösterdiğimiz aynılığa irca edilebilirler ve bilgimize yeni bir şey katmazlar. Doğrulukları gerçekte ilgisiz olarak yalnız bir formel doğruluktan ibarettir. Formel doğruluk görüşünün felsefeye bir faydası oldu. O da, Occam zamanında başlamış olan anlamsız problemlerin taransması idi. "Occam usturası" diye tanınan bu tenkid hareketi, karşılığında gerçek bir muhteva bulunmayan veya anlamsız olan sözde problemleri ortadan kaldırıyordu. Bu harekete Locke devam etti ve eski felsefeden kalma, belirli bir gerçekliği, varlığı karşılamayan "cevher" gibi problemleri felsefe dışında bıraktı. Yeni Mantık da felsefe problemlerini bu gözle inceleyerek belirli bir anlamı olmayanların (*vide de sens*) "sözde problem" olduğunu iddia

etti. Bu tenkit eski metafiziğin bir kısım kavramlarına hücum ederken haklı idi: cevher - araz, mahiyet, asıl şey, Noumène, b. v. gibi. Fakat tenkidi çok ileri götürdü. Sebeplik, varlık, gayelilik gibi vaz geçilmez ve konkre konularıda sözde problem saymağa kalktı. Halbuki fonksiyon - değişken veya olasılık (ihtimaliyet) gibi münasebetler araştırılabilir bunlar “sebeplik” münasebetinin ilimde ve felsefede yeri olmadığı m göstermez. Sebep - eser münasebeti olasılık münasebetine indirilemeyen bir kısım tabii süreçleri açıklamaktadır ve onun türlü şekillerinin ilim felsefesi ve metodoloji konusu içinde yeri vardır(9). Antropomorfik gayeliliğin ilim dışı edilmesi de iç gayeliliğin bir kısım ilimlerde yeri olmasına engel olamaz. Mantıkî doğrulama metodunun süzgecinden geçerek “sözde problem” sayılanlar yüzünden felsefe, hatta ilim alanı son derece daraldı ve kısırlaştı. Bu metodu kullananlar bu daralmayı düşüncenin aydınlanması ve ilmileşmesi diye adlandırdıkları için büyük bir başarı saydılar. Felsefenin herşeyden önce dil yanlışlığı ve bulanıklığından doğan sözde problemlerden arınmayı sağlayan bir düşünce sentaksı olduğunu ileri sürdüler. Aslında bu düşünce sentaksı ortak duyuya değil, ilimlere sadık olmak tasasından çıktı. Fakat ilimlerin çalışmasına ket vurdu. Onların amansız tarama gayretine rağmen ilimler yine, sebeplik, gayelilik, “şey” kavramlarını kullanmaktadır. Bu ilimci felsefeye paralel olarak, kesin ilim olma tasasından doğmuş fenomenolojinin öz, ideal varlık gibi kavramları da “anlamdan boş” sayılıyordu. Halbuki yalnız felsefe değil, bir çok ilim araştırmacıları fenomenolojiyi temel metod diye kullanmadan geri kalmadılar(10).

Dilthey'in iki hakikat görüşünden farklı ise de mantıkçı empirizmin iki hakikat görüşü de ona benzer bir buhran doğurdu. Formel hakikatle muhtevalı hakikat ayrı kaldıkça sistemli düşünce imkânsız hale geliyordu. Şekil bakımından kesin doğruluk muhtevalı doğruluk için kriter olamazdı. Böyle oldukça sözü geçen tenkitler de boşuna idi. Muhtevalı hakikat ise yalnız beyanlarla olgular arasında uyarlık (*correspondance*) aramaktan ileri gidemediği için bilginin nasıl? sorusuna cevap vermeden başka rolü kalmıyordu. Meyerson'un “ilimde izah” araması ve yeni pozitivist felsefenin darlığından şikayet etmesi, bundan dolayı yerinde idi.*

9 H. Reichenbach, *La Philosophie scientifique, vues nouvelles sur ses buts et ses méthodes*, trad. par E. Vouillemin, 1932. Hermann, Paris; Vouillemin, *La Logique de la science et l'école de Vienne*, Hermann, 1935

10 Alfred Jules Ayer, *Langage, Vérité et Logique*, trad. par, Joseph Ohana, 1956. Flammarion,

* Emile Meyerson, *De l'Explication dans les Sciences*. Payot

G. Fenomenolojik İrca

Böyle bir durumda düşüncenin dikotomik terimleri yine çözülmeyen kalıyordu. İlmî felsefe asıl konusu olan matematik bilgide sonsuz - sonlu problemini çözmek için boşuna zorlamalar yapmıştır. B. Russell'in sonsuzdan doğan paradoksları çözmek için ileri sürdüğü "gruplar" fikri doyurucu değildir⁽¹¹⁾. Ayrıca muhtevassız mantık akıl - tecrübe dikotomisini canlandırdı. Hele teori - pratik büsbütün ayrı kaldı. Bazı problemlerden vaz geçme, işi kolaylaştırmadı. Daha önemli bir soru ortaya çıktı. Tarihî veya tabiî, muhtevalı veya formel iki hakikat görüşünün dikotomisinden nasıl kurtulabilecektik? Böyle bir parçalanmaya önem vermeyenler için bu soru yoktur. Fakat, sistemli düşünce mutlaka onu aşmak isteyecektir. O zaman eski antinomiler yeniden meydana çıkar.

Husserl bu parçalanmış hakikat alanlarını şöyle aşabileceğini düşündü: felsefe ne tabiat ilimleri yani natüralizm'in, ne tarihî görüşün çözebildiği kesin bir ilim olarak kurulabilir⁽¹²⁾. Konusu her iki araştırma tarzına ait olan şeyleri parantez içine alarak, asıl özleri incelemekten ibarettir. O herhangi bir cümlede natüralist açıklama veya tarihî görüşe ait ne varsa irca ettikten sonra geri kalan fenomenleri öz halinde ele alacaktır. Bu filozof "Fenomen" kelimesinin sözlükteki anlamından ayrılarak (çünkü kelime aslında "görünüş" demektir) onu arkasında bilinemez hiç bir öz veya asıl şeyi saklamayan kendi başına öz sayıyor: kırmızı, yeşil birer özdür. Onlar natüralizm'in dalga uzunluğunu, gözün ağımsı tabakasında ışığın izi, görme sinirlerinin beyne ışığı nakletmesi, v. b. gibi açıklamalardan, tarihçi görüşün renk algısının doğuşu ve gelişmesi hakkındaki genetik bilgisinden bağımsız olarak kendi başlarına "kırmızı" ve "yeşil" özlere sahiptirler. Husserl, şuuru dış âleme ait izleri aldıktan sonra onları iç dünyasında yoğunlaştıran kapalı bir âlem değil, doğrudan doğruya bu özlere çevrilen kasdli fiiller (intetio) gibi anlayan görüşü ile bunu tamamlıyor. Eğer şuur daima "bir şeyin şuuru" diyebileceğimiz bu fiillerden ibaretse, dış âleme ait şeylerin sübjektif izlerini kavramıyoruz, Doğrudan doğruya özlere kavriyoruz. Felsefenin konusu Tabiat veya Tarih ilimlerinden açıkça ayrılıyor: bu, özlere olan fenomen-

11 B. Russell, *Introduction à la Philosophie mathématique*, trad. par G. Moreau, 1928, Payot (De l'axiome de l'infini et les types logiques, pp. 160 - 173)

leri tasvir etmektir. Bunun için felsefe herşeyden önce Fenemenoloji dir. Özler şekiller olarak (cidetik) kavranırlar. Fakat burada kavrayan kasdlı fiiller, fenomenler olduğu gibi, kavranan özler de fenomenlerdir. Birincisine noetik, ikincisine noematik diyor. Kasdlı fiillerin her türlü değişme, mekân ve zaman şartları, sebeplik münasebetleri dışında kavradığı özlerin tasvir edilmesi ilimlere temel görevini görecektir. Kavranan özler muhtevassız şekiller olabileceği gibi, muhtevalı “şeyin hali” (Sachverhalt) de olabilir. Üçgen, sayı birer boş şekil, ağacın yeşilliği “şeyin hali” dirler. Fenomenolojik tasvirin hedefi olan bu özler varlık derecelerine ayrılırlar. Bu varlıklar her türlü açıklama dışında sırf öz olarak tasvir edildikleri için birbirlerine irca edilemezler. Aralarında akıl-dışı uçurumlar (hiatus) vardır. Her varlık alanı ayrı bir ontoloji’nin konusunu teşkil eder. Öyle ise fenomenolojik tasvir ontolojilere ulaşır. Bu ontolojilerden her biri bir ilim dalına temel olacaktır. Husserl, Descartes’ın ilimlere ortak temel arama teşebbüsünü yeniden ele almış, fakat onun gibi matematikçi görüşü bütün varlık alanlarının genel metodu yapmaya zorlamadığı için varlıklar arasındaki farkları silmemiştir. Husserl’e göre matematik ve mantık alanına ait özler boş özler olduğu için, bu varlık alanına gerçekdışı (irrêel) veya ideal özler, bunlara ait ontolojilere boş ontolojiler diyor. Muhtevalı öz’lere karşılık olanlara da gerçek varlıklar ve gerçek ontolojiler diyor. Fenomenolojiyi tatbik ettikçe ilimler kendilerine ayrı metodlar bulabilirler ve her türlü ircacı görüşten kurtulurlar(12). Husserl’in fenomenolojik görüşünde natüralizm, historism, idealism, realism dikotomileri ortadan kalkar. Hakikat çelişiklerin terkibi olarak görülmediği gibi, tabiat ve ruh alanlarına göre parçalanmış da değildir. Fakat o bir bakımdan Aristo’daki klasik hakikat görüşüne dönüştür. Apophantique doğruluktan bahs ettiği için, “hükümün objeye uygunluğu” fikrine katılmaktadır. Yalnız şu noktada ondan ayrılır: hüküm, yüklemden önceki (*anté - prédicatif*) sezgiye dayanır. Bu sezgi öz’ün doğrudan doğruya kavranmasıdır. Hüküm ona sonradan katılır. Buna filozofun sezgiciliği veya gerçekçiliği diyebiliriz. Fakat Husserl’in mantık araştırmalarında ileri sürdüğu bu hakikat görüşünün sonradan *Ideen*’lerde oldukça değişmiş olduğu görülür. Obje doğrunun son ölçüsü olduğu için doğruluğun açıkça

12 E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. par, Quentin Lauer, 1955. P. U. F.

bildiricisi (*énonciatif*)de uygunluk üzerine kurulan hükümde bir obje bulmalıdır. Bu, ne ilk obje olabilir: masa gibi; ne hüküm olabilir: masa dört köşedir gibi. Fakat münasebet (*rapport*) olabilir. Bu obje öyle ise kasdılı belirtiş ile hazır bulunan şey arasında birlikte oluş (*coïncidence*)dur. Halbuki *Ideen*'de bu algının algılanan objeye üstünlüğü kabul edilmiştir. "Tecrübe ve Hüküm" (*Erfahrung und Urteil*)de üstünlük daha açık ifade edilmiştir. Burada bazı gürcükler doğuyor(13).

1) Sezginin kavradığı, hiç bir zaman algılanan objenin varlık tarzına uygun değildir. Objeye sezgide ancak profillerle hazır bulunuyor. Her algı sonraki algıların çağırılması, bu algıların peşinden görülmesidir.

2) Bir objenin her şuurlu kavramışı, ayni objenin mümkün şuur fiillerine ait mümkün ve açık serisinde tek bir şuur *apriori*'sine bağlıdır. Başlangıçta Husserl *Adequatio rei et intellectu* şeklindeki hakikat tarifine uyuyordu. Fakat ikinci safhada oradan ayrıldı; hakikat artık sırf mantığı aşılıyor, hatta bilgi teorisini de aşılıyor ve ontolojiye giriyor; şeyler ve münasebetler hazır olduğu ve onlarla sezginin uygunluğu tesbit edildiği için apaçıklık (*evidence*) vardır. Bu hakikat tarifi ilmin birliğini sağlar. İlim, apaçık bir hakikata ulaştığı için *bir*'dir. Fakat bu birlik tecrübenin birliğine dayanır. Tecrübe birliği ise plüralist'dir ve ilmin birliği varlıkların çokluğu ile birlikte yürür. Buradan apaçıklık tarzlarının çokluğuna ulaşılır ki, bu da ilimlerin çokluğunu gerektirir. Husserl'de âlemden ayrı bir ada halinde şuur görüşü (Descartes'ci görüş) tamamen kalktığı için, apaçıklık fikri de bu âlemde var olma fikrine bağlıdır. Bundan dolayı da ona göre apaçıklık varlığa, *olan*'a aittir. Bilgi ne tasavvur üzerine, ne hükmün mantıklı süjesi üzerine çevrilmiş olup, hüküm vasıtasıyla *Olan* üzerine çevrilmiştir. Hüküm bir gerçeği, kendisinin çevrildiği bir var olanı gerektirir. Öyle ise "Olan" hükmünden önce verilmiştir. Apaçıklık için onun uygun olması zaruri değildir. Öyle ise yüklemden önceki bir apaçıklık vardır(14).

Husserl'e göre "Alem şuuru inanç olarak, kesinlik tarzı hakkında ki şuurdur". Kesinliği inanca bağlaması bakımından bu filozof Hume'deki "inanma" fikrine dönüyor. Halbuki fenomenoloji Hume felsefesinin antitezi gibi kurulmuştur. Çünkü Hume'un görüşü tam natüralizm olduğu halde Husserl natüralizm ile savaşılmaktadır. Hume için "İnanma" psikolojik bir olgudur. Husserl'de İnanç ((*Glaube*) filân

13 E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, trad. par P. Ricoeur, Gallimard, 1950

14 E. Husserl, *Logique Formelle*, etc. trad. par S. Bachelard. (p. 273. *critique de l'évidence*)

özel gerçeğin varlığını kabul ettiren kaçınılmaz inanma temeli üzerinde kendisini kabul veya şüphe edeceğimiz anlamına gelir.

Husserl'deki uygunluk fikrinin yetersizliği Heidegger'i aynı açıdan yeni bir yorumlamaya götürdü. Birincisi vakıa ontolojiden bahsediyor, fakat bu çok müphemdir: formel, materyel veya bölgesel "ontolojiler" obje tiplerinin *apriori* teorilerinden ibarettir. Heidegger ise bu çerçevede içinde hakikat probleminin çözölemeyeceği kanaatindedir. Onca gerçeklik "hakikat"ı tarif için yetmez. Hatta aslına uygun (*authentique*) kavramını katmak ta yetmez. "Hakikat" demek ki bizde bir boşluğu gerektirir. Şeyin meydana çıkışını, açılış'ı gerektirir. Şey bizimle birleşen bir "açılış"da gerçekleşir. İnsan hakikattedir. Çünkü o *açıkta*dır. Bu açılış (*ouverture*) bir sahadır ki orada yalnız şeyler meydana çıkmazlar. Onlar âlemde yerleşmiş, düzenlenmiş ve kurulmuş olurlar. İnsana *Dasein* denmesinin sebebi bu oluş tarzıdır. Heidegger'e göre "açık" (*ouvert*) olan, şeylerle aramızdaki mesafe ile bizi şeylere karşı varlık kılar. Çünkü bu mesafe yokluktur. Bu "Mesafe" şeylerden gerçek bir uzaklaşma değil bir boşluk olduğu için, bizi oldukları gibi onların huzuruna koyar. Açılış bizi sınırsız bir bütünlük içinde eritmez. Bir sınır koymak insanlık halimize uyar ve hakikatimize aittir. Heidegger'e göre hayvanda açılış yoktur. Şeyler ona oldukları gibi görünmezler. Yalnız *onun için* görünürler. Hayvan ne kendisinde, ne kendinden başkasında hazırır. İnsanı kendisi ile hakikatın kurulduğu "olan" diye anlayınca, onu her şeyin mutlak ölçüsü gibi göstermek insanın "doğruyu" icad ettiğini söylemek söz konusu olamaz. Yalnız insanın meydana çıkmasıyla, Olan olduğu gibi kavranabilir ve kendiliğinden keşf edilebilir. Bu, doğru kavramına bir anlam verebilir. Hakikat varlık olabilir(15).

İnsan sonlu bir olan'dır ve bu sonluluk olana imkânını verir. Tecrübemizde açılmış olan sonludur. Olanların kavranması "tarihi"dir. Heidegger Olan'ı *Eidos* ile aynı saydığından dolayı Eflâtuna itiraz ediyor. Işık kendisi olmayana çarparak, gölge aşarak aydınlanır. Hakikat ile hakikat - değil ayrılmaz bir haldedir.

Açılış sahası hareketsiz bir sahneye benzetilemez. Bizim de içinde bulunduğumuz bir sahneye hiç benzetilemez. Öyle ise önerme veya hüküm hakikatın kökü değildir. Heidegger'e göre hakikatın özü hürriyettir. İnsan bilmesiyle, ilmi ile, davranışı ile neden realiteye uymaya razı olmuştur? Biz hür olduğumuz için, *açıkta* ortaya çıkanla

15 Heidegger, *De l'Essence de la Vérité*, trad. par A. de Waelhens et. W. Biemel, Vrin, 1948

mesafemiz olduğu için, gerçeğe uymaya razı oluruz. İnsan mesafe yaratan bir “olan”dır, yoklaştıran bir varlıktır. O bir veriyi yoklaştırtırken bir “olan” olarak koyuyor. Onu olan olarak tanıyınca, ondan kaçır; ondan kaçınca onu olan olarak tanır. Hakikat ve hürriyet bu iki hareketle mümkündür. Yalnız açık olan hürdür, ve hürriyet açıklıktır. Açılmış varlık, veriden ayrı olmak, hayal etmek ve hakikatte olmak eşanlımlı ifadelerdir. Hepsi insan şuurunun hareketinden doğarlar. Bu hareket varlığın anlaşılmasıyla aynı olan hürriyettir. Hayvan için hakikat ve hürriyet yoktur. Çünkü o süje değil faktördür. Süje olmayınca obje de yoktur. Heidegger felsefesi ne bir kuruluş, ne bir temaşa felsefesidir.

Hakikat kendi özünde hürriyet olduğu için tarihî insan kendini “olan” olmaya bırakmıyabilir. Olanın kendisi olarak göründüğünü, bizim transandantal olarak ona açık olduğumuzu düşününce, onun bir çok manzaralarıyla kavranabilir olduğu anlaşılır. Hatta ilk defa görünen onun varlığı değildir. Belki de bu ilk manzara olan’ın bir varlık olarak açılmasına engel olacaktır. Varlık kendini gizleyebilir veya unutulabilir. Fakat yine de bu görünüş âlemi vardır. Hakikatın özünde hakikat - değil ile bir münasebet görülür. Hakikat - değil yanlıştan ayırmalıdır. O bir eksiklik ve kusur değildir. Hakikat ve hakikat-değil birbirlerine bağlıdır. (Burada Heidegger’in, Hegel diyaletliğinden niçin ayrıldığı anlaşılıyor). Heidegger Eflâtun’a karşı durumunu açıklıyor: Eflâtun Mağara sembolinde hakikatı süje ile obje arasında soyut bir münasebet saymıyor. Belirli bir ortam içinde var olanların bütünü ile münasebet kurma diye anlıyor. Bu tamamen ontolojik görüştür. Eidos, “olan”ın manzaralarından biri değildir. O hazır olan şeydir. Eidos veya Idee, asıl gerçek olarak olan’dır.

Fenomenoloji Heidegger’de hem akılcı idealismi hem empirist rölativismi aşmak istiyor. Akılcılık felsefeleri hakikatı ezeli bir değişmezlik diye tarif ederken başarısızlığa uğruyorlar. Rölatif empirizm de “hakikat âlemin tarihidir” derken aym yanlışığa düşüyor. Halbuki hakikat araştırması âlemin tarihini yapıyor. Bugünkü hakikatın yarının yanlışı olduğunu söylemek söz konusu olamaz. (Heidegger, *De l’essence de la vérité* trad. de Waelhens et Biemel, 1948. J. Vrin.- A. de Waelhens, *Phénoménologie et Vérité*, P. U. F. 1953. - Suzanne Bachelard, *Logique de Husserl*, P.U.F.). Heidegger’in “varlık - hakikat” görüşü, sonunda onu bir sergüzeşt sayarak çıkmaza götürüyor.

H. Pragmatism

Karşıt görüşler arasında tarafsız bir alan arayan başka bir çözüm de pragmatism'dir. Pragmatism bu adla olmasa da Nietzsche'de başlamış, Pierce, W. James ve J. Dewey' tarafından geliştirilmiştir. Matematik felsefesinde Henri Poincaré'de conventionalisme, Pierre Duhem'de commodisme adlarını almış, Bergson felsefesinin birinci safhasında zekânın kavradığı dünya görüşü olarak kabul edilmiştir. Renouvier'nin *néo - criticisme*'inde "İnanmak iradesi", adeta James'in bu konudaki cür'eli çözüm şekline bir hazırlık teşkil eder (16).

Pragmatism plüralizm'i ile Hegel'in mutlakçı idealismine karşı vaziyet almaktadır. Hegel'in bütüncü görüşüne karşı belirsiz (*indéfini*) bir gerçek açılışında belirli bilgi parçalarının kesilip ayrıldığı söylediği için, bu felsefeye karşı (Kierkegaard'dan sonra) en şiddetli tepki diye gösterilebilir. James, "Pagmatism" ve "İnanmak İradesi" adlı eserlerinde felsefenin konusunu, bütün zıt doktrinlerin üstünde ve onları çözen bir alanda arıyor. Bunun için de empirism ile rationalism'i, monism ile plüralizm'i, v. b. karşı karşıya koyuyor (17). Zihin bunlardan birini seçme gücünde değildir. Her iki tarafın lehinde kanıtlar ileri sürebilir. Böyle kaldıkça doktrin kavgaları çözülemeden sürüp gider. Halbuki insan bu dikotomilerde daima bir seçme durumunda bulunur. Bunu gerektiren pratik fayda ve tatmin ihtiyacıdır. Doğrunun ölçüsü *praxis* yani eylemdir. Pratik faydası olan şeyi doğru buluruz ve seçeriz. Öyle ise, bütün doktrinler pratik faydamızı tatmin ettikleri nisbette doğrudurlar. Pragmatism böylece k a r a r s ı z bir seçme aleti veriyor. Pratik faydanın devamlı yön değiştirmelerine göre, doğru hakkındaki hükmün de yönü değişecektir. Bu kadar kararsız bir ölçüyle nasıl devamlı bir h a k i k a t kriteri bulunabilir? (17) Ayrıca, pragmatism temelinde bircilik karşısına çokculuğu, akılcılık karşısına tecrübeciliği koyduğu için doktrin çatışmalarını devam ettirmeden kurtulamamıştır.

Pragmatism'in aşılmış şekli Nietzsche ve Bergson'a ait olanıdır. Birincisi "Üst insan"ın değerler levhasını tersine çeviren görüşünde pragmatism'den geçiyor, fakat onu aşıyor. Çünkü, her ne kadar hakikat ona göre action'un doğurduğu inanç ise de, bu inancın temelinde Üst-insanı yaratan "Kudret iradesi" bulunduğu için pragmatism bir me-

16 William James, *Philosophie de l'expérience*, 1914; trad. de E. Le Brun et M. Paris. Flammarion; W. James, *Pragmatisme* édit, Flammarion, (türk çev. Muzaffer Aşkın, 1948) W. James, *L'Idée de Vérité*, Félix Alcan, trad. par L. Veil et Maxime David, 1913.

17 W. James. *La Volonté de Croire*, Flammarion, 1915

tafiziğe dayanıyor(18). Yani hakikat Üst- insanın cüret iradesi oluyor. Fakat dehâ'nın sürüye kabul ettirdiği değerler levhasının hiç bir kararlı yeri yoktur. Bir üst - insanın kurduğu levhayı başka bir üst - insan bozacaksa, "hakikat"ların *fiction*'dan farkı kalmayacaktır.

Pragmatism'in ikinci aşılış şekli Bergson'a aittir. Zekânın maddeyi parçalayan ve ölçen gücü hayat ve ruh gerçeklerini kavrayamaz. Halbuki asıl gerçek onlardır; madde ise hayatın alçalmış bir şeklidir. Bu filozofa göre zekânın yapamadığı işi, ruhun ve hayatın kalitatif oluş halinde süresini doğrudan doğruya kavrayan sezgi yapar. Sezgi, her türlü doktrin çatışmaları üstünde asıl gerçeğin bilinmesini mümkün kılan tecrübeci metafiziğin silâhıdır. Bunu en iyi, sanat kullanır. Felsefe, hakikat'ı sezgi ile kavranan gerçek bilgisi diye anlamalıdır. İlimler ona dayandıkça daha verimli ve gerçeğin derinliğine nüfuz gücünde olacaklardır(19). Bergson'un pragmatism'i aşılış şekli daha başarılı görünüyor. Ancak, onun antinomileri aştığı söylenebilir mi? Akılcılığa karşı metafizik tecrübeyi, ideale karşı gerçeği, determinism'e karşı indeterminism'i, bütüne karşı ferdi koyduğu için, hayır! Fakat, süje - obje, teori - pratik karşıtlığını kaldırdığı için, evet! Bergson'un hakikat görüşü Schelling'inki gibi, esasında, yalnız sanat sezgisine dayandığı için bilgi ve varlığı kuşatan bir hakikat kriteri olarak ileri sürülme gücü şüphelidir; ve sonunda bir sanat felsefesi olarak kalmaktadır.

İ. Şüphencilik ve İhtimalcilik

Düşünce dikotomilerini çözmek için baş vurulan yollardan biri de hakikat fikrinden vaz geçmektir: buna şüpheci (*sceptique*) çözüm diyebiliriz. Yunan filozoflarının çelişik düşünceleri karşısında sophiste'lerin aldıkları tavır, bu vaz geçişin ilk örneği idi. Protagoras'a göre "doğruda ve yanlışta her şeyin ölçüsü insandır".(20). Objektif ve ortak olarak kabul edeceğimiz hiç bir doğru yoktur. Bundan dolayı hiç bir şeyi isbat edemeyiz. Bütün yapabileceğimiz yalnız başkalarını güzel sözlerle kandırmaktır. Hakikatın yerini sanı, mantığın yerini hatiplik alacaktır. Hakikat fikrine karşı alınan bu radikal menfi davranış felsefe ve genel olarak bilgide en yıkıcı hareket diye gösterilebilir. Sokrattan

18 F. Nietzsche , *La Volonté de Puissance*, trad. par Henri Albert, 1918. Mercure de France

19 H. Bergson, *Evolution créatrice*, 1911, 8 me édit. F. Alcan

20 V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Jules Vrin, 1932; John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. de l'angl.

başlayarak bütün fikir tarihi ona karşı vaziyet almış ve onunla savaşmıştır. Aristo, Organon'un bir kitabı olan *Sophistici Elenci*'de bu menfi davranışın çıkmazlığını anlatıyor(21).

Bununla beraber, insan düşüncesi zaman zaman hakikata karşı bu menfi tavrı almadan vaz geçmemiştir. Pyrrhon'la başlayan şüphecilik duyumların aldatıcılığına ait kanıtlar ileri sürdü. Eğer duyumlar aldatıcı ise, onlara dayanan fikirler de yanlıştır ve genel olarak düşünceye güvenilemez. Şüphecilik Ortaçağda ışık ve görme hakkında araştırmalarla kuvvetlendi (İbn i Heysem). Batı'da Witello ve Roger Bacon bu fikri savundular. Ancak, matematik isbatla fizik tecrübe elele verdikçe şüphecilik geriledi. Modern düşüncede kendisine Hume'dan başka avukat bulamadı ise de, bu keskin tenkitçi zekâ eski kanıtları bir yana koydu. Tabiat ilimlerinin temeli olan tümevarış metodunu ve ilmin postülası olan determinizm fikrini inceledi. Eğer bunlar sağlam temellere dayanıyorsa, ilimden ve hakikatten şüphe edilemezdi. Fakat Hume'a göre sebeplik fikri, esasında, ruhun bir alışkanlığından başka bir şey değildir. Biz fikirler arasında türlü tarzda çağrışımlar kuruyoruz. Bunlardan biri de sebep - eser çağrışımıdır. Eğer ardarda iki vaka sık sık meydana geliyorsa, onlar arasında sebeplik dediğimiz çağrışımı kurarız. Ateşin yanması ile suyun ısınması arasında sebeplik dediğimiz bir bağlantı vardır. Bu ise onlar arasında alışkanlığımıza dayanan bir sebeplik çağrışımı kurmamızdandır. Burada çağrışımın ve alışkanlığın, yani iki ruhî olayın doğurduğu münabetten fazla bir şey yok. Bu ruhî olaylar dışında gerçekten bir sebepliğin , yani tabiatta bizden bağımsız bir zaruretin olduğunu hiç bir şey isbat edemez. Böyle bir çağrışım münasebetinin devamlılığını, yani ilerde bunun daima böyle olacağını kabul etmemiz de bu devamlılığa inanmamızdandır. Görülüyor ki determinizm Hume tarafından alışkanlık, çağrışım ve inanma gibi ruhî fenomenlere irca edilmiştir. Tümevarış (*induction*) meşruluğunu yalnız bunlardan almaktadır. Öyle ise, objektif hiç bir hakikat yoktur(22).

Hume'un şüpheciliği eskilerinden daha derindir. Çünkü darba bu sefer modern ilmin temeline indirilmiştir. Nitekim Kant, dogmatizm'den kurtulmak için ilk hızı buradan alıyor ve "Hume beni dogmatizm'in uykusundan uyandırdı" diyordu. Tenkit ne kadar kuvvetli olursa olsun, yine de büyük eksikleri vardı: önce Hume, incelediği

21 Aristote, *Organon*, vol. 5, *Sophistici Elenci* (Réfutation des sophistes) trad. par B. de Saint Hilaire, 1843

22 David Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vols. trad. par. André Leroy. 1944. Aubier

olgular alanı (*matter of facts*) dışında kalan *relations*'lerden hiç bahs etmiyordu. Halbuki formel mantığın temeli olacak olan bu kısım kesin bilgi ve formel hakikat alanı idi. Sonra, bütün tenkit empirizm'in kanıtlarından (psikolojiden) çıkarılmıştı. Halbuki Fizik ve Matema-tiğin gelişmesi, mekanik determinizm'in sağlam temellerini gösteriyordu. Hume'a karşı yeni ilmin avukatı Kant ve onun yolundan gidenlerdi. Laplace "kâinatın şimdiki halini önceki halinin eseri, bundan sonraki halinin sebebi gibi görmeliyiz" diyor(23). (*Essai sur la Probabilité*, Gauthier - Villars, 1921). Spinoza ve Laplace'ın kesin zaruret fikrine karşı ilk defa Cournot "tesadüf" fikrini savundu: o, tesadüfü iki ba-ğimsız sebep zincirinin birleştikleri nokta diye anlıyordu. Fa-kat sebep, hatta gaye - sebep fikri yine olduğu gibi kalıyordu(24).

Klasik Mekanik'ten kuvvet alan mutlak dterminizm'e karşı yeni şüphe asıl Fizik'in içinde doğdu. Ne E. Boutroux'nun canlı varlıklar-daki zorunsuzluk fikri, (25) ne Cournot'nun tesadüf fikri bu temeli sarsabilmişti. Fakat Max Planck konstant'ına karşı Heisenberg'in ileri sürdüğü ve mikrofizik'te devrim yapan kesinsizlik ilkesi deter-minizm'i tehlikeye düşürdü. Bu sarsıntı önünde felsefe, hakikat ve tü-mevarış fikirlerini yeniden ele almalı, ilimdeki değişikliğe göre onları ayarlamalı idi. Bu ihtiyaçtan bir nevi yeni şüphecilik diyebileceğimiz i h t i m a l i y e t m n a t ı ğ ı teşebbüsleri doğdu.

İlk defa Lukasiwicz 1913 de "İhtimaller hesabının mantıkî esasları"nı yayınladı. Kolmogoroff "İhtimaller hesabının esas kavram-ları"nda (1933) onu tamamladı. Bu iki görüşe paralel olarak Reic-henbach İhtimaliyet teorisini (*Wahrscheinlichkeitslehre*) yazdı (1935). Ona göre "olasılık (ihtimaliyet) frekansın limiti ve sırf objektif bir kavramdır". Bu yeni araştırmalar formel mantığın sınırları dışında kalan sebeplik, gayelilik, karşılıklı etki, zorunluluk, olasılık, imkânsızlık gibi soruları açıklamak istiyordu. Reichenbach, eski mantığın doğru - yanlış çift - değerine dayanan hakikat fikri yerine ihtimaliyet skalasını koymaya çalıştı. Ona göre ihtimaliyet mantığı bir ihtimaller skalası kurmadan ibarettir. Burada ihtimal dereceleri en aşağıdan en yükseğe doğru sıralanır. En az ihtimale 0, en çok ihtimale 1 diyecek olursak 0 ve 1 (yani yanlış ve doğru) kaba mikyasta ihtimallerin ifadesi olur. Öyle ise bizim mikyasımızda doğru - yanlış dediğimiz şey, as-

23 Laplace, *Essai sur la Probabilité*, Gauthier - Villars, 1921

24 Mentré, *Cournot et la Renaissance du Probabilisme*, 1908. Marcel Rivière (p. 185 l'idée de hasard)

25 E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature* (türk. çev. 1947)

linda, aşağı veya yüksek dereceden ihtimallerden başka bir şey değildir. Reichenbach bunun için ihtimaliyet mantığını çok değerli (*plurivalente*) bir mantık olarak kurmaya çalıştı(26). Bu teşebbüste daha önce “üçüncü terimin bulunmayışı” ilkesini kaldıran mantıkçılardan faydalandı. Doğru ile yanlış arasında saçma, belirsiz, bazen doğru bazen yanlış gibi orta terimleri koyan bu mantıkçılar zaten Aristo mantığını hayli sarsmışlardı. Reichenbach’ın yaptığı iş, bu teşebbüsü son haddine götürmek ve ihtimaller skalasını orta terim yerine koymaktı. Bu suretle, iki değerli h a k i k a t mantığı bir görünüşten ibaret bulunuyor ve gerçeğin derinliğinde yalnız ihtimaller mantığı kalıyordu (27). Böyle bir mantık, bu filozofa göre, Hume’un yarım bıraktığı işi tamamlayacak ve tümevarışı temellendirecektir.

Olasılık (ihtimaliyet) mantığının en esaslı kısmı bahse girme (*pari*) dir, ki Pascal zamanından beri ilmî düşünceye girmeye başlamıştır (28). Metafizik cephesinden tamamen sıyırmak üzere Reichenbach’a göre tümevarış kumarda kullanılan bahse girmenin bir nevidir. İlerde olacak olan vakalar hakkındaki öndeyişimiz (*prédiction*) az veya çok ihtimal derecesi ile bir bahse girmeden ibarettir. Tümevarıştaki bütün ilmî öngörüşlerimiz yüksek dereceden bir ihtimale dayanır. Bu bazen astronomik olgularda olduğu gibi çok yüksek bir ihtimale, bazen meteorolojik olgularda olduğu gibi çok aşağı dereceden bir ihtimale dayanmaktadır. Fakat tabiat olgularının hiç bir nevinde mutlak doğru ve yanlış tan bahsedemeyiz. Asla keyfî ve sübjektif olmayan bu ihtimal nisbetini belirleyen, vakaların frekansdır(29). O böylece kendisini eski şüphecilerin sübjektivizm’inden kurtarıyor. Hatta, ihtimaliyeti bir mantık haline koymak suretiyle onu axiom’laştırıyor ve formelleştiriyor. Fakat bütün bu gayretlere rağmen ihtimaliyet, esasında, tecrübelerden çıkarılmaktadır. Muhtemel olan ş e k i l değil, vakaların frekansdır. Onu formelleştirmek, temelindeki fizikî frekansı değiştirmez. Böyle kaldıkça, ihtimaliyet hakikat fikrinin düşmanı olarak kalır.

Von Mises, her ihtimaliyet hükmünün ya doğru ya yanlış olacağını, bundan dolayı da yine zımnen iki değerli hakikat mantığına

26 H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935. Berlin

27 H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, 1938, (p. 297. Induction and Probability)

28 Ducas, *Le Pari de Pascal*, édit, Méditerranée Vivante, 1951

29 Finetti, Borel ve Keynes’in sübjektif ihtimaliyeti yerine von Mises collectif kavramına dayanan objektif ihtimaliyet görüşünü getirdi. Bugünkü araştırmalar o istikamette gelişmektedir. Frekans kavramı da aynı istikamettedir. (Ville, *Etude critique de la notion de collectif, étude des fréquences, des collectifs et des selections*)

dayandığını söyledi (30). Buna karşı Reichenbach her ihtimaliyet hükmünün yine ihtimali olan bir hükme dayandığı ve bunun böyle sonsuzca gideceği şeklinde cevap verdi. Fakat bu cevap tatmin edici değildi. Çünkü Finetti'nin gösterdiği gibi bu bir *regrasso infinitum*'dur ve neye yaradığı pek açık görünmüyor. Aynı zat m ü m k ü n ile b e l i r s i z'in aynı şey olduklarını, i m k â n ve o l a s l ı k kavramlarının tekrar çiftdeğerli mantıkla uzlaşacağını gösterdi(31). Fakat daha esaslı bir tenkit Eugène Dupréel tarafından yapıldı. Ona göre sebep - eser münasebeti bir ordinal ihtimaller serisi olarak görülebilir. Böyle bir seri daima bir "ihtimaller kadrosu" içinde görülmelidir. Halbuki bu kadro tamamen bizim gerçek ve varlık dereceleri karşısındaki vaziyetimize göre seçilmiştir ve değişebilir. A ve B noktaları arasından geçen yolcuların sayıları bizim türlü durumlara göre ayrı birer ihtimaller kadrosu kurmamıza sebep olur. Böyle bir kadro güney kutbunda, çölde, bir köyde veya büyük bir şehrin köprüsünde başka başkadır. Bir ihtimaller kadrosunda verilmiş e n m u h t e m e l vaka dışında kalanlar o kadroya göre m u h t e m e l o l m a y a n lardır. Bunlar kadromuz için yok farz edilmiştir. En muhtemel ile muhtemel-değil arasında daima "üçüncü terimin bulunmayışı" ilkesi devam eder. Öyle ise, ihtimaliyet kadrosu doğru - yanlış mantığını, onun üçüncü ilkesini kaldırmak şöyle dursun, ona dayanır. Fakat birden bire beklenmedik bir vaka meydana geldiği zaman, o artık m u h t e m e l d e ğ i l olmak-tan çıkar, eski kadromuz işe yaramaz. Bu y e n i vakayı da ihtimaller arasına alan başka bir kadro kurmak gerekir. Varlık derecelerinde yükseldikçe mekanikten canlıya, oradan düşünceye, mutlak değere doğru her varlık deceresinde ayrı bir ihtimaliyet kadrosu kurulmalıdır. Dupréel'e göre inorganik kâinatı açıklamak için kurduğumuz bir ihtimaliyet kadrosuna göre hayat m u h t e m e l o l m a y a n bir realite olarak kalır(32). Bu tenkitlerden çıkan netice şudur: ihtimaliyet mantığı hakikat fikrinin yerini alamaz. Tersine, ikideğerli hakikat fikrine dayanarak pratik ihtiyacımıza ve varlık derecelerine göre türlü ihtimaliyet kadroları kurmaktayız.

J. Yeis Durumu

Bütün bu çözüm denemelerinden sonra bugünkü felsefede bir de yeis durumu ile karşılaşırız. Bu, herhangi bir çözüm şeklini red-

30 Von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, zweite Auflage, Springer, 1936

31 Finetti, *La Logique de la probabilité* (dans: Induction et Probabilité, Actes du Congrès Intern. de Phil., Hermann édit. 1936)

32 Eugène Dupréel, *Probabilité ordinale* (dans: *Essais Pluralistes*, 1949. P. U. F.)

detmekden, yani felsefeden vaz geçmekden ibaret bir teşebbüstür. Buna da -bütün inkârına rağmen- yine bir çözüm yolu demek yanlış olmaz. Her hangi bir çözümün reddedilmesi başlıca dört şekilde ifade edilebilir: 1) Ortak duyuya dönüş; 2) doktrinlerin tarihî evrimi; 3) filozoflar veya felsefelerin tipolojisi; 4) bilgi ve değer sosyolojisi.

I. Ortak duyuya dönüş, doktrin kavgalarından doğan anarşik durumun doğurduğu en basit isyan tavrıdır. Burada, felsefe düşmanlığı basit bir görüş darlığı şeklini alır. Düşüncenin devamlı olarak yaratacağı yeni alternatif'lerin asıl varlığın bünyesinden ve insan zihninin buna karşı devamlı davranışından doğduğunu anlamayanlarda bu görüş doğar. Fakat onlar ortak duyuya ve ilme sığınırken orada aynı Problematik'in mevcut ve onlardan kurtulmanın imkânsız olduğunu fark etmezler. Düşüncenin hedeflerini değil, ölçülerini gördükleri için, oradaki ortaklık onları aldatır.

2. Doktrinlerin tarihî evrimine baş vuranlar felsefî hakikat aramaktan vaz geçerek, çağların, devirlerin düşünce evrimini öğrenmekle yetinirler. Böyle anlayanlara göre felsefe, kültür tarihinin bir parçasıdır. İnanç, zevk ve sanat stillerinin evrimini tetkik eder gibi rölâtif bir zihniyetle felsefelerin evrimini tetkik ederler. Oradan kendilerine hisse alırlar, fakat hiç bir şeye tam olarak bağlanamazlar. Çünkü evrim halinde felsefelerin rölâtifliğine ve iğretiliğine kanidirlər. Bunun için tarihî evrim görüşü de, bir hedefe ulaşmadıkça insanı kararsızlık içinde bırakır.

3. Felsefelerin tipolojisini yapanlar, bu felsefe sistemlerini kuranların zihni bünyelerini, devirlerinin tesirlerini hesaba katarak onları tiplere göre incelerler. Felsefe tipolojistleri de asıl felsefeden ümidini kesenlerdir. Çünkü onlar felsefe görüşlerini ruhî bünyelere ve karakterlere bağlamakta ve bu suretle felsefî bir hakikat aramaktan vaz geçmektedirler. Her nekad felsefe sistemleriyle onları kuranlar ve devirleri arasında münasebet varsa da, bu yüzden sistemlerin her türlü iç hakikatinden mahrum olduğunu söylemek yanlıştır.

4) Bilgi ve değer sosyolojisi, felsefeyi sosyolojiye irca edenlerin görüşüdür. Bu görüşe paralel olarak bir bilgi psikolojisinden bahsetmek de kabildir. Ancak çeşitli sosyolojiler olduğuna göre, yine tek bir bilgi sosyolojisi kabil olmadığı, yani bu alanda da doktrin farklarından kurtulmaya imkân olmadığı anlaşılır. Meselâ Durkheim'cı bir sosyolojiye dayanan bir bilgi sosyolojisi (Durkheim'ın kendisinin "Dini hayatın iptidai şekilleri" adlı eserinde yaptığı) veya Marx'ın

sosyoloji görüşüne göre az çok farklı olarak Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde olduğu gibi.

K. Mistik Hakikat

Çözüm yollarından biri ve belki en kolay baş vurulanı da mistik çözüm yoludur. (*) Bu açıklama tarzı antinomileri belirsiz bir sonuca varmak üzere ortadan kaldırır. Bir - Çok, Ruh - Tabiat, akıl - tecrübe, Gerçek - İdeal, Teori - Pratik, v. b. ları arasındaki uzlaşmaz çatışmanın içinden bu şekilde onları türlü tarzlarda uzlaştırarak veya daha üstün bir terkip yolu arayarak değil, bu zıtlıkları içine alan ve eriten bir belirsiz bütüne baş vurarak çıkılır. Bu bütün artık ne bir ne çoktur, ne ruh ne tabiattır, ne gerçek ne idealdir, fakat her iki kutbu aynı zamanda ihtiva eden ve akılla kavranamayan mutlak bütündür. Zıtların Mutlak içinde erimesinden ibaret olan bu çözüm şekli ayrı kültür çevrelerinde başka adlarla tanınmış olmalarına rağmen, hep sine genel olarak mistisizm denebilir. Öyle ise Mistik çözüm yolunda hakikat zıtların kendisinde eridiği Mutlak'dadır ki, onun akılla, zihin yetileri ile ve duyularla kavranmasına imkân yoktur. Mistik hakikat ancak gnostik'lerin savundukları "zevk" yolu ile elde edilebilir. Şu kadar var ki bunu Din'in Aşkın Varlık karşısında aldığı tavrıla, inanç'la karıştırmamalıdır. İnanç, Mutlak'ın mahiyetine nüfuz etme iddiasında bulunmaksızın onun kabul edilmesi demektir. Bundan dolayı Din'in inancı Mutlak hakkında akli aşan ve akıldan başka türlü bir bilgi, yani *Gnosis* (irfan) değil, Mutlak önünde teslimiyet, onun bilgi dışında kabul edilmesidir. Gerçek bir Din inancı bundan dolayı mutlak varlığın mahiyetinin (sırr'ın, Gayb'ın) bilinemez olduğunu, insan aklının ona nüfuz edemediğini söyler. Mistik Hakikat görüşü ise akıldan başka yoldan, zevk, keşf, irfan, aşk, v. b. yollardan mistik hakikatın özüne nüfuz edileceğini iddia eder. Bundan dolayı mistik hakikat görüşü ilimle olduğu kadar, din'le de anlaşılamaz(33).

İslâm'da Hallac Mansur, Cüneyd Bağdadî, Bayezid Bistamî, v. b. ları gibi aşırı mistiklerin menfi karşılanması bundan ileri gelmiştir. Fakat hiristiyanklıkta din'in *Mystère*'i ile büyük mistikler arasında çok fark yoktur. Çünkü bu din doğrudan doğruya akılla kavranamaz olduğu kadar *paradoxe* olarak kabul edilmesi gereken mistik öz üze-

(*) Yukarda buna Descartes'ın Allah Kriteri vesilesiyle dokunduk. Burada üzerinde duruyoruz.

33 Boris Mouravieff, *Gnosis, étude et commentaires sur la tradition ésotérique de l'orthodoxie orientale*, édit. La Colombe, 1951

rine dayanır. Hristiyanlığın akla karşı direnen bu özü üzerinde en çok duran Kierkegaard olmuştur: (*Traité du Désespoir*). Bununla beraber, orada da dinî mystère'in paradoxe olarak kabul edilmesi akli aşan bir başka yeti ile bilinmesi demek değildir. Bu yüzden René Guénon haklı olarak İslâmiyetteki tasavvuf'un hristiyanlıktaki *mysticisme*'c benzetilemeyeceğini, ona ancak ésotérique hakikat deneceğini söylüyor. Bu zata göre "Şeriat" yalnız exotérique hakikat ile yetindiği halde tasavvuf ve onun pratik şekli olan "tarikât" lar ésotérique hakikat'a ulaşmak için geçilen türlü yollardır. Bir dairenin çevresinden onun merkezine doğru sonsuz şua'lar gittiği gibi, şeriattan da tasavvufun hedefi olan hakikate doğru sayısız yollar gider, bu yollar (*tarik*) pratik tasavvuf demek olan "tarika"ları meydana getirir(34). Fakat R. Guénon'un dediği gibi anlasak dahi, tasavvuf, umumiyetle din gibi gayb'ın bilinemez olduğunu söylemekle yetinmez, ona akıldan başka yollardan nüfuz edebileceğini ve bu yollarla asıl gizli "hakikat"a ulaşacağını söyler. Bu bakımdan onunla Hind'in mysticisme'leri arasında bir çok bakımdan benzeş vardır.

Her halde gnostik hakikat, şimdiye kadar gördüğümüz hakikat şekillerinden hiç birine benzememekte, orada süje ile obje arasında her ikisinin bağımsız gelişmelerinden sonraki bir uyarlık veya ahenk kurulmamakta, onlar her ikisinin Mutlak içinde erimesine ulaşmaktadırlar. Eğer Mutlak, obje gibi görülecek olursa bu "crime" süjenin Mutlak obje içinde erimesi halini almaktadır. Her iki şekilde de süje ile obje arasındaki bu kaynaşma süjede aydın ve seçik bir bilgi kurulmasını imkânsız bırakmaktadır. Sufi'ler vakaa "sekr" dedikleri bu halden sonra tekrar "sahv" a döneceğini yani müridin Mutlak içinde eridikten sonra yine fark makamına döneceğini kabul ederler ise de, bu dönüş "sekr" e ait hakikatın tercümesinden ibaret kalır ve derviş için esas olan hal yine sekr'den ibarettir.

L. Dyade kziteri ve Dyadologie

Çözüm yollarını Eflâtun'un yaşlılık diyaloglarında açıkladığı Dyade fikri ile bitiriyoruz. Eflâtun Philebos adlı diyalogunda duyular âlemi ile İdee'ler arasında orta varlık olan karmalar (*mixte*) dan bahs ediyordu. Bu fikri daha bir çok diyalogunda geliştirdiğini görmüştük. Belirsiz Dyade dediği bu varlık Bir'le sınırlandırıldığı zaman kesin bilgi başlar. İlk ve Orta çağda derin iz bırakmamış olan bu görüş sonradan zaman zaman canlandı. Dyade deyince bugünkü bilgide zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan bütün gerçek derecelerini anlıyoruz ki, buna bu kitabın bir çok bölümlerinde dokunduk. Düşünce bakımın-

34 René Guénon, *L'ésotérisme islamique*, p. 153 (dans L'Islam et L'Occident, Cahiers du Sud, 1947)

dan, Dyade deyince doktrin alternatif'lerini doğuran zıt ve tamamlayıcı kaynağı anlıyoruz. Süje - obje zıt ve tamamlayıcı bütünü bunların başında gelir. İnsan şuuru bu krizden objeleşme ve süjeleşme süreçleri geliştikçe kurtulur. Tecrübe ve akıl, gerçek ve ideal, tabiat ve tarih, mekân ve zaman, fert ve bütün, teori ve pratik, v. b. zıt ritimlerinin ayrı gelişmeleri objeleşme ve süjeleşme süreçlerinin gelişmesine bağlıdır. Öyle görünüyor ki, bu dikotomik gelişmeler kökteki Dyade birliğinin açılmalarından doğmuştur. Düşünce de bir varlık derecesi olarak *dyadique* bünyede olmasaydı onun krizinden kurtulmak için bütün bu iki zıt yöndeki düşünce ritimleri doğmazdı. Onlardan her biri kendi içinde tutarlı olarak sistemleşmişlerdir: dyade'ın zıt ve tamamlayıcı bünyesinden kurtulma zarureti sistemleşmelerin ortak saikidir. Her sistemleşme tutarlı ve sonuçlu olduğu için, kendi dışındakini inkâr eden (veya yoklaştıran) bir cephe "hakikat"'ı meydana getirir. Öyle ise dikotomik görüşlerden her birine bir cephe - hakikat demeli ve kendi zıttını inkâr etmesine rağmen onun yine total hakikatten bir manzara olduğunu hatırlamalıdır. Fakat manzara - hakikat'lar ne ilimde, ne felsefede doyurucudur. Y a o, y a ö t e k i cephelerden birinin nöbetleşe gerçekleştirilmesi zarureti onlara yukardan bakmaya, cephe-hakikatları kuşatan bir t o t a l hakikat'ın bulunduğu görmeye engel olamaz. Bu total hakikate biz *dyadologique* hakikat ve onun araştırılmasına *dyadologie* diyoruz.

a) Gerek varlıklar gerek düşüncenin kökünde zıt ve tamamlayıcı müphemliği fark etmek bu hakikata ulaşmanın birinci merhalesidir. Eflâtun Timaios diyalogunda (35), Schelling "Hürriyet Felsefesi" ve "Mitoloji Felsefesi"nde bu noktayı belirtmişlerdir(36). b) Fakat Schelling, onun yeni tilmizi Baldwin bu ilk müphemliğin çözülmesinden doğan Ruh - Tabiat ikiliğini yeniden ruhla tabiat birliğine dönüş şeklinde aşarlarken gerçeğin ve düşüncenin asıl yolundan uzaklaşmış bulunuyorlar. Ne Schelling'in "sanat sezgisi"nde, ne Baldwin'in her yerde güzellik (*pancalisme*) görüşünde (veya yine onun tabiri ile *hyperlogique* düşüncede) bu sentez gerçekleşebilir(37). Her iki düşünce tarzı, sanat sezgisi ile mistik görüş arasında bocalayan yeni bir müphemlik sahası yaratmaktadır: *hyperlogique de prélogique* gibi müphemdir; ve bu müphemliğe dönmek değil, tersine, onu aşmak lâ-

35 Platon, *Timée*, trad. par Emile Chambry, édit. Garnier; nouv. trad. par Léon Robin, édit. La Pléiade, 1950

36 Schelling, *Philosophie de la Liberté*; *Philosophie de la Mythologie*

37 J. M. Baldwin, *Théorie génétique de la Réalité, le Pancalisme*, trad. par E. Philippi, 1918, Félix Alcan

zımdır. Bundan dolayı dyadique bir görüşün zıt terimleri içinde eriyen mistik bir görüşle hiç bir ilişkisi olmayacaktır.

Dyadique sezgi ilk müphemliği tesbit ettiği halde dyadologique hakikat, dikotomik cephe hakikatların nöbetleşe gerçekleşmesi ile birbirlerini dışta bırakır, fakat üstün bir bakışta birbirlerini tamamlayan total hakikattır. Bunun bariz örneğini gerçek - ideal dikotomisinde buluruz. Gerçekçi görüş ideali dışta bırakır, idalcı görüş gerçeği dışta bırakır. Fakat gerçek ve ideal üstün bir bakışla birbirlerini tamamlarlar. Bu ne sanat sezgizidir, ne mistik bir bütünde erimedir. Bu, kökten birliğin ve karşıt ritmlerin bilinmesinden doğan mantıkî bir bütünleşmedir. Bunun için karşıt görüşlerin çelişik olduklarını ve sentez içinde eridiklerini söylemeye de lüzum yoktur. Çünkü, mantıkî bütünleşmede karşıt görüşler, oldukları gibi kahrılar. Gerçek ideale veya ideal gerçeğe irca edilemez. Objeleşme ve süjeleşmeyi ortadan kaldırmaz. Fakat onları asla uzlaşmayan ayrı sahalar gibi görmek te yanlış olur. Çünkü kökleri birdir ve birinin ötekini dışta bırakması kendi gerçekleşmesinde ona dayanmasına engel olmaz. Süjeleşme ve objeleşme üstünde her ikisini kuşatan *dyadologique* görüş, onların cephe - hakikat olarak bağumsuzluğunu bozmayan bütünleştirici görüş, transjektif şuur veya değer düşüncesi dediğimiz derecede meydana çıkar. O yalnız güzellikte değil, bütün değerlerde gerçekleşir. Varlığın parçalayıcı ritmleri değerde bütünleştirici görüş halinde birbirini tamamlar. Bu, teknikten ahlâk ve dine kadar bütün değerlere yaygındır.

Teori ile pratik, toplumla fert, organikle mekanik, tecrübe ile akıl, gerçekte ideal dyadologique hakikatın iki manzarasıdır. Teknik, fikir, sanat, ahlâk, bu bütünleşmenin türlü safhalarıdır. Dyadologique hakikat dyade'in belirsizliğinden kurtuluş ve idealleştirme diye tarif edilebilir. Orada ne ayrıca konulmuş ideal veya form ile olgu veya maddenin terkihi, ne de onların zıtlıkları arasındaki çatışmadan doğan bir terkip söz konusudur. Hakikat iki terim arasında uzlaşma olmadığı gibi, diyalektik bir sentez de değildir. O belirsizlikten dereceli bir kurtuluş, muhtemellerden kesine doğru bir ilerleyiştir. Bundan dolayı hakikat şuurun transandantal kategorisi de değildir. Varlığa ait bir kategorileşme (*catégorisation*) dir. La Harpe'in dediği gibi, hedefi doğru l a m a olan bir mantıkî çaba vardır. Mantıkî düşünce genetik bakımdan ruhî ve sosyal şartlara tâbi olsa da, onlardan ayrı, varlığa ait kategorileri meydana çıkaran bir hürleşme tecrübesidir (38). Yine La Harpe'in dediği gibi *a priori* ile *a posteriori* arasında üçün-

cü terim olabilir. Yani onlar aynı hürleşme tecrübesinin iki ucu olarak konmalıdırlar (39). Lequier'nin dediği gibi eğer her şey zarurete tâbise ilim güçsüz demektir. O zaman doğru ile yanlış ayıramam; çünkü hakikat ve hatanın var olduğunu bilemem. Hakikat ve hatayı ayırabilmem için hür olmalıyım(40). Hürriyeti tarifte kimse birleşemiyorsa da, hakikatın ne olduğunu görmek için hürriyeti hareket noktası diye almadan başka bir şey yapamam. Çünkü o bana bilginin imkân şartı olarak görünüyor. Hürriyeti hipotez olarak alalım: ben hür bir varlığım, yani iki aleternativden birini seçebilirim. Hür bir varlık isem sorumlu bir varlığım. Seçebildiğim saiklere karşı ilgisiz değilim. Öyle ise sorumluyum. Kime karşı? Nereden geldiğini bilmediğim ve yaratıcısı olmadığım kendi varlığıma değil. Her bakımdan sınırlı bir varlığım. Fakat seçme bakımından hür olduğum için, varlığımın kökündeki bir kuvvetle karşılaşıyorum. Çaba veya hürriyet dediğim bu kuvveti zekâ dediğim kuvvet kadar anlamıyorum. Fakat biliyorum ki onları birleştiren bende a ş k dediğim bir güç daha var. Sonlu ve zamanlı varlığımızı zamansız şuurla, Ruyer'nin dediği gibi bir üstten bakış (*survol*) la (41) kavramamız mümkün olduğu içindir ki biz bu güçlerimizin işleyişini anlayabiliyoruz: belirsiz dyade'ı çözme çabamızın bizi ideal doğrulama'ya, doğru ve yanlış'tan birini seçmeye götürdüğünü, hür çabanın bizi ideal hakikatla temasa getirdiğini anlıyoruz. Sınırlı varlığımızın mahiyetini, onun yöneldiği sonsuzluğun mahiyetini bilmesek te, bu yönelişin hakikat arayışı olduğunu, ideal varlık olarak hakikatın belirsizlikten kurtulma çabamızın hedefi olduğunu biliyoruz.

Mantık ve bilgi teorisi eskiden beri düşüncenin ideal şekillerine kategori demektedir (*). Kategoriler varlığa mı, düşünceye mi aittir? Dogmatizm birincisini, transandantal idealizm ikincisini kabul eder. İster varlığa ister şura ait olsun, kategoriler arasında ortak bir cihet var: bu da onların sabit aynlar (*entité*) olmasıdır. Fakat bugünkü bilginin durumu bu anlayışa katılmayı imkânsız bırakır: 1) matematiğin yeni gelişmeleri bunun birinci adımıdır. 2) Mantıkta üçüncü terimin bulunmayışı ilkesinden vaz geçen, çokdeğerli mantıklar, hiç değilse ihtimaller kadrosu'nun kurulması ikinci adımdır. 3)

39 De la Harpe, aynı eser

40 Jules Lequier, *La Liberté*, textes présentés par Jean Grenier, 1936. J. Vrin

41 R. Ruyer, *La Conscience et la théorie des théories* (Revue de Métaphysique et de Morale, 72 e an. No. 4, 1967, pp. 406-413)

* Yunancada bir kimseye bir şeyi isnad etme anlamında *kategorin tilinos* (yüklenen sıfat) kullanılırdı. Eflâtun bu kelimeyi kullanıyor.

Fizikte mekân - zaman süreklisi (Einstein) ve kesinsizlik ilkesi (Heisenberg) değişmez kategori fikrini sarsan üçüncü adımdır.4) İnsan ilimlerinde genetik araştırmaları çocuktan erişkine, vahşiden medeniye doğru insan zihninin gelişmesine ait bilgi tahlili dördüncü adımdır.

Felsefe bu sarsıntılara karşı direnmeden geri kalmıyor. Fenomenoloji, natüralizm'e ve historism'e karşı gerçek ve ideal özleri tasvir ediyor. Klasik felsefe gibi değişmezi arıyor. Yeni Kantçı felsefe de (Cassirer, Natorp) psikoloji ve sosyolojinin kategori evrimine ait çalışmalarını felsefe dışında saymaktadır. Çünkü kategoriler kesin ilmi bilgiye temel olacaktır. Halbuki bu ilimler kategorilerin doğuşunu aramaktadır: kısır döngü (*cercle vicieux*)! Fakat bu dayanışlar felsefe içinde o l u ş probleminin konmasına engel olamaz. Kategorilerin oluşu fikri üzerinde durmalıdır. Kategorilerin evrime tâbi olduğundan değil, bir dayanak noktasına göre kategorilerin oluşundan söz edilebilir. Başka deyişle kategorilerin değişmezliği fikrini sarsmak-sızın, insan zihninin varlıkla münasebetinde bu konstantların doğuş sürecini aramalıdır. Bu da bizi varlıkta veya şuurda hazır bulunan kategorileri değil bu konstantların keşfini, k a t e g o r i l e ş m e l e r i tetkike götürür. Kategorileşme için, ilk olgu olan belirsiz çiftkutupluluktan hareket ediyoruz. Bu insan - âlem, insan - başkası veya bütün varolanlardaki ilk müphem (*ambigu*) olgudur. Orada kategoriler henüz imkân halindedir. Zıt ve tamamlayıcı olan bu olgunun gerçekleşmesi "kategorileşme" sürecini meydana getirir. Duygu - hareket kompleks'i aydın olmadan önce "bir şeyi nitelendirme" fiilidir. Süje olması bakımından niteleştirici güc, obje olması bakımından niteleştirilmiş şey'dir. Çocuğun, primitifin, şizofrenin algısında bu ayrılmamış fiil vardır. Bu kompleksten kurtulmak için çaba yapan insan belirsiz fiilde iki cepheden ya birini ya ötekini gerçekleştirdikçe "niteleştirilmiş" obje ve "niteleştiren" süje ayrılır. Bu çabanın hedefi n i t e l i k'in inşasıdır.

Bir şeyin aktüel niteliği mümkün ve virtüel niteliği ile tamamlanır. Böylece onun mekânda yer tutan ş i d d e t 'i (*intensité*) ölçülür. Ölçülen şiddet nitelik değil, niteliğin miktarı, başka deyişle n i t e l i ğ i n n i c e l i ğ i olmuştur. Öyle ise her objeleşmede niteliğin "niceleştirilmesi" ile karşılaşırız. Bergson niteliği sırf içe ait saydığı için niceleştirmeyi sun'i ve gerçeğe aykırı görüyordu. Halbuki ilk olgu objeden bağımsız, kendi başına sürüp giden bir "iç dünyası" değildir. İlk olgu, dış ve iç dünyalarının kuruluşunda i l k olan olgudur: İki-

sinin müphem imkânlarını taşımaktadır. Bundan dolayı, dış âlemden bağımsız bir nitelik'in yapma olarak niceleştirilmesinden değil, "bir şeyi vasıflandırma" fiilinin bir yandan niceleştirme bir yandan niteleştirmeyi meydana getirdiğinden söz edebiliriz. İlk olguda nitelikle şiddet ve nicelik arasında ayrılık yoktur.

Nitelikler şeylerdedir, varlıktadır. Onları biz şeylere katmıyoruz. Şeyler renklidir, ışıklıdır; biz bir nitelik dünyasının parçasını teşkil ediyoruz. Fakat şuur fiilleri orada bu niteliklerin tesbiti (obje dilinden ifadesi), niteleştiren şuur fiillerinin tekrar yaşanması (süje dilinden ifadesi) nitelik ve nicelik diye iki kategorinin doğmasına sebep olur. Nitelik niteleştirilmiş objedir, objeye bu fiil tarafından verilmiş değildir. Fiilin görevi objenin nitelik karakterini meydana çıkarmaktır. Bundan dolayı nitelik, şuurun değil objenin kategorisidir. Bir şuur verisi olmayan objeler alanında niteliğin olmadığından söz edilemez. Renkler ve seslerin şuur için var oldukları, şuur dışında yalnız dalga uzunluklarının olduğunu söyleyen Fizik teorisi sağlam temele dayanmamaktadır (*). Bir kısım fizikçileri böyle düşünmeye götüren şuur eşiğinin ötesinde niteliklerin kavranamaz olmalarıdır. Fakat bu kavranamazlığa kesin bir limit gözüyle bakmamalıdır. Biz belirli sınırlar arasındaki niteliklerle uğraşıyorsak, bunun sebebi insan gücünü bir röper noktası olarak almamızdır. İnsandan çok dayanıklı başka bir varlığı röper noktası almış olsaydık hükümlerimizin sınırı değişirdi. Bazı hayvanların belirli bir duyuda insandan üstün duyarlılığı olması da bu sınırın itibariliğini gösterir: av köpeği insandan çok koku alır. At karanlıkta insandan çok iyi görür. Belki insan dokunma duyusu bakımından üstün bir derecededir. Bu da onun dokunma ile eşyanın çevresini yapması ve gözün onu taklit etmesi suretiyle dış âlemi kavramasını sağlamaktadır(42). Niteliklerin yalnız beş duyu ile kavranacağı da söylenemez. Bir altıncı duyu muz olsaydı kâinatın şimdi bilmediğimiz başka nitelikleri ile temasa gelmemiz de mümkün olurdu.

Nitelik kâinata yaygın ise de niteleştirme insanla ilgilidir ve objeleştirmeye bağlı olarak varlığın sınırsız nitelikleri içinde sınırlı niteleştirme kategorisini meydana getirir. Niteleştirme belirsiz ve çeşitli kâinatın niteliğinden insanın çıkardığı bir formdur. Bundan dolayı bir bakımdan varlığın, başka bir bakımdan şuurun kategorisi dene-

* E. E. Schrödinger, *Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique* ["Scientia", 1- III. 1935, Revue Int. de Synthèse scient.]; J-R. Carré, *Sur l'Infini. II - Sur l'infini de qualité* [Revue de Métaphysique et de Morale. 53 e an. No. 4. Octobre, 1948]

42 Malgaud. *De L'Action à la Pensée*, Félix Alcan.

bilir. Her niteleştirme varlığın maddesi ile şuurun form'undan doğacak yerde varlığın maddesinden şuurun çıkardığı form olarak meydana gelmektedir. Bir nitelik önermesi (ateş yakıcıdır, spektroskop altında yedi renk vardır gibi) sentetik a priori değildir. Çünkü varlıkta bulunmayan hiç bir a priori ile varlıktan gelen fenomeni birleştirmez. "Üçgen üç açılıdır" gibi analitik te değildir. O, varlığın a priori'sine dayanan tasvirici (*descriptif*) bir önermedir.

Nitelik varlıkta kümelenme (*stochastique*) veya dağılma halinde bulunabilir. Kümelenme derecesinin artmasına niteliğin şiddeti denir. Niteliğin şiddeti artabilir, eksilebilir, devamlı veya fasılalı olabilir. Buna da niteliğin süresi denir. Niteliğin şiddeti ve süresi asıl nitelikten ayrı olarak incelenemez. Niteliğin şiddet dereceleri bir röper noktasına göre belirsiz olarak artıp aksilen bir çiftkutupluluk gösterir: katı - yumuşak, sıcak - soğuk, tatlı - acı, hızlı - yavaş, tiz - pest gibi. Bu çiftkuuplar incelendikçe cihet, istikamet, şekil gibi doğrudan doğruya niteliğe ait olmaktan çıkan şiddetler meydana gelir: alçak - yüksek, az - çok, uzun - kısa, ağır - hafif, açık - kapalı, uzak - yakın, ileri - geri gibi. Çift - kutuplu şiddet halleri keskin hiç bir şey ifade etmezler. Her biri belirsiz artıp eksilebilirler. Meselâ sıcak - soğuk kutuplaşmasında iki terimin skaladaki yeri sonsuzca değişebilir. Yani onlar belirsizdir. Fakat belirsiz kutuplar daima birbirine bağlı olarak vardılar. Bundan dolayı onlara Eflâtun belirsiz Dyade diyordu.

Dyade belirsiz bir derecelenme ise de hiç bir kutupluluğu olmayan mutlak nitelikten ayrılmıştır. Bir skala üzerinde derecelenme niteliği sınırlamaya, artma ve eksilmeye, belirlemeye götürür ki, bu da niteleştirmeden başka bir şey, niceleştirme dir (*quantification*). Ölçü her şeyden önce bir ölçü birimi (*unité*) ile mümkündür. Ölçü birimi için de eşitliği tarif etmelidir:

a) Eşitlik iki şiddet miktarının karşılıklı oluşu ile (*correspondance*) tarif edilmiştir. (Couturat, Husserl)

b) İki miktar arasındaki eşitlik üçüncü mutlak bir terimle tarif edilmiştir (B. Russell) Fakat bu terimi nasıl bulmalı?

c) İki miktardan birini öteki yerine koyarak (*substitution*) tarif edilmiştir (Ernst Mach). Fakat burada da önce belirli bir birim bulunmalıdır.

Bu tariflerin yetmezliğinden dolayı onu nitelikle tarife çalışırsak: eşitlik üstüste yerleştirilince ne artuk ne eksik olan iki şiddet birimidir

deriz. Niteliğin şiddet derecelerinde önce belirsiz bir azalma - çoğalma ile karşılaşılırdık. Aynı ayrı şiddet çoğalmalarını karşılaştırsak onların benzer olduklarını söyleyebiliriz, Analoji bize eşitliği vermez; tarifimize göre bir yerleştirmeden sonra böyle bir birimi elde ederiz. Fakat hiç bir cisim, hiç bir insan tıpa tıp aynı değildir. Onlardan birini birim olarak alamayız. Öyle ise şiddet derecesini eşit parçalara bölmeye çalışalım. Bu suretle "itibarî" birimler elde ederiz. Niteliğin şiddeti miktar (*grandeur*) halini almıştır. Miktarın azalıp çoğalması niteliğin azalıp çoğalması gibi belirsiz olmaktan çıkmıştır. Elde ettiğimiz birimleri birbirine katarak bunu sayı nevinden (*numérique*) ifade edebiliriz. Sayı nitelikten farklı olarak simetrik ve bir cinsten'dir. Öyle ise bir cinstenlik bir soyutlama eserdir, ve dikkat fiili ile değişik vasıflardan ayrılan miktar vasfı gözönüne alınarak elde edilmiştir. Şeylerin sayılması bir miktar olduğu gibi, şeylerin sürüp gitmesi de (*durée*) bir miktardır, Miktarın bu iki nevi, mekân'la ilgilidir. Mekân kategorisi yer, mahall, çevre algıları ve *Gestalt* algısıyla kurulur. Sayı ve mekân dediğimiz her iki nicelik kategorisinin ortak vasfı bölünebilirlik'tir. Niteliklerin ortak vasfı da bölünemezlik'tir. İki kategori arasında ortak bir takım kavramlar doğar: 1) İki şey arasındaki mesafe simetrisizdir. Yalnız belirli bir yerden bir hedefe doğrudur. O tam ölçülen miktardan simetrisizlik vasfı ile ayrılır ve indî olarak ölçülür. İnsanlık bu takribî ölçüden miktarların sarîh ölçüsüne büyük güçlüklerle geçmiştir. Niceliğin gelişmesi sürekli nicelikle sürekli nitelik arasındaki devamlı münasebet yardımı ile elde edilebilmiştir. Ölçmek sürekli niceliği, hatta hareketi süresiz nicelik nevinden ifade etmektir. Fakat süresiz nicelik de sürekli nevinden ifade edilebilir: sayılar grafikte gösterilir. 2) Fasıla (*intervalle*) mesafeden farklı olarak siemtriktir ve yakın şeyler arasında düşünülebilir. Daha kısa olan aralık, iki terimi ayıran kesit (*coupure*) dir. Fasıla mekânda olduğu gibi zamanda da olur. Zaman ritmi süresiz ve kesintili olduğu zaman buna "fasıla" denir. 3) Orantı (matematikte olduğu zaman) veya "tenasüp" (Estetikte olduğu zaman) (*proportion*) şeyleri olduğu gibi, ideal şekilleri (matematik şekiller, estetik şekiller) ilgilendiren bir nitelik ve nicelik kavramıdır. Umumiyetle şeylerde veya vakalar arasında orantudan bahsedilir. Bütün bu orta kavramlar soyutlaştıkça niceliğe ait kavramlar halini alır ve geometrinin esasını teşkil eder. *Topologie* denen soyut geometri bu kavramlarla kurulmaktadır.

Niteliğin şiddet dereceleri belirlenmemiş çift terimleri olan bir skala meydana getirir: büyük - küçük, az - çok gibi. Her terimin önce-

ki ve sonrakine göre rolü değişir. Yani çift terimlerin değerleri skaladaki yerlerine göre (*relatif*) dir. Bazı skalalarda çift terim bir yöne doğru sonsuzca gittiği halde öteki yönde sifıra iner. Bunlara tek kutuplu skala demelidir: büyük - küçük gibi. Büyüğe doğru çıktıkça bu terim sonsuza uzanır. Küçüğe doğru indikçe sonsuz küçük limit'de yokluğa dokunur. Bir kısım skalalarda çift terim her iki yönde gelişir: sıcak -soğuk gibi. Bunlardan biri müsbet, öteki menfi yöndür. Fakat her biri yine tek yönlü olabilir. Buradan bazı kurallar çıkarabiliriz: 1) Nitelik değişimleri belirlenmemiştir. 2 Bir kısım nitelik değişimleri bir yöne doğrudur. 3) Bir kısmı her iki yöne doğrudur. 4) Her iki nitelik değişimleri ölçülmemiştir.

Sayı kavramı değişmezlik ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü sayılardan her biri zihinde ötekinden ayrı ve mutlak olarak vardır. Sayıların eklenmesi, çıkarılması için hepsinin mutlak olarak aynı kalan birliğe dayanması gerekir. Bütün sayıların kökü Bir sayıdır. Bir, değişmez ve kendisinin aynı olmalıdır. Bu vasıfından dolayı onun kendisine eklenmesi, çıkarılması, sonsuzca bölünebilir olması gerekir. Bu mutlak değişmez ve aym olan mahiyeti nasıl buluyoruz? Sayının ontolojik bakımdan ideal varlık, formel bakımdan *tautologique* hakikat, epistemolojik bakımdan soyut kavram olması onun yalnız nasıl meydana geldiğini anlamaya götüren yardımcılardır. Sayı, zihnin objeleştirme gücündeki t e k r a r e t m e yetisinden doğmaktadır. Tekrar edilen şey, kendi empirik vasıflarından bağımsız olarak, muhtevassız ve birbirinin aynı objeler olur. Bu artık tecrübenin kavradığı muhtevalı objeden bağımsız, muhtevassız ve boş obje, boş şekil veya ideal obje'dir.

Hakikat, belirsiz varlıklarla ideal varlıklar arasında birinciden ikinciye yükselen hür bir çabanın doğurduğu sentezdir. Hakikat hükmü bir ihtimaller kadrosunda ihtimalî hükümlerin limitinde meydana çıkan ideal kesinlik hükmüdür. Orada hakikat hükmü yüksek dereceden ihtimalin kaba bir "takrib"i değildir. En yüksek ihtimal dahi, Nicod'nun gösterdiği gibi kesinlik'ten ayrı kalır. Birincisi olgu, ikincisi idealdir. Olgu ile idealin hür bir çaba fülünde birleşmesi "hakikat" hükmüne götürür(43). Mutlak kesinlik ideal olarak kalır. Fakat çabanın yaptığı terkip bizi oraya yaklaştırır. Bu görüşte pratikten teoriye, fertten bütüne, belirsizden determinizm'e, ihtimaliyetten kesinliğe doğru gidiş daima hür çabanın eseridir. Kesinsizlik ilkesi bu terkipi imkânsız hale koyamaz. Çünkü ilk olgunun belirsizliği statistik

43 Jean Nicod, *Le Problème logique de l'Induction*, préface Bertrand Russell. 1961. P. U. F.

determinism'le aşılıyor yine kesinlik idealine doğru çevrilmektedir. Kesinlik sahası *déduction*'un, belirsizlikten kesinliğe doğru yükseliş sahası *induction* un işlediği saha olarak birbirine bağlıdır(*). Hürriyet belirsizlikte veya determinism'in şuurunda değil; irade, zekâ ve sevginin birlikte çalıştıkları ruhun çabasıdır.

Zihnin belirsizlikten kesinliğe, ihtimaliyetten hakikata doğru yükselişinde üç türlü olumlama vardır: 1) zamandaş, 2) içerimli, 3) nöbetleşe.

a) İki kelime veya hüküm zamandaş olarak alınmıştır: N ve P = G gibi. b) bir hüküm sonraki hükmü şartlandırır: ya birinci ikinciye içerir ($N \subset R$), yahut birinci ikinciye dışta bırakır ($N \subset P$). Bunlar karşılıkla bağıllık ve dışta bırakma dediğimiz belirsiz varlığa ait münasebetleri ifade eder. c) İki hükümden nöbetleşe ya biri ya öteki olumlanır. Burada zihin belirsiz varlığın manzaralarını nöbetleşe meydana çıkarır ve ötekini karanlıkta bırakır. Bu üçüncü şekil belirsizlikten çıkışın başlangıcıdır(44).

La Harpe bu hükümleri şöyle sınıflıyor: Nöbetleşe veya alması (alternante) hükümler kategorik, hipotetik, birleşik (*conjonctif*) ve ayrık (*disjonctif*) olabilirler. Ya A değil ya P yani (ya x, N değildir, ya x, P dir)

Eğer A siyahsa, kırmızı değildir.	}	Hipotetik
Eğer A siyah değilse, kırmızıdır.		
Ya siyahtır, ya kırmızıdır.	}	Kategorik

Hipotetik ayrık hüküm şöyle ifade edilir:

1. Eğer N isbat edilmemişse (dışta bırakılmış) P isbat edilmiştir.

2. Eğer P isbat edilmemişse (dışta bırakılmış) N isbat edilmiştir.

Hipotetik birleşik hüküm de şöyle ifade edilir:

3. Eğer N ise P dir; eğer P ise N dir.

Yahut N ise P dışta bırakılmıştır; eğer P ise N dışta bırakılmıştır.

Zamandaş, içerimli ve alması önermeler belirsiz varlıktan ihtimaliyet derecesiyle kesinliğe doğru yükselişi sağlar. Alması(nöbetleşe)

44 Jean de la Harpe, *La Logique de l'assertion pure*, ch. III.

* Vakaa eski ihtimaliyet tabiatındaki belirsizliği görünüş saydığı, yeni ihtimaliyet mikrofizik kesinsizliği esas ve bundan dolayı aşılmaz olduğunu söylediği için, iki ihtimaliyet arasında derin fark meydana gelir. Fakat mikrofizik kesinsizlik ne olursa olsun, statistiğin hedefi veya gayesi zihinde bu kesinsizliği kaldırmaya doğru gitmektir. (Février, *Déterminisme et Indéterminisme*, R. U. F.)

önergeler sebeplik veya olasılık şekillerinde ifade edilebilir. İkinci halde bir ordinal ihtimaller skalası ihtimaller kadrosu ile ifade edilir. Her ihtimaller kadrosu muhtemel - muhtemel değil şeklindeki üçüncü terimin bulunmayışına, yani iki değerli doğruluk mantığına dayanır. Halbuki doğruluk mantığı tutarlık, sonuçluluk ve çelişmezlik ilkelerinin hakim olduğu ideal hakikat alanına aittir. Öyle ise zihnin belirsiz varlığı nöbetleşe hükümlerle aşması, sebeplik veya olasılık zincirleri halinde tümevarışın işlemesi (sebeplik veya statistik determinizm'lere yükseliş) kesinlik şeklinde işleyen ideal hakikat sayesindedir; başka deyişle bu işleyiş ideal hakikata ait sonuçlayışa dayanır. Nitekim, tümevarış işlemi, belirsiz varlıktan kurtulmak için yapılan hür çaba ideal varlığı hedef edinir. A - B arasında tutarlık olması, A konunca B sonucunun çıkması, B ile A arasında çelişikliğin olmaması dediğimiz ideal hakikatın kesinliği ihtimallikten mahiyetce ayrı kalmakla beraber hem ihtimalliği temellendirir hem onun hedefidir.

İdeal, varlığın oluş hali, eksik gerçeği tamamlayacak gerçek, olması istenen ve olması gereken gerçektir. Bunun için ideal, psikolojik olarak zihinde doğmuş ve hayalgücü ile işlenmiş olsa da, iradeyle, insanın akıl ve hürriyeti ile kaderin zincirini kıran ve gerçekleştirecek olan şeydir. Eflâtun'un Phaidros'da bahsettiği gibi o "kanatlanmış" olan gerçektir. Bu anlamda ideal, varlık nostaljisidir (45). Eflâtun'dan şu noktada ayrılmalıyız ki, bu nostalji varlığın oluş halinde olduğunun bilinmesinden, varlığın gelecekteki varlık, gereken varlık, olacak - olan olmasından ileri gelir. "Altın çağı"nın hatırlanmasından değil, norm'un, yetkinliğin, daha iyi'nin daima ilerde olmasından, beklenenin akıl ve hürriyetle gerçekleştirilmesinden ileri gelir. Gemimiz yola çıkmıştır ve harekete geçmeliyiz. Gerçek hükümleri ideal hükümlerine doğru yola çıkmakla beraber dokuları ayrıdır; çünkü ikinciler hürriyet ve akılla bütünleştirilmekte olan varlığa aittir (46).

Gerçeğin ideale çevrilmesinden, gerçeğe ideal arasındaki diyalektikten doğan hakikat (veya dyadologique hakikat) tahlil edilirse, üç şekilde görünür: 1) mantıkî hakikat, 2) epistemolojik hakikat, 3) ontolojik hakikat. Sırf zihne ait olan ve kuralını zihinden alan mantıkî hakikat da, yukarda gördüğümüz gibi, gerçeğe ideal arasındaki

45 Ferdinand Alquié, *La Nostalgie de l'Etre*, 1950, P. U. F. Platon ve Schelling'in "ayrılıştan sonra birliğe dönüş"ü savunuyor ve felsefe tarihinin hiç bir "terakki" fikri getirmediğini söylüyor ki, biz bu fikirde değiliz: "İnsan zincirler içinde doğar ve çabalar ile hürriyetini kazanır" diyoruz (*Aşk Ahlakı*, 1931)

46 L. Buret, *Idéal et Réalité*, Revue Philosophique, 61e an. No. 5 et 6, 1936, pp. 394-402

bir diyalektiktir. Fakat yalnız şekle ait olduğu için bütün öteki hakikatların Norm'unu verir. Bu diyalektik, mutlak ve ideal doğrulukla ihtimaliyet arasında kurulur ve hükümler zinciri bir ucunda ihtimaller kadrosuna öteki ucunda ideal hakikate bağlı olmak üzere türlü dereceden iki kutup arasında hareket eder (47). Epistemolojik hakikat zihnin şekilleri (Eidos) ile (ki kavramlar, hükümler ve akılyürütme-lerdir) gerçek (olgular, vakalar, şeyler) arasında uyarlık arar. Aristo'dan beri bir çok hakikat görüşleri yalnız bu şekil üzerinde durdukları için yetmez görünmüşler ve bir yandan mistiklerin, öte yandan sembolik mantıkçıların, tam aksi istikametteki bu iki görüşün, pek haksız hücumuna uğramışlardır. Bu hakikat şekli, ancak hakikatlar arasından biri gibi görüldüğü zaman değerini ve yerini alır. Burada da ideal doğrulukla ihtimaliyet kadrosu arasında diyalektik bir hareketlilik vardır. Epistemolojik hakikat ilimlerin aradığı muhtevalı, gerçek hakikatları içine alır. Fakat asıl mühim olan ontolojik hakikattır. Orada değerlere ait bölge hakikatlar (sanatın, ideolojilerin, hukukun, ahlâkın hakikatları) mutlak varlığın hakikatında birleşir. Ontolojik kanıtın kullanılmasından doğan paralojizm'lere düşmeksizin (48) Varlık ve Hakikat birleşirler. Çünkü böyle anlaşılan ontolojik hakikat yine idealle gerçeğin *dyadologique* birliğine dayanır: ideal, olacak olan gerçek olduğuna göre, gerçeğin norm'udur, gerçekleştirmenin hedefidir; insan aklı ve hürriyetinin kör zaruretle savaşıdır; terakkîye ve hakka inançtır. Bu, düşünce ile varlık arasında aranan imkânsız bir uzlaşma değildir; düşünceyi de içine alan varlığın kendi oluşudur. Burada Hakikat ve Hak kavramları birleşir. Varlık haktır ve hak bütün olarak alınan varlıktır.

El-Hakk ü ya'lû ve lâ yu'lâ aleyh

Hakikat, gerçek ile ideal arasındaki diyalektikten doğarsa da, böyle anlaşılan hakikat her şeyden önce bildirilebilir (*communicable*) olmalıdır. Bildirilebilme, hakikat hükmünün insanlar arasında yaygın olması, yani Ben ile Başkası arasında ortaklık imkânı demektir. Öyle ise, bütün şekillerinde, hakikatın vazgeçilmez şartı "Başkası"nın gerçek varlığıdır. Vakıa sosyoloji bu kriter üzerinde durmuştur: doğrunun kriteri, sosyolojik teoriye göre, "bildirilebilir" olmaktır. Bir hüküm mimikler, semboller ve dille başkalarına bildirilir ve ortaklaşır. Halbuki bu vasıtalar topluma aittir, öyle ise bildirilebilme sosyaldır(49). Fakat

47 H. Z. Ülken, *Humanisme des Cultures*, 1967, Ankara Üniv. Basımevi, p. 160 - 168 *vérité logique et vérité humaine*

48 Louis Rougier, *Les Paralogismes du rationalisme*, 1920, Félix Alcan

49 E. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, publié et annoté par A. Cuvillier, 1955. J. Vrin

sosyolojik kriter, kendi başına hakikatı temellendirmeye yetmez. Çünkü aynı bildirilebilme kriterinin doğru'da olduğu kadar yanlış'ta da geçerliği vardır: doğru bir hüküm kadar yanlış bir hüküm de yayılabilir(50). Nitekim haklı kadar haksız, aslına uygun (*authentique*) kadar uygun - olmayan, gerçek kadar mevhum, doğru söz kadar yalan da bildirilebilir ve yayılabilir. Ancak, yanlışın, aslına uygun olmayanın, yalanın bu yayılışı, doğruya ait tam kriter kullanılınca, ergeç meydana çıkar. Bu gecikme süresi çok değişiktir: insanlar yüzyıllarca mevhumu, yanlış, haksız, yalanı gerçek, doğru, haklı ve aslına uygun yerine almamışlar mıdır? ve halâ da bir çok yerde almıyorlarmı? (51) Öyle ise sosyolojik kriterin kendi başına geçerliği iddia edilemez.

Fakat "bildirilebilme"nin temeli sosyallik değildir; sosyallik ve sosyal semboller dünyası yalnızca onun şartını teşkil eder. O herşeyden önce insanın insana açık olması, "başkası"na ait inanma ve bilgisidir (52). Bu konuyu önceki bölümlerde inceledik (Değer şuuru, sh. 332; Zaman ve hürriyet, sh. 401). Burada yalnız "başkası"nın hakikat kriterindeki rolü üzerinde duracağız: evvelce söylediklerimizi özetliyelim. Başkası hazır bir obje değildir; böyle olsaydı onu herhangi bir şeyden ayıramazdık. Ona analogi ile, içten duyma ve sempati ile de nüfuz edilemez. Çünkü bunlar Ben'in genişlemesinden başka bir şey sağlayamazlar. Başkası, hazır olmayan yani şuur muhtevamızı aşan ve kendisiyle tamamlanma ihtiyacında olduğumuz varlıktır. "Başkası" mutlak Varlık olarak Allah, sonlu varlık olarak insandır. Bu hazır olmayan varlığa başka insan, "hemcins", "yakın" (*prochain*), herhangi insan diyebiliriz. Herder, "hemcinslerimizde herhangi bir ırk ayırımı yapmaya hakkımız yoktur" diyordu(53). Çünkü insan medenî'de, vahşide, kölede daima insandır ve kişidir. Kişi olmak fikir ve hukuk evriminin eseri değildir. Böyle bir evrim zaten var olan kişiyi meydana çıkarmaktadır.(*). İnsana kişi gibi bakmak, "başkası"-nın varlığına inanmak demektir. Ben şuurunu aşan varlık olduğu için, onu bilmeden değil, ancak ona inanmadan söz edilebilir. Böyle bir dav

50 Arnold Reymond, *Les Principes de la Logique et la Critique contemporaine* (türk. çev. H. Z. Ülken, 1942, Ankara Maarif Matbaası)

51 Henry Leenhardt, *La Nature de la Connaissance et l'Erreur initiale des Théories*, 1934 Alcan

52 *L'Homme et son Prochain* (Actes du VIII e. Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, 1956); *La Présence d'Autrui*, œuvre collective, édit. Privat, 1957

53 Herder, *Idées pour la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*, trad. par. Max Rouché, pp. 127 - 131: Livre 7, 1962, Aubier

(*) İnsanların yüzyıllarca savaş tutsaklarını öldürdükleri, yahut köle olarak kullandıkları zaman insan saymadıkları meydandadır. Fakat bugün de eskiden de "kişi" gibi görülen insanla "alet" gibi görülen insan yanyana ve içiçe yer almaktadır.

ranış Başkası ile Ben arasında aşkın bir münasebetin, Ahlâk'ın kurulması demektir. Başkası'na bir şey gibi baktığımız zaman o bir alet (*instrument*) gibi görülmüş olur: insanı köle veya alet gibi göremeden ibaret olan bu aşağı görüş bütün kötülüklerin başlangıcıdır. Her devirde insana insan diye bakıldığı haller olduğu gibi, insana alet veya köle diye bakıldığı haller de olmuştur. Bunu ayıran insanda dostluk ve düşmanlığın, kişi ve şey olarak görüşün yanyana yer almasıdır. Kişinin bir şey gibi görülmesine karşı, şey de bir kişi gibi görülmüştür. Bunu eski dinlerde, hatta bugünkü insanın bir şeyi, söz gelişi bir ağacı canlı bir varlık, bir hatıra gibi alışında bulabiliriz(54) İnsanlık tarihi bu şey ve kişi görüşünün karıştırmaları ve savaşları ile doludur.

Tecrübe ve akla ait hakikat **t e k r a r** ve **ç ı k a r m a** (*séquence*) ile kurulur. Yanlış bir tecrübe tekrarla düzeltilir, doğru bir tecrübe tekrarla doğrulanır. Tecrübelerin aralarında çelişmezlik ve tutarlık olan bir sistem halini alması, zihinde veya olguda onlardan birinin ötekinden çıkarılmasıyla (*conséquence*) doğrulanır. Fakat tekrar ve çıkarma'nın verdiği neticenin gerçekten ideale yükselen bir diyalektik olması için, o başkalarına bildirilebilmelidir. Böyle bir hakikatte sosyal bildirilebilme yeter: o zaman ilmin ve felsefenin hakikatı peşin hüküm ve yanlış inançla savaşılarak sahasını genişletir (55).

Varlığa ve değerlere ait hakikat için Başkası'na inanış başlıca temeli teşkil eder: orada Başkası, başka insanlar ve sonsuz Varlıktır. Böyle bir temel olmasaydı lisan boş bir kalıptan ibaret kalırdı. Nitekim aşkın varlığa inanç olmadıkça lisan aldatma ve yanıltmanın olduğu kadar aldatma ve yanıltmanın da vasıtası olabilir. Başkası temeline dayanan Gerçek - İdeal diyalektiği varlık hakikatını kurar. Böylece hakikat bildirilebilir olur ve sosyolojik tez ancak o zaman bir anlam kazanır. Misal: hukuki doğruluk Başkası (yani herhangi insan) inancına dayandığı zaman üniversal bir değer olur. Irk ayırımı köle görüşünün kalıntısıdır ve herhangi insana bir kişi olarak inanacak yerde, onu bir şey gibi görmeyen doğmuştur. Kur'an insanın insana düşman gibi bakışını şu ayetlerle bildiriyor: "Birbirinize düşman olursunuz" (Ba'dhuhum liba'dhin aduvven: *Taha suresi*, XX, 123); "Hasedcinin kötülüğünden korun" (*Felâq suresi*: Ve min şerri hasidın iza hased); "Çünkü insan zalim ve cahildir" (*El - Ahzab*, XXX, 72); "niçin doğruyu yanlış kılığına sokuyor ve doğruyu gizliyorsunuz?" (Al-i İmran,

54 Erwin Kraus, *Vom Sinn der Sinne*, 1935. Berlin

55 W.Dampier, *Histoire de la Science et de ses rapports avec la Philosophie et la Religion*, trad, par René Sudre, 1951, Payot; Abel Rey, *La Science avant la Grèce* (Evolution de l'Humanité)

XC IX, 71). “İnsanlar tek bir milletti, sonradan aralarına ayrılık düştü” (Yunus, X, 10). Ayrıca onların birbirine kişi ve dost olarak bakışını, insanlığa inancı da şöyle bildiriyor: “İyilik ve dostlukta birleşiniz, günah ve düşmanlıkta değil!” (El - Maide, V, 2); “Kötülüğe iyilikle karşı koyunuz (koyarlar)” (*Ve yedre'un es -seyyiati bi'l hasene*). “Halka hükmettiğiniz zaman adaletle hükmediniz!;; (En Nisa, IV. 58); “Allah şefkat gösterenleri sever” (*Al-i İmran*, III, 134); “Bil ki Allah adalet ve şefkati emretmiştir” (*En - Nahl*, XVI, 90). Bu iki ayet dizisi insandaki ideal kişilik özünü, fakat yine de insanın insanı alet gibi görmesinden doğan kötülükleri gösterir.

NOT 1

L. de Broglie 1924 de doktora tezi olarak yazdığı “Yeni bir yorumlama mümkün müdür?” adlı çalışmasında yeni fizik açıklamalarında ilk mühim adımı attı. 1925 de Schrödinger “Dalga mekaniği hakkında”ki çalışmasını yayınladı. Aynı yıl Heisenberg quanta mekaniği’nin esaslarına kurmaya çalıştı. 1927 de Davisson - Germer elektronların bil-lur içinde kırılmasına (diffraction) ait tecrübeleri yaptılar: elektron’un proton, nötron. v. b. dan ibaret olduğunu gösterdiler. Dalga fikri doğrultuya, sebepliğe, frekans’a (dalga uzunluğuna), en sonra dalga safhası fikrine bağlamıyordu. Cisimcik (corpuscule) fikri de ihtimaliyet-e, enerjiye, (hareket miktarına), hareket haline bağlanıyordu. Yeni Fizik bu iki yönde en büyük hızla gelişmekte idi. Bu da iki manzaralı açıklamaları veya düalizm’i mikrofizik alanında bir kriz olarak meydana çıkardı. Buradan başlıca üç yorumlayış doğdu: 1) Schrödinger düalizmi inkâr ediyor. Ona göre yalnız dalgaların fizikî anlamı vardır, cisimcikler görünüşten ibarettir. 2) L. de Broglie (1928) dalga - cisimcik ikiliğinin fizikî anlamı vardır dedi. Onca bu ikilik Fizik’in temel fikirlerine uygundur. 3) Yine L. de Broglie çalışmalarının ikinci safhasında N. Bohr’un anladığı gibi cisimcik ve dalgayı realitenin iki manzarası olarak gördü. Bugün bu fikir bir çok tartışmalara rağmen devam etmektedir.

İkinci görüşte Descartes’ın uzam hareket tasavvuru hakimdi. Güçlük dalga mekaniğinin niçin yalnız sürekli çözüm yollarını gözönüne aldığı sorusundan geliyordu. Halbuki olaylarda ferdî ile statistik görüşün birbirine karıştığı görülüyordu.

1924 den 27 ye doğru “çift çözümlü teori” yönünde gelişme oldu. Bu çift çözüm de büyük matematik güçlüklerle uğradı. Bunun için L. de Broglie şekilleşme (configuration) mekânına baş vurmaya mecbur oldu (Gaston Bachelard, *L’Expérience de l’espace dans la physique contemporaine*, 1937, F. F. Alcan; Maurice Boucher, *Essai sur l’hyperespace*, 1905, F. Alcan). Pilot-dalga teorisi çift çözüm teorisinin sonucu olmakla beraber, bu faydayı sağlayamadı. 1927 Solvey toplantısında pilot - dalga fikri pek taraflı bulamadı. Pauli, L. de Broglie’nin izahına karşı ciddi itirazlar ileri sürdü. L. de Broglie buna yeteri kadar cevap veremedi.

Bohr, Heisenberg, Born, Pauli ve Dirac sırf ihtimaliyetçi yorumlamayı geliştirdiler. Lorenz bu yorumlama tarzını kabul etmedi ve Fizik'in determinist kalacağı kanaatini açıkladı, klasik mekân - zaman kadrosunu kullanmada devam etti. O sırada Einstein ihtimaliyetçi yorumlamayı tenkid ediyordu. De Broglie bu tartışmadan zihni bulanmış olarak Paris'e döndü, ve pilot - dalga teorisinin savunulamıyacağı kanaatine vardı. Ondan sonra Bohr ve Heisenberg'in sırf ihtimaliyetçi yorumlamasına katıldı.

Bohr ve Heisenberg'in görüşünde yalnız cisimcik ve sürekli dalga vardır. Fakat ne biri ne öteki klasik tarzda tasavvur edilebilirler. Cisimciğe ne durum, ne hız, ne de iyice belirlenmiş yörünge (trajectoire) verilebilir. Filan durum ve filan hıza sahip gibi bir gözlem yapıldığı sırada bu meydana çıkabilir. "Birleşik dalga" fikri buradan doğdu. Bu, olasılıklar halinde cisimciğin potansiyelleri ile tasavvur edilmesinden ibarettir. Buradan çıkan başlıca felsefî sonuç şudur: cisimcik artık mekân ve zaman kadrosunda belirli (défini) bir o b j e değildir. O ihtimaliyetlere sahip bir potansiyellikler mecmuundan ibarettir. Klasik devrin bütün büyük matematikçileri tabiat olgularının daima gerektirilmiş olduğunu ve ihtimaliyetin bizim bilgisizliğimizden veya karmaşık bir determinismi takip etme güçsüzlüğünden ileri geldiğini söylemişlerdir. Quanta fiziğinin yorumlanmasında ise biz sırf ihtimaliyet ile karşılaşıyoruz. Bu gizli bir determinizm'den ileri gelmiyor. Otuz beş seneden beri hemen bütün fizikçiler Bohr ve Heisenberg'in ihtimaliyetçi yorumlamasına bağlanmışlardır. Bunun yalnız bir kaç istisnası var: bunlar da Einstein ve Schrödinger'dir; fakat tatmin edici itirazlar ileri sürmemişlerdir. (Paulette Février, *Déterminisme et Indéterminisme*, 1955. P. U. F.)

Yeni bir dalga mekaniği yorumlaması mümkün müdür? Bu soruyu yeniden L. de Broglie ortaya atıyor. Ona göre dalga - cisimcik düalizmini bu tasavvur tarzı "tamamlayıcılık" adını almıştır. Vakaa bu oldukça elastik ve müphem bir mefhumdur, ve bazen tehlikeli bir tarzda Fizik alanı dışında onu yaymaya çalışanlar oluyor. Louis de Broglie nin araştırmaları başlangıcındaki yorumlamadan çok farklı yeni dalga mekaniği yorumlamasını başlıca Born, Bohr ve Heisenberg savunmuşlar, de Broglie bu yeni görüşü geliştirmiştir. Fransız bilgini cisimcikle birleşik olarak aldığı bu dalga kavramına önce "onde-phase" (safha - dalgası) dedi. Fakat bugün bu kelime, kendi itirafına göre de, hemen hemen unutuldu. Devam eden taraf tamamlayıcılık fikri ve ihtimaliyetçi görüştür. (L. de Broglie, *Nouvelles Perspectives en Microphysique*, 1956, Albin Michel, pp 115 la physique quantique res - tera - t - elle indéterministe?; pp. 144: Une nouvelle interprétation de la mécanique ondulatoire est - elle possible?)

Eflâton'un yaşlılık diyalogları gençlikte ve orta yaşta yazdıklarından çok farklı ikinci bir Eflâton'u meydana koymaktadır. İlk ve Orta çağda filozofun asıl şöhretine sebep olan Phaidros, Phaidon, Politea, Symposion gibi diyalogları olduğu için, ikinci devir eserleri uzun zaman dikkati çekmemiş, yahut, onlara gereken değer verilmemişti. Son zamanlarda bu diyaloglar üzerinde çalışmalar çoğalmaya başladı. Paul Kucharski "Eflâton'un son diyaloglarında bilme yolları" adlı kitabında, Goldschmidt "Eflâton diyalogları" ve "Eflâton felsefesinde paradigmalar" da, Markoviç "Eflâton'da ölçü teorisi", "Eflâton'un Bir ile belirsiz Dyade teorisi üzerinde", v. b. yazılarında, rahip Diès bu diyaloglara ait tahlillerinde bu ikinci Eflâton'u derinleştirdiler. Aristo "Metafizik"inin birinci kitabını Dyade fikrinin tenkidine ayırmış ve hocasının görüşünde bir mantık çıkmazı bulduğu için ondan ayrılmıştı. Aristo'ya göre Dyade gerçeği açıklayamaz; çünkü zihnin bulanıklığından doğan aporie'lerden ileri gelmektedir.

Filozof ilk düşüncesinden, Parmenide diyalogunda kendi kendisiyle tartışmasında ayrılmaya başlamıştı. Bu, son derece güç diyalektik, aslında yeni bir istikamet belirdiğini işaret ediyordu. Diès oradaki çetin tartışmanın düşünceyi nerelere doğru götürdüğünü anlatıyor: Şekil (*Eidos*) teorisinin doğurduğu güçlükler kaçınılmaz görünüyor. Ancak yine de "şekil"den vaz geçmiyor. Bu yeni görüş Theaitetos, Sophiste, Politikos, Philebos, Timaios, Nomoi diyaloglarında derece derece gelişecektir. Sophiste'de Bir ve Çok arasındaki diyalektik açığa çıkıyor: burada Eflâton herşeyi herşeyden ayırmayı felsefeye aykırı (*anti-philosophique*) sayıyor. Onun yerine ilk modellerin birbirine nufuzu, neviler ve cinslerin iştiraki (communion) teorisini ileri sürüyor ve gariptir ki bu teoriyi "yabancı" adıyla diyaloga giren Elea ekolünden bir filozofa söyletiyor. Daha doğrusu Sokrat'la tartışmalarından sonra bu Elea'lı bilinmeyen filozof kendi görüşünde değişiklik yapma zorunda kalıyor ki, bu da Eflâton'un yaşlılık felsefesidir. Eflâton'a göre bu kriz asıl Parmenide'in zihninde doğmuştur. Bu teori karşılıklı bir-

birini dışta bırakan İdee'lerin bulunduğunu inkâr etmiyor: söz gelişi sükûn ile hareket gibi. Fakat başka İdee'ler birbirleriyle birleşebilirler. Bu birleşme bir şeyin İdee'ler çokluğuna katılması demektir. Bu yoldan şu sonuca varılır: bir obje bir çok özelliklere sahip olabilir, onun özü her hangi bir özelliğin, bir sıfatın içinde eriyemez. Burada asıl filozofun can damarına geliyoruz: eski Eflâtun üstün İdee'ler âleminde bu dünyadan ayrılmış bulunuyordu. Burada ise dikkati tek şeylere, konkre konulara çevrilmiştir. Aşırı ayrışlardan, inhisarcılıktan, mutlak olumsuzluktan kaçıyor. Her yerde uzlaşmaları, zıtların birleşmesini arıyor. Nomoi'de kanunları, Timaios'da ilk cevherleri, Philebos'ta haz ile akli (duyularla İdee'leri) birleştiriyor. Birlik ve Çokluk kavramlarının göreliliği (izafiliği) bu eserlerde bütün incelikleri ile izah edilmiştir, fakat tamamen çözülmemiştir. Parmenide'de ileri sürülen aporie'lerin çözülmesi teşebbüsüne ilk defa Sophiste'de giriyor. - Felsefeyi zıtlar karşısında duyulan hayret diye tarif ederken aynı konuya girmiş bulunuyor. Philebos'ta bu fikri siyasî hayata tatbik ediyor: artık toplumun kesin çizgilerle sınıflara ayrılması yanlıştır. Nitekim insanların yunanlılar - barbarlar diye ayrılması da yanlıştır. Theaitetos'ta soyuttan uzaklaşıyor, konkreye yaklaşıyor. Bu değişme yaşlılıktan değil, hakiki olgunlaşmadan ileri geliyor ve başka filozoflarda böyle bir olgunlaşmaya pek nadir rastlanır. Bu, Eflâtun felsefesinin zaruri sonuçlarına ulaşması, mantıktan ontolojiye geçiş diye yorumlanmalıdır. Eflâtun'un "iştirâk" ve "taklit" sistemi, bölüm metodu ile kullandığı diyalektik, kavramdan kavrama yükselerek üniversal İdee'lerde soyutlamayı temin ediyordu. Fakat bu yükseliş Parmenide'de zirveye ulaştı. Orada mantikî yapı ontolojik görüşle çarpışmaya başladı. Bundan dolayı Parmenide'den sonraki devreye (filozofun 20 yıla yakın siyasî sergüzeştler yüzünden çalışması durduğuna da buna katmalıdır) mantıktan ontolojiye dönmek üzere asıl ontolojik kökün bulunması safhası diyebiliriz. Bu safha başka filozoflarda yoktur ve ona üstünlüğünü veren de burasıdır.

Philebos'ta "sınır" la "sınırsız"ın ne olduğunu izah ettikten ve onları birbirine karıştırarak üçüncü bir cins olan karma'yı (mixte) elde ettikten sonra, Sokrat Protarchos'a öğretiyor ki bir dördüncü cins yani sebep vardır. Sokrata göre önemli olan, şeylerin gerçekliğidir; onları işaret eden isimler değildir. Burada isimler ve realite birbirine karşıt halde konmuştur. Aristo'nun iddiasının aksine olarak karmalar zihnin yanılgısından ve isimlerin müphemliğinden ileri gelmezler, doğrudan doğruya geçektirler. Obye isimden önce gelir: birle çok, ayn ile gayr, benzeyiş le fark gerçekte karşı karşıyadır. Şeylerde iki prensip

vardır: sını r ve sını rsız. Bunlar tabiatın birbirine bağı lı iki yüzünü temsil ederler, aynı gerçeğin iki manzarasıdır lar. Bu iki kavram kesin olarak ayrı iki ontolojik âleme tatbik edilemez. Filozof Politea* ile eski diyaloglarında onları ayırıyordu. Burada objelerin özüne ait iki m a n z a r a dan söz etmektedir.

Aristo Metafizik te “çift ile dyade birbirinin aynıdır, çünkü çift dyade ile olumlanır” diyordu. Eflâtun, ona göre, sayıları varlıkların sebebi gibi görmede Fisagorcularla beraberdir. Yalnız onların “sonsuz”u yerine dyade’ı koyuyor. Sonsuzu büyük - küçük dyade’ından çıkarıyor. Halbuki Aristo’ya göre bu düşünce gerçeğe uygun ve rasyonel değildir. Mahvolan dyade’larla ezeli dyade’lar arasında niçin birlik ve aynılık var da kendi başına dyade ile özel dyade’lar arasında bu aynılık yoktur. Z. Markoviç, mantıkçı Aristonun Eflâtun’daki bu ontolojik görüşe hücumuna katılmıyor. Eflâtun Dyade fikri ile ritmi, ölçüyü kurmuş bulunuyordu. Aristo’nun “tam orta” diyeceği şey de oradan çıkmıştır. İfratla tefrit arasındaki orta yol Bir’dir. Aristo Organon’un Kategoriler bölümünde “özün azlık ve çokluğa elverişli olmadığını”, “nicelik ve sayının da böyle olduğunu” söylüyor. Eflâtun’un belirsiz Dyade ile Bir’in (veya sınırsız ile sınır’ın) birleşmesi fikri (aslında ontolojik olan bu fikir) olmasaydı Aristo Organon’daki sözlerini söyleyemezdi. Eflâtun’un Philebos’ta kullandığı tabirler sonraki yüzyıllar içinde derin tesir yapmıştır. Sınırsız’ın hali “ilerlemek ve durmamak” diye ifade edilmiştir. Halbuki sınırı (*limite*) belirten ifade “durmak ve ilerlememek”. Bu teori aritmetiğe, geometriye, maddeden başlayarak bütün gerçeklere tatbik edilir. Hareket, ritm, gerilme ve genişleme , bütün varlık derecelerinin kanunluluğu bununla açıklanır. “İlerlemek ve durmamak” Terakkinin, 18-20 nci yıllarda gelişecek olan modern düşüncenin temel fikrinin özünü tarif etmektedir. (Paul Kucharski, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, 1949, P. U. F.- Aristote, *Métaphysique*, trad, et notes J. Tricot, J. Vrin 1948. Zeliko Markoviç, *Sur la Théorie de la mesure de Platon*, Bull. int. de L’Academie Yougos, 1940 - Z. Markoviç, *La Théorie de Platon sur l’Un et la Dyade indéfinie et ses traces dans la mathématique grecque*, Revue d’Histoire des Sciences, 1955 abbé Diès, *Les Dialogues de Platon*; Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, P. U. F., 1947).

* Eflâtun’un bu en büyük ortayaş diyalogunu fransızlar *République* diye çeviriyorlar. Bizde aslına daha uygun olmak üzere “Devlet” denmektedir.

NOT : 3

Benedetto Croce, hegelci olmakla beraber, metodunu ve sistemi esaslı noktalarda tenkid etti. Ancak bu tenkitler idealist felsefe çerçevesi içinde kaldı. Varlık felsefesi açısından bakınca Croce'nin tenkitlerindeki yetmezlik kendisini gösterir. Her şeyden önce bu felsefenin kendi sistemi içinde yapılan tenkitleri ele alalım. Croce'ye göre Hegel, felsefenin mantığını yapmak istemiştir. Fakat bunu gerçekleştirerek bütün ilimlere yaymaya kalkmıştır. Diyalektik'te üç temel fikir vardır: kavram, üniversal, konkre. A) Felsefenin konusu duygu, heyecan, duyu verisi değil kavramdır. B) Felsefenin konusu genel, özel ve ferdî değil, üniversal'dır. C) Üniversal aynı zamanda konkre'dir. Böylece o soyut üniversal olan matematikten ayrılır. Felsefi düşünce yalnız seçik değil, aynı zamanda karşıt kavramlar karşısındadır: doğru-yanlış, iyi-kötü, varlık-yokluk karşıt kavramlardır. Karşıtlar antinomi halinde kalmazlar, terkip edilirler. Felsefe üniversal konkre olan bu terkiplerden doğar. Zıtlar birbirinin karşıtıdır, ama birliğin karşıtı değildir. Hegel'e göre varlık ve yokluk sentezde beraber düşünülebilir, fakat sentez dışında ayrı kalırlar. O, aynılık prensibinin bütün felsefe tarihinde yanlış kullanıldığını iddia eder. Fakat Hegel'de zıtlar ve çelişiklerin birleşmesine ait açıklama Croce'ye göre savunulamaz. (Croce, *Ce qui est mort et qui est vivant de Hegel*).

Zıt kavramlar, çelişikler akılda asla birleşmezler. Hegel zıt, karşıt ve çelişik kavramlarını birbirine karıştırıyor. Varlıkta çelişikler değil, farklılar ve seçikler (*distinct*) vardır. Farklı ve seçik terimler birbirini tamamlar ve içerirler. Varlıkta yürüyüş vardır, ama, bu farklılar ve seçiklerin birbirine katılması suretiyledir ve içerme mantığı ile gösterilir. Bu ise tabiat ilimlerine ve matematiğe aykırı değildir. Halbuki Hegel'in paradoxal mantığı başlıca matematiğe ve tabiat ilimlerine dirsek çevirmiştir. Bunun için üniversal konkre kavram yerine ferdî konkre kavramları koymalıdır. İnsan-tabiat

ikiliği aşılamaz. Hegel'in *panlogisme*'i diyalektiğin yanlış uygulanmasından ileri gelmektedir. Bu yanlışlık da fikirden varlığa geçme teşebbüsünden doğuyor (Louis Rougier, *Paralogismes du rationalisme*). Hegel'in kullandığı *Logos* kavramı eski metafiziğin müphem bir kalıntısıdır.

Hegel'in Ruh dinamism'i için söyledikleri tabiata hiç tatbik edilemez. Çünkü tabiatla matematik metod ve tabiat ilimleri hakimdir. Diyalektik bunları ya inkâr yahut tahrif eder. Bunları kabul edince diyalektiği reddetme zorunda kalırız. Bu iki kutup birleşmez. Engels'in "Tabiat Diyalektiği" görüşünün insan ve Ruh sahasında yeri yoktur. (J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, 1960, Gallimard).

Hamelin ve Le Senne gibi yeni Hegelciler de onu başka açılardan tenkid etmektedirler. Hamelin, Mutlak Ruh fikrinden vaz geçerek onun yerine *relation* kavramından hareket ediyor ve bu felsefeyi tam relationnel bir tarzda yorumluyor (Hamelin, *Essai sur les Elements principaux de la Représentation*, 1925 Felix Alcan). Le Senne, onu konkre psikolojik bir zemin üzerine naklediyor: diyalektik Hegel'deki mutlak şeklini tamamen kaybederek psikolojik çatışmalar bilgisi haline geliyor (Le Senne, *Le Devoir*, 1930, F. Alcan; -, *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934).

Nicolai Hartmann, Hegel'i ruhun hareketliliği ve dinamizmi fikrinde haklı buluyor. Fakat buradan kavramlar şeması, bir nevi mantık çıkarmanın imkânsız olduğunu söylüyor. Kavramlar arasında diyalektik münasebetlerin gerçek değeri yoktur. Ancak gerçekten soyutlanan kavramlar arasında böyle münasebetler kurulabilir. Bu münasebetler gerçeğin çeşitliliğini ve akıldışı vasfını ifade edemez. Hegel'in mantığı soyut metafizik karakterdedir. Bir varlık derecesi olarak Geist'i açıklamaz. Konkre verilerden uzaklaştıkça, diyalektik her türlü engelleri aşma iddiasına kalkar. Ayağı karadan kesilir ve boşlukta işlemeye başlar. Yapmak istediğinin aksine varır. Yani, konkreden ve tecrübeden uzaklaşır; basit bir zihin oyunu haline gelir. (N. Hartmann, *Das Problem des Geistigen Seins* 1933, Walter de Gruyter: "Hegel'in tarih felsefesi")

Bu diyalektikte iki yanlış nokta var: 1) kanıtlar düşüncenin hareketinden olguların hareketine doğru gidiyor. Vakaa sırf varlık kavramı sırf yokluk kavramından ayrılmıyor. Fakat karışanlar yalnız kavramlardır. Asıl varlık ve yokluk saf halde iseler birbirine karışmazlar. Zihinde kavramlar arasında böyle karışma olsa da,

oradan ontolojik “varlık-yokluk” birliğine geçmeye hakkımız yoktur. Bu geçiş yersizdir. Mantıktan ontolojiye geçilemez. 2) Bütün bu kavram diyalektiğinin temeli, olgu olarak sırf varlık ve sırf yokluk nerededir? Onlar düşünceden başka hiç bir yerde değildir. Buradan çıkarılan kavramcı “oluş”ta asla varlıkların oluş’larına uymaz. Burada kabul edilen oluş, Heraklit’in eski metafizik kavramıdır. Buna karşı Parmenide şöyle diyordu: “Yoktan hiç bir şey meydana gelmez” (*Ex nihilo fit*). Tecrübeyle kavradığımız oluş ise bütünü başkadır. Oradaki oluş yoktan değil vardan çıkar ve hiç bir şey mutlak olarak kaybolmaz. 3) Oluş-Oluş değil karşıt kavramı da üçüncü terimin bulunmayışı (*tertium non datur*) ilkesinin geçerliği olduğunu gösterir. O halde hangi şekilde olursa olsun bu ilkeden vaz geçilemez. Çelişmezlik mantığı yerine çelişme mantığı konamaz. Bu tenkit ihtimaliyete dayanan yeni mantıklara karşı olduğu gibi, Hegel’in çelişme mantığına karşı da yapılabilir. Matematikte sürekli ve süreksiz arasındaki karşıtlık ortadan kaldırılamaz; ancak biri öteki diline tercüme edilebilir. Descartes ve sonrakilerin yaptıkları bu idi. Bugünkü ilimde “tamamlayıcılık” fikri de koordinat metodunun tabiata uygulanmasından başka bir şey değildir.

B. Jasinowski ve Delevsky, Hegel-Marx diyalektiğini aşan bir ilim diyalekteğinden bahsetmektedirler. Onlara göre zıtlar ve farklılar uzlaşabilirler, çelişikler uzlaşamazlar. Onlar arasında hiç bir sentez mümkün değildir. Bu ancak çelişiklerin sentezi değil, zıtların sentezi ise mümkündür. Engels “hareket çelişiktir” derken bir çıkmazın içinde idi. İlim tarihinde tez-antitez- sentez halinde gelişmeler yoktur. İlim tarihi basit bir diyalektik formülüne sığdırılamıyacak kadar karmaşık hareketlerle doludur. (Delevsky, *La Logique dans l’Evolution des Sciences*, Le Mois, 1937; Delevsky, *Evolution de la Science*, Revue Phil. 1938, pp. 278-306) Diyalektikciler, hatta onların cazibesine kapılan bazı bilginler, ilmin evriminde bu tez - antitez oyunları aramadan hoşlanıyorlar. Fizik, kimya tarihinde, teknikte bu tarzda misaller arıyorlar. Halbuki, yakından bakınca bütün bu “üçlü” hareketlerin ne kadar zorlama olduğu görülür.

HAS İSİMLER ENDEKSİ

A

Abbé Lemaitre 350, 353, 359, 360, 361,
362, 363, 364, 365, 366, 368
Abélard 460, 470
Ach 432
Æncsidemus 462
Adler, Alfred 216, 218, 391
Alexander 23, 78, 178, 352, 360, 432
Alimen 382
Alsberg 218, 219
Ambarzoumian 365
Ampère 478
Anaxagoras 72, 145, 146, 147
Anaximandros 78, 103, 113, 133, 147, 162,
169, 172, 300, 402
Anaximenes 368
Anselme, saint 160
Apert, Dr. 371
Archimède 178
Ardigo, Roberto 357, 398
Aristo 7, 8, 10, 19, 25, 28, 33, 56, 59, 67,
70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83,
87, 88, 90, 96, 97, 99, 100, 101, 102,
105, 107, 109, 110, 111, 117, 124,
125, 126, 127, 134, 137, 140, 144,
146, 156, 162, 163, 189, 191, 207,
212, 213, 215, 217, 226, 241, 257, 284,
286, 293, 300, 319, 357, 359, 362,
389, 399, 402, 403, 404, 405, 416,
418, 420, 433, 443, 449, 450, 457,
458, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 470,
471, 472, 474, 475, 476, 477, 478,
481, 487, 489, 504
Arrhenius 348, 361, 365
Aşık Paşa 257, 281
Aşkın. Muzaffer 485
Attar, Feridüddin 121, 415

Augustin, saint 21, 95, 131, 168, 257, 267,
283, 292, 295, 402, 406, 407, 411,
419, 443, 456
Avenarius 119, 137, 152, 177
Ayer, Jules Alfred 479
Ayfre, A. 273, 423,
Alquié, Ferdinand 503

B

Bachelard, Gaston 306, 353, 355, 357, 363
Bachelard, Suzanne 324
Bacon, Roger 487
Bacon, Francis 118, 359, 426, 460
Baghawat-Gita 455
Bahaüddin Veled 121
Bain, Alexandre 291
Baldwin, J. M. 168, 169, 272, 300, 494
Baranovski, Togan 152
Bastide, Georges 338, 423
Bastide, Roger 305
Bastion 379
Bateson 380
Batlamyos (Ptolemaios) 102, 154
Baudouin, Charles 245, 306
Bayezid Bistamî 492
Bayle, Pierre 428
Beaucoudrey, E. 420
Beethoven, L. van 247
Bequerel 148, 149, 190
Berg 399
Bergson, Henri 11, 15, 24, 28, 59, 78, 103,
104, 144, 153, 169, 178, 223, 228,
231, 232, 234, 242, 243, 246, 247,
262, 269, 271, 279, 281, 285, 319,
322, 323, 327, 330, 331, 332, 351,
369, 370, 374, 381, 382, 406, 411,
426, 433, 434, 443, 455, 461, 463,
485, 486,

- Berger, Gaston 273, 337, 423, 446,
 Berkeley 98, 123, 124, 446
 Berzelius 178
 Bichat 198, 226, 369, 453
 Bilge, Muammer 192
 Binet, Alfred 98
 Berthelot 406
 Blanqui 157
 Blaringhem, L. 148
 Bleuler 326
 Blondel, Charles 222, 270, 275, 307, 318,
 328, 432
 Bodin, J. 395
 Bohr, Niels 67, 182, 186, 192, 345, 347
 Boirel 377, 489
 Bohn, Georges 223, 224, 388
 Böhme, Jacob 472
 Bolzano 326
 Boltzmann 180
 Bondi 362
 Bose 187
 Boyle 452
 Bouddha 216
 Bouglé, Célestin 34
 Boukharine 196,
 Bouligand 451
 Bounoure 197, 201, 202, 206, 209, 227, 373
 Bourguet 404
 Boussoulas 79, 437
 Boutroux, Emile 206, 207, 372, 428, 466,
 488
 Boutroux, Pierre 451
 Boyer, Charles 114
 Bradley 153, 478
 Breata 245
 Brentano, Franz 258
 Breton 114
 Brochard, Victor 486
 Brocher, Henri 312
 Broglie, Louis de 2, 84, 186, 316, 343, 344,
 345, 346, 347, 354, 359, 373, 508,
 509
 Broglie Maurice de 184, 358
 Broussais 226, 230
 Brouwer 64, 451
 Bru, 306
 Brun, Jean 204, 415
 Brunhes, Bernard 183
 Bruno, Giordano 77, 80, 101, 102, 110,
 145, 338, 402, 466
 Brunold, Ch. 180, 358
 Brunschvicg 125, 146, 284, 389
 Buret,
 Burnet, John 73, 122, 368
 Buytendijk 388, 445
- C**
- Cabanis 81, 125, 368
 Calvin 456
 Camus, Albert 413, 415, 441
 Campanella 257, 292, 463
 Campbell, Robert 410, 424, 425
 Canguilhem, Georges 226, 230, 387
 Cannon, 275
 Cantor 451
 Cantril 274
 Carnap 64, 450, 462
 Carnéade 450, 462
 Carnot 180, 348, 358
 Cartot, J. 395
 Carus 227
 Cassirer, E. 177, 284, 497
 Caullery 209, 378, 382
 Cavaillès, J. 323
 Chabal, Roger 442
 Champy 371
 Château, Jean 306
 Chauchard 388, 392
 Chevalier, Jacques 421
 Claparède 302
 Claude Bernard 126, 193, 202, 225, 369,
 Clausius 180, 183, 348
 373, 453
 Cohen 177
 Comte, Auguste 77, 79, 81, 152, 156, 157,
 177, 225, 226, 454, 461
 Condillac 220, 433
 Condorcet 77, 81, 398
 Colin, Rémy 386
 Cooley 274
 Copernic 133
 Cope, E.D. 384
 Corbin, Henry 120
 Cornelius 132, 152, 177
 Coué 245
 Cournot 419, 466, 488

Couturat 450, 499
 Cristophe, Daniel 444, 445
 Croce, Benedetto 137, 289, 427, 450, 467, 476
 Cuénot, Lucien 374, 375, 376, 385, 386, 399, 438, 453,
 Curie, M. et Mme. 148, 149, 181
 Cüneyd Bagdadi 492

Ç

Çapek, Milliç 354

D

Dampier, V. 506
 Darwin, Charles 77, 83, 212, 213, 375, 378, 379, 381, 382, 396, 397, 398, 400, 453
 Daudin, Henri 420
 Daudet, Léon 307
 Debesse 391
 Dedekind 450
 Dejean, Renée 235
 Delay, Jean 308, 328
 Delevsky 289, 290
 Delessale, Jacques 429, 436
 Demokrit 72, 73, 81, 135, 139, 182, 191, 192, 351, 403, 458, 459, 462, 463, 465, 472
 De La Harpe, Jean 495, 496, 502
 Descartes, René 7, 21, 28, 30, 33, 46, 55, 59, 60, 61, 72, 82, 83, 95, 96, 98, 106, 117, 123, 125, 128, 133, 138, 151, 160, 161, 166, 167, 168, 191, 192, 222, 227, 232, 234, 257, 258, 259, 261, 263, 265, 267, 275, 283, 284, 292, 318, 319, 324, 327, 333, 353, 399, 403, 420, 421, 425, 449, 450, 451, 452, 458, 459, 460, 461, 462, 466, 470, 472, 473, 478, 481, 482, 492
 Deschoux, Marcel 273
 Destouches, H. 186, 450
 Deschamps, Albert 12
 Devaux, Philippe 285
 Dewey, John 467, 485
 D'Holbach 125, 368
 Diderot 81, 368
 Dieterici 83
 Dilthey 10, 18, 48, 152, 242, 243, 262, 327, 477, 478, 479, 454

Dirac 185, 187, 192, 345, 419
 Dobzhonsky 209
 Dorolle, Maurice 267, 443
 Driesch, Hans 15, 127, 199, 227, 369, 399, 453
 Dubois - Reymond, Paul 343
 Ducas 489
 Duchac, René 455
 Dufrenne, Mikel 264, 272, 284, 318, 340
 Duhem, Pierre 132, 451
 Dumas, Georges 308, 328, 430, 432
 Dunn 209
 Duns Scot 32
 Durkheim, Emile 34, 89, 118, 155, 216, 217, 239, 271, 273, 276, 297, 299, 301, 304, 305, 309, 339, 341, 392, 418, 454, 491, 504
 Dupréel, Eugène 490, 491
 Dwelshauvers 427

E

Ebu Ali Cübbai 419
 Ebu'l - Berekât 351, 404
 Ebu Hasan Eş'arî 419
 Eddington, Arthur 349, 362, 451, 466
 Egger 98
 Eflâtun (Platon) 19, 21, 33, 66, 67, 70, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 88, 91, 93, 96, 100, 101, 103, 112, 113, 114, 134, 135, 139, 141, 144, 145, 151, 155, 162, 166, 172, 196, 221, 232, 247, 259, 280, 283, 302, 306, 310, 313, 352, 368, 402, 403, 437, 449, 460, 463, 464, 465, 466, 470, 472, 475, 477, 486, 494, 503, 510, 511-512, 512
 Eimer 377, 380, 385, 399
 Einstein 67, 84, 102, 118, 179, 184, 185, 187, 193, 319, 320, 345, 346, 350, 353, 355, 359, 360, 362, 365, 366, 405, 406, 474, 497
 Ekhardt 472
 Elwood 301
 Eliade, Mircea 311, 313, 325
 Ellenberger, François: 329, 330
 Empedokles 77, 78, 122, 146, 449, 458
 Emrullah Ef. 5
 Engels, Frédéric 128, 136, 167, 265, 266, 279, 289, 290, 450, 476

Epikür 191, 418, 419, 440, 443, 460, 463, 465
 Erasme 130
 Espinas 205
 Eucken, Rudolf 32, 457, 463, 464
 Euklides 65, 152, 345, 350, 353, 363, 474, 475

F

Fabre, J. H. 223, 224, 387
 Farabi 101, 117, 120, 403, 420, 443
 Fau 272
 Fauconnet, Paul 34, 418
 Fauré - Frémiet 307, 315
 Fermat 451
 Ferrier, Jean-Louis 124
 Feuerbach 139
 Février, Paulette 450
 Fichte 61, 219, 369, 461, 466
 Filiasi - Careono 114
 Finetti 489, 490
 Fitzgerald 360
 Flam, Léopold 269, 440, 444
 Flourens 231, 233
 Fouillée, Alfred 427, 433
 Fourier 157
 Frank, Philipp 109
 Fray 325
 Frazer 304
 Freeman 388
 Frege 70, 450
 Freud, Sigmund 13, 216, 218, 219, 229, 238, 239, 243, 255, 277, 304, 305, 391, 392, 393, 455,
 Friedmann, Georges 353, 361

G

Galilée 44, 60, 61, 63, 67, 81, 84, 102, 145, 151, 153, 184, 192, 355, 466
 Gall 90
 Gallien, L. 373
 Gamow 363, 365, 366
 Garstarg 381
 Gateau 269
 Gawronski 114
 Gazali 66, 95, 117, 131, 154, 359, 395, 456, 478
 Gehlen, Arnold 110, 210, 454
 Geiger 262

Gesell 301
 Geulinx 83, 456
 Ghéréa, J.D. 320
 Gibbon 118
 Gibbs-Boltzmann 358
 Giddings 275, 454
 Gide, André 424, 455
 Gilson, Etienne 108
 Goblot 432
 Goethe 194, 324
 Gold 362
 Goldmann 302
 Goldsein, Kurt 161, 228, 235, 389
 Goldschmidt 79
 Gomperz 368
 Gonseth, Ferd., 39, 114, 354, 451,
 Gökalp, Ziya 5
 Grasset 233
 Goudnow, W. 211
 de Greef, Etienne 339, 423
 Grenier, Jean 421
 Groos 276
 Grünebaum, Gustave 341
 Guardini 340
 Guénon, René 151, 493
 Guillaume d'Occam 53, 117, 478
 Gumpłowicz 378
 Gurvitch, G. 445
 Gusdorf, G. 57, 310, 311, 315, 418
 Guyau, Jean-Marie 340
 Guyénot 380
 Guitton, J. 279, 280

H

Habert 340
 Hæckel, Ernest 297, 378, 379
 Hallac-i Mansur 121, 231, 492
 Haldane 381, 384
 Halley 364
 Hamelin, O. 450, 476
 Halbwachs, M. 272, 274, 275, 313, 328, 330
 Haris Muhasibi 395
 Hartmann, Max 57, 264
 Hartmann, Nicolai 57, 63, 88, 108, 139, 155, 260, 262, 264, 265, 302, 317, 429, 434, 491

Head 328

Hegel, G.W.F. 3, 26, 28, 32, 57, 61, 62, 77,
104, 108, 112, 122, 124, 125, 132,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 152, 153, 166, 167, 171,
177, 192, 247, 264, 279, 280, 289,
463, 300, 317, 355, 409, 410, 446,
450, 461, 465, 467, 475, 476, 477,
484, 486

Heidegger, Martin 98, 104, 107, 113, 128,
129, 139, 140, 153, 161, 164, 260, 264
268, 269, 271, 281, 284, 285, 407,
408, 409, 411, 413, 414, 428, 437, 441,
442, 483, 484

Heisenberg 71, 84, 102, 114, 184, 185, 186,
347, 359, 452, 488, 497

Heiting 64, 451

Helvetius 81

Heraklit 20, 61, 62, 70, 71, 88, 101, 112,
113, 135, 136, 150, 151, 166, 300, 352,
406, 409, 455, 460, 462, 470, 472,
475

Herder 77, 505

Hering 227, 328

Hertz 452

Hésiode 75, 86, 313, 455

Hilbert 70, 324, 450

Hobbes 81, 82, 458, 464, 466

Holmes 328

Holst 202

Holzinger 388

Hoyle 362, 365

Horowitz, Irving-Louis: 10, 69

Hubble 349

Hubert 248

Hume, David 11, 61, 83, 152, 254, 255,
360, 452, 460, 461, 462, 473, 482,
487, 488, 489

Hüseyin Cahit (Yalçın): 104, 392

Husserl, Edmund 2, 7, 8, 24, 27, 28, 30, 35,
47, 54, 56, 63, 90, 91, 95, 97, 107,
112, 117, 124, 133, 153, 155, 197,
237, 258, 259, 260, 261, 262,
263, 265, 268, 269, 283, 288, 292,
294, 303, 317, 319, 323, 324, 327, 401,
407, 414, 442, 444, 450, 451, 459,
461, 465, 470, 480, 481, 482, 483,
499,

Huxley, Julian 132, 374, 375, 376, 377,
381, 382, 384, 395, 398

Huyghens 84, 267, 452

Hyppolite, Jean 122

I

Ibn Arabî, Muhyiddin 121, 147, 389, 472

Ibn Cebîrol 101

Ibn-al Fâridh 121

Ibn Haldun 118, 398, 440

Ibn Heysem 117, 487

Ibn Rüşd 111, 117

Ibn Sina 5, 82, 101, 111, 117, 120, 121, 145
257, 258

İbrahim Hakkı (Erzurumlu) 103

Imam Rabbani 135, 136

Ilg 30, 224

Infeld 361

Isâ (Hz.) 151

İzmirli, İsmail Hakkı 465

Izzet, Mehmet 272

J

James (William James) 10, 24, 47, 48, 62,
217, 433, 455, 466, 467, 485

Jalabert 352

Jaccard, Pierre 320

Janet, Pierre 12, 271, 308, 327, 328, 331,
362, 397, 399, 430, 431

Jankélévitch, V. 13, 19, 423, 428, 457

Jaspers, Karl 129, 269, 278, 279, 284, 285,
307, 313, 332, 340, 407, 412, 415,
436, 444

Jeans, James 320, 348, 352, 353, 354, 359,
361, 365

Jennings 302

Joly 364

Jordan, H.J. 127, 200, 345

Jolivet, Régis 408

Jung, C.G. 216, 239, 305, 315, 326, 391,
391, 392

Jules César 162, 163

K

Kant, Emmanuel 11, 14, 21, 24, 28, 30, 32,
33, 47, 55, 60, 61, 65, 77, 88, 90, 117,
119, 126, 131, 132, 133, 152, 153,
156, 168, 177, 217, 259, 261, 263,
269, 277, 297, 303, 319, 320, 323, 324,

327, 338, 341, 342, 343, 362, 395,
396, 399, 404, 416, 417, 420, 421, 434,
440, 445, 449, 451, 457, 459, 462, 465,
466, 467, 473, 474, 487, 488

Karasan, Mehmet 15, 199

Kelvin, Lord 364

Kepler 118

Keynes 489

Kierkegaard 112, 139, 269, 310, 311, 317,
407, 441, 461, 485, 493

King Merton, Robert: 309, 316

Klages, Ludwig 214, 215, 216, 218, 220,
221, 222, 227, 330, 331, 455

Klineberg, Otto 274

Koffka 209

Kolmogoroff 64, 450, 488

Kopernik (Copernic): 84, 102

Kostyleff 368

Köhler, Wolfgang 210, 211, 213, 223, 275

Kraus, Erwin 362, 499

Kraepelin 243

Kretchmer 244, 295, 296, 297, 304, 305, 308,

Krszinski 132

Kuşuradi, İonna 123

L

de Latik, Pierre 198

La Bruyère 394

Lachelier 399

Lagache 267, 306

Lahbabi, M.A. 273

Lakhovsky 192

Lalande, André 357

Lamouche, André 364

Lamarck 77, 357, 377, 378, 379, 453

Lammenais 428

La - Mettrie 81, 125, 369

Langevin 177

Laplace 180, 342, 354, 355, 356, 452, 488

La Rochefoucauld 394

Lavater 393

Lavelle, Louis 106, 109, 161, 264, 429

Lavoisier 179, 348

Lechalas, Georges 353

Le Bon, Gustave 271, 338, 356

Le Dantec, Félix 378, 382, 399

Lemarié, O. 273

Lecomte de Nouy 374, 399

Leenhardt, Henry 324, 505

Leibniz 19, 21, 55, 60, 64, 70, 83, 90, 123,
124, 125, 126, 162, 163, 168, 190, 192,
196, 222, 232, 233, 234, 267, 320, 335,
369, 399, 403, 404, 405, 417, 420, 428,
443, 446, 450, 451, 452, 456, 458, 460,
462, 463, 465, 470, 473,

Lénard 343

Lénine 108, 114, 152

Lepéchinaskaia, Olga 192

Lequier, Jules 496

Lévêque, Raphaél 330, 331

Liébault 245

Lipps, Theodor 267, 443

Leroy, Edouard 15, 206, 307, 370

Le Senne, René 394, 395

Lévi - Valensi 306, 308

Lévy-Bruhl, Lucien 296, 297, 298, 299,
315, 321, 339, 340

Lévi - Strauss 299, 310, 311, 315, 321

Lévinas, Emmanuel 259

Lobatchevsky 65

Locke, John 60, 74, 83, 88, 151, 234, 452,
460, 461, 464, 470, 478

Loeb, Jacques 15, 199, 368, 369, 452

Lotze 177

Lorenz 452

Lowie, Robert 297

Lukaziewicz 450, 488

Lucrèce 191

Lupasco, Stéphane 316, 317

Luquet 306

Luther 444, 461, 464

Lyssenko, T. O. 209, 376, 380

Lubac, Emile 331

Lukacz, Georges 303

Lintillac, Eugène 325

M

Mach, Ernest 89, 132, 152, 177, 234, 362,
499

Maine de Biran 11, 32, 219, 220, 241, 255,
262, 269, 461

Malebranche 93, 258, 443, 456

Malgaud 498

Malinowski 309, 393

Mannheim, Karl 10, 492

Mansel 291

Marias, Julian 413
 Markovič, Zelikov 79, 510, 511
 Marcel, Gabriel 106, 139, 161, 414
 Maréchal, J. 417
 Martinal, René 371
 Marx, Karl 136, 139, 157, 167, 279, 339, 378, 398, 454, 467, 476, 491
 Masson - Oursel 30, 325
 Massignon, Louis 231
 Matisse, Georges 182, 184, 187, 358, 365
 Maugé, François 319, 321, 322
 Mauss, Marcel 299, 305
 Maxwell - Hertz 67, 84, 356, 358, 425
 Mead, Georg 274 301,
 Mehlberg, 404, 405
 Ménard, A. 254
 Mendel 201, 208, 375, 380, 400, 453
 Méndeléeef 67, 179, 182, 352, 358
 Mengüşoğlu, Taki 204, 263
 Mentré 280, 419, 488
 Mensching 325
 Merleau - Ponty, Maurice: 129, 141, 264, 266, 294, 298, 306, 357, 360, 361, 363, 410, 413, 421, 422, 423, 424, 425
 Merleau - Ponty, Jacques 360, 361
 Mevlânâ 121, 415, 455
 Meyerson, Emile 23, 88, 133, 178, 322, 363 479
 Michotte 432
 Mihai Raléa 382, 390
 Milne 360, 362, 363, 366
 Mineur 355, 412
 Minkowski 244, 345, 350, 360
 Mirkulak 365
 Mitchourine 148, 376, 380
 Molla Cami 415
 Montaigne 130
 Montesquieu 463
 Moreno 277
 Morgan, Th. 201
 Moreau, J. 258
 Mouravief, Boris 120 492
 Mounier, E. 464
 Murphy 274
 Mercier, Gustave S. 220, 390, 392
 Metzger, Hélène 267

N

Naegeli 371, 379
 474, 475

Natorp, Paul 177, 497
 Naville, Pierre 118
 Navratil 318, 319
 Nédoncelle, Maurice 224, 444
 Newton, Isaac 67, 84, 102, 118, 184, 255, 319, 343, 352, 355, 363, 404, 452,
 Nicod, Jean 501
 Nicolas de Cusa 20, 80, 101, 102, 103, 359,
 Nietzsche, Frédéric 15, 26, 76, 123, 139, 216, 218, 220, 221, 231, 268, 280, 314, 378, 391, 417, 429, 446, 461, 466, 467, 485, 486
 Novalis 455
 402, 466
 Nygren, Anders 415

O

Oliver Lodge 359
 Ortega y Gasset 333, 413
 Ostwald 182, 398

P

Pachner 366
 Packard A.S. 378
 Papillault 197
 Parmenide 55, 61, 70, 71, 72, 87, 100, 101, 106, 112, 134, 146, 149, 150, 151, 152, 160, 300, 350, 352, 402, 455, 458, 460, 462, 470, 472
 Pascal, Blaise 129, 131, 178, 310, 359, 362, 429, 451, 489
 Pawlov 203, 223, 275
 Peano 450
 Perrin, Jean 182, 343
 Peters, W. 209
 Petzolt 152
 Paul, saint 151
 Piaget, Jean 87, 98, 248, 286, 301, 302, 307, 311, 312, 320, 368, 379
 Pierce 451, 485
 Pieron, H. 302, 432
 Planck, Max 67, 84, 179, 184
 Plotin 76, 80, 81, 100, 101, 102, 103, 104, 121, 124, 144, 145, 147, 162, 190, 258, 351, 352, 357, 402, 458, 464, 472
 Politzer 289
 Pradines 327
 Preuss 295
 Proudhon 157

Pucelle 327
 Przyluski, J. 447
 Pythagoras 20, 70, 86, 120, 150, 151, 280,
 300, 352, 402, 449, 458, 486,
 Pyrrhon 462, 487

R

Rabaud, Etienne 209, 223, 380
 Rabelais 130
 Ralea Mihai 382, 390
 Raoul Allier 394
 Raphaël Lévêque 330
 Ravaisson 15, 461
 Razi, Fahreddin 456
 Rayleigh, Lord 364
 Reichenbach, H. 64, 84, 133, 346, 347, 357,
 361, 363, 405, 406, 450, 452, 462,
 475, 479, 488, 490
 Renan, Ernest 325
 Rembrandt 247
 Renauld, J. F. 426
 Rensch, Bernhardt 377
 Renouvier 217, 433, 449, 464, 485
 Rey, Abel 313, 314
 Reymond, Arnold 505
 Reymond, Paul - Dubois (Bk. Dubois Reymond)
 Ribot, Théodule 233, 328
 Rickert, Heinrich 132, 477
 Ricoeur, Paul 412
 Riemann 65, 324, 350, 360
 Rignano, Eugenio 222, 227, 328
 Riza Tevfik 291
 Robertson 366
 Rioux, Bertrand 139, 144, 265,
 Rivers 229, 326, 372, 373
 Rivaud, Albert 418
 Rilke 455
 Rogue de Fursac 271, 318
 Rosa, Daniel 377, 381, 399
 Ross 368
 Rosset, Clément 231
 Rostand, Jean 148, 209, 376, 380
 Rougier, Louis 51, 159, 504
 Rousseau, J.J. 315, 444, 463, 464
 Royce, Josiah 301
 Russell, Bertrand 26, 28, 54, 56, 59, 62, 66,
 70, 113, 169, 234, 450, 480, 499

Ruyer, R. 222, 227, 328, 370, 376, 389,
 399, 453, 455, 496,

S

Sadi, Mehmet 209
 Sageret, J. 354
 Sartre, Jean Paul 34, 107, 128, 129, 138,
 141, 164, 264, 265, 266, 285, 306,
 329, 409, 413, 421, 422, 423, 424,
 425, 438, 441, 442, 465
 Schaeffle 379
 Schelling 1, 77, 103, 132, 153, 168, 169,
 300, 304, 312, 406, 425, 429, 430, 449,
 461, 486,
 Scheler, Max 10, 13, 23, 54, 76, 92, 123,
 128, 204, 205, 206, 211, 214, 215,
 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 225,
 226, 228, 238, 239, 247, 251, 262, 263,
 273, 310, 317, 391, 396, 429, 439,
 443, 444
 Schopenhauer, Arthur 11, 21, 26, 57, 62,
 88, 112, 122, 124, 132, 216, 246, 247,
 257, 267, 268, 269, 288, 291, 292,
 378, 404, 405, 417, 426, 461,
 Schuppe, Arthur 98, 132, 152,
 Schultz, J.H. 253
 Schiller 305
 Sherrington 224, 301
 Schrödinger E.E. 498
 Serret, B. 379
 Sextus Empiricus 462
 Sherif, Muzaffer 209, 274
 Simmel, Georg 262, 277
 Semon, Richard
 Saint - Simon 80
 Simon, S. 81, 98, 157
 Simpson 382
 de Sitter 349, 350, 351, 360, 362,
 Slipher 349
 Smuts 399
 Sokrat 20, 21, 47, 78, 130, 131, 133, 149,
 Sollier 13, 327
 Sombart, W. 433
 Sorel, Georges 196, 397, 398, 467
 Sorokin, Pittirim 277, 278
 Souriau, Michel 126
 Souriau, Etienne, VI
 Spaermann 302

Spair, Albert 254
 Spengler, Oswald 118
 Spinoza, B. 19, 21, 55, 81, 82, 83, 102, 110,
 125, 232, 279, 284, 338, 399, 412,
 420, 428, 438, 458, 463, 465, 466,
 472, 473, 488,
 150, 189, 217, 257, 317, 327, 338,
 463, 473, 486,
 Spitz, René 306
 Stahl 126, 191, 369,
 Stanley 372
 Steinmetz 396
 Stern, William 219
 Stern, Alfred 219, 262
 Stirner, Max 463, 466
 Storch 305
 Stuart Mill 56, 285, 291, 454
 Stoetzel, Jean 275
 Smith, J. M. 382
 Spencer, Herbert 77, 79, 84, 118, 132, 177,
 357, 374, 381, 385, 498, 454,
 Suarez 111
 Sühreverdi, Şahabeddin 161, 248

T

Taine, Hyppolite 325
 Telesio, B. 77, 190
 Tarde, Gabriel 273, 275, 301
 Teihardt de Chardin 379
 Testut de Tracy 157
 Thalès 368
 Thibaud, Jean 143, 181, 349
 Thomas, Saint 60, 90, 108, 111, 114, 144,
 258, 297, 420,
 Thomson, J.J. 1844 343
 Togan Baranovski 152
 Tolman 366
 Tönnies 273, 337, 338, 445, 454
 Troeltsch 155
 Tran - Duc - Thao 265
 Turgot 81
 Tchermak 380
 Tunç, Şekip 374
 Tylor 304, 368

U

Uygur, Nermi 444
 Uzdilek, Salih Murad 361.

Ü

Ülken, H. Z. 13, 15, 46, 48, 152, 202, 229,
 291, 294, 309, 323, 326, 341, 390, 396,
 415, 419, 443, 475, 504, 507

V

Vaihinger 111, 413,
 Vandel, Albert 197, 201, 375, 377, 381, 382,
 385
 Van Bolk 381
 Van Gennep 392
 Vandryès 192
 Van der Leeuw 264, 297, 298, 299, 309,
 311, 315,
 Vancourt, R. 261, 262
 Vashide 304
 Vernet, Maurice 209, 299, 305, 336, 371
 Vialleton, Louis 377, 379
 Vico, J.B. 77, 398
 Victor Cousin 19, 470, 471
 Virchow 192
 Voilquin 112, 366, 402
 Volkelt 156
 Von Aster 1, 132, 152, 177
 Von Mises 489, 490,

W

Wallon, Henri 220, 224, 301, 302
 Wahl, Jean 89, 107, 113, 303, 402, 407,
 Wagner, R. 194,
 Wallace 378
 Waltz, A. 426
 Walhens, A. de 266, 411, 422,
 Weber, Max 273, 454
 Webster, H. 304, 309
 Westermarck, E. 392
 Weismann 371, 379
 Whitehead 19, 23, 54, 78, 88, 102, 103, 114,
 178, 319, 352, 354, 355, 360, 363,
 Whiterow 362, 363, 366, 367
 Windelband 443
 Witello 487
 William James (Bk. James) 10, 24, 47, 48,
 62, 217, 433, 455, 466, 467, 485
 Weyl, Hermann 264
 Wittgenstein, Ludwig 26, 58, 59
 Wolff 32, 461
 Wundt, W. 155,
 Woodworth, Robert S 432

X
Xénophanes 78, 122
Z
Zazzo, René 147, 388

Zenon 67, 71, 215, 458, 462, 464,
Zeliko Markoviç 79, 512
Zenitta Vivien 419

TEKNİK TERİMLER ENDEKSİ

A

Açık: ouvert. Bu kelime yeni felsefede terim halini almıştır. Bunun için clair karşılığı açık demek imkânsızdır.

Akılyürütme: raisonnement. Eskiden istidlâl deniyordu. D.K. "usavurma" kelimesini ileri sürdü. Biz onun yerine akılyürütme diyoruz.

Aksedilmezlik: irréversibilité. D.K. buna "evrilmezlik diyor.

Apaçıklık: évidence. Eskiden "bedahat" deniyordu. Fakat bedahat, bedihi kelimeleri yerine biz apaçıklık, apaçık kelimelerini tercih ediyoruz.

Aşkınlık: transcendance. Eskiden mütealiyet, ve aşkın yerine müteal deniyordu.

Aşkın: transcendant.

Aşma: dépassement. Eskiden terim değildi.

Araç: moyen. Eskisi gibi vasıta kelimesi ile birlikte kullanıyoruz.

Aydın: clair. Eskiden vazih deniyordu. Onun yerine açık kullanıldı. Ouvert karşılığı olduğu için açık kelimesini kullanmıyoruz.

Aydınlık: clarté. Eski terimle "vuzuh".

Ayrıncıstenlik: hétérogénéité. Eski terimde ademi tecanüs deniyordu.

B

Bağlaşma: connexion

Bağımlılık: dépendance. Es. t. de tâbiyet

Bağımsızlık: indépendance.

Bağ: copule. D.K. koşaç. Es. Ter. râbıta

Bağlılaşma: interdépendance

Başlangıç: élémentaire

Bileşke: résultante. Es. t. muhassala

Belirli: défini

Belirsiz: indéfini

Birleşme: communion

Bildirme: communication, Es. t. teblig

Bildirebilme: communicabilité

Bircinsdenlik: homogenéité. Esk. Ter. tecanüs

Bölge: région

Bölgeye ait: régional

Bulunuş: présence

Bulunmayış: absence

Bütünleşme: intégration

Bütünlük: totalité

Bunalma: angoisse

Birlik: association, unité

C

Cevher: substance. Es. Te. cevher

Cemaat: communauté. Es. Te. cemaat

Ç

Çağrışım: association. Es. t. tedâi

Çelişmezlik: non-contradiction. Es. ter. ademi Tenakuz

Çevre: circonférence

Çıkarma: inférence

D

Dalma: ekstase

Davranış: comportement, behavior

Dayanışma: solidarité. Es. Te. tesânüd

Devrim: révolution. Es. Te. İnkilâb, ihtilâl, tehavül, v.s.

Dişadönük: introverti Es. Ter. yok

Denge: équilibre. Es. Ter. muvazene

Dayanak: substratum. Es. Ter. mesned

Dişşuur: inconscience (altşuur: subconscience) Es. Ter. tahteşşuur, gayrışuur

Derin-düşünme: méditation. Es. ter. yok

Durdurma: répression

Duyu: sens

Duyum: sensation. es. ter. ihsas

Duygu: sentiment. es. ter. his

Duygusaluluk: affectivité

Durum: situation

Düşüklük: vice. es. ter. faziha, çoğ. fazâyih

Düşkünlük: manie. es. ter. ibtilâ,

Düşkün: maniaque. es. ter. mübtelâ

Düşünce: Pensée. es. ter. Tefekkür

E

Ergenlik: puberté. es. ter. bülûğ

Erginlik: adolescence, mürâhiklik

Erişkinlik: âge mûr, es. te. kâhillik

Eşitlik: égalité. es. ter. müsavat

Evrîm: évolution. es. ter. tekâmül. Perfectionnement demek olan tekemmül ile karışır. Emrullah Ef. buyüzden "havelân" kelimesini ileri sürmüştür.

F

Fertlik: individualité

Fiil: acte

Fenomen: phénomène. es. ter. hâdisé. D.K. olay. Bu kelimenin (phenomenon) tam karşılığı almancada olduğu gibi (Erscheinung) "görüntü" dır.

G

Gerekli: déterminé

Gereklilik: détermination

Gelişme: développement. es. ter. inkişaf

Gerileme: régression

Gerilme: tension. es. ter. tevettür

Gizlenmiş: implicite es. ter. zımnî: karşıtı.

Explicite: açılmış

Görüş: conception, esprit

Görgü: expérience, tecrübe

Gelenek: tradition. es. ter. an'ane

Görünüş: apparence. es. ter. zevahir

Görelî: relatif. es. ter. izafî

Görelilik: relativité, es. ter. izafiyet

Görecilik: relativisme. es. ter. izafiyetçilik

Gözlem: observation. es. ter. müşâhede

Güc: puissance. es. ter. kuvve

I

İslah: amélîoration. İyileştirme denebilir.

İ

İçgüdü: instinct. es. ter. sevki tabîî, insiyak

İçedönük: introverti. es. ter. yok

İlişik: relation. es. ter. münasebet

İçkinlik: immanence. es. ter. indimac, mündemiclik

İlerleme: progrès. es. ter. terakkî

İlk: primaire

İlke: principe. es. ter. mebdé'. Şimdi prensip şeklinde de kullanıyoruz.

İlkel: primitif. es. ter. ibtidâî.

İtilme: refoulement. es. ter. ihtibas

İtilipkalma: frustration. es. ter. yok

İzahetme: explication (Bu yerde açıklama da kullanılıyor)

İtibarcılık: conventionalisme

İstek: volition

İstek fiili: acte volitif. es. ter. yok

İç-düşünme: réflexion. es. ter. teemmül

K

Kaide: règle

Katılma: participation. es. ter. iştirâk

Kural: norme

Kesin: certain. es. ter. yakını

Kesinlik: certitude. es. ter. yakın

Kendilik: ipséité. es. ter. yok

Ketvurma: inhibition es. ter. nehiy

Kişî: personne. es. ter. şahs

Kişîlik: personnalité. es. ter. şahsiyyet

Kısır: döngü cercele vicieux. es. ter. dairéi faside,

Kavram: concept, es. ter. mefhum. Bu eski kelimeyi notion yerine kullanıyoruz.

Kavrayış: conception

Konkre: concret. es. ter. müşahhas. Personnifié karşılığı müşahhas ile karışıyordu.

Kurum: institution. es. ter. müessese.

Kat'i: exact

Konu: sujet. es. ter. mevzu

M

Metod: méthode. es. ter. usul, nehc

Mefhum: notion

O

Olgunluk: maturité

Ortam: milieu. es. ter. vasat

Olasılık: probabilité. ihtimaliyet
Olumlu: affirmatif
Olumsuz: négatif (Bu kelimeler yanlış olarak pozitif ve negatif yerinde kullanılıyor) Böyle bir karıştırmadan kaçınmak için bunları yalnız mantık'ta kullanmalıdır)
Olgu: fait. es. ter. vakıa

Ö

Öncül: antécédent, es. ter. mukaddem
Önerme: proposition. es. ter. kaziyye. Bu yerde "cümle" kullanılamaz.
Öngörülük: prévision
Öndeyiş: prédiction. es. ter. kehanet
Özümseme: assimilation. es. ter. temsil. Bu kelime représentation için de kullanıldığından, karışıklığa sebep oluyordu.

R

Rakabet: compétition (rakiplik demek daha iyi)

S

Savı kanıtlama: pétition de principe. es. ter. müsadere alel- matlub. D.K. savı kanıtsama
Saik: motif
Saikler: motivation
Saklıkalma: conservation. es. ter. tahaffuz
Sebep: cause (raison yerine ayrı kelime yok)
Sıkıntı: anxiété
Sıvı: liquide. es. ter. mâyi'
Soyut: abstrait. es. ter. mücerred (isolé ve isolation ile karışıyor)
Soyutlama: abstraction. es. ter. tecrid
Sonuçlayış: déduction. es. ter. ta'lil (causation ile karışıyor.) İbn Sina istentac diyor ki daha doğrudur ve sonuçlayış onun türkcesidir. D.K. nın tümden-gelim'i doğru değil
Sonucauyma: conséquence
Sonuca uyan: conséquent; es. ter. müntec
Sezgi: intuition. es. ter. hads. Anschauung karşılığı kavrayış daha doğru ise de bu kelime yerleşmiştir.
Sonuç: conclusion; es. ter. de netice hem bu hem résultat karşılığı idi.

Soru: question. es. ter. sual, mesele. Bunları ayırmak için ayrıca sorun demeye lüzum yoktur.
Sarih: précis
Sarihlik: précision
Sonlu: fini
Sonsuz: infini
Sınırlı: limité
Sınırsız: illimité
Sürekli: continu. es. ter. mütemadî
Süresiz: discontinu. es. ter. gayrı mütemadî, munfasıl
Süreç: processus. es. ter. yanlış olarak: vetire
Sıfat: attribut (met.)
Seyetme: contemplation (temaşa)
Sorumluluk: responsabilité. es. ter. mes'uliyet
Sorumlu: responsable. mes'ul
Süredurum: inértie. es. ter. atalet (tenbel-lik'le karışır)

U

Usul: procédé. (es. ter. de vetire kelimesi yanlış olarak processus ve procédé yerine kullanılır)
Uyarlık: correspondance (Bil. teo.)
Upuygunluk: Adéquation

T

Tersevrin: involution
Tavır: attitude
Tasım: syllogisme. es. ter. kıyas (Bu kelime hem analogi hem syllogisme yerine kullanılırdı. Bu karıştırma mantıkta ve fıkhta görülür)
Terim: terme. Bu kelimenin türkçe deyiş şekli. es. ter. ıstılah
Toplum: société. Cemiyet kelimesi Birlik, topluluk gibi anlamlara geliyor.
Tümevarış: induction. es. ter. istikra (D.K. tümevarım diyor)
Tutarlık: cohérence. es. ter. insicam

V

Vaka: évènement

Y

Yığın: masse. es. ter. kütle
Yarış: concours
Yarışma: concurrence

Yorumlama: interprétation. es. ter. tefsir
Yüklem: attribut (mantık) es. ter. mahmul
(fransızcada prédicat da aynı anlama gelir)
Yükümlülük: obligation. es. ter. mükellefiyet
Yaptırcılık: sanction. es. ter. müeyyide

Z

Zorunluluk: nécessité. (zaruret de kullanılır)
Zorunsuzluk: contingence. es. ter. imkânı hass. Mantıktaki imkân'dan ayırmak için bu kelimeyi kullanmak gerekiyor.

DÜZELTME CETVELİ

sh .	sat .	yanlış	doğru
50	33	lâ ya'lemûl-gaybe illallah	lâ ya'lemuha illâ Hüve
59	35	onotolojik	ontolojik
76	40	Brekier	Brehier
79	25	irrationel	irrationnel
84	4	göstriyor	gösteriyor
100	25	Varlık Kelimesinin Anlamları	(Bu satır silinecek)
110	38	A. Merleau-Ponty	M. Merleau-Ponty
120	34	Moravieff	Mouravieff
122	40	Maacel	Marcel
136	5	Heraclit	Heraklit
145	34	Giordono	Giordano
153	2	Appearce	Apparence
163	39	Garurier	Garnier
182	39	Philosophi	Philosophie
192	32	Lakkovsky	Lakhovsky
201	29	Matissei'in	Matisse'in
208	38	évoluïton	évolution
209	35	Koffa	Koffka
214	32	Mneschen	Menschen
231	40	felsefenin	felsefeye tepkinin
231	40	başlandıgını	başladığını
235	38	CPP	(pp.
254	42	souger	songer
300	39	Myhologie	Mythologie
307	36	1925	1923
372	41	Nation	Notion
374	40	Homain	Humain
496	37	der	des

V A R L I K
VE
O L U Ş

HİLMİ ZİYA ÜLKEN