

Takiyettin Mengüsoğlu

Felsefeye

Giriş



Remzi Kitabevi

7. Basım

**Felsefeye  
Giriş**

**Takiyettin Mengüsoğlu**

**İstanbul Matbaası**

**1958**

# Önsöz

Bu girişi, batı dillerinde yazılan girişlerden ayırt eden birçok noktalar vardır: bir defa bu giriş, felsefeyi, ilmi, sanatı dört duvar içinde hapseden, bilim, felsefe, sanat ile hayat arasında hiçbir münasebet görmeyen görüşlerden ayrılıyor; Nietzsche'den beri felsefenin uğraştığı bu münasebeti (yani hayatla bilim, felsefe ve sanat arasındaki münasebeti) kurmaya çalışıyor. Nietzsche, suya sabuna dokunmayan, insanı, hayat münasebetlerini göz önünde bulundurmeyen bir felsefenin manasızlığını şu alaylı sözlerle göstermeye çalışıyor: zamanımızda "felsefe, akademik ihtiyarlarla, akademik gençler arasında olup-biten zararsız bir gevezelikten ibaret kalıyor". Burada bunun tersi olan bir görüşten hareket ediliyor; felsefe ile insan, felsefe ile insan faaliyetleri, insan başarıları arasında sıkı bir münasebetin bulunduğu gösterilmeye çalışılıyor.

Diğer taraftan bu giriş, Batıdaki geleneklerden şu bakımdan da ayrılıyor: batı geleneğine göre girişler, felsefenin mantık, etik, bilgi teorisi, metafizik gibi çok eski olan disiplinlerini ele alır; bunun yanı başında felsefenin manası üzerinde durulur ve felsefe ile bilim arasında mücerret münasebetler bulmaya çalışılır; veyahut da felsefe ile bilim arasında hiçbir münasebetin bulunmadığı iddia edilir. Bu giriş, bunun yerine felsefenin uğraştığı veya uğraşabileceği fenomen ve problem-sahalarını (başlangıçta, ele alınan felsefi disiplinler adlandırılmadan) tasvir etmek suretiyle kendiliğinden on dört felsefi disiplin ortaya çıkarıyor ve bunların problem-sahasını tasvir ederek, felsefenin bütün problem-sahalarını birleştiren bağı, temeli göstermeye çalışıyor. Bu bağın, bu temelin de daima ontolojik-antropolojik bir bağ, bir temel olduğu meydana çıkarılıyor.

Felsefenin çeşitli sahalarına ait olan bu problemler ele alınırken, felsefenin kendi tarihi ile olan münasebeti de göz önünde bulunduruluyor; bu, hem pozitif, hem de negatif bir karakter taşıyor. Negatif olduğu zaman bir hesaplama, pozitif olduğu zaman da bu fikirlerden bir faydalanma şeklinde ortaya çıkıyor.

Bu girişi, yine Batıdaki örneklerinden ayırt eden diğer mühim bir nokta da, onun "felsefe nedir" sorusunu sormamış olmasıdır. Bunun yerine, felsefe problemleri tahlil ve tasvir edilmeye çalışılmıştır. Zaten bir şeyin ne olduğunu sormak verimsiz bir sorudur. Çünkü buna, tek bir cevap vermek veyahut onun açık cevaplarını bulmak mümkün değildir. Bundan dolayı bir şeyin ne olduğunu sormak yerine, onu göstermenin, tahlil ve tasvir etmenin daha doğru olacağına inanılmıştır.

Bu suretle okuyucuya peşin ve "hazır" şeyler (mesela tarifler) sunmanın yerine, onun kendisinin bir fikir edinmesi tercih edilmiş ve okuyucu hükümlerinde hür bırakılmıştır; onun kendisinin felsefeyi, iş başında, yani problemlerin tahlil ve tasvirinde tanıması denenmiştir. Bu arada felsefeye yerleşmiş olan birçok peşin-hükümlerle mücadele edilmiştir; bilhassa memleketimizin Batının muayyen bir devrinden aldığı ve bugünkü felsefi gelişmenin seviyesi bakımından yanlış oldukları ortaya çıkmış olan "kıymet-hükümleri" ve "metodoloji" problemleriyle hakikat kavramı ve bunun çeşitli tefsirleri ele alınmış ve bunlar, bugünkü felsefi seviyeye göre tahlil ve tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Bu kitabın diğere bir hususiyeti de, Nietzsche'den beri devam edegelen felsefedeki "anti-izm" temayülünün benimsenerek, bunun her sahadaki doğruluğunun gösterilmiş olmasıdır. Zira "izm"ler, sistem- felsefesi, bugünün, zamanımızın antropolojik-ontolojik görüşüne, zamanımızın insanının kendisi hakkındaki görüşüne de aykırı gelmektedir. Zamanımızın insanı, artık tecrit edilmiş olmaktan kurtulmuştur. Zira devrimizin sosyal-birlikleri arasındaki münasebeti, teması kolaylaştıran teknik vasıtalar, böyle bir tecride mânidirler. Sistem-felsefesi ("izm"ler felsefesi), sosyal-birliklerin, insan topluluklarının birbirinden oldukça ayrı yaşadıkları bir devrin mahsulüdür. Mesela Descartes zamanında felsefeyi, bir sistem kurmak manasında anlamak henüz mümkündü. Zira o zamanın insanı bir kale içine kapanmış gibiydi ve Descartes'in de ocağının başında oturarak meditasyonlara dalması mümkün idi.

Böyle bir devirde bir kalenin penceresinden (yani bir sistem penceresinden) dünyaya bakmak da mümkün görülebiliyordu. Bu günün insanı için dünyaya, onun problemlerine bir pencereden bakmak artık mümkün değildir ve bu onun mahiyetine, varlık-yapısına uygun düşmez. Çünkü antropoloji (insan felsefesi), Scheler'den beri, insanın, dünyanın çeşitli alanlarına açıldığını, hayvanın ise bir "muhit" içinde yaşadığını söyleyip duruyor. Bugünün felsefesinin bu görüşten bazı neticeler çıkarması, ondan faydalanması gerekir; yoksa ortaya atılan bu gibi görüşler, sözde kalan, havada duran görüşler olur. İmdi bugünün insanının dünyanın çeşitli alanlarına açılmış olan durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü bu durum, insanın varlık-yapısına, onun varlık-bütününde (kâinata) işgal ettiği *hususî yere* daha uygun gelmektedir.

Bu girişte etik, sanat felsefesi, bilgi teorisi, din felsefesi, tarih felsefesi, metafizik de yeni bir şekilde ele alınıyor. Etiği, sadece "normatif" bir bilgi ("olması lazım"ın bilgisi) olarak kabul eden görüşün aksine hareket edilerek, onun bütün insan hareket ve faaliyetlerinin bir bilgisi olduğu gösteriliyor. Sanat felsefesi de, sanatkâra öğütler veren, sanatı hayat ve bilgiden tecrit eden "estetik" ve "sanat kritiği" olarak değil, sanat adını alan bu mühim "varlık-sahasının" felsefesi olarak görülmüştür. Aynı şekilde bilgi teorisinin de bilim adamına metotlar dikte eden bir bilim nazariyesi veya bilim kritiği olarak terkedilmesinin zamanı geldiği, onun da umumiyetle insan bilgisinin bir teorisi olarak ele alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Din felsefesi de *spekülasyon*lardan temizlenerek, felsefenin uğraşabileceği bir saha haline getirilmiştir. Bir tarih-metodolojisi veyahut bir tarih-metafiziği olmaktan ileri gidemeyen tarih felsefesinin yerine de, insan-başarılarıyla, insan-olaylarının bir tümü olan "tarihi varlık-sahasının ontolojisinin" geçmesine çalışılmıştır. Metafizik de, eski *spekülasyon*larından kurtarılarak yeni bir manada tasvir edilmiştir. Böylece bütün felsefi disiplinler, ontolojik-antropolojik bir esasa dayatılmışlardır.

Bu giriş, bilim ve felsefe ile hayat arasındaki münasebeti göz önünde bulundurarak, felsefe tarihini bir problem olarak görmüş ve bu problemin yeniden ele alınmasının zorunlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fakat bu problemin ele alınmasının güçlüğü de görmemezlikten gelinmemiştir. Burada, bilhassa bilim tarihi ile felsefe tarihi birbiriyle mukayese edilmiş ve bu mukayese de, felsefe tarihinin güçlüğüne göstermek bakımından yapılmıştır.

Bundan başka bilimle felsefe arasındaki pozitif, sıkı münasebet de ele alınarak, bilimle felsefe

arasında on dokuzuncu asırdan beri devam edegelen uçurumun, sözde bir uçurum olduğu gösterilmiştir; fakat bilimle felsefe arasındaki bu sıkı münasebetin, felsefenin ve bilimin müstakillğine bir zarar vermediği de gösterilmeye çalışılmıştır ve bu hususta felsefenin “ikaz edici” rolü, yani bütün bilimlerin inceledikleri varlık-sahalarının, tek ve bir *varlık-âlemi* içinde toplandığı; bilimin soysuzlaşmaması için hayatla arasındaki münasebeti kollaması, kaybetmemesi gerektiği de her yerde belirtilmiştir. Bunun neticesi olarak da felsefenin, bilimle hayat arasındaki münasebet üzerinde durması gerektiğine işaret edilmiştir. Mesela bugün artık tarihçinin vazifesinin sadece vesika tozlarını yutmaktan veya sanat eserlerinin bir katalogunu yapmaktan ibaret olmadığı, aksine onun çalışmalarının hayatla, ait olduğu memleketin problemleriyle, faaliyetleriyle ilgilenmesi, onları canlandırması lazım geldiğine dikkat çekilmiştir. Dil bilimleriyle diğer bilimlerin durumları da aynıdır.

Bu sebepten dolayı bilim ve felsefenin milletlerarası müşterek meseleleri yanında, onların yapıldığı memleketin meseleleri üzerine eğilmesi de şarttır. Batı bilimi bunu daima yapmaktadır. Zira problemlerin temellerine inilince, onların her memleketle, hayatla ilgisi kendiliğinden ortaya çıkıyor. Bunun içindir ki, bu giriş, misallerini memleketimize ait olan problemlerden alıyor ve memleketimizdeki problemler üzerinde duruyor. Onlar, negatif veyahut da pozitif olarak kıymetlendirilmeye çalışılıyor. Bu sebepten dolayı bu kitapta da dil meselesi ile “tarihi varlık-sahası”nda ortaya çıkan meselelerimiz üzerinde durulmuş; onların gelişmesinin yollarına işaret edilmiş; gerilemesinin, *statik* kalmasının *motifleri* araştırılmıştır.

Bu yönden birçok memleket meselelerine temas edilmiştir. Mesela devlet ve hukuk meselesinde aynı suretle hareket edilmiştir. Böylece hayatla felsefe arasında kaybolan münasebet, kendi problemlerimiz bakımından meydana konulmaya çalışılmıştır. Çünkü bilim ve felsefe, birer insan-başarısı olarak insan için, onun problemlerini ele almak, işlemek içindir. Zira insan-problemleriyle, dünya-problemleri, varlık-problemleri, iç içe olan, birbirleriyle kenetlenen problemlerdir. Bundan dolayı aktüel meselelerimize temas edilmekten çekinilmemiştir. Felsefenin ve bilimin “kitabı”, “ölü”, “mücerret” (hayat ve insan münasebetlerinden çözülmüş) şeylerle uğraşması gerektiğine inananlar bunu yadırgayacaklardır.

Yalnız bu kitabın mühim bir eksikliği, ilerde çıkarılması düşünülen ve şimdilik ancak talebe tarafından bilinen “Felsefi Antropoloji”mizden önce çıkmış olmasıdır. Kitap okunurken, bu eksikliğin hissedilmemesine imkân yoktur; çünkü bütün bu fikirler, anlaşılacaklarından daha kolay anlaşılacaklardı, eğer bu yazımız yayımlanmış olsaydı. Zira şimdiki yazımızın henüz bu yayımlanmamış olan kitapla sıkı bir ilgisi vardır. Çünkü bu yazıda öbürüne dayanılmıştır. Antropolojiye ait yazılan bölüm, belki bazı dayanak-noktaları ele verebilecektir; fakat bunların kâfi geleceklerini sanmıyorum.

Nihayet, felsefenin anlaşılmazlığını peşin olarak kabul edenler için bu kitap, çok basit görünecektir; bu derece kolay anlaşılır bir felsefe kitabı olamayacağı kanaati uyanabilecektir. Fakat bu kolay anlaşılma, benim bir başarıım olmaktan ziyade, Türkçenin bir hususiyetidir; Türkçe gibi bu derece *somut* olan ve bu *somutluğunu* muhafaza eden bir dilde güç yazmak — eğer bu yazılan şey ezbere değilse— hiç de kolay değildir. Bu kitabın güçlüğü, bilhassa *somut* düşünemeyenler, hayatla felsefe arasında bir münasebet göremeyenler için olacaktır ve

bilhassa felsefeyi “saf bir fantezi” veyahut beylik lâflardan ibaret olarak kabul edenler için olacaktır.

Bu kitabın diğerk mühim bir eksikliği de yabancı (yani Latince ve eski Grekçeden gelen) kelimelerdeki şekil değışikliğinde ortaya çıkmaktadır: mesela ontoloji, ontolojik; antropoloji, antropolojik ve bunlara benzer tabirler. Bu hususta henüz yerleşmiş, sabit bir karakter kazanmış umumi bir kaidenin mevcut olmamasına ve işin keyfiliğe dayanmasına çok üzülüyorum. Okuyucuların bu hususta beni mazur görmelerini dilerim. Çünkü tek bir insanın kendi diline kaide koymasına imkân yoktur.

En sonunda bu kitabın çıkmasını sağlayan Edebiyat Fakültesi'ne teşekkür ederim. Kitabın sonuna ilâve edilen “umumi index”i hazırlayan ve hazırlamak için büyük bir gayret sarf eden talebeme teşekkür ederim. Bu kitabın yanlışsız çıkması için büyük bir titizlik gösteren İstanbul Matbaası'na ve bilhassa operatör Şefik Atalay'a ayrıca teşekkür ederim.

İstanbul: 19 Mayıs 1958  
**Takiyettin Mengüşoğlu**

## **I. Çeşitli Felsefi Disiplinlerin Fenomenolojik Bir Tasviri**

Bir ilme, bir bilgiye giriş demek, o bilimin, o bilginin esas problem- sahaları üzerinde durmak demektir. “Bilgi sevgisi” manasına gelen ve başlangıçlarında bir bütün teşkil eden felsefe (philosophia), bugün birçok disiplinleri içinde toplayan, her saha (yani hem var olan şeylerle, hem de onların bilgisi) ile ilgisi olan bir bilginin adı olmuştur. İmdi felsefeye giriş de, bu kavramın içine aldığı bütün felsefi disiplinlerin esas-problemlerine girmek ve onlar üzerinde durmak demektir.

1. Şimdi sorulacak ilk sual şudur: O halde bilgi ne demektir? Bilgi, bilimle felsefe arasında müşterek olan bir kavramdır; zira bilimin de, felsefenin de gayesi herhangi bir bilgi türünü (bir “*episteme*”yi) elde etmektir. Fakat bilim, naif olarak ancak kendi sınırlı sahasına giren “objelerin”, “var olan şeylerin” ihtiva ettiği problemleri araştırır ve bilim problemlerini adım adım takip etmek, nesilden nesle devretmek suretiyle, bu problemleri mümkün olan hal şekillerine götürmeye çalışır. Bilgisini kendi sınırlı sahasında derinleştirir, geliştirir; fakat bilim bu araştırmalarında “bilgi nedir” suali ile uğraşmadığı gibi, elde ettiği bilginin “karakteri”, “kaynağı”, “unsurları” üzerinde de durmaz.

“Bilgi nedir”, onun “karakteri”, onun ilgilendiğı “kaynak” nedir? Bilgi, ne gibi unsurlardan meydana gelir ve bilginin bu unsurları “hangileridir” sualleriyle ancak felsefe uğraşabilir. Felsefe bu suallerle de iktifa etmez; bilginin kazanıldığı “şey” ile olan münasebetini ve bu münasebeti kuran bağları (bilgi “akt”larını) ve umumiyetle bilgide “araştırma” (problem şuuru) ve “ilerleme” faaliyetlerinin neye dayandığını inceler; araştırma neticesinde elde edilen bilginin, onun kazanıldığı “şeye” uygun gelip gelmediğı (hakikat problemi) ve bunun ölçütü üzerinde durur. İşte bu suallerin hepsini cevaplandırabilecek felsefedir; çünkü hiçbir bilim, bu problemlerle uğraşabilecek salâhiyeti kendisinde göremez; zira bilimin hedefi ve

istikameti tamamıyla bellidir; o bunun dışına çıkamaz; çıkmak istediği takdirde asıl hedefini, hayatla, fenomenlerle olan münasebetini kaydeder.

2. Bütün bu suallerin yanında felsefe, şöyle sualler de sorar: dış görünüşleri bakımından aralarında hiçbir ilgi, hiçbir münasebet yokmuş gibi görünen bilimlerin müşterek noktaları yok mudur? Eğer bilimler arasında birleştirici noktalar varsa, bunlara dayanarak bilimleri tasnif etmek, yani gruplara ayırmak mümkün değil midir? Acaba bilimleri gruplandırma hangi yönlerden yapılabilir? Ve böyle bir tasnif veya gruplandırma, bilim için ne ifade eder? İlmin kendisi, bu suallerden hiçbirisiyle uğraşmaz; zira bütün bu sualler, bilimin güttüğü hedefin dışında kalan suallerdir; bilim, bu suallere cevap vermeye giriştiği takdirde kendi hakiki vazifesini (yani araştırma fonksiyonunu) ihmal etmek, birbirinden ayrı olan iki şeyi birleştirmek gibi bir hataya düşmüş olur ki, bu da bilimin araştırma ve ilerlemesine negatif olarak tesir eder. Bu sebepten dolayı bütün bu suallerle felsefenin uğraşması lazımdır.

3. Gerek İlmi, gerekse felsefi araştırmalarda varılan neticelerin sabit bir karakter kazanabilmesi, başkalarına bildirilebilmesi, nesilden nesle devredilebilmesi, bilimin ve felsefenin insanlar arası bir "müessese" olabilmesi için, bütün araştırmaların fikirlerle ifade edilmesi icap eder. İmdi bilgi hangi neviden olursa olsun, o, fikirlerle ifade edilmek zorundadır.

Nasıl ki tabiat olayları arasında bir münasebet ve düzen varsa, aynı şekilde fikirler arasında da bir münasebet, bir düzen vardır; nasıl ki tabiat olayları arasındaki bu münasebetleri bu düzeni "tayin eden" kanunlar, prensipler, tıpkı tabiatın kendisi gibi "var olan" şeylerse ve tabiat onları hiçbir kimseden öğrenmemiş, ona hiç kimse tarafından dikte edilmemiş ise, aynı şekilde fikirler arasındaki münasebet ve düzeni tayin eden kanunlar, prensipler de, fikirlerin kendileri gibi "var olan" şeylerdir ve onlar bize ne birisi tarafından öğretilmiş, ne de onlar bize herhangi bir şekilde dikte edilmiştir. İmdi insan bu münasebetleri, var olan münasebetler olarak hazır buluyor; bu itibarla insanın bu münasebetleri herhangi bir bilimden öğrenmeye ihtiyacı da yoktur.

Fakat fikirler arasındaki bu münasebetler de, tıpkı tabiat olayları arasındaki münasebetler gibi gelişi güzel değildirler. Bu münasebetlerin de dayandığı prensipler vardır; biz farkında olsak da, olmasak da bu prensipler, bizim düşüncelerimiz arasındaki münasebetleri herhangi bir şekilde tayin ediyorlar; hem de o şekilde ki, bu prensiplere aykırı düşen münasebetler, derhal dikkatimizi çekiyorlar.

Düşünceler arasında hüküm süren bu münasebetlerin dayandığı kaide, kanun ve prensipleri araştırmak ve onları tespit ederek hususi bir bilginin araştırma sahası yapmak icap eder. Gerçi böyle bir bilgi, hiçbir şekilde, düşünmemizin bir mahsulü olan düşüncelerimize (fikirlerimize) herhangi bir kanun ve prensip dikte edemiyor (tıpkı fizik gibi; nitekim fizik de ancak var olan tabiat kanunlarını tespit ediyor, insanın onlardan faydalanabilmesini, tabiatı ve tabiat olaylarını anlamasını sağlıyor; fakat fikirler arasındaki münasebetleri tanzim eden bu prensiplerin bilinmesinin, bize bilimsel ve felsefi münakaşalarda, hatta günlük hayatta yardımcı oluyor ve onların bilinmesi, ifade şekillerimizin kesin ve keskin bir şekle bürünmelerini sağlıyor; bu sayede biz, gizli kalması ihtimal dâhilinde olan hataları hemen açığa çıkarabiliyoruz.

Fikirler (düşünceler), hem bilimin, hem de felsefenin müşterek bir malzemesidir ve her bilginin birinci derecede baş vurduğu ifade vasıtalarıdır; fakat bilim, fikirlerle onların münasebetlerinin dayandığı prensiplerin problemleriyle uğraşmaz. Zira böyle bir durum, bilimin kendi temelleriyle uğraşması demek olur ki, *ölçünmeli (reflexion)* bir tavra dayanmadan naif bir tavırdan hareket eden bilimin kendi temelleriyle uğraşması bahis konusu olamaz. İmdi bu saha ile de yine felsefenin hususi bir şekilde uğraşması gerekmektedir.

4. Gerek felsefi bilgi, gerekse bilimsel bilgi, “var olan” bir şeyin bilgisidirler; bu bakımdan felsefeyle bilim yine birleşmektedirler; yalnız her ikisinin “var olan” şeyler hakkında sual soruş tarzları, “var olan” şeylere nüfuz etme tarz ve dereceleri birbirinden ayrılır. Bir kere bilimler, “var olan” şeyleri çeşitli parça-sahalara bölmek ve kendi aralarında bir iş bölümü yapmak suretiyle araştırmalarına başlarlar; bilimleri buna sürükleyen, onların araştırmalarının hedef ve istikametidir.

Fakat bu suretle varlık-âlemi parçalanmış, onun “bütünü” hakkındaki bilgi de ortadan kalkmış oluyor. İşte ancak felsefe, “var olan” şeylerin “bütünü” üstünde durur ve “var olan” şeylerin müşterek olan, birleştirici olan karakterini tespit etmeye çalışır; böylece felsefe, bütün “var olan” şeyleri tek bir bilginin işi olarak ele alır; bilimlerin sırf araştırma metot ve hedefleri bakımından “var olan” şeyler olarak parçaladığı “varlığı”, yeni baştan tek bir saha, tek bir problem (yani bir varlık problemi) olarak tetkik eder ve bu bakımdan felsefe, bilimle kendisi arasındaki içten olan münasebeti göstermekle kalmaz, aynı zamanda bilimlerin hakiki araştırma istikametlerinden (yani naif tavırdan) ayrılmamalarına yardım eder.

5. Gerçi “var olan” şeyler, tek bir “varlık” problemi olarak ele alınabilir; fakat diğer taraftan “varlığın” çeşitli varlık-sahalarına ayrıldığı da bir vakiadır. Bu sahalardan birisi, tabii varlık-sahasıdır; tabii varlık-sahası için çok kullanılan tabir, tabiat kavramıdır; tabiat denilince de, biz umumiyet itibariyle anorganik ve organik sahaları kastediyoruz.

Tabiatı fizik, kimya, jeoloji, mineraloji vesaire gibi bilimlerle biyoloji adı altında toplanan çeşitli bilimler tetkik etmektedirler. Fakat tabiatın bir “varlık-bütünü” olarak ne olduğuna, organik ve anorganik sahalardan arasında nasıl bir münasebetin bulunduğu, adı geçen bilimlerden hiçbirisi dokunmadığı gibi, umumiyet itibariyle tabiatta hüküm süren determinasyon tipleriyle, bu determinasyon tiplerinin dayandığı prensiplere hiçbir bilim ilişmemektedir. İmdi bu problem sahasıyla da yine hususi bir felsefi disiplinin uğraşması gerekmektedir.

6. Tabii varlık-sahasının tamamıyla zıt bir kutbunu teşkil eden diğer bir varlık-sahası da tarihi (manevi) varlık-sahasıdır. Bu varlık-sahasıyla da birçok bilimler uğraşmaktadır. En başta insanlar arasında olup biten her türlü hadiseler gelir; bu hadiselerin tetkiki tarih bilimine aittir; bu hadiselerin yanı başında insan başarıları yer alır. Bu başarılardan her birisiyle yine çeşitli tarih bilimleri uğraşır. Fakat bu olay ve başarılarından meydana gelen varlık-sahasının “bütünü”, “karakterini” ele alan tek bir bilim mevcut olmadığı gibi, bu varlık-sahasını tayin eden prensipleri (yani bu prensiplerin determinasyonlarının teleolojik, nedensel veya başka bir karakterde olduklarını) de tetkik eden herhangi bir bilim yoktur.



İşte geniş bir varlık-sahası teşkil eden insan olaylarıyla (birçok dillerde kültür veya manevi varlık sahası adını alan) insan başarılarını tek bir varlık-sahası halinde ele alarak, bu varlık-sahasında ne gibi determinasyon-tiplerinin hüküm sürdüğünü, yani umumiyetle insanlık tarihinin gidişini tayin eden prensiplerin ne olduğunu, onların rollerini araştırabilecek bilgi, ancak felsefe veya aynı manaya gelmek şartıyla bir tarihi varlık-sahası ontolojisi olabilir.

7. İnsanların birçok faaliyetleri vardır; bunlar arasında mühim bir yer alan diğer hususi bir faaliyet daha vardır ki, biz bunun mahsullerine sanat eserleri adını veriyoruz ve sanat eserleri denilince de şiir ve edebiyat, resim ve heykel, müzik, mimari ve saire gibi eserler bahis konusudur.

Sanat tarihi (edebiyat tarihi, resim, heykel, mimari, müzik tarihi) insanın bu hususi faaliyetinin prodüksiyonları olan eserlerin üslûp, şekil, muhteva veya diğer herhangi bir hususiyetinden hareket eder ve onları devirlere ayırarak tahlil ve tetkik eder. Fakat insanlar bu faaliyetleriyle ne istiyorlar, bu faaliyetler insan için nasıl bir mana taşıyorlar, insanlar bu faaliyetleriyle neyi gerçekleştirmek istiyorlar; insanların bu faaliyetlerini tayin eden ölçü ve prensipler, yani sanat kıymetleri nedir; onlarla etik kıymetler arasında bir münasebet var mıdır? Sanat nasıl bir varlık-karakterine sahiptir; sanat eserleriyle varlık-âlemi, sanat eserleriyle hayat ve insan arasında nasıl bir münasebet vardır? Bütün bu sualleri tetkik etmek, hiçbir sanat ve edebiyat tarihinin işi olamaz; bu suallerin araştırılması, ancak yine hususi bir bilginin, felsefenin bir işi olabilir.

8. İnsanın bütün düşündüklerini, yaptıklarını, Bilimsel ve felsefi araştırmalarını, şiir ve edebiyat sahasındaki başarılarını tespit ederek nesilden nesle devretmeyi sağlayan dildir. Dili inceleyen birçok bilimler vardır; dil-bilimleri, dillerin birbiriyle olan münasebetlerini, bu münasebetlere dayanarak dillerin gruplandırılmasını ve her dilin hususiyetini araştırır; hatta bugün hususi dil-bilimlerinin yanında bir dil psikolojisi, bir dil-sosyolojisi de vardır.

Fakat dilin varlık-karakteri, dilin varlık-âlemi ile olan münasebeti, insan varlığı ile insanın kâinattaki yeri bakımından ifade ettiği mana gibi problemler hiçbir bilimin dokunmadığı ve dokunamayacağı problemlerdir. İşte bütün bu ve daha da sıralanabilecek olan temel-problemlerle ancak felsefe uğraşabilir.

9. Bütün bilimlerle felsefe, sanat ve teknikle uğraşan, onları kendi emek ve zahmetiyle meydana getiren bir varlık varsa, o da insandır. İnsanı tetkik eden birçok bilimler vardır: mesela tıp, insanın hastalıklarıyla, onlara karşı alınması icap eden tedbirlerle; biyoloji (anatomi, fizyoloji, histoloji, gen-biyolojisi vesaire) onun organik fenomenlerinin çeşitli taraflarıyla uğraşır. Psikoloji, insanın çeşitli psişik fenomenlerini (mesela iradesini, idrak fenomenlerini, hafıza meselelerini, dilini, his-hayatını vesaireyi) inceler. Sosyoloji ve tarih insanı bir topluluk olarak ele alır; onun birçok olay ve münasebetlerini araştırır.

Fakat bütün bu bilimler, insanın varlık-karakteri, kendisinin ne olduğu, onun kâinattaki yeri, onun “mevcudiyet şartları” ve diğer canlı varlıklarla olan münasebeti gibi problemlerle meşgul olmamaktadırlar. İşte bütün bu problem-sahalarıyla felsefenin hususi bir şekilde uğraşması gerekmektedir.

10. Şimdiye kadar bahis konusu olan bütün bilimler ve felsefenin çeşitli kolları, hep tabiatta

veya insan âleminde “olup-biten” veya olmakta olan hadiselerle insanın tarihi varlığı ile uğraşan bilimler veya felsefi bilgilerdi. Fakat insanların birbirine karşı ve birbiriyle olan hareket ve faaliyetlerini tetkik eden bir felsefi veya Bilimsel bilgi ile henüz karşılaşmadık. Gerçi psikolojinin insanın hareket ve faaliyetlerini tetkik ettiği sanılır. Fakat bu, bambaşka bir manadadır; zira psikolojinin incelediği hareket ve faaliyetler sadece davranışlardır; davranışlar ise herhangi hususi bir determinasyona tabi olan hareket ve faaliyetler değildir. Hâlbuki şimdi hususi bir determinasyona tabi olan hareket ve faaliyetler bahis mevzuudur.

Fakat insan âleminde yalnız böyle hususi bir determinasyona tâbi olarak “olup-biten” hareket ve faaliyetler yoktur; aynı zamanda “olması lazım gelen” yani gerçekleşmesi icap eden hareket ve faaliyetler de vardır; zira “olması lazım gelen” bir şey, henüz olmamış olan, fakat olması, gerçekleşmesi istenilen bir şeydir.

Nasıl ki “olup-biten” hareket ve faaliyetleri tayin eden prensipler varsa, “olması lazım gelen” hareket ve faaliyetleri tayin eden prensipler de vardır. Bu prensipler, henüz olmamış, fakat “olması istenilen” hareket ve faaliyetleri tayin ediyorlar. İşte gerek “olup-biten”, gerekse, “olması lazım gelen” hareket ve faaliyetlerle, bunları tayin eden prensipleri, bu prensiplerin varlık-karakteriyle, aynı prensiplerin birbiriyle olan münasebetini tetkik edecek herhangi bir bilim mevcut değildir. Bütün bu fenomen sahasını da yine felsefe, tetkik etmek zorundadır.

11. Tek insan (fert) kavramı, suni ve mücerret bir kavramdır ve bu da sosyolojinin bir icadıdır. Zira insanların bir “birlik”, bir “topluluk” halinde yaşamaları yalnız bir vakıa değil, aynı zamanda şarttır da. Fakat insanların birlikte yaşamaları, bir sosyal varlık-sahası meydana getirmeleri, determine edilen bir varlık sahasıdır. Çünkü insanlar hiçbir zaman başıboş ve sürü halinde yaşayamazlar; insanın varlık-yapısı, bunun için elverişli değildir; zira insanın bir taraftan bir hak ve haksızlık-duygusu vardır ve böyle bir duygu tarafından determine edilmiştir; diğer taraftan o her an başkaları hesabına kendi lehine hareket etmek, başkalarının hakkını gasp etmek, ona tecavüz etmek hususunda da bir temayüle sahiptir.

Bu temayülü disiplin altına almayı ve insanların birbirlerinin hakkına tecavüz etmemelerini, başkalarının haklarına kendilerinininki gibi riayet etmelerini sağlamak için bir müesseseye ihtiyaç vardır; insanlar bu ihtiyaçlarını karşılamayı baştan beri bilmişler ve böyle bir müesseseyi meydana getirmişlerdir ki, biz buna devlet adını veriyoruz ve devlet, bugünün felsefi antropolojisi için de insanın bir “mevcudiyet şartı”dır ve antropolojinin üzerinde çok durduğu bir fenomen sahasıdır; çünkü devlet kurucusu olmak, aynı zamanda insan olmanın da bir hususiyetidir.

Devlet adını alan müessese, insanlar arasındaki münasebetleri tanzim etmek için bazı kaide ve kanunlar koyuyor ve bunlara riayet edilmesini emniyet altına alıyor; böyle bir müessese, artık sahip olduğu sosyal seviye ile kültür seviyesine göre fert için muayyen “hak”lar tanıyor; bu hakların hududunu belirtiyor; bu tanınan haklar çerçevesi içinde fert istediği gibi hareket etmekte serbesttir; fert onun dışına çıktığı zaman konulan kaide ve kanunların baskısı ile bunun ceza şeklinde ortaya çıkmasıyla karşılaşılıyor.

Fertler arasındaki münasebeti kuran kanunların, kaidelerin ne şekilde yapıldığı veya yapılacağını, nasıl tatbik edildiğini ve edileceğini; bu tatbikatın mercilerinin nasıl kurulması

lazım geldiğini, devletle fert, devletle müesseseler arasındaki münasebeti ve bu münasebetin değişen ve değişmeyen taraflarını araştıran hukuk ve devlet bilimleridir. Fakat devletin var olan bir müessese olarak nasıl olması lazımdır ve mesuliyeti neden ibarettir? Hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlamak için meydana getirilen kanunların hak ve adalet gibi kıymetler, prensiplerle, bunların diğer ahlaki kıymetlerle nasıl bir münasebeti vardır? Kanunun tayin ettiği hürriyetle ahlaki hürriyet, insanın *otonomisi*, arasında nasıl bir münasebet mevcuttur ve saire gibi problemleri tetkik edebilecek felsefi bir bilgiye ihtiyaç vardır.

12. İnsan denilen varlığın reel-hayatı üç buutlu bir zaman içinde cereyan eder; onun bu reel-hayatı, kendisini içinden çıkılması lazım gelen *durumlar*la karşılaştırmaktadır; bu *durumlar* çok defa, onun anlayış ve kavrayış kabiliyetini aşarlar; böyle bir durumda çıplak realite, onun kaygısız ve tasasız yaşamasını sağlayamaz; zira çıplak realitenin tesiri yıkıcıdır; insanı ümitsizliğe sevk eder; Hâlbuki insanın kalbi ümitlerle doludur ve bu ümitler gayesinde insan çıplak realiteyi bazı tasavvurlarla, kıymetlerle bezer; bu tasavvur ve kıymetler, onun hayatını çekilir bir duruma getirirler; zira ümitsizlik, çıplak realite içinde insanın yaşamasına imkân yoktur.

Fakat insan, ümit âlemiyle birlikte bir inanma-âlemi içine girmektedir ve inanma, insanın varlık ve mahiyet-yapısına ait bir fenomendir; zira insan, daima aynı zamanda inanan bir varlıktır. İnanma fenomeni, alelâde günlük hayatta başlar; derece derece yükselir ve sonunda “transandantal” bir varlığa inanmaya kadar yükselebilir. En primitif insan “topluluk”larında bile bir inanma mevcuttur; yalnız bu inanmanın şekil ve muhtevası değişir; çünkü inanma-fenomeni, çok “İnsani” olan bir fenomendir.

Öteden beri inanma ve ümit etme âlemiyle din bilimleri uğraşmıştır; fakat din bilimleri, muayyen “dogma”lardan hareket ederler; inanma ve ümit etmeyi muayyen “kaynak”lara bağlarlar ve bu suretle de inanma-fenomeni sadece bu bilimlerin bir araştırma sahası olur. Fakat din bilimleri, umumiyetle ümit etme ve inanmanın insan için ne ifade ettiği, insanla “*transandantal*” varlık arasındaki münasebetin, nasıl bir münasebet olduğu, bu münasebeti kurmak için bir ve tek bir şekil mi vardır; yoksa bu münasebet, çeşitli şekillerde de kurulabilir mi sualleriyle uğraşamaz. Hâlbuki her din kendi hal tarzının biricik ve en doğru bir hal tarzı olduğunu iddia etmekle meseleyi bütün ehemmiyetinden sıyrılıyor. Acaba bu “*transandantal*” varlıkla insan arasındaki münasebet bir “*ordre du coeur*” olamaz mı? Bütün bu ve bunlara benzeyen sualler bu problemler grubuna dahildir. Hiçbir bilimin dokunamayacağı bu meseleler grubunun da felsefe tarafından ele alınması icap eder.

13. Gerek bilimin, gerekse felsefenin birçok dallarının çözemedikleri, hatta uğraşmadıkları birçok problem veya problem-artıkları vardır; bunlar, ya bilimin ve felsefenin problemleri arasına serpilmişlerdir; yahut da onların araştırdıkları problemlerin temelinde meydana çıkarlar; bu gibi problemlerin hususiyeti, onların sonuna kadar halledilememeleridir. Kant, bu problemlerin hususiyetini belirtmek için aynen şunları söyler: “İnsan akli, bilgisinin muayyen bir türünde hususi bir kaderle karşı karşıyadır; bu bilgisinde insan akli, öyle sualler tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne cevaplandırabiliyor; ne de reddedebiliyor”. Bu problemler, felsefenin ve insan bilgisinin ebedi problemleridir.

Mesela ölüm nedir? İnsan hayatının bir manası var mıdır, yok mudur? Ruhla beden arasında

nasil bir münasebet vardır? İnsan ot gibi biter ve ot gibi yiter mi, yoksa onun devam eden, hatta ölümünden sonra da devam eden bir mevcudiyeti var mıdır? İnsan, nasıl ve ne zaman yer üzerine çıkmıştır? O ilahi bir varlık tarafından mı yaratılmıştır, yoksa diğer canlılar gibi uzvi tabiatın gelişmesinin tabii bir neticesi midir? Eğer insan, uzvi tabiattaki gelişmenin tabii ve zorunlu bir neticesi ise, onun bir ilk şekli var mıdır? İlk insan formu ile hayvanlar, hiç olmazsa *anthropoid* adı verilen maymunlar arasında bir yakınlık var mıdır? Kâinatın bir menşei, bir kaynağı var mıdır? Kâinat sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Kâinatın bir menşei, bir kaynağı varsa, onun bir sonu da olacak mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi doğmuştur, yoksa ona sonradan mı verilmiştir? Neden bir dil değil de, birçok diller mevcuttur? Bazı dil-gurupları arasındaki yakınlık münasebetinin temeli nedir? İnsan hür müdür, yoksa hürriyet, onun için boş bir kuruntudan mı ibarettir? Nihayet bütün kaynak, menşe problemleri, bütün genetik problemler bu sahaya aittir. Mesela bilginin, canlının, devletin, hak ve adaletin kaynağı nedir? Bu sualler daha da çoğaltılabilir. İşte bütün bu ve bunlara benzeyen suallerle, yalnız felsefe uğraşabilir. Bilimler bu gibi problemlerin semtine bile uğramazlar. Bilim, ancak bu problemlere bir “çalışma hipotezi”nden hareket ederek yaklaşabilir, mesela cemiyetin kaynağını, “genetik” ini izah etmek için yapısal bir hipotezden, mesela “klan” hipotezinden hareket eder. Fakat böyle bir hipotezden hareket etmek, asla problemi halletmek demek değildir.

14. İnsanın kendisi, onun bilim, felsefe, sanat gibi başarıları, ne bugün başlamışlardır; ne de “statik” bir durumdadırlar. İnsanın hem kendisi, hem de onun başarıları oluş halindedirler. Fakat bu oluşun başlangıçlarını tespit etmek güçtür; hatta mümkün değildir; zira insan başarılarının bu başlangıçları, karanlıklara gömülmüştür; fakat bu başlangıçlar karanlıklara gömülmüş olsalar da, yine de insan başarıları için, mesela bunlardan bilgi için (zira burada bizi yalnız bilgi problemi ilgilendiriyor) bir başlangıç noktası ele almak şarttır; hiç olmazsa, bizim bu başlangıcı, itibari de olsa tespit etmeye şiddetle ihtiyacımız vardır; aksi takdirde insan bilgisini, herhangi bir araştırma objesi yapmak mümkün olmaz.

Gerçekten böyle itibari bir başlangıç noktası tespit edilmiştir de. Nitekim Batı felsefesi ve bilimi için bu başlangıç Thales’dir; ancak böyle bir başlangıç noktası tespit ettikten sonradır ki, bu nokta ile zamanımız arasındaki bilginin “oluşu” bahis konusu olabilir; bu oluşta gelip geçen sayısız insanların fikirlerinin hissesi vardır. Zira insan bilgisi —felsefi olsun, bilimsel olsun— ne bir tek insanın, ne bir devrin, ne de bir tek insan topluluğunun işidir. Çünkü hâlihazırda başlangıç noktası olarak kabul edilen zaman süresi içinde birçok insanlar, bilimsel ve felsefi problemlerle uğraşadurmuşlar, varlık-âlemi, hayat, insan ve insan-münasebetleri, sanat, hak ve adalet, tarihi varlık ve sair problemler hakkında fikirler, hakiki bilginin yanında, tahminler, tasavvurlar ileri sürmüşler; ortaya konulan ve üzerinde durulan problemler için hal-tasavvurlarına, hal-şekillerine başvurmuşlar; bazı problemler çözülmüş, bazı problemlerin ancak hal istikametlerine veya şekillerine işaret edilmiş veya böyle bir zanna kapılmışlar.

İnsan bilgisi asırların, sayısız insanların emek ve zahmetlerinin bir mahsulü olduğuna göre, bu sayısız insanların ortaya koydukları bu bilginin bir sürekliliği var mıdır; yoksa burada insan düşünmesi gelişigüzel, rastgele mi hareket ediyor? Eğer insan bilgisinin bir sürekliliği varsa, ve bu süreklilikte muayyen kanunlara, prensiplere dayanıyorsa, o halde bu sürekliliği

göstermek icap eder. İşte asıl güçlük de bu sürekliliği ve bunu tayin eden düzeni göstermekte ortaya çıkıyor. Gerçi bilimsel bilginin muayyen sahaları için böyle bir sürekliliği tesis etmek çok kolaydır; hatta bu çeşit bilimlerin aktüel bilgisinde bu “süreklilik” hiçbir suretle herhangi bir kesintiye uğramamaktadır. Fakat birçok bilimler ve felsefede bu “süreklilik” tesis edilirken birçok güçlüklerle karşılaşmaktadır. Ama yine de bilim ve felsefe bu sürekliliği tesis etmekten vaz geçemez. Zira daha önceki bilimsel ve felsefi fikirleri bilmek, hem maziden istifade etmek, hem de onları hâlihazırdaki bilgiye bağlayarak, halihazırını anlamak, bilgimizi ilerletmek, geliştirmek bakımından büyük bir ehemmiyeti haizdir; zira ancak maziden hareket eden bir görüş halihazırını anlayabilir; yoksa her şey tesadüfi imiş gibi bir intiba uyanabilir. Hâlbuki zincirin son halkası, daha önceki halkalarla ilgilidir; bu halkalarda “içkin” bir kanun hüküm sürer; bu sebepten dolayı bu halkaların münasebeti bilinmeden hali hazırın bilgi durumunu anlamak mümkün olmaz.

Fakat bu “süreklilik nasıl meydana getirilmelidir” suali büyük bir problem ihtiva eder. Böyle bir sual, hiçbir bilim tarafından ele alınamaz; çünkü böyle bir sual, bilimin hedeflerini, sınırlarını aşar bundan dolayı bu problem, hiçbir suretle bilimin bir problemi olamaz. Bu problemin nasıl ele alınması icap ettiğini ancak felsefe, hususi bir şekilde araştırabilir. Fakat felsefe, şimdiye kadar bu problem üzerinde durmamıştır; hatta âdeta onu görmemiş benziyor; veyahut da felsefe bu “süreklilik” sorusunu çok basit, çok açık görmüş olacak ki, ona bir problem karakteri bile vermemiştir; çünkü felsefe, burada bir problemin mevcudiyetinin farkında olmamış ve her şeyi bedihi olarak görmüş ve maziye bize tanıtmak hususunda da çeşitli, hatta birbirini “tutmayan” denemelere baş vurmuştur.

Acaba felsefenin bu denemelerinde şimdiye kadar çok defa yapıldığı gibi, kronolojik bir sıraya göre, muayyen isimlere bağlanan fikirler, “fikir vakaları” gibi mi ele alınacak ve onların bu fikirleri —ama ne söylemişler ve ne öğretmişlerse— olduğu gibi mi nakledilecek? Yoksa bir bilgi karakterini haiz olan fikirler, böyle bir karakterden mahrum olanlardan ayırt edilerek, bir seleksiyona baş vurularak mı ele alınacak? Eğer yalnız bilgi karakterini, vasfını haiz olan fikirler ele alınırsa, bunun ölçütü nerede aranacak? “Olaylar tarihi” böyle bir ölçüt ararken hiçbir güçlük çekmemektedir; zira bir olayın tarihiliği onun tesiriyle ölçülür. Hâlbuki felsefi ve bilimsel bilgide böyle bir ölçüte başvurmaya imkân yoktur; çünkü fikirlerin tesiri, onların bilinmesine, anlaşılmasına bağlıdır; kendiliğinden hiçbir fikrin tesiri olamaz; fakat bazı bilim adamları ve filozoflar, içinde yaşadıkları devri, bu devrin bilgi ve anlayış seviyesini aşıyorlar. Ancak gelecek bir zamanda anlaşılması, takdir edilmesi mümkün olan fikirler ortaya koyuyorlar ve çok ileriye ait olan bu fikirlere karşı bazı devirler, bir anlayışsızlık gösteriyorlar; hatta kör olabiliyorlar. Nitekim Schopenhauer ve bilhassa Nietzsche gibi filozoflara, uzun zaman felsefenin dışında, kenarında bulunan filozoflar gözüyle bakılmış, fikirleri ciddiye alınmamıştır; hele Nietzsche ancak zamanımızda anlaşılabilmiştir.

Bu sebepten dolayı felsefi bilgi, bu sürekliliğin kurulmasında bütün güçlükleri peşin olarak göz önünde bulundurmalı ve ona göre problemi karşısında yeni bir tavır takınmaya çalışmalıdır. Aslında bu süreklilik-problematığı, bizzat felsefenin kendisini veya hiç değilse, bu problemle uğraşan disiplini (felsefe tarihini) bir problem haline getiriyor. Felsefe, kendi bilgisinin “sürekliliğini kurmak bakımından içine düştüğü bu çıkmazdan kendisini nasıl kurtarmalıdır? Asıl problem budur ve bu problem de ancak yine felsefenin kendisi tarafından çözülebilir.



# II. Bilim Nazariyesi

## 1. Bilimlerin tasnifi ve metot problemi

Şimdiye kadar felsefenin çeşitli dallarının problemleri tasvir edilmeye çalışıldı. Burada bilhassa felsefenin geniş sahasını inceleyen felsefi disiplinler, mantıki bakımdan tarif edilecekleri yerde, onların önemli problem ve fenomenleri tasvir edildi. Gerçi bu tasvirlerde hiçbir felsefi disiplinin adından bahsedilmedi; fakat felsefenin hangi dalının bahis konusu olduğunun, problemlerin ortaya atılmasından, suallerin soruş tarzından anlaşıldığını sanıyoruz.

Şimdi de bu şekilde sınırlandırılan felsefi disiplinlerin esas problemlerinden bahsedilecektir. Bilim nazariyesini, başa almak suretiyle, sıra ile kendiliğinden meydana çıkan bu on dört felsefi disiplinin problemlerini, "giriş" çerçevesi içinde kalarak tahlil ve tasvir etmeye çalışacağız. Bu suretle "felsefeye giriş" vazifesini üstüne alan bu yazımızın, en sonunda bizi felsefenin problemleriyle tanıştıracacağı, hedefini gerçekleştireceği ümit edilebilir.

Bilim nazariyesi, geçen asrın son dörtte biriyle, bu asrın başlarına kadar mühim bir rol oynayan felsefi bir disiplin olmak gayretini göstermişti. Bugün bilim nazariyesi, bu ehemmiyetini kaybetmiştir. Zira bilim nazariyesi, başlangıçta bilimlere metot dikte edebileceğini, bu suretle onların araştırmaları üzerinde müspet bir tesir yapabileceğini sanmıştı; fakat zamanla felsefenin bilimlere, bilimlerin de felsefeye herhangi bir şey dikte edemeyeceği tamamıyla açık bir şekil kazandı.

Bilim nazariyesinin böyle bir kuruntuya kapılmasına, o devrin bilgi nazariyesi ve umumiyetle felsefesi sebep olmuştu; çünkü o zamanlar felsefenin en mühim bir disiplini olarak kabul edilen bilgi nazariyesinin ilgisi de, bilimleri, onların metotlarını tenkit etmek, onlara yol göstermek üzerinde toplanmıştı; bundan dolayı bilim nazariyesinin, bilgi nazariyesinin yerine geçmesi veya onunla birleşmesi tabii idi. Zaten felsefenin kendi sahası, o kadar daralmıştı ki, ona bir taraftan ancak kendi tarihi ile, diğer taraftan bilimlerin tenkidi, metodolojisi ile uğraşmak gibi bir iş kalmıştı. Mantık, etik, estetik tamamıyla müstakil birer disiplin olmuşlardı; felsefeden ziyade psikolojiye yaklaşmışlardı; hatta mantıkta bile bilimlerin metodolojisi mühim bir yer almakta idi. Böylece hem geçmişteki, hem de bugünkü geniş manasında bir felsefe bahis konusu olamıyordu; hatta dev adımlarıyla ilerleyen bilimlerin yanında felsefenin mevcudiyeti bile tehlikeli bir duruma girmişti.

Asrımız, felsefeye yeniden hakiki fonksiyonunu, onun müstakil bir bilgi olmasını sağlamakla, ona yeniden "bütün"ün bilgisi olmak gibi başlangıçtaki manasını kazandırmakla öğünebilir. Bugün felsefenin bu gelişmesi sayesinde bilim nazariyesinin vazifesi çok daralmış; ona yalnız bilimleri tasnif etmek gibi, çok dar ve kısır bir fonksiyon kalmıştır; onun fonksiyonu çok kısırlaşmıştır; çünkü daha önce ona bağlanan büyük ümitlerin sadece bir aldanmadan ibaret olduğu meydana çıktı; bu aldanma şu idi: bu felsefi disiplin, bilimlere metotlarını öğretecek ve bu metodoloji sayesinde bilimler, hem daha kolaylıkla ilerleyecekler, hem de onların kendi sahalarından ayrılmaması sağlanacaktı.

Fakat zamanla "var olan" şeylere herhangi bir metot dikte edilemeyeceği, metotların ancak "iş

başında”, araştırmalar içinde keşfedilebileceği, bilimlerin metotlarına dışarıdan herhangi bir müdahalenin yapılamayacağı anlaşıldı ve müstakil bir metodolojinin de lüzumsuzluğu bütün çıplaklığıyla meydana çıktı. Zaten bu disiplin, moda ve çok aktüel olduğu zamanlarda bile, bilimsel araştırmalar, buna karşı çok kayıtsız davranmışlardı; ancak felsefeciler kendi aralarında bununla uğraşıyorlardı; çünkü bilim için nazariye ileri sürmek, ona herhangi bir metot dikte etmek boş bir kuruntudan ileriye gidemez.

Gerçi bilimleri tasnif etmenin bir manası olabilirdi; fakat buna büyük ümitler bağlamak, büyük bir ehemmiyet vermek doğru olmazdı. Gerçekten bilimler, tasnif edilmedikleri zaman, *kaotik* bir manzara arz ederler; sanki onlar arasında herhangi bir bağ yokmuş gibi bir intiba uyanabilir. Bundan başka her bilim adamı için kendisinin uğraştığı bilimin en mühim bilim olduğunu sanmak gibi bir düşünceye kapılmak imkânı hâsıl olur. Felsefe, bu problemi açıklamakla bütün bu kuruntuların önüne geçebilir; bilimlerin araştırma bakımından olan eşitliğini gösterebilir.

Zira bilimler, dış görünüşleriyle birbirinden ne kadar farklı görünürlerse görünsünler; onlar temellerinde (mesela metotları, varlık- sahaları, objeleri karşısında takındıkları tavır bakımından) birleşirler. Fakat dış görünüşleriyle birbirinden ayrı duran yalnız bilimler değildir. Dış görünüşleriyle birbirinden farklı durup da esaslarında, temellerinde birleşen birçok şeyler vardır: bütün anorganik varlık sahasındaki şeyler, “mikroskobik” olarak birbirinden tamamıyla ayrı görünürler; Hâlbuki bütün bu şeyler temellerinde, maddenin ince-yapısında (atomar yapıda) birleşirler. Aynı şey, bütün organizmaların son temelleri hakkında da caridir. Dış görünüşleriyle birbirinden çok farklı görünen organizmalar de son temelleri olan hücrelerde birleşirler; imdi buradaki değişiklikler de mikroskobik olan değişikliklerdir.

İşte bilimler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Vesikaları, eski devirlere ait kalıntıları inceleyen tarihle, dili inceleyen dil bilimleri; tabiatta olup biten hadiseleri inceleyen fizik-kimya arasında da, dış görünüşleri bakımından büyük farklar vardır. Gerçi her birisinin tetkik ettiği varlık-sahaları da başka başkadırlar; fakat bütün bu başkalıklara rağmen, yine de bu tetkik edilen şeyler, “var olan” şeylerdir ve “var olan” şeyleri de burada birbirine bağlayan temel-prensipier (kategoriler) vardır.

Aynı şekilde bilimler sahasarını tetkik ederlerken, hedef olarak ele aldıkları şeylere nüfuz etmek için takip ettikleri yollarda, yine birbirine çok yakındırlar, hatta bu yollar çok defa onlar arasında müşterektir. Zira her bilimin araştırma hedefi olarak ele aldığı şey, kendi sahasındaki hadiselerin tâbi olduğu kaideleri, kanunları ve bunlara yakın olan, kalabilen prensipleri tespit etmektir. Bu, her bilimde aynı ciddilik ve titizlikle, aynı *precision*'la yapılır. Bu bakımdan hiçbir bilim, diğerinden geri kalmaz; yalnız onların objelerine nüfuz etmelerinin dereceleri, vardıkları neticeler ve bunların hayatla olan ilgisi değişebilir; fakat bilimler, objelerine nüfuz etme yolları bakımından birbirine çok yakındırlar.

Dilci de, bir dilin tarih boyunca geçirdiği değişmeleri, vokal kaymaları, harf-değişmeleri ve saire gibi fenomenleri göz önünde bulundurarak, bu hususta sabit kalan muayyen kaide ve kanunlara varır. Fizik de aynı şekilde tabiat-fenomenlerinin esaslarını tetkik ederken, bundan daha farklı hareket etmez; çünkü fizikçi de olup biten hadiselerin müşterek-temellerini araştırır; mümkünse bunları meydana getiren “şart”ları tespit eder ve bir kere bu “şart”lar



tespit edildikten sonra, aynı “şart”lar altında, aynı hadiselerin vukua gelmesinin beklenilmesi lazım geldiğini ileri sürer; bu beklenen gerçekleşmediği zaman, bilim adamı, hatalarını araştırır; yalnız fizikçi tabiatta olup biten hadiseleri laboratuvarında suni olarak meydana getirir; bunları istediği şekilde ve istediği kadar tekrar edebilir.

Hâlbuki dilci bunu yapamaz; çünkü dilci, dil ile istediği gibi oynayamaz; onun daima beklemesi lazımdır; yani dilci, tetkik ettiği dil-fenomenlerinin bir dilde nasıl meydana geldiğini tespit etmek için, kendisi dil üzerinde denemeler yapamaz ve bu fenomenlerin nasıl olup bittiğini suni olarak meydana getiremez; bu sebepten dolayı dilci, varmak istediği neticeye de suni olarak varamaz. Aynı şey, tarihçi hakkında da caridir. Tarihçi de, vakaların olup bitmesini bekler; fakat o da, tabiat bilimlerinde olduğu gibi, bu vakaları, deneme maksadıyla laboratuvarında suni olarak meydana getiremez. Mesela, böyle bir durumun analojisi manevradır; fakat manevra, daima manevra olarak, harp de harp olarak kalır. Hâlbuki manevranın gayesi, harbi denemektir.

Fakat manevra, ona iştirak eden insanların çektiği zahmetten ibaret kalır; harpse önceden tahmin edilemeyen hadiseler ortaya çıkarır. Fakat deneme metodunun bu bilimlere tatbik edilememesi, yani insan olaylarının suni olarak tecrübe edilememesi, bu bilimlerin tamamıyla başka olduklarını ifade etmez; ancak yürünen yolların ve bilginin kazanıldığı varlık-sahalarının birbirinden az veya çok farklı olduğunu, değişik şekiller gösterdiğini ifade eder. Fakat bu fark, bu değişiklik, asli olan bir fark, bir değişiklik değildir.

Bundan başka fizikte varılan neticelerin çok defa “kemmi” olarak ifade edilmesi de mühim bir fark değildir; bu olsa olsa, onların varlık-sahalarının birbirinden farklı olduğunu gösterir. Çünkü diğer taraftan fizikçi de, dilci ve tarihçi de bilimlerinin uğraştıkları varlık-sahalarını tetkik ederken, aynı tarzda hareket ederler; her üçü de kendi sahalarındaki araştırmalarda direktif verecek planlardan (hypothese’lerden) hareket ederler. Her üçü de araştırmalarında adım, adım ve hiçbir atlama ve sıçrama yapmadan ilerlemek zorundadırlar; her üçü de elde ettikleri bilgiyi “ölçü”ye, “tartı”ya vurmak mecburiyetindedirler; ancak her üçünün başvurdukları bu “ölçü” ve “tartı”ya vasıta olan şey değişir (mesela tarihçi, insan olaylarını, başarılarını tespit eden vesikalara; dilci, dilin yapısına ait fenomenlere; fizikçi de tabiat olaylarına baş vurur); fakat “ölçü” ve “tartı”nın ehemmiyeti aynı kalır.

Her üçü de sahalarına “naif” olarak ve hiçbir peşin hükme, bir ölçünmeye dayanmadan girmeye çalışırlar; her üçü de kaynakları olan “hayat-bilgisini” hesaba kataraktan hareket ederler; her üçü de, bilimlerinin saflığını muhafaza ettikleri müddetçe yalnız fenomenleri konuştururlar; herhangi sübjektif bir unsura, bir “hisse” kapılarak, bilim-dışı olan bir şeye dayanarak, bilimlerini “interessant” yapmaya çalışmazlar.

Bu tasvirler, bize gösteriyorlar ki, bilimlerin müşterek noktaları, bilhassa onların sahalarına girmede, sahalarına nüfuz etmede, takip ettikleri yollarda (metotlarda), sahalarından bilgi edinirken, objeleri karşısında takınılan tavırda meydana çıkıyor. Fakat bilimsel araştırmalarda takınılan tavır, daima aynı kaldığı halde, takip edilen yollar, az veya çok değişiklikler gösterebilirler; bu yolların “yapılışı” nüfuz edilecek varlık-sahasının karakterine “yapılışına” tâbidir. Bu sebepten dolayı bu yolları, önceden tespit etmek veya mantıki bakımdan tarif etmek mümkün değildir. Çünkü bu yollar, ancak “iş başında” tatbikatta

meydana çıkarlar; zira bu yollarla henüz tamamıyla aratılmayan, bilinmeyen sahalara girmek bahis konusudur.

İmdi bilimin araştırmalarında takip ettiği bu yollar, tıpkı bizim hayatta karşılaştığımız yollara benziyorlar. Herhangi bir yere, mesela bir dağa çıkılmak istenildiği zaman, eğer bu dağ az meyilli ise, böyle bir durumda bir asfalt yol bile yapılabilir ve onun üzerinde yürüyerek hedefe varılabilir; veya icabında bir nakil vasıtasıyla gidilir. Fakat dağın meyli sarplaştığıa, yaya yürüyen insanın bile, adım adım yürümesi, her defasında ayağının yerini yapması ve bu yürüyüşünü emniyet altına alması icap eder. Fakat dağın tepesine çıkılmadan önce, bu yolun nasıl meyiller takip edeceği önceden kestirilemez; ancak çıkış esnasında takip edilen bu yolun üzerinde yrnp yrnemeyeceği meydana çıkar.

Eğer bu yol bizi istenilen hedefe götüremez, yarıda bırakırsa, bu takdirde başka bir yol takip edilir. Bu sebepten dolayı bilimle uğraşan her insan, bu yolları mantıki bir kavram olarak değil, bizzat deneyerek, onların üstünde yürümesini öğrenmelidir. Hakiki bilim adamı, bu yollarda varyasyonlar (değişiklikler) yapmasını bilen kimsedir; diğerleri ancak mevcudu öğrenmekle yetinmek zorundadırlar.

Gerçi metot (bazı değişiklikler göstermesine rağmen) ve bilimsel tavır, bilimlerin yalnız müşterek olan noktasını gösteriyorlar; fakat bilimler arasında hem esaslı olan müşterek noktayı, hem de ayrı olan tarafı, bütün bilimlerin “var olan” .bir Şey ile uğraşması teşkil eder. Zira her bilim, varlığın bir sahasıyla, yahut bu sahanın küçük bir parçasıyla uğraşır. Bilimlerin ilerlemesi, bu sahalardan daralmasını, iş bölümünün artmasını gerektirir; bugün “exakt” tabiat bilimleri adı verilen fizik-kimya, böyle bir durumdadırlar. Fakat bütün bu parça- sahalardan, tek bir varlık sahası olarak birleşirler.

Fakat varlık-âlemi, homojen bir karakterde değildir; varlık âlemi, çeşitli sahalardan, alanlardan ayrılır; bu çeşitli varlık-sahaları, büyük hususiyetler, heterojenlikler gösterirler. Bu hususiyetler, bu heterojenlikler, aynı zamanda çeşitli bilim-gruplarının meydana çıkmasına sebep oluyorlar. İşte araştırıcının, “var olan” Şeylerin, gösterdiği bu hususiyetlere ayak uydurması, yani kullandığı metodu ona göre değiştirmesi lazımdır.

Gerçi her varlık-sahasıyla uğraşan bilimin yalnız kendisine has bir metodu vardır; fakat bilim için, hiçbir yerde tek bir metot bahis konusu değildir. Her yerde çeşitli metotlara başvurulur; yalnız bunlar varlığın karakterine göre hususileştirilir. Bu sebepten dolayı varlığın çeşitli alanlarına nüfuz etmek için, Leibniz, Descartes, Spinoza’nın denediği gibi tek, değişmeyen niversal bir metot yoktur. Duruma göre, her saha için yeni bir yolun bulunması, inşa edilmesi veya mevcut metotlardan faydalanması lazımdır; fakat bu yeni yolun bulunmasında, yapılmasında daima mevcut vasıtalarından (yani mevcut metotlarından) istifade edilebilir, ancak çok hususi olan sahalardan vardır ki, bunlar daima yeni vasıtaların (metotların) bulunmasını isterler; onun içindir ki, fizik-kimyada bu gibi hususi yolları bulanlara araştırıcıların kendi adları verilir.

Fakat mühim olan bizi varlığa götüren yolların önceden değil, araştırmalar içinde, “iş başında” bulunabilmesidir: nk varlık-sahaları gidilecek yolları, bize önceden âdeta dikte ediyorlar; araştırıcıya düşen iş, bu yolları bulmaktır; bu yolların ipuçları, umumiyetle kendilerini varlık-

fenomenlerinde ele veriyorlar; fakat bu fenomenlerin konuştuğu dili öğrenmek, yani bilim adamı olmak lazımdır.

Bütün bu tasvirler, bize bilimlerin iki müşterek noktası olduğunu gösteriyorlar:

1. Metot bakımından olan müşterek nokta;
2. Varlık bakımından olan müşterek nokta.

Gerçi buna göre bilimlerin iki yönden tasnif edilmesi gerekmektedir; fakat var olan şeyler, araştırmacıya metodunu, yani bizi ona götürecek yolu, dikte ediyorlar ve bütün bilimler de çok heterojen, fakat yine de müşterek metotlarla çalışıyorlar. Bu sebepten dolayı metot bakımından bilimleri gruplandırmak (tasnif etmek), hem bizi yanlışlıklara sürüklüyor; hem de metot bakımından yapılan tasniflerin muayyen sunilikleri de birlikte getirmesi mukadder oluyor; zira metot bakımından bilimler, hiçbir suretle tabii, objektif bir şekilde gruplandırılmıyorlar. Fakat metot bakımından yapılan tasnif, felsefe tarihinde uzun müddet hüküm süren bir temayül olduğu için, bu tasnif, yanlış olmasına rağmen, yine de ele alınacak ve bu suretle onun bizi nasıl çıkmazlara sürüklediği de gösterilecektir; hatta bunu bizzat tasnifin kendisi, yani hiçbir tenkide başvurmada, gösterecektir.

Metot bakımından çok esaslı olan ve çok tanınan, uzun müddet bilimlerin biricik tasnif prensibi olarak kabul edilen bir görüş ele alınacaktır ki, bu da Windelband'ın görüşüdür; bunun için bu filozofun 1894'de yazdığı ve terminolojisine varıncaya kadar yerleşen, çok bilinen bir yazısını olduğu gibi tasvir etmeye çalışacağız<sup>[1]</sup>. Fakat bilimlerin karakterine uygun düşen, onların tabii bir gruplandırılmasını sağlayan tasnif, ancak ontolojik bir tasnif olabilir. Ontolojik tasnifte bilimler, kendiliklerinden ve hiçbir suniliğe düşmeden birbirinden, ayrılıyorlar. Hâlbuki metot bakımından, herhangi bir suniliğe düşmeden, bilimleri birbirinden ayırmaya hemen hemen imkân yoktur. Zira metotlar, çok defa heterojen heterojen-vahk-sahalarında bile müşterek bir karakter gösteriyorlar; bu da yapılan tasnife herhangi bir sunilik sokmaya sebep oluyor; bütün bunları W. Windelband'm yazısı da bize açık olarak gösterecektir.

## **2. W.Windelband'a göre bilimlerin tasnifi**

19'uncu ve kısmen de bu asrın Rantçılarında olan W. Windelband için, bilimleri birleştiren ve birbirinden ayırt eden esas, ancak metodolojik olabilir. Bu filozofa göre insan bilgisini, bilgi kuramı ve metodoloji bakımından evvelâ ikiye ayırmak icap eder:

1. Rasyonel bilimler (apriori bilimler);
2. tecrübeye dayanan bilimler (ampirik bilimler).

Rasyonel bilimler grubuna matematik ve felsefe dâhildir. Rasyonel bilimlerin müşterek noktaları, negatif olarak vasıflandırılırsa, şu söylenebilir: bu bilimlerin bilgileriyle idrak sahasında (tecrübe sahasında) verilen şeyler arasında doğrudan doğruya olan bir münasebet (bu bilimlerin bilgilerinin diğer ampirik bilimler tarafından tecrübe sahasına tatbik edilmesine rağmen) yoktur; her iki bilim-grubu (yani gerek matematik, gerekse felsefe) iddialarını tek, tek idraklere veyahut bunların bir yığınının istinat ettirmezler.

Hâlbuki tecrübeye dayanan bilimler (ampirik bilimler)'den, herhangi bir şekilde verilen ve idrak sahasına giren gerçeklikten bilgi elde etmeye çalışan bilimler anlaşılır. Bu bilimlerin "formal" (yani mantıki) karakteri şudur: Bu bilimler bir taraftan varılan neticeleri temellendirmek için, umumi aksiyomatik "ilk şartlara" ihtiyaç gösterirler; diğer taraftan sahalarındaki vakıaları tespit etmek için de idrak edimine muhtaçtırlar. Bu bilimler (yani ampirik bilimler) iki gruba ayrılır:

1. Tarihi bilimler;
2. Tabiat bilimleri.

Her iki grup bilim de tecrübeye dayanırlar ve gerçeklikle uğraşırlar.

Gerçi gerçeklikle uğraşan bu bilimleri (yani ampirik bilimleri) "manevi bilimler" ve "tabiat bilimleri" diye iki gruba ayırmak âdet haline gelmiştir. Fakat bu şekilde yapılan bir gruplandırmayı, Windelband yerinde ve doğru olan bir gruplandırma olarak görmemektedir. Çünkü, ona göre, tabiat-manevi varlık (geist), objektif, yani varlık bakımından olan bir zıtlık teşkil ederler. Bir zıtlık ifade eden bu varlık-ikiliği, antik felsefeden itibaren başlar, Hegel ve Schelling'e kadar devam eder. Fakat ontolojinin bertaraf edildiği "tenkidi" bir bilgi teorisinin hâkim olduğu bir devirde bilimleri böyle bir varlık- dualitesine göre ayırmanın doğru olmadığı artık meydana çıkmıştır. Bu sebepten dolayı tabiat ve "geist"a taallük eden böyle bir görüş, artık bilimlerin tasnifi için esas olamaz; bundan başka aynı varlık- sahaları arasındaki bu zıtlıkla, bu varlık sahalalarının bilgi tarzları arasındaki zıtlık birbirine uygun gelmemektedir.

Diğer taraftan bir "varlık-zıtlığından" hareket eden bu tasnifin dayandığı objektif ve mantıki prensipte de bir hata vardır: bu tasnifin prensibine göre psikoloji gibi ampirik bir bilginin hangi bilim grubuna (yani manevi bilimlere mi, yoksa tabiat bilimleri grubuna mı) konulabileceği bir türlü kestirilemiyor. Zira psikoloji, objesi bakımından manevi bir bilimdir; fakat yürüdüğü yol bakımından da başından sonuna kadar bir tabiat ilmidir. Bu yüzden psikolojiye bazen "iç-duyunun tabiat ilmi", bazen de "manevi tabiat ilmi" adı verilmek istenilmiştir.

İmdi psikolojiyi bilim gruplarından hiçbirisine yerleştirememek gibi bir güçlük ve eksiklikle karşılaşan bir tasniften doğru olması beklenemez. Gerçi bu tasnifin dayandığı görüşte ehemmiyetsiz bir değişiklik yapılmak suretiyle durum düzeltilebilir; fakat bunun için de bu tasnifin bilimleri varlık-zıtlığı bakımından gruplandırmaktan vazgeçmesi (ki bunu sonraları Dilthey yapacaktır) ve metoda dayanan bir bilim-tasnifine başvurması, psikolojiyi de tabiat bilimleri arasına alması icap eder. Mademki bu tasnif, kendi görüşünde bir değişiklik yapmaya (yani varlık-zıtlığından metodolojiye dönmeye) mecbur kalıyor; o halde artık bu tasnifin "manevi bilimler" tabirini muhafaza etmesinin bir manası kalır mı? Onun yerine "tarihi bilimler" tabirini kullanmak daha doğru olmaz mı? Çünkü ampirik bilimlerin bir grubunu teşkil eden tarihi bilimler tabiri, metodolojiye dayanan bir tasnifin mahsulüdür; zaten psikolojinin tabiat bilimleri grubu arasına alınabilmesi için, bu tasnifin ontolojik karakterini terk etmesi şarttır; fakat bu takdirde de psikoloji ile tabiat bilimleri arasındaki yakınlığın gösterilmesi gerekmektedir.

Fakat tabiat bilimleriyle psikoloji arasındaki bu yakınlıkla nerede karşılaşıyoruz? Şüphesiz

bununla onların takip ettikleri metotlarda karşılaşmaktayız: gerek psikoloji, gerek tabiat bilimleri, sadece vakıaları tespit ediyorlar; onları bir araya toplayarak işliyorlar; bunun da gayesi, bu vakıaları içine alacak umumi bir kanun bulmak gibi bir alâka üzerinde toplanıyor. Böyle bir vaziyette objelerin birbirinden farklı olması, şöyle bir ayrılığı da birlikte getirir: her iki bilim arasındaki bu fark, vakıaların tespit edilmesinde, kullanılan hususi metotlarda, bu vakıaları *induktiv* olarak kıymetlendirmenin nevi ve tarzında, bulunan kanunların ifadesinde meydana çıkar. Fakat bununla beraber yine de psikoloji ile kimya arasındaki fark, veya her ikisi arasındaki yakınlık ve uzaklık; mekanikle biyoloji arasındaki farktan, veyahut yakınlık ve uzaklıktan daha az veya daha çok değildir; fakat burada asıl mühim nokta şudur: gerçi bu bilimlerin objeleri arasında farklar vardır; fakat bu farklar, aynı bilimlerin bilgilerinin “formal” karakterleri bakımından sahip oldukları mantıki eşitliğe göre çok geride kalır.

Çünkü bütün bu bilimlerin araştırıp tespit etmeye çalıştıkları kanunlar, olup-biten hadiselerin kanunlarıdır; imdi ister olup-biten bu hadiseler cisimlerin hareketlerine, ister cisimlerin değişmelerine ait olsunlar; ister organik hayatın gelişmesine, yahut da isterse tasavvurların, hislerin, irade-aktlarının oluşuna taallûk etsinler; fakat objeler arasındaki bu farklar, onların metotları arasında da bir farkın bulunmasını gerektirmezler. İmdi metot bakımından psikolojinin tabiat bilimleri grubuna dâhil olması icap etmektedir.

Hâlbuki tarihi bilimler adını alan ampirik bilimlerin birçoğu, tek ve bir defaya mahsus olan bir vakanın zaman içindeki seyrini takip ve tespit etmeye çalışırlar. Gerçi bu bilimlerin sahasında da birçok objeler vardır ve bu objelerin kavranması için de takip edilen yolların bir çeşitliliği ile karşılaşılacaktır; fakat bu bilimler, ya tek bir vaka veyahut birbiriyle ilgili olan birçok vakalarla uğraşırlar; veyahut da bu bilimlerin sahasında tek bir insanın, yahut bütün bir milletin varlık-yapısı ve hayatı; yahut bir dilin, bir dinin, bir hukuk düzenin, edebi eserlerin, sanatın, bilimin verdiği eserlerin hususiyeti, gelişmesi bahis konusudur; bu objelerden her birisi kendi hususiyetine uygun düşecek bir inceleme-tarzı isterler. Fakat bu sahalardaki bilginin ağırlık noktası, bir defaya mahsus olan, bir gerçeklik karakteri taşıyan insan hayatının bir hadisesini, kendisine has gerçeklik karakteriyle birlikte tetkik etmek üzerinde toplanır.

Bu tasvirler, bize tecrübeye dayanan bilimlerin mantıki bakımdan nasıl gruplandırılabilirliğini gösteriyorlar. İmdi bu tasnif-prensibi, bilimlerin bilgi hedeflerinin “formel” karakterine dayanmaktadır. Fakat tecrübeye dayanan bilimlerden bir kısmı umumi kanunlar elde etmeye çalışıyor; diğer bir kısmı tarihi vakaları araştırıyor; bunu biz “formel” mantık dili ile ifade edersek; bu bilim gruplarından birisinin hedefi, umumi-apodiktik (S, P olmalıdır gibi) bir hükme varmak; diğerinin hedefi ise, ferdi-assertorik (S, P dir; S, P değildir gibi) bir kaziyeye varmaktır.

Böylece tecrübeye dayanan bilimler, gerçek olanın bilgisinde, ya tabiat kanunları gibi umumi olanı, yahut da tarihi hadiselerde olduğu gibi münferit olanı arıyorlar; demek oluyor ki, bu bilimlerden bir kısmı daima aynı kalan “formu” inceliyor; diğer bir kısmı da gerçek bir vakayı, bir defaya mahsus olan, muayyen olan bir muhtevayı tetkik ediyor. Bu bilim gruplarından birisi kanun-bilimleridir; diğeri ise vakıa-bilimleridir; kanun-bilimleri, bize bir şeyin daima nasıl olduğunu; vakıa-bilimleri ise, olup-biten bir hadisenin, nasıl “olup bittiğini” öğretiyorlar. Windelband’ın meşhur olan tabirleri ile ifade edilirse: Bilimsel düşünme bir halde

“nomothetik”, diğler halde ise “idiographik”dir; yani birincileri tabiat bilimleri, ikincileri ise tarihi bilimlerdir.

Fakat böyle bir tasnif, bilginin muhtevasıyla ilgilenmez; çünkü bu tasnif, formal-mantıki bir tasniftir. Ama şöyle bir imkân daima mevcuttur: aynı objeler hem “nomothetik”, hem de “idiographik” olarak tetkik edilebilirler. Böyle bir durumun mümkün olmasının ifade ettiği mana şudur: daima aynı kalan “form”la, bir defaya mahsus olan şeyler arasındaki zıtlık, rölatif olan bir zıtlıktır. Uzun süren bir zaman içinde bir değışiklik göstermeyen şeyler, bu değışmeyen formu bakımından “nomothetik” olarak tetkik edilebilir. Fakat bununla beraber bu aynı şey, daha uzun zaman-buudları içinde de, sınırlı bir zaman içinde imiş gibi, yine de bir defaya mahsus olan bir şey olarak kalabilir. Mesela dil, böyle bir objedir; buna benzer bir şey ile, fizyoloji, jeoloji sahasında, muayyen bir manada astronomide karşılaşmaktayız: bu suretle tarihi prensip tabiat bilimleri sahasına girmiş oldu.

Bunun daha açık bir misali ile uzvi tabiat bilimlerinde karşılaşılmaktadır; organik tabiat bilimlerinin sistematığı “nomothetik” bir karakterdedir; çünkü bu bilimler, insanların birkaç bin sene içindeki müşahedelerine dayanarak, canlıların aynı kalan tiplerini, bunların form-kanunlarını tetkik etmektedirler. Fakat diğler taraftan organik tabiat bilimleri, bir gelişme tarihi olarak da yer üzerinde yaşamış olan organizmalarda nevilerin meydana gelmesini, değışmesini de tetkik ederler; fakat bu neviler, bu değışmeler bir defaya mahsusturlar, yani özgün (ferdi) ’dirler; bu sebepten dolayı bu gibi hallerde bu bilimler de idiographik-historik bir karakter kazanırlar.

Şimdiye kadar mantık (bilhassa onun metodolojik kısmı), bu her iki bilim grubundan yalnız tabiat bilimleri grubu üzerinde durmuş; diğler bilim grubunu, yani tarihi bilimler grubunu, hiç nazarı dikkate almamış ve her iki bilim grubu arasındaki münasebeti göstermeye çalışmamıştır. Hâlbuki nomothetik bilimlerle idiographik bilimler arasındaki münasebet, açık olan bir münasebettir. Tarihi bilimlerle tabiat bilimleri arasındaki münasebet, her ikisi için müşterek olan şu noktada ortaya çıkar: hem tabiat bilimlerinin, hem de tarihi bilimlerin hareket-noktasını tecrübe ve idrak vakıaları teşkil eder ve her iki bilim-grubu da naif insanın yaptığı tecrübeye dayanmamak hususunda yine birleşirler; her iki bilim-grubu da bilim bakımından ayıklanmış “tenkidi” tecrübeye dayanırlar<sup>[2]</sup>.

Fakat her nedense mantık, idiographik bilimlerden ziyade, nomothetik bilimlerle, onların metodolojisi ile uğraşmıştır; mesela mantık nomothetik bilimlerdeki cihazların ehemmiyetini, bu bilimlerdeki deneme teorisini, aynı objeye çevrilen müşahedelerin rolünü inceden inceye araştırmıştır. Fakat tabiat bilimlerinin metodunun paraleli olan historik metodoloji, felsefede hiçbir zaman aynı ehemmiyetle ele alınmadı. Hâlbuki tecrübenin tarihi bilimlerle tabiat bilimlerinde nasıl kıymetlendirilmesi gerektiğini tespit etmek çok ehemmiyetli bir noktadır.

Fakat bununla beraber bütün tecrübe-bilimleri (yani tabiat bilimleriyle tarihi bilimler) arasında prensip bakımından bir uygunluk vardır; bu uygunluk, ifadesini, bilhassa aynı obje ile ilgisi olan “tasavvur-unsurları”nda bulur ve tabiat-araştırmalarıyla tarihi araştırmalar arasındaki fark da, vakıaların bilgi bakımından kıymetlendirilmeye başlandığı yerde ortaya çıkar. Zira bilgi problemi bakımından bu bilim gruplarından birisi (tabiat bilimleri), kanunları,

diğeri (tarihi bilimler) ise, hayat-formların araştırır. Birisinde (tabiat bilimlerinde) insan düşünmesi, hususi olan hallerin tespit edilmesinden hareket ederek, umumi olanın münasebetlerini kavramcıya ceht eder; diğesinde (tarihi bilimlerde) ise düşünme, hususi halleri sevgi ile tespit etmeye çalışır.

Çünkü tabiat araştırmacısı için verilmiş tek bir objenin bilimsel hiçbir kıymeti yoktur; eğer verilmiş olan bu tek obje, bir cins kavramının bir “nev”i (“typus”u), hususi bir hali olarak kabul edilirse, ancak bu takdirde böyle bir obje, tabiat-araştırmacısı için bir şey ifade edebilir. Zira tabiat-araştırmacısının alâkası, kendisini kanuni umumiliklere götürecektir vasıflar üzerinde toplanmaktadır. Tarihçinin vazifesini mazinin herhangi bir mahsulünü bütün ferdi (özgün) ifadesiyle hali hazırda “ideal” olarak yeniden canlandırmak teşkil eder. Tarihçinin gerçekleştirmek istediği şey, sanatkârın kendi hayal âlemindeki bir şekli, herhangi bir vasıta ile gerçekleştirmesine benzer. İşte tarihi yaratma ile estetik yaratma arasındaki yakınlığın temelini de böyle bir benzeyiş teşkil eder<sup>[3]</sup>.

Bundan anlaşılıyor ki, tabiat bilimlerine hâkim olan düşünmede soyutluk temayülü, tarihi bilimlere hâkim olan düşünmede ise müşahhaslık temayülü ağır basıyor. Bunu daha iyi anlayabilmek için, her iki bilim grubunun araştırmalarının vardıkları neticeleri birbiriyle mukayese edelim. “Historik tenkit” (yani historik bilgi), bir nesle devredilen içeriklerin işlenmesi hususunda ne kadar incelmış, açık kavramlar teşkil ederse etsin; tarihi araştırmaların son hedefi, bize kadar gelen malzeme yığından hareket ederek mazinin hakiki mahsullerini bütün canlılığı ile ortaya koymak olacaktır; imdi “historik tenkit” in süzgecinden geçerek bütün zenginlik ve hususi karakteriyle, bütün ferdi canlılığı ile maziden bir nesle devredilen insanların ve insan hayatının tasvirleri, form ve içerikleridir. Böylece mazinin karanlığından hali hazırın ışığına çıkarılarak yeni bir hayat kazanan eski diller, eski milletler, onların inançları ve hayat-tarzları, onların hürriyet ve hâkimiyet uğrunda yaptıkları mücadeleleri, onların şiir ve edebiyatlarında, düşünme sahasındaki başarıları, tarihin ağızyla bize hitap ederler.

Hâlbuki tabiat bilimlerinin bize tanıtmak istedikleri dünya, bambaşka olan bir dünyadır. Tabiat bilimlerinin hareket noktası, ne kadar somut olursa olsun; onların bilgilerinin hedefi teorilerdir. Hatta tabiat bilimlerinin en son başvurdukları yer, “hareket kanunlarının riyazi olarak ifade edilmesidir. İmdi tabiat-bilimleri —tamamıyla platonik olarak— oluş içinde bulunan duyu-eşyasını mahiyetten (“varlık”tan) ari bir şey olarak kabul ederler ve bundan dolayı da tabiat bilimleri mahiyetten (“varlık” tan) ari olan böyle bir duyu eşyasına dayanmazlar. Ondan sarfı nazar ederler; tabiat-bilimleri, ancak zaman içinde olup biten hadiselerin değişmelere tâbi olmayan, kanuni zaruriliklere ait olan bir bilgisini elde etmeye çalışırlar.

Gerçi tabiat bilimleri, renk ve ışıkla dolu olan duyular dünyasından hareket ederler; fakat yine de yapısal bir kavram-sistemi meydana getirirler ve tabiat bilimleri, bu kavramlarda eşyanın görünüşlerinin arkasında bulunan “hakiki mahiyeti” (hakiki “varlığı” ), yani duyu-keyfiyetlerinden, renk, ses ve kokudan mahrum olan atomlardan meydana gelen bir dünyayı kavramaya çalışırlar. Bu da düşünmenin duyu-idrakini yenmesini, düşünmenin zaferini ifade eder. Bu suretle tabiat-bilimleri “gelip geçici” (fâni) olana karşı kayıtsız bir tavır takınarak,



yalnız ebedi olanla, “daima aynı kalanla” uğraşırlar. Bu itibarla tabiat bilimleri, değişme halinde bulunanı değil, bilâkis değişmenin değişemeyen “form”unu tespit etmeye çalışırlar.

Tarihi bilimler ise, ferdi ve hususi olanı tetkik eder; fakat tarihi bilimlerin bilgisi, bu ferdi ve hususi olanın, umumi olanın içinde erimesi, onun muhtevasına girmesi demek değildir; tarih için ferdi olanın, müşahhas olanın umumi bir görüş içinde yerini bulması kâfi gelebilir. Umumi olana, bir cins-kavramına yapışıp kalmak, her şeyi ona götürmeye çalışmak, eski Yunan düşüncesinin tek taraflı olan bir görüşüdür. Bu sebepten dolayı tarihe çok defa bir bilim-karakteri atfedilmemektedir; çünkü tarih, umumi olanı değil, ferdi olanı kavramaya çalışır. Bu fikirlere dayanan “pozitivizm”, tarihi, bir tabiat bilimi yapmak istemiştir, yani tarihin de yalnız umumi olanla uğraşması gerektiğini iddia etmiştir. Fakat böyle bir iddiadan hareket edebilirse, bir milletin hususi olan, ferdi olan hayatından geriye hiçbir şey kalmaz; sadece çok müphem umumilikler kalır ki, bu da ferdi olan millet hayatını bize tanıtmaktan çok uzak kalır.

Fakat diğer taraftan idiographik bilimlerin de umumi kaziyelere ihtiyacı vardır, idiographik bilimler, bu umumi kaziyeleri, nomothetik bilimlerden alırlar; mesela tarihi bir hadisenin sebebini araştırır ve izah ederken, olup biten şeylerin umumi tasavvurlara dayandığı da peşin olarak kabul edilir. Eğer tarihi ispatlar, mantıki formlarına kadar götürülecek olursa, bu takdirde bu ispatların mukaddemlerinin (Praemisse) olup biten hadiselerin, bilhassa ruhi hadiselerin tabiat kanunlarının formülü (yani S, P olmalıdır gibi) altında toplandıkları görülür. Zira insanların nasıl düşündüklerini, ne hissettiklerini ve ne istediklerini bilmeyen bir kimsenin, olup-biten tek, tek hadiseleri bir araya toplayarak, onlar hakkında bir bilgi edinmesine imkân yoktur; böyle bir kimsenin daha önce, insanın düşünmesinin, hislerinin, isteklerinin ne olduğunu bilmesi lazımdır. Eğer psikoloji, tarihçiye şimdiye kadar bu hususta yardım edememişse, bu, onun gelişmemesinden ileri gelir<sup>[4]</sup>. Fakat bu gibi hallerde dahi tarihçinin insan hakkındaki tabii bilgisi kendisine yardım eder.

Fakat bilimlerin, bilginin bütününde, metotlarının bu hususiyetlerine rağmen, yine de yan yana yürümeleri lazımdır. Eşyanın umumi kanunlarını inceleyen bilimler grubu (tabiat bilimleri), bize kâinat hakkında sabit kalan bir görüş sağlamaktadırlar. Bu görüşün çerçevesi içinde insanlığın gelişmesini gösteren bilgi (tarihi bilimler) yerini almaktadır.

Fakat insan bilgisinin bu iki unsuru (yani umumi olanla ferdi olan bilgi) müşterek bir kaynağa götürülemez. Gerçi ferdi vakaların illi olarak izah edilmesi için nedensellik prensibine dayanılacağı hakkında birçok görüşler vardır; fakat bunlardan hiçbirisi, bu iddialarında muvaffak olamamışlardır. Yine bu iki bilgiyi aynı kaynağa götürmek isteyen bir iddia daha vardır ki, o da Leibniz’in iddiasıdır. Leibniz’e göre *vérités de fait*’in kaynağını *vérités éternelles* teşkil eder. Fakat bu iddia da problemin bir izahı değildir. Zira umumi bir formülden hareket edilerek ferdi bir vakanın hususiyeti izah edilemez, yani tabiat kanunlarından hareket edilerek tarihi hadiseler anlaşılır bir hale getirilemezler. Tabiat kanunları, ancak olup biten şeylerin bir illetinin bulunacağını ifade ve izah ederler; fakat hususi, ferdi şeyleri izah edemezler. Bu hususta başvuru bütün denemeler muvaffakiyetsizlikle neticelenmişlerdir; zira ferdi, hususi olan, hiçbir zaman umumi olandan hareket edilerek izah edilemez.



Bilimlerin tasnifi probleminde çok yerleşmiş ve tanınmış bir görüşü temsil eden Wilhelm Windelband'ın fikirleri uzun uzadıya tasvir edilmeye çalışıldı. Eğer bu tasvirler tenkidi bir gözle bakılacak olursa, bu tasnifin ne kadar güçlüklerle karşılaştığı, suniliklere düştüğü açık bir şekilde görülecektir ve bu tasvirlerin gayesi de bilhassa bu noktaları göstermekti.

Dikkatli ve titiz bir filozof olan Windelband bu güçlükleri, bu sunilikleri saklamaya lüzum görmüyor; yalnız o da kendisini, devrine hâkim olan metodolojik görüşe kaptırıyor. Zira 19'uncu asrın son çeyreği ile, 20'nci asrın başı, henüz araştırmalardan müstakil olan, onların dışında kalan bir metodolojinin hususi, ilmi-felsefi bir disiplin olarak ele alınabileceğine, üstelik buna dayanılarak bilimlerin de tasnif edilebileceğine inanıyordu. Bu inanç, yeni ontolojinin kuruluşuna kadar devam edip durdu.

İşte daha önceleri kendisini, hususi bir bilgi dalı haline getirdiğini sanan metodoloji, bugün artık ehemmiyetini tamamıyla kaybetmiş, Bilimsel ve felsefi sahneden, bir daha geriye dönmek şartıyla, çekilmiştir. Bu sebepten dolayı bilimlerin metod bakımından yapılan tasnifinin de bertaraf edilmesi kadar tabii bir durum olamaz.

Fakat metodolojinin bizim memleketimizde de bertaraf edildiği, henüz söylenemez. Bugün bizde henüz bilimden müstakil olan bir metodolojinin öğretilebileceğine inanılmaktadır. Liselerimizde okutulan metodoloji, henüz mühim bir yer almaktadır. Hâlbuki bugün bu mesele, müstakil bir mesele olarak ne mantığın, ne de diğer bir bilimin veya felsefenin bir tetkik sahasıdır. Windelband'ın bir zamanlar kıta Avrupa'sına hâkim olan bu fikirlerinin bize hangi kanaldan geldiğini tespit etmek güç olabilir; fakat bu fikirlerin bizde bugün de hâkim bir durumda oldukları bir vakiadır. Zira bizde okutulan mantık, henüz 19'uncu asrın mantığı, yani metodolojinin kendisine hâkim olduğu mantıktır.

Bu vakiâ, bize aynı zamanda araştırmalara dayanmadan, dışardan aktarma yoluyla gelen fikirlerin, görüşlerin, nasıl donmuş bir karakter kazanarak devam ettiklerini de açık olarak gösteriyor. Bu suretle edinilen görüş ve fikirlerin, kaynağı olan memleketlerde çoktan tamamıyla bertaraf edildikleri halde, aktarma yoluyla girdikleri memleketlerde devam edip durması, dikkate lâyık ve üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir<sup>[5]</sup>.

Yalnız burada bahis konusu olan araştırma-metodolojisini, öğretim- metodolojisine karıştırmamak lazımdır; bir öğretim-metodolojisi (her şeyi öğrenmeye mecbur bir varlık olan insan için) daima pedagojinin bir meselesi olarak kalacaktır; bertaraf edilen, öğretilmesi ve öğrenilmesi bilim ve hayat için hiçbir mana ifade etmeyen kuru ve boş bir nazariyeden ibaret olan araştırma-metodolojisi ve bu metodolojinin öğretim metodolojisi ile hiçbir ilgisi yoktur.

### **3. W.Dilthey'a göre bilimlerin tasnifi**

Şimdi de metodoloji bakımından yapılan tasnifin karşısına, ontolojik bir tasnif koyuyoruz. Varlık bakımından bilimler iki şekilde tasnif edilmektedir. Bunlardan birisi çok eski ve tanınmış olan bir tasniftir. Bu tasnife göre, bilimler manevi bilimler ve tabiat bilimleri diye iki gruba ayrılmaktadır. Bu tasnif reel-varlığı ikiye bölen ve ideal varlığı, hiç hesaba katmayan bir görüşe dayanmaktadır. Bu görüş için varlık, iki zıt, iki heterojen sahaya bölünmektedir.

Nitekim bilimleri tasnif ederken metodolojiden hareket eden Windelband, varlığı ikiye bölen bu ontolojik görüşe ağır itirazlar yapıyordu. Zira varlığı ikiye bölme, hiçbir fenomen-temeline dayanmıyor, keyfi bir bölme oluyor.

Fakat bu ontolojik görüş, bilimleri tasnif bakımından metodolojik bir görüş şeklinde ortaya çıkıyor. Bu metodolojik görüşü yerleştirmeye muvaffak olan Wilhelm Dilthey (1833-1911) olmuştur. Bu tasnife göre bütün tarihi bilimler, mesela dil, edebiyat, sanat, din, felsefe, hukuk, siyaset tarihi, manevi bilimler grubuna giriyorlar; bu bilimler grubunun karşısında tabiat-bilimleri bulunuyor.

Gerçi Dilthey'in bu tasnifi ontolojik bir kisveye bürünmüş görünüyor; fakat onun ontolojik olmadığını Dilthey'in bilhassa bu bilim-gruplarından her birisinin kendi sahalarına girmeleri, objelerini tetkik etmeleri üzerinde durması gösteriyor. Manevi bilimlerle tabiat bilimlerinin metotları üzerinde duran Dilthey'a göre, manevi bilimler, sahalarında *anlama*-metodu, tabiat bilimleri ise *izah*-metodu ile çalışırlar.

Manevi bilimlerin "anlama" metodu ile çalışması, onların tetkik sahalarının hususiyetinden doğmaktadır. Zira manevi bilimler, insanların ortaya koyduğu mahsullerle uğraşırlar; insanların mahsulü olan bu sahadaki objeler, muayyen bir mana taşıyan, tekerrür etmeyen, ferdi ve bir defaya mahsus plan objelerdir; manevi bilimlerin, bu varlığın karakterinde bulunan bu manayı, bu ferdiliği "anlama"ları icap eder. O halde bu bilimlerin hedefi, insanların ortaya koydukları hukuk sistemleriyle, sanat eserleriyle, dini görüşleriyle, siyasi mücadeleleriyle ne istediklerini, onlarla nasıl bir manayı gerçekleştirmek tasavvurunda olduklarını, bütün ferdiliği ile birlikte "anlamak" olacaktır. Zira ancak *anlama*-metodu bu sahadaki objeleri bize tanıtabilir, bizi onlara yaklaştırabilir. Hâlbuki *izah*-metodu bizi mana problemi ile ferdilik probleminden uzaklaştırır. Zira *izah*-metodunun gayesi, bizi umumi, değişmeyen bir kanuna götürmektir. Hâlbuki manevi objeler sahasında artık umumi bir kanuna varma diye bir şey, bahis konusu olamaz. Çünkü insanın mahsulleri olan sanat eserleri, siyasi hadiseler, dini hadiseler, hukuk problemleri gibi objeler, tekerrür etmeyen, ferdi ve bir defaya mahsus olan objelerdir; bu gibi objeler, ancak anlaşılabilirler; fakat asla izah edilemezler.

Hâlbuki tabiatı inceleyen tabii bilimler, manevi bilimlerin tamamıyla zıttı olan bir bilim-grubunu teşkil ederler; tabiat sahasının bilgisine ise "izah-metodu" ile bu metodun varyasyonları hâkimdir. Çünkü tabii bir hadise izah edilmeye muhtaçtır ve tabii hadiselere, deneme adını alan ve tabii hadiseyi laboratuvarda olduğu gibi tekrar eden bir metot tatbik edilmektedir; bundan başka tabiat hadiseleri ferdi de değildirler; onlar daima aynı tabii hadiselerdir; bundan dolayı tabiat hadiseleri muayyen bir prensipten hareket edilerek izah edilebilirler; onlar muayyen kanunlarla, umumi formüllerle ifade edilebilirler.

Görülüyor ki bu tasnifle Windelband'ın tasnifi arasında mühim bir fark yoktur. Gerçi bu tasnif başlangıçta ontolojik bir tasnif gibi görünüyor; fakat bu tasnifin ontolojik olmadığı, onun metot problemine verdiği ehemmiyetten ve bilimleri de bu bakımdan gruplara ayırmasından anlaşılıyor. Windelband, iki noktada bu tasnifi eksik buluyordu:

1. Bu tasnif, psikolojiyi bilim gruplarından birine yerleştirmekte güçlük çekiyor.

2. Bu tasnif, ontolojik bir zıtlıktan hareket ediyor.

Dilthey, kendi tasnifinde birinci eksikliği şu şekilde bertaraf etmeye çalışıyor: iki türlü psikoloji vardır:

1. Manevi bir bilim olan psikoloji;
2. Bir tabiat bilimi olan psikoloji.

Manevi bir bilim olan psikoloji, tıpkı manevi bilimler gibi *anlama*-metoduna dayanır. Bir tabiat bilimi olan psikoloji ise, tıpkı tabiat bilimleri gibi *izah*-metoduyla çalışır. Birincisi ruhi varlığın herhangi bir hadisesini anlamaya çalışır; ikincisi ise, ruhi varlığın herhangi bir hadisesini izah eder.

Bu suretle Dilthey'in tasnifi, Windelband tarafından ileri sürülen mahzurlardan hiç olmazsa birisini ortadan kaldırdığını sandı. Hâlbuki hakikatte bu tasnif, bu eksikliği ortadan kaldırmış olmuyor; bilâkis onu daha da büyütmüş oluyor; çünkü o psikolojinin birliğini parçalamış oluyor. Nitekim bu yüzden psikoloji takriben 1924 tarihlerine kadar bu ikilik içinde çırpınmış ve bu iki psikoloji birbiriyle mücadele etmişlerdir; her birisi ötekinin ehemmiyetini inkâr etmiştir. Bugün artık böyle bir ayırmanın (yani psikolojiyi bu şekilde parçalamanın) mümkün olmadığı tamamıyla açığa çıkmıştır. Bu görüşün taraftarlarından bir kısmı henüz hayattadır; fakat bunlar artık bilim ve felsefe çevrelerinde yeni taraftar bulamıyorlar. Bu vakıa, aynı zamanda bilimde yanlış bir görüşü bertaraf etmenin ne kadar güç olduğunu, ne kadar uzun sürdüğünü gösteriyor.

Windelband'ın bu tasnifte bulduğu ikinci eksikliği, Dilthey, nazari olarak değil, ama fiilen bertaraf etmiştir. Çünkü o, varlık-zıtlığına göre yapılan bu tasnifte hemen bilim gruplarının metotlarına geçiyor ve metot problemi üzerinde ısrar ediyor.

Asıl mühim eksiklik, Windelband'ın da, metodolojik olan tasnif- prensibi yüzünden görmediği ve temas etmediği eksikliklerdir. Dilthey'in tasnifine göre, matematik bilimleri mantık ve etik, hangi bilim grubuna girmelidir? Bu bilimler manevi bilimler grubuna mı, yoksa tabiat bilimleri grubuna mı girmelidir? Bu noktaya ontolojik bir varlık-zıtlığından hareket edip de metodolojik bir tasnif şeklini alan bu tasnif dokunmadan geçiyor. Bu yüzden matematik bilimleri ve mantık bazen manevi bilimler grubuna, bazen de tabiat bilimleri grubuna sokulmak istenildi. Bu bilimler, manevi bilimler grubuna konuldukları zaman, şöyle bir görüşe dayanılıyordu: riyazi bilimler ve mantığın sahası, düşünmenin mahsulü olan sahalardır; düşünme ise, manevi bir sahadır; imdi bu bilimler de manevi bilimler grubuna girmelidirler.

Fakat böyle bir düşünce, tasnifin kendi görüşüyle tezat halindedir. Çünkü manevi sahanın karakteri, hususiyeti, onun ferdi olması ve tatbik edilen metodun da anlama-metodu olmasıdır. Hâlbuki matematik ile mantık, umumi olanın geçerli olduğu birer sahadırlar; bu sahalara tatbik edilen metotların başında da tümdengelimli-izahçı metot gelir.

Bu sefer de bu tenakuzdan kurtulmak için, aynı görüşü temsil edenler tarafından şöyle bir iddia ileri sürüldü ve denildi ki, öyle ise bu bilimleri, tabiat bilimleri grubuna sokmak icap eder. Fakat bu takdirde de şöyle bir itirazla karşılaşılıyor: matematiknin incelediği objeler, mesela bir eğri hat (yani bir kurv) realitede mevcut olmayan bir teşekküldür; mantığın tetkik

ettiği saha, yani düşünceler sahası da reel âlemde bulunan fiziki-maddi şeyler değildirler. Böylece, bu bilimleri hiçbir bilim-grubuna yerleştirmek mümkün olmuyor.

Görülüyor ki, bu tasnif, metodolojik (umumiyetle metodolojinin tasnif-prensibinde görülen hatalardan sarfinazar edilse bile) şekli ile psikolojinin birliğini parçalamak, bilimleri muayyen metotlara bağlı kılmak, riyazi bilimlerle mantık ve etiği hiçbir bilim-grubuna yerleştirememek gibi büyük eksiklikler gösteriyor.

Acaba bu tasnif, ontolojik olarak ele alınsa, bu eksikliklerinden kurtulabilir mi ? Buna da hayır diyeceğiz; çünkü bu tasnifin metodolojik şekli ile, ontolojik şekli arasında (varlığa muayyen bir metot dikte etmemek şıkkı istisna edilirse) hiçbir fark yoktur; zira bu tasnif, ontolojik şekli ile de içinde bulunduğu güçlüklerden hiçbirisini bertaraf edemiyor; üstelik böyle bir ontoloji, varlık-âlemini yapısal olarak iki zıt sahaya bölmek suretiyle çok eski bir peşin hükme dayanıyor; bu peşin hüküm, en esaslı ve işlenmiş kaynağını, varlık-âlemini *res cogitans* (düşünen varlık), *res extensa* (yer kaplayan varlık) diye ikiye ayıran Descartes'da bulur.

Yaptığımız bütün bu tasvir ve tahliller, bize gösteriyorlar ki, mazinin hatalarıyla yüklü olan bu tasnifin ontolojik şekli de, metodolojik şeklinde mevcut olan eksiklikleri ortadan kaldırmamakla kalmıyor; aynı zamanda varlık-âlemini yapısal ve yanlışlarla dolu olan bir şekilde bölmek, varlık-fenomenlerini hiç hesaba katmamak suretiyle daha büyük hatalar yapmak zorunda kalıyor.

#### **4. Bilimlerin ontolojik tasnifi**

O halde bilimleri yeni baştan ve hiçbir peşin hükme dayanmadan, sadece ontolojik olan esaslara dayanarak tasnif etmek gerekiyor. Bugün oldukça (bilhassa Nicolai Hartmann'ın bu sahada verdiği eserler sayesinde) büyük ilerlemeler kaydeden ontoloji için, varlık- âlemi, sadece reel olan "varlık-türünden" ibaret değildir ve reel varlığın da çeşitli sahaları vardır. Çünkü reel-varlık, aynı karakterde olan bir yapıya sahip değildir.

İmdi ontoloji, önce varlığı iki nev'e ayırmak zorundadır:

1. İdeal-varlık;

2. Reel-varlık.

İlerde ontolojinin meseleleri ele alınırken görülecektir ki, ideal-varlık ile reel-varlık arasında büyük farklar vardır. İdeal-varlık, değişmeyen, oluş içinde bulunmayan, her türlü ferdilikten mahrum olan bir varlık nev'idir. Reel-varlık ise, değişen, oluş içinde bulunan ferdilik bakımından da derece farkları gösteren bir varlık-nev'idir. İşte saf ontolojik bir tasnif, her türlü metodolojik düşüncelerden vazgeçerek ve bu varlık-türlerine uyararak bilimleri de iki kısma ayırmalıdır:

1. İdeal varlığı tetkik eden bilimler (ideal-bilimler).

2. Reel varlığı tetkik eden bilimler (reel-bilimler).

İdeal-bilimler grubuna riyazi bilimler, mantık, etik, bütün kıymet-sahası dâhildir, reel-bilimler grubuna ise bütün diğer bilimler girmektedir, yani Windelband'ın tecrübe-bilimleri

(tabii ve tarihi bilimler) adını verdiği, diğer tasnifin manevi ve tabiat bilimleri adını verdiği bilimlerle, felsefenin hemen hemen bütün dalları (ki Windelband'da felsefe rasyonel bilimler grubuna aitti) bu reel bilimler grubuna dâhildir ve reel-bilimler de en doğru şekilde (Nicolai Hartmann'ın ontolojisine dayanılarak) şöyle tasnif edilebilirler:

1. Fiziki maddi bilimler;
2. Biyolojik bilimler;
3. Psikolojik bilimler;
4. Manevi bilimler (bu bilimlerle insan başarılarıyla, insan olaylarını tetkik eden bilimler kastedilmektedir);
5. Felsefi bilimler (reel-varlığın bütün sahalarını, insan ve insan prodüksiyonlarını, yani tarihi varlık-sahasını içine alan felsefi tetkikler).

Görüldüğü gibi, bu tasnifte metodolojik görüş tamamıyla bertaraf edilmiştir. Zira bilimleri metodoloji bakımından tasnif etmek veya metodolojiyi göz önünde bulundurmamak, bizi daima yanlışlıklara götürür. Nitekim diğer tasnifler, bunu açıktan açığa gösterdiler.

Metodoloji, bir tasnif prensibi olabilirdi, eğer her bilim, her varlık- sahası için, tek bir metot mevcut olsa ve bilimler yalnız bu "tek metotla yetinselerdi; veyahut bizi her varlık-sahasına götüren metotlar önceden bilinseydi; hâlbuki bu şartlardan hiçbirisi gerçekleşmemektedir. Çünkü bilimlerin kullandığı metot, hiçbir zaman tek bir metot olamaz; zira her varlık-sahasına ancak çeşitli metotlarla girilebilir; bu sebepten dolayı her bilim, bir metotlar-çokluğu ile çalışır. İmdi manevi bilimler adı verilen bilimlerin, sadece anlama metoduna dayanmadıkları, diğer metotlardan, mesela izah, indüksiyon, deduktion, tasvir, tahlil, terkip, müşahede vesaire gibi bir metotlar kompleksine başvurdukları bir vakıadır. Aynı suretle tabiat bilimleri de hiçbir zaman sadece izah, deduktion metotlarıyla araştırma yapamazlar; onlar da anlama, tahlil, terkip, müşahede, indüksiyon vesaire gibi bir metotlar-kompleksi ile çalışır. Bu açık olan vakıayı görmek için, peşin hükümleri, nazariyeleri değil, çeşitli bilimlerde nasıl çalışıldığını, nasıl araştırıldığını göz önünde bulundurmamak ve bilimlerin mesailerini üzerinde düşünmek kâfi bir fikir verebilir<sup>[6]</sup>.

Bilimleri, şuurlu ve titiz bir şekilde metodolojik bir görüşten hareket ederek tasnif eden Windelband bile, böyle bir tasnifin zayıf tarafını görmüş ve anlamış olmalı ki, bu husustaki görüşünü törpülemeye çalışıyordu; mesela diyordu ki, tabiat bilimlerinde idiographik bir tetkik tarzı (mesela organik saha ile meşgul olan bilimlerde) mümkün olduğu gibi, tarihi bilimlerde de nomothetik bir tetkik tarzı (mesela dil bilimlerinde) takip etmek mümkündür.

Gerçekten bugün biyolojide ve diğer birçok bilimlerde anlama-metodunun kullanıldığını, bu bilimlerle yakın bir ilgisi olan herkes bilmektedir. Metodolojinin hüküm sürdüğü devirlerde, tabiat-bilimlerini bile iki gruba ayırıyorlardı:

1. Deskriptiv (tasviri) tabiat bilimleri;
2. İzahçı tabiat bilimleri.

Birinci gruba biyolojik bilimler; ikinci gruba ise fizik-kimya gibi bilimler ithal ediliyordu.

Bugün böyle bir ayırma, bilimle uğraşan herkese gülünç gelecektir<sup>[7]</sup>. İmdi metot, gidilecek yol olduğuna göre, bu yolu, biz hiçbir zaman gidilecek yeri göz önünde bulundurmadan, önceden tespit edemeyiz; varlık-âlemindeki tetkiklerimiz de böyledir; tetkik edilen sahanın vaziyetine göre mevcut metotlardan birisi veya birkaçı birden tatbik edilir; veyahut yeni bir metoda başvurulur. Bilinmelidir ki, bilimler varlık-âlemine değil, varlık-âlemi bilimlere metodunu dikte eder; çünkü metot, direktifini daima objelerden, varlık-âleminden (bu fikir Aristoteles'in *Metafizik*'inde açık bir şekilde ortaya koyduğu bir fikirdir) alır.

Metodolojiden hareket eden, bilhassa Dilthey gibi metotları mutlaklaştıran tasnifler, bir taraftan araştırmalara, "var olan" şeylere, metot dikte ediyorlar; diğer taraftan bilimlerin tasnifinde aykırılıklara düşüyorlar ve bilimleri tenakuza düşmeden tasnif edemiyorlar; etseler bile bazı bilimleri yerleştiremiyorlar; bilimlerin arasına suni bir hudut koymaya mecbur kalıyorlar.

Gerçi ontoloji bakımından bilimleri manevi ve tabiat bilimleri diye iki gruba ayırmak mümkündür; fakat, daha önce de gösterildiği gibi, böyle bir tasnif bir defa yalnız reel-varlığı göz önünde bulundurmak, ideal-varlığı hiç nazarı dikkate almamak gibi büyük bir mahzurla karşılaşılıyor; diğer taraftan varlık-âlemini iki sahaya bölen, varlık-âleminde yalnız iki varlık-alanı tanıyan bir ontolojiye dayanıyor. Varlık-âlemini, böylece düpedüz iki varlık sahasına ayıramayacağımızı, varlığın çeşitli alanlara ayrıldığını, bugün Nicolai Hartmann'm ontolojik araştırmaları açık bir şekilde gösteriyorlar.

Bilimler, nasıl bir tasnife tâbi tutulurlarsa tutulsunlar; burada daima göz önünde bulundurulması gereken nokta, tasnifin metodolojik olmaması, ideal ve reel-varlık nevilerinin birbirine karıştırılmamasıdır. Bu takdirde de bilimler, ancak reel ve ideal-bilimler olarak iki gruba ayrılabilirler. Reel-bilimleri de, Nicolai Hartmann'm fenomenlere dayanan varlık-sahaları hakkındaki görüşüne uyarak çeşitli varlık-sahalarına göre, çeşitli gruplara ayırmak hem mümkün, hem de doğrudur.

# III.

## Bilgi Teorisi

### A. Bilgi Fenomeni

#### 1. Bilgi fenomeninin tasviri

Bütün bilimler ve felsefe arasında ortak olan bilgi, bir fenomendir; fakat bu fenomen, felsefe için birçok problemler ihtiva eder. Bilim, bilgi-fenomeninin bu problemlerinden hiçbirisiyle uğraşmaz. Her bilim, naif olarak kendi sahasına giren şeyleri (var olan şeyleri) ele alır; onlardaki problemleri adım, adım takip eder; bu problemleri çözmeye çalışır; kendi sahasındaki bilgiyi geliştirir, derinleştirir, ilerletir.

Fakat hiçbir bilim, “bilgi nedir” sualini sormaz; elde ettiği bilginin karakteri (apriori, aposteriori olması) ile, bu bilginin kazanıldığı şeyin (var olan şeyin) üzerinde de durmaz. Bilim, araştırmalar yapar; bu araştırmalarla sağladığı ilerlemeyi, kendiliğinden anlaşılan açık bir fenomen olarak görür. Bilim, araştırmalarının her adımında (her bilim kendi varlık-sahasının hususiyetine göre) elde ettiği bilgiyi kontrol eder; fakat bilim, araştırmanın, ilerlemenin ne olduğunu, kontrolün niçin yapıldığını sormaz.

Gerçi bütün bilimler bilgi ile uğraşırlar; fakat bu bilgiyi elde edenle onun kaynağını (var olan şeyleri) bedihi görürler; bilim için, burada sorulacak bir soru yoktur. Hâlbuki bilgi hangi sahaya ait olursa olsun; onun birbirinden ayrılmayan iki unsuru vardır: bunlardan birisi bilen (insan), diğeri ise bilinen, bilinebilen, araştırılan şey (var olan şey)’dir. Her bilgi, bu iki unsura, bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilen şeye (insana), bilgi nazariyesi terminolojisinde “süje<sup>[8]</sup>”; bilinen, bilinmesi gereken şeye de “obje” (var olan şey; bu var olan şey, tabii bir şey, tarihi bir vesika, dil, edebi bir metin, riyazi bir teşekkül, psişik, sosyal, ekonomik bir fenomen olabilir...) adı verilir<sup>[9]</sup>. Bilim, süje ile objenin hususiyetleri, varlık-karakterleri üzerinde durmadığı gibi, süje ile obje arasındaki bağlarla (edimlerle) da uğraşmaz; bu bağların nasıl kurulduğunu incelemeyi; işte bütün bu problemlerle bilgi teorisi uğraşır.

#### 2. Süje ve objenin varlık karakteri

Bilgi, süje ile obje arasındaki münasebet (relation)’di. Çift kutuplu olan bu münasebetin bir ucunda süje, diğeri ucunda ise obje bulunur. Süje, var olan, birçok hususiyetleri, fonksiyonları, faaliyetleri olan insandır; obje de yine var olan, kendisine ait birtakım hususiyetleri bulunan, neveleri ve tarzları olan varlık-âleminin veya insan eserlerinin herhangi bir sahasıdır. Bu itibarla süje ile obje arasında hüküm süren bu münasebet de, diğeri varlık-münasebetleri gibi bir münasebettir.

Süje de, obje de “kendi başına var olan” şeylerdir; fakat süje ve objenin “kendi başına var olması” tabiriyle şu basit mana kastediliyor: süje de, obje de bilgi relation’u sayesinde, onun tarafından meydana getirilmiş değildirler; onlar bilgi relation’undan önce ne iseler; yine öyle kalırlar; hele obje, daima obje olarak kalır. Zira objenin bilinmesi veya bilinmeye çalışılması, onu hiçbir suretle değiştirmez. Fakat süje, obje haline getirilebilir; nitekim insanla uğraşan

bilimler, süjeyi obje haline getiriyorlar. Süje, süje olarak kaldığı zaman değişir; çünkü süje, bilgi sahibi olmakla başka bir duruma girmiştir. Fakat obje haline getirilen süjede böyle bir değişiklik yoktur; o da tıpkı diğer herhangi bir obje gibi değişmeyen, “kendi başına var olan” bir şey olarak kalır.

Objenin “kendi başına var olma”sının diğer bir manası da, onun hiçbir şekilde süjeye tâbi olmaması demektir; objenin süjeye tabi olmaması demek, onun bir süje tarafından bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız kalması demektir. Fakat süje, bilmek istediği objenin kargısında asla böyle bir kayıtsızlık gösteremez; çünkü onun obje ile, objeyi bilmek istemesi gibi bir ilgisi vardır; fakat obje bilinmesi bakımından süjeye karşı hiçbir mukavemet göstermez; böyle bir mukavemetle ancak ilk defa süjenin obje haline getirilmesinde karşılaşırız. Zira süje (insan) kendisini şuurlu olarak saklamaya çalışır ve muayyen bir dereceye kadar o bunda muvaffak da oluyor. Fakat bu muvaffakiyet geçicidir; çünkü onun hareketleri, yaptıkları en sonunda kendisini ele verir.

Fakat süje ve objenin birbirine tâbi olmaması, müstakil olması, “kendi başına var olması”, bilgi relation’una inhisar eder. Çünkü bu müstakillik, bu tabi olmama, epistemolojik; yoksa ontoloji bakımından var olan bütün şeyler birbirine tâbidirler. Burada şu ikiz problem meydana çıkıyor: ontolojik bakımdan “her şey, her şeye tâbidir”; imdi her şey gibi süje de objeye, obje de süjeye tâbidir. Fakat epistemolojik bakımdan ne süje objeye, ne de obje süjeye tâbidir.

Fakat süje ve objenin “kendi başına var olması” tabiri Kant’ın meşhur “*Ding an sich*” (“kendi başına var olan şey” ) tabiriyle karıştırılmamalıdır; her ikisi arasında büyük bir fark vardır. Kant’ın “*Ding an sich*” tabiri, bilginin hududunu göstermektedir; zira “*Ding an sich*”, varlık-âleminin bilinmeyen sahası demektir. Hâlbuki bizim burada kullandığımız “kendi başına varlık” tabiri ile sadece objenin bir süje tarafından bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız kalması, onların, müstakil olması, birbirine tâbi olmaması, objenin bir süje —ister bu süje “transandantal”, isterse ampirik süje olsun— tarafından meydana getirilmemiş olması kast edilmektedir.

Bütün bu tasvirler, bize gösteriyorlar ki, süje ile obje arasındaki münasebet, *bağıntılı* bir münasebet değildir; zira *bağıntılı* bir münasebette bu *ilişkiyi* meydana getiren unsurlardan birisi olmadan, diğerinin mevcudiyeti de düşünülemez. Hâlbuki süje ile objenin “kendi başına var olması”, böyle bir görüşün zıddı olan bir fenomene işaret ediyor. Bu bir fenomendir; çünkü günün birinde bütün insanların mevcudiyeti sona erse, varlık-âleminin mevcudiyetine hâlel gelmez; ancak insanın prodüksiyonları kendisiyle birlikte ortadan kalkarlar. Zaten insanın ortaya çıkması, hele onun bilgi ile uğraşması tarihi, beş on bin senelik bir zamana (hiç olmazsa insan bilimi ancak bu kadarını tespit edebiliyor) inhisar eder; en uzağına gitsek bile bu zaman, yirmi beş bin seneyi geçmemektedir.

### **3. Süje ve obje münasebetinden ortaya çıkan felsefi teoriler**

Süje ile objenin hususiyetleri, varlık-karakterleri, onlar arasındaki münasebet belirtilirken, birtakım felsefi teoriler (felsefi “izm”ler) ortaya çıkarlar. Zira bilgi problemini ele alan her felsefi teorinin bir süje-obje kavrayışı vardır.



1. Bazı felsefi teoriler, süjeyi müstakil, “kendi başına bir varlık” olarak kabul ederler; fakat aynı teoriler için obje, süjeden müstakil, “kendi başına bir varlık-alanı” olarak mevcut değildir; bilâkis onun mevcudiyeti süjeye tâbi olan bir mevcudiyettir ve obje, süjenin herhangi bir kabiliyetinin mahsulüdür; yani obje, süje tarafından meydana getirilir. İmdi böyle bir teori için, obje “mutlak ben”in, tasavvurun, idrakin, düşünmenin, “pür şuur”un bir mahsulüdür; veyahut obje “düşünce”lerden, veyahut da duyu, intiba gibi herhangi bir şuur muhtevasından ibarettir. Süje ve objeyi bu şekilde gören felsefi teorinin adı “idealizm”dir. İdealizmin çeşitli şekilleri vardır: mutlak-idealizm (Fichte, Hegel); ampirik idealizm (Berkeley); fenomenolojik idealizm (Husserl); mantıki idealizm (Yenikant’çılardan H. Cohen, P. Natorp).

Bu idealist teorilerden çok farklı olan bir teori daha vardır ki, bu da Kant’ın idealizmidir. Bu teori objeyi (ampirik realiteyi) ferdi süjenin herhangi bir kabiliyetinin mahsulü olarak değil, süje ve objeyi içine alan bir alanın mahsulü olarak görür; bu alan da bir süjedir; fakat bu, artık ferdi bir süje değil, transandantal bir süjedir (transandantal süje, ne benim, ne senin, ne de onun süjesidir; hepimizin süjeleri için müşterek olan bir varlık-alanıdır); bunun için de Kant’ın idealizmine “transandantal idealizm” adı verilir.

2. Süjenin herhangi bir şuur muhtevasından hareket eden teorilere ise sensualist-empirist teoriler adı verilir. Bu teoriler objeyi duyu veya izlenim (direkt olan duyu idraki, yahut aynı manaya gelmek üzere direkt duyu intibai) olarak görürler; fakat objeyi herhangi bir şeye irca etmeye çalışmazlar; ancak obje için “kendi başına”, duyuların dışında kalan bir varlık-karakteri tanımazlar; obje ancak duyu, izlenim olarak mevcuttur.

Sensualist-empirist teorilerin bir şekli de pozitivistdir. Zira pozitivism “veriler”den hareket eden bir teoridir; fakat bu “veriler” de yine duyulardır; “psikolojik idrak”tır. Bu sebepten dolayı D. Hume bütün pozitivistlerin babası sayılır; pozitivist teorilerin çeşitli şekilleri vardır; fakat hepsinde ortak olan nokta, onların anti-metafizik olmalarıdır.

Süje ile objenin varlık-karakteri ile süje-obje münasebetinden doğan idealizm (yani epistemolojik —bilgi teorisi bakımından olan— idealizm), felsefe tarihinde mühim bir rol oynamıştır. Çünkü idealizm, bilginin imkânını inkâr eden diğer bir felsefi teoriye karşı meydana çıkmıştır; bu teori, bilhassa antik çağda mühim bir rol oynamış olan “septisizm”dir. Bu teoriye göre, insan şuurunu (süje) kendi alanına kapanmıştır ve o, tıpkı bir kalede kuşatılan ordu gibidir; nasıl ki muhasara edilen kaleden hiç kimse dışarıya çıkamaz ve dışarıdan içeriye giremezse, aynı şekilde süje de kendi içine kapanmıştır ve kendi dışında bulunan objelerle hiçbir şekilde bir münasebet kuramaz; kursa bile, süje bunu tespit edemez. İmdi bilgi bir kuruntudan ibarettir; veyahut da herkesin kendisine göre bir bilgisi vardır; “süjeler-arası”nda ortak olan bir bilgi yoktur.

Böyle bir görüşün karşısında idealizm, biricik kurtuluş çaresi oluyor; zira idealizm, hiç olmazsa, bilginin imkânını sağlıyor. Gerçi bu imkân, çok pahalıya mal oluyor; fakat daima ve her yerde (yani hayatta olduğu gibi bilim ve felsefede de) imkân, imkânsızlığa tercih edilmelidir. Gerçekten idealizm, bilgiyi yalnız mümkün görmekle kalmıyor, aynı zamanda onun problemlerini de muayyen bir dereceye kadar izah ediyor; gerçi bunu yaparken birçok konstrüksiyonlara başvurmak zorunda kalıyor; mesela tabii, naif tavra aykırı hareket ediyor; ama yine de bilginin problemlerini reddetmeden, onlar için bir izah tarzı buluyor.

İdealizm, bilgi-problemini basitleştiriyor; süje ile obje arasındaki *aşkın* münasebeti kaldırıyor; onun yerine *içkin* bir münasebet kaim oluyor; daha doğrusu müstakil bir obje, “kendi başına var olan bir obje” kalmıyor; obje, süjenin, şuurun kendi alanı içinde yer alıyor; obje, âdeta şuur adını alan bir projektörün ışıkları altına giriyor ve onun hiçbir karanlık tarafı (bilinmeyen bir tarafı) kalmıyor<sup>[10]</sup>. Böylece idealizm, objeyi silmek (hazfetmek)le, onu süje alanının içine almakla meseleyi çözdüğünü sanıyor; fakat bu, bir kuruntudan ibarettir.

Çünkü fenomenlere sırtını çeviren, objeyi, reel varlığı bertaraf etmeye çalışan böyle bir görüş, tabii tavra, *naif*-ontolojik tavra aykırıdır; hayatla, fenomenlerle ilgisi olmayan böyle bir teorinin yeri ancak “felsefe kitapları” olabilir. Fakat böyle bir teoriye başvurmak zorunlu değildir; hatta böyle bir görüş, tabii hayata, insanın dünya ile varlık-âlemi ile olan münasebetine de uymaz. Zira reel-varlığı meydana getirmek, yahut onu süjenin herhangi bir kabiliyetinin mahsulü sanmak fenomenlerle, hem de elle tutulur fenomenlerle çatışma halindedir.

Böyle bir görüş, ancak bilgi hayatla ilgisi olmayan bir şey, insan da “münasebetlerinden çözülmüş” (mücerret), sadece epistemolojik bir süje olarak görüldüğü, onun dünya ile diğer insanlarla olan müşahhas münasebeti göz önünde bulundurulmadığı zaman mümkün görülür. Fakat ne insan sadece bir bilgi süjesidir, ne de bilgi insan için herhangi bir lüksten ibarettir; bilgi, insanın bir “mevcudiyet şartı”dır; hatta bugünkü antropoloji için bilgi de insanın çeşitli hayat faaliyetlerinden birisidir; imdi bilgi insanın dünyadaki yeriyle, onun “varlığı” ile ilgilidir; bu sebepten dolayı bilgi nazariyecisi, insana, varlık-âlemine, bilgi fenomenine dilediği gibi muamele edemez.

3. İdealist teorinin tam tersi olan bir görüşten hareket eden diğer bir felsefi teori de realizmdir. Bu teoriye göre, obje müstakil, “kendi başına var olan” bir şeydir; obje-alanı, süje-alanını de ihtiva eder, yani süjeye objeden hareket edilerek varılır. Bu teorinin ekstrem şekli materyalizmdir; zira materyalizm, süjenin objeden nasıl meydana geldiğini göstermeye çalışır.

4. Şimdiye kadar kendilerinden bahsedilen teorilerden ayrılan diğer bir teori daha vardır ki, bu da süje ile objeyi ihtiva eden “üstün bir alan” kabul eder. Süje ve obje bu alanın vasıflandır; bu bakımdan bu teori idealizme benzemektedir; fakat idealizmde, yalnız ferdi süje objeyi meydana getiriyor; Hâlbuki burada hem süje, hem de obje üstün bir alanın vasıfları oluyor. Bu teori, süje ve objeyi tek bir alan olarak kabul ettiği, süje-obje ikiliğini bertaraf ettiği için ona “monist” teori adı verilmektedir. Hem bu suretle bu teori, bilgi problemini izah eden bir teori olarak diğer metafizik görüşlerden (mesela metafizik bir görüş olan panteizmin her şeklinden) ayırt edilmiş oluyor; çünkü her panteist teori, bilgi problemi bakımından monist bir teori olur. Fakat Kant’ı bu teoriye sokmak asla doğru değildir. Zira Kant’da ampirik süje ve obje, “transandantal süjenin” vasıfları değildir, ancak onun prensipleri tarafından determine edilirler; zira “transandantal süje” bir prensipler alanıdır; bu sebepten dolayı Kant’da herhangi bir monizm bahis konusu olamaz.

Bütün \*bu felsefi “izm”lerde ortak olan bir nokta vardır: hepsi de fenomen temelini bırakıp peşin-hükümlerden hareket ediyorlar; hepsi de süjenin muayyen kabiliyetlerini mutlaklaştırıyor, süjenin herhangi bir kabiliyetine bir üstünlük atfediyor; hepsi de somut

insanı ve somut dünyayı göz önünde bulunduracakları yerde münasebetlerinden çözülmüş (mücerret) bir süjeden, münasebetlerinden çözülmüş (mücerret) bir objeden hareket ediyorlar. Bu yüzden hepsi de felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki sıkı münasebeti gözden kaçırıyorlar ve spekülasyonlara dalıyorlar.

Hâlbuki felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasında sıkı bir münasebet vardır. Zira felsefe de, bilim de varlık-âleminde belli bir yeri olan insanın çeşitli faaliyetlerinden bir kısmını teşkil eder; zaten insan peşin olarak somut varlık ve insan-münasebetleri içinde yaşamaktadır; insanın hayatı boyunca içinde bulunduğu bu durum, onun tabii hayatının içinde geçtiği bir durumdur. Böyle bir durumdan hareket eden naif-ontolojik bilimsel tavidir; naif-ontolojik tavır için, süje “var olan” insandır; obje ise, insanın içinde yaşadığı, kendisiyle sıkı münasebetler kurduğu varlık-âlemi (yani insan münasebetleri, insan eserleri, diğer var olan şeyler)dir.

Bugünün felsefesinde (hatta Nietzsche felsefesinden beri) artık “izm”ler negatif bir mana ifade ediyorlar; nasıl ki bilimler, herhangi bir “izm”den değil, tetkik ettikleri objelerin fenomenlerinden, tabii tavidan hareket ediyorlarsa, spekülasyonlara, suniliklere düşmek istemeyen bir felsefenin de aynı şekilde hareket etmesi lazımdır. Bugünün felsefi antropolojisinin ortaya koyduğu neticeler, artık herhangi bir insan kabiliyetine bir üstünlük, bir imtiyaz tanımaya veya bilgiyi münasebetlerinden çözülmüş (mücerret) bir şey, hayatla ilgisi olmayan bir şey olarak görmeye imkân bırakmıyorlar.

Felsefenin spekülatif teorilere saplanmasına sebep olan diğer bir motif de şudur: “felsefe hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şeyi ileri sürmeden araştırmalarına başlamalıdır”. Bu iddia da, çok denenmiş olan bir iddiadır. Bunu yeniçağda radikal bir surette gerçekleştirmeye çalışan Descartes olmuştur. Zamanımızda E. Husserl, fenomenoloji felsefesini hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şeyi ileri sürmeden, “saf ben”den hareket ederek kurmaya çalışmıştır. Fakat bu yüzden Husserl de büyük konstrüksiyonlara başvurmak, suniliklere düşmek zorunda kalmıştır.

Bu iddia da, tıpkı diğer “izm”lerin iddiaları gibi, felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki münasebeti ortadan kaldırıyor; hâlbuki onlar arasında apaçık ve içten bir münasebet vardır. Artık bugün felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki münasebeti görmemeye imkân yoktur. Bilhassa yeni bir felsefi disiplin olmaya başlayan felsefi antropoloji, bilimin de felsefenin de, hatta sanatın da bir ve tek bir varlığın, insan denilen varlığın, bir nevi hayat-faaliyetleri, prodüksiyonları olduğunu gösteriyor ve felsefi antropoloji için, bu prodüksiyonlar, bir ve aynı varlık-âleminin, varlık ve insan-münasebetlerinin çeşitli yönlerinden kazanılan prodüksiyonlarından başka bir şey değildirler; çünkü bilgi hangi neviden olursa olsun, insanın bir “mevcudiyet şartı”dır; onsuz insanın hayatı bile tehlikeye girer.

Bundan başka hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şey ileri sürmeden hareket ederek fenomenlere uygun düşen herhangi bir bilginin elde edileceğini sanmak bir ütopyadır. Bilim ve felsefe, hiç olmazsa varlık-âleminin mevcudiyetine dayanmalı, onun mevcudiyetini her türlü şüphenin dışında görmeyi ilk şart olarak kabul etmelidir.

Fakat felsefe için ileri sürülen bu görüşün pozitif bir tarafı da olmuştur: “felsefe, hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şey ileri sürmeden hareket etmelidir” iddiası ile felsefenin bilimsel araştırmalara dayanmaması, bilimin “emrine girmemesi”, müstakil olması kastedilmiştir. Nasıl ki Orta Çağda felsefe teolojinin “emrine girmiş” (*ancilla theologia* olmuş) idiyse, on dokuzuncu asırla, bu asrın başlarında da felsefe, bilimlerin emrine girmeye başlamıştı; daha doğrusu felsefe, müstakil mevcudiyetini kaybetmişti; bu durum, E. Husserl’in “felsefe, mevcut felsefelerden, “izm”lerden değil, fenomenlerden hareket etmeli; diğer bir tabirle felsefe, fenomenlere, şeylere dönmeli” mühim fikri ortaya atılmaya kadar devam etti.

İmdi on dokuzuncu asır için böyle bir teorinin ortaya atılmasını anlamak mümkündür. Çünkü böyle bir teorinin hedefi sırf felsefenin müstakilliğini sağlamaktı. Bugün felsefenin müstakilliği hakkında herhangi bir şüphe mevcut olmadığına göre, bu teorinin rolü de sona ermiştir. Bugün bu gibi teorilere ve her türlü “izm”lere biz “masa başı teorileri” adını veriyoruz; yani bu gibi teorilerin gerçek fenomenlerle ilgisi yoktur. Zira bu teoriler saf konstrüksiyonlardan ibarettir.

Fakat bununla beraber onları ciddi telâkki etmek mecburiyeti vardır; çünkü bu teoriler, yalnız yapısal olan, yalnız spekülatif olan taraflarından ibaret değildirler. Onların ortaya koydukları ve koymak istedikleri, gördükleri problemler de vardır. Bu problemler, artık “felsefi izm’lere” tâbi değildirler; onlar felsefenin hakiki problemleridir. Bu problemleri, onların fenomenlere uygun düşen hal-şekillerini sistem konstrüksiyonlarından, mübalâğalı iddialardan ayırmak da ayrıca felsefenin mühim bir vazifesidir. Zira insan bilgisi, hiçbir zaman sadece hakikat olan saf bir bilgiden ibaret değildir; insan bilgisi, aslında hakikat ile hatanın bir “karması”dır ve hakikat olanla (yani halis bilgi ile) hatayı birbirinden ayırmayı sağlayan faktör ise, zaman unsurudur; bu da ancak bilimin ve felsefenin ardı arası kesilmeyen çalışmaları sayesinde gerçekleşir.

## B. Bilgi Edimleri

### 1. İdrak edimleri

“Bilgi, süje ile obje arasındaki münasebettir” diyoruz; işte bu münasebeti kuran, meydana getiren bağlara da bilgi-edimleri adını veriyoruz. İmdi “edim”, süje alanını, obje alanına bağlayan iki kutuplu bir teşekküldür; yani edimin bir ucunda süje, diğer ucunda da obje bulunmaktadır. Böylece “edim” tabiri, sırf süje alanına inhisar eden psişik ve fizyolojik fonksiyonlardan peşin olarak ayırt edilmiş oluyor. Zira fonksiyonlar kendiliklerinden gerçekleşiyorlar; Hâlbuki edimler insan tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu sebepten dolayı bir edimin bir bilgi-edimi olması için, onun insan (süje) tarafından sevk ve idare edilmesi icap eder. Bilim ve felsefe, bu gibi bilgi edimlerinin (duygusal edimler de dâhil) sevk ve idare edilmesinin mahsulüdürler.

Biz bu yazımızda numune olarak birkaç bilgi-edimini ele alıp tasvir etmeye çalışacağız ve bu tasvirlerimize idrak-edimi ile başlayacağız. İdrak, bizi dünya ile varlık-âlemi ile temasa, münasebete getiren mühim bir bilgi-edimidir. İdrak-edimi, bize çevremizi tanıtır ve biz çevremizdeki şeylere idrak-edimi sayesinde yöneliriz. Bu itibarla idrak-edimi, tabii hayatımızda, bilim ve felsefede mühim bir rol oynar; idrak, bize eşyanın mekândaki tertip, sıra ve nizamını, çevremizdeki şeylerin şekillerini, renklerini, uzaklık, yakınlık, küçüklük ve büyüklüklerini tanıtır.

İdrak-edimi, bize hacim, kütle ve satıh karakterini haiz olan sanat eserlerinin güzelliğini veya çirkinliğini tanıtır. Tabii güzellikleri vesaireyi de bize veren yine idrak-edimidir. İdrak-edimi, bize yalnız bir şeyin güzelliğini, çirkinliğini tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arasında olup biten hareket ve faaliyetlerin bize verilmesini de sağlar. Biz bu sayede çevremizdeki şeylerle, hareket ve faaliyetlerin taşıyıcısı olan insanlar hakkında bir bilgiye sahip oluruz, idrak sayesinde evimize aldığımız eşyayı görürüz; hem de ona dokunarak nescini, yapılışım yoklarız; yediğimiz yemeklerin tadını öğreniriz; yine dinlediğimiz bir müzik parçasının harmonisini, güzelliğini, okuduğumuz bir şiirin ahengini bize doğrudan doğruya veren edim, idrak-edimidir.

Tabii, günlük hayatta bize çeşitli fenomen sahalarını tanıtan idrak-edimi, bilimde geniş sahaları tanımamıza hizmet eder; hatta “ideal-varlık” alanına ait olan hendesi (geometrik) bir şeklin, bir cebir denkleminin (muadelesinin) ifade ettiği manayı, ihtiva ettiği problemleri de yine idrak-edimi sayesinde anlarız. Reel varlık-âlemine ait olan idrak-edimi, bize maddenin mikro-strüktürünü, organizmayı teşkil eden mikro-organları tanıtır. Gökteki yıldızlar âlemi hakkında da idrak sayesinde bilgi edinir, onların şekillerini, devir ve hareketlerini tespit etmeye çalışırız.

Bu tasvirlerden anlaşılıyor ki, biz, idrak denilince, sadece çıplak görme ve işitmeyi değil, aynı zamanda duyu uzuvlarımızın teleskop, mikroskop gibi optik âletlerle, ışık kaydetme cihazlarıyla, elektrik dalgalarıyla çalışan radar-cihazlarıyla, ses-dinleme âlet ve cihazlarıyla teçhiz edilmesini de birlikte kastediyoruz. Mikroskopla biz yalnız organizmanın mikroskobik yapısı hakkında değil, aynı zamanda mikro-organlarla, jeoloji ve mineralojide tabakaların ve minerallerin mikro-strüktürü hakkında bilgi sahibi oluruz. Aynı şekilde ses-dinleme ve kayıt-

cihazlarıyla da çok uzakta olan ve hareket halinde bulunan bir denizaltının veyahut henüz göremediğimiz bir uçağın hareketinden doğan sesini dinleyebiliriz; çok uzaklarda atılan, ışık ve dumanım göremediğimiz bir topun sesini kaydeder, yerini riyazi hesaplara dayanarak tespit edebiliriz. Sis yüzünden seyir güçlüklerine uğrayan gemileri müşkülatsız olarak hareket ettirebiliriz.

Yine tabii, günlük hayatta bizi tehdit eden bir yangını, diğer herhangi bir tehlikeyi görüyor ve ona göre tedbirler alıyoruz. Bir insanın bize karşı gösterdiği güven ve güvensizliği, sevgi ve nefreti yine idrak-edimi sayesinde öğrenebiliriz. Herhangi bir imkânsızlık yüzünden metre sistemiyle ölçemediğimiz uzunlukları, derinlik ve yükseklikleri, umumiyetle mesafeleri, hatta ağırlıkları, zamanı, idrak-edimi sayesinde tahmin edebiliriz. Hatta metre sistemi bile, hakiki rolünü idrak sahasında oynar.

Bilindiği gibi, idrak-edimi, görme, işitme, koklama, dokunma, tatma vesaire gibi duyu-uzuvlarımızın fonksiyonları sayesinde gerçekleşir. Fakat idrak-edimi, bütün bu fonksiyonların yan yana gelmesiyle veya birbirine eklenmesiyle değil, onların birlikte çalışmalarlarıyla gerçekleşir. Bu fonksiyonlardan her birisinin idrak-edimine az veya çok bir iştirak-nispeti vardır; bunlar bir bütün teşkil ederler ve birbirini tamamlarlar. Fakat böyle bir münasebet, yalnız burada, yani idrak-edimini meydana getiren fonksiyonlar arasında mevcut değildir; idrak-edimi ile diğer bilgi ve duygusal-edimler arasında da birbirini tamamlayan ve birbirini destekleyen bir münasebet vardır.

Bugün artık psikolojideki atomist görüş, tamamıyla bertaraf edilmiştir ve onun bir daha dirilmesine de imkân kalmamıştır. Bilindiği gibi, atomist görüş, psikoloji ile fizik arasında yapılan bir analogiye dayanıyordu. Fiziğin gelişmesi, dev adımlarıyla ilerlemesi, bilhassa maddenin ince-yapısı hakkındaki teori sayesinde imkân dâhiline girmişti. Bu teoriye göre, madde küçük parçacıklardan meydana geliyor ve bu küçük parçacıkların bir araya gelmesi, artık bu parçacıklar arasındaki moleküler münasebetlere göre maddenin çeşitli şekilleri meydana geliyor.

İşte bu teori, olduğu gibi psikolojiye ve dolayısıyla bilgi teorisine tatbik edildi ve psikolojide de bir fonksiyonu en son unsurlara ayırdılar; bu bakımdan idrak da kendisini teşkil eden asli unsurlara ayrıldı; idraki teşkil eden bu asli unsurlara duyu (ihlas) adı verildi ve asırlar boyunca duyularla idrak arasındaki fark ve münasebet tespit edilmeye çalışıldı. İki arasında suni farklar yapıldı. Büyük filozoflar, bu sunilikten kurtulmak için, kendileri bu hususta teoriler ortaya attılar. İşte Kant'ın "idrak-teorisi" (*Anschauung teorisi*) böyle bir endişeden doğmuştur. Fakat bugün artık böyle bir suniliğe düşmeye imkân kalmamıştır; zira insanın tabii hayatından hareket eden bütün psikologlar da, artık bu atomist teoriyi terk ettiler. Bugün bu teorinin ancak bir tarihi yapılabilir ve bu tarih, insan bilgisinin hakiki yolunu bulmak için ne kadar dolambaçlı yollardan yürümeye mecbur kaldığımız göstermek bakımından ibret verici bir misal teşkil eder.

Şimdi şöyle bir soru sorulabilir: Acaba maziden beri bilgi nazariyesi, idrak-edimini bizim tasvir etmeye çalıştığımız şekilde görmüş müdür? Görmemişse, bunun sebebi nedir? Bilgi nazariyesinin idrak-edimini tasvir edilen şekilde görmediği bir vakıdır. Bunun çeşitli sebepleri vardır; biz burada yalnız birisine işaret edeceğiz: bilgi nazariyesi, idrak problemi ile

sadece psikolojik ve fizyolojik bir fonksiyon olarak uğraşmıştır. İdrak problemi, psikolojik ve fizyolojik bir fonksiyon olarak görülünce, bu takdirde ancak idrak probleminin kaynağı ve nasıl meydana geldiği üzerinde durulur. Hâlbuki idrak meselesinin bu tarafı, bilgi nazariyesini ilgilendiren bir problem değildir. Bilgi nazariyesi, idrak problemine daha ziyade şöyle sualler sorabilir: İdrak-edimi, bilgi problemi için ne başarabilir ve onun için ne ifade edebilir? Bu sualler sorulmayınca, idrak-ediminin manası anlaşılabilir ve bilgi nazariyesi de psikolojiden ayırt edilemez. Zira psikoloji de idrakten bahsetmektedir.

Bilgi nazariyesi ve psikoloji aynı şeyden bahsettiklerine, aynı şeyle uğraştıklarına göre, bunlardan birisinin bu problem bakımından lüzumsuz olması icap eder gibi bir neticeye varılır. Fakat problemin birbirinden farklı olan yönleri göz önünde bulundurulursa, böyle bir neticeye varmak yanlış olur. Zira evvelâ psikoloji, idrakten edim olarak bahsetmez; sonra psikoloji, idrakın insan bilgisi için neler başardığını araştırmaz ve bilgi için ne ifade ettiğini de sormaz.

Psikoloji idrakten bir olay ve bir fonksiyon olarak bahseder; bu fonksiyonun nasıl meydana geldiğini, nasıl olup bittiğini, hangi kaide ve kanunlara tâbi olduğunu tetkik eder; yani psikoloji, daha ziyade idrakın kaynak ve cereyan tarzı üzerinde durur: mesela idrakın nasıl meydana geldiğini araştırır ve der ki, idrak eşyanın duyu-uzuvlarına tesir etmesiyle, onları faaliyete getirmesiyle ve bu faaliyetin asap sistemine nakledilmesiyle meydana gelir. Mesela gözümüze eşyanın gönderdiği ışığın çarpmasıyla, bu ışığın görme asapları vasıtasıyla gözün şebeke (retina) tabakasına geçmesiyle, bu tabakada aynı eşyanın hayalleri teşekkül eder; biz de o eşyayı görürüz; daha doğrusu eşyayı çeşitli renkleriyle, şekilleriyle görürüz. İşitme de aynı şekilde ses dalgalarının hava vasıtasıyla kulağımızın asap sistemine çarpmasıyla, ses alıcı organları faaliyete getirmesiyle meydana gelir. Aynı şey, diğer duyu organları hakkında da caridir.

Fakat şimdi haklı olarak sorulabilir: psikolojinin idrak fenomeni hakkında ileri sürdüğü bütün bu fikirleri niçin sayıp döküyoruz? İdrakın kaynağı ve cereyan tarzı hakkında söylenen bütün bu şeyler, bu şekilde olsun veya olmasın; bunlar bilgi nazariyesini ne diye ilgilendirsin! Çünkü bilgi nazariyesi, ne bir duyu-fizyolojisi, ne de bir duyu-psikolojisidir. Bu sebepten dolayı bilgi nazariyesini, fonksiyon olarak idrak hakkında ileri sürülen iddialar hiçbir şekilde alâkadar etmez; çünkü bu iddialar, bilgi nazariyesinin problem sahasının dışında kalırlar. Fakat psikoloji ve fizyolojinin de idrak fenomenini fonksiyon olarak ele almaları ve bu istikamette araştırma yapmaları da onların tabii bir vazifesidir.

İmdi tabii hayatla, onun bir devamı olan diğer bilimler ve felsefe için idrak-edimi hakkında fizyolojik ve psikolojik nazariyelere, izahlara ihtiyaç yoktur. Nitekim bilgi nazariyesi gibi diğer bilimler de idrak meselesiyle fonksiyon olarak uğraşmazlar; mesela hiçbir fizikçi ampermetresiyle elektrik akımının şiddetini, voltmetresiyle onun kudretini ölçerken, ibrenin kadran üzerindeki hareketinin gözün şebeke tabakasında (retinada) nasıl meydana geldiği ile uğraşmaz; çünkü fizikçiyi böyle bir şey alâkadar etmez. Fizikçiyi, ancak ibrenin kadran üzerindeki kıvılcıktan ve gösterdiği rakam alâkadar eder. Aynı şekilde Süleymaniye'nin mimari güzelliğini görmek istiyen bir insanı da bu psikolojik ve fizyolojik fonksiyonlar ilgilendirmez; hatta o bunların farkında bile değildir. Güzel şeyleri görenlerin çoğunun bu gibi

meseleler hakkında herhangi bir bilgileri yoktur; böyle bir bilgi ile mücehhez olanlar bile, bir sanat eserini seyrederken böyle bir bilgiyi hatırlırdan dahi geçirmez.

Mazide böyle bir hareket tarzının felsefede belki bir manası olabilirdi. Çünkü felsefi düşünmenin başladığı devirlerde, mesela eski Yunanistan'da, fizyolojik ve psikolojik araştırmalar henüz mevcut değildi. Her filozof, aynı zamanda kendi bilgi nazariyesi için, bir de psikolojik bir teori tasarlardı. Bu cihet, zamanla felsefede bir gelenek halini aldı; sonraları da bu gelenek devam ettirildi. Daha sonraları bile, yani psikoloji ve fizyoloji müstakil birer bilim haline gelince de bu gelenekten vazgeçilmedi; şimdi de psikoloji ve psikolojik teoriler felsefeye hâkim olmaya başladılar; hatta öyle zamanlar gelip çattı ki, bilgi nazariyesi ve diğer bazı felsefi disiplinler (mesela etik, mantık, estetik) psikolojik teoriler içinde eriyip kayboldular.

Çünkü idrak hakkında teşkil edilen psikolojik ve fizyolojik teorilere, bilgi nazariyesinin malı gibi tasarruf ediliyordu; tabiatıyla edim olarak idrakle, fonksiyon olarak idrak de birbirinden ayırt edilmiyordu. Bu vaziyet, Yirminci asrın ilk yirmi senesi içinde de devam etti ve ilk defa bu tarihten beri bilgi nazariyesi ile psikolojik teoriler arasındaki fark belirtilmeye çalışıldı. Zira ancak şimdi idrak aktı ile fonksiyon olarak idrak birbirinden tamamıyla ayırt edilebildiler ve artık bilgi nazariyesi, idrakten fonksiyon olarak bahsetmemeye, onun nasıl meydana geldiği ile ilgilenmemeye başladı. Çünkü bilgi nazariyesini ilgilendiren, idrakin bilgi için başarısıdır.

İdrak-edimi süjeyi, insanı, reel varlık-âlemi ile münasebete getiren edimlerin başında gelir ve birçok bilgi edimlerinin temelini teşkil eder. Fakat idrak-edimi yalnız varlıkla süje arasındaki münasebeti kurmakla kalmaz; aynı zamanda ideal varlıkla süje arasındaki münasebeti de kurar. İlerde hakikat probleminde göreceğimiz veçhile, birçok durumlarda en son başvuracağımız şey yine idrak-edimi oluyor. Bu bakımdan idrak-ediminin gerek insanın bu dünyada yolunu bulması ve gerekse onun bilgisine hudutsuz hizmeti bakımından büyük bir ehemmiyeti vardır. Biz idrak-ediminin başarılarının ehemmiyetini, onu fenomenolojik olarak tasvir ederken göstermeye çalıştık. Baştan beri söylediklerimiz göz önünde tutulursa, idrakin insan bilgisinde oynadığı rolü görmek, hiç de güç olmayacaktır.

Biz idrak-ediminin başarılarını sıralarken, bu edim hakkında Platon'dan beri ileri sürülen itirazları ve bu hususta yapılan polemikleri hiç nazarı dikkate almadık. Çünkü bütün felsefe tarihi boyunca yapılan itirazlar, onun ya fonksiyon karakterine veyahut da onun "mutlaklaştırılmasına" taallûk eder. İdrak-edimi, bilgi-edimlerinden birisidir; fakat bilgi-edimlerinin en mühimidir; ama bunu söylerken diğer edimlerin, mesela düşünme-ediminin hiçbir ehemmiyeti yoktur gibi bir iddia ileri sürmüyoruz. Çünkü bilgi, hiçbir zaman tek bir edimin veya tek bir insan kabiliyetinin işi değildir; bütün insan kabiliyetlerinin bir arada çalışmasının, iş-birliği yapmasının bir işidir.

İmdi burada ne bir ampirizm, bir sansüalizm, ne de bir rasyonalizm bahis konusu olabilir; zira bu "izm"ler, idrak-edimini veya düşünmeyi "mutlaklaştırmak", yani onlardan yalnız birisine dayanmak suretiyle meydana gelebilirler. Hâlbuki hiçbir bilgi edimi, hiçbir insan kabiliyeti — bunlar ne kadar mühim olurlarsa olsunlar — tek başına kâfi gelemeyiz; üstelik bilgi edimleriyle, insan kabiliyetlerinden hangisinin daha mühim olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü onların



başarılarını ayrı ayrı tespit edecek bir durumda değil; bunu yapabilmek için, onların birbirinden suni olarak tecrit edilmesi (yani münasebetlerinden çözülmesi) icap ederdi ki, buna imkân yoktur; böyle bir durum karşısında bilgi edimleriyle, insan kabiliyetlerinden hiçbirisine herhangi bir üstünlük (imtiyaz) veremeyiz, hiçbirisini mutlaklaştıramayız. Bu, mazide bol bol denenmiş ve her defasında muvaffakiyetsizlikle neticelenmiştir; çünkü böyle bir imtiyazın veya mutlaklaştırmanın neticesi, bizi bir felsefi “izm”e götürmek zorundadır; her felsefi “izm”, konstrüksiyonların spekülâtif metafiziklerin, fenomenlerden ayrılmanın kaynağını teşkil eder.

## 2. Düşünme edimi

Süje ile obje arasında münasebet kuran bilgi edimlerinin mühimlerinden birisi de düşünme-edimidir. Fakat düşünme-edimi ile idrak-edimi arasında gerek sınırları, gerek ait oldukları sahalar, gerekse başarıları bakımından esaslı farklar vardır. İdrak-edimi, ancak reel olan varlık-sahalarına inhisar eder; ideal ve mental varlık-sahaları idrak-ediminin direkt bir obje sahası değildirler; bu varlık-sahalarına ait olan şeyler, realite sahasına geçtikleri zaman (mesela geometrik şekiller, cebir denklemleri vesairede olduğu gibi), idrak-ediminin sahasına girerler.

İdrak-edimi sınırlıdır ve bu sınır duyudan duyuya göre değişir; dokunma ve tatma duyulan için, doğrudan doğruya obje ile temas etmek icap eder. Koku duyusunda bu mesafe uzaklara kadar gidebilir ve obje ile doğrudan doğruya bir temasın bulunmasına lüzum yoktur; bu temasın vasıtalı olması kâfi gelmektedir; bilindiği gibi kokuyu nakleden vasıta havadır. Kulak ve göz için, bilhassa göz için, bu mesafe çok geniştir; görme duyusunun uzandığı mesafe, bulunduğumuz yerin ufkuna kadar devam eder. Göz, optik âletlerle teçhiz edildiği zaman, hem çok uzak olan, hem de çok küçük olan şeyleri görebilir. Hâlbuki çıplak gözle ne bu kadar uzak mesafeleri (mesela yüz binlerce kilometrelik mesafeleri), ne de çok küçük olan cisimleri görebiliriz. Ses-dinleme cihazları da, çıplak kulak için işitilmesi mümkün olmayan seslerin işitilmesini sağlar. Fakat bütün bu teknik teçhizat ve imkânlar idrak-ediminin sınırlı olmasını ortadan kaldıramazlar.

İdrak-edimi, yalnız reel-varlık-sahasına ait olduğu halde, düşünme-edimi, bütün varlık-sahalarına, hatta irreel olan şeylere, var olan şeylerle ilgisi olmayan hayal alanına da ait olabilir, dedik. Zira biz hem reel olan, hem de ideal ve mental olan bir şeyi, hatta hem de pür bir hayalden ibaret olan bir şeyi düşünebiliyoruz. İdrak-edimi, sınırlı, zaman ve mekâna bağlı olduğu halde, düşünme-edimi, ne zamana, ne de mekâna bağlı kalır; imdi düşünme, yalnız bütün varlık sahalalarına ve irreel alanlara ait olmakla kalmıyor, aynı zamanda herhangi bir sınır da tanımıyor ve idrak-ediminin aksine olarak sınırsız kalıyor.

Bu itibarla düşünme, varlık-modalitelerinden yalnız imkân, gerçeklik, zorunluluk, gerçek olmayan, mümkün olmayan, muhtemel olan sahalara değil, hatta absürt olana (mesela kare olan bir daireye) da ait olabilir. İşte düşünmenin bu hususiyetleri, ona sonsuz bir hürriyet kazandırmaktadır. Bu hürriyet, düşünme için hem pozitif, hem de negatif bir karakter taşımaktadır. Zira bu durum, düşünülen her şeyin bir bilgi karakterine sahip olamayacağını gösterir; düşünme, ancak varlık-alanlarının fenomenleri içinde kaldıkça bize bilgi sağlayabilir.

Bu sebepten dolaydır ki, düşünme-edimi daima idrakle kontrol edilmeye muhtaçtır; düşünme, idrakle kontrol edilmediği zaman, onun (yani mahsullerinin) mantıki bakımdan kontrol edilmesi icap eder.

Düşünme-ediminin bu iki yönden bir kontrole tâbi tutulması, diğer bazı amillerle birlikte birçok felsefi “izm”lerin meydana çıkmasına sebep olmaktadır; bu felsefi “izm”ler, ampirizm, sansüalizm, idealizm, rasyonalizm gibi “izm”lerdir. Düşünmenin hürriyeti, filozofu idealizme, düşünmenin mantıki bakımdan kontrol edilmesi, onu rasyonalizme, düşünmenin idrakle kontrol edilmesi de filozofu ampirizm-sansüalizme sürüklemektedir. Hâlbuki bu “izm”lerden hiçbirisine sürüklenmek zorunlu değildir. Bu “izm”lerden herhangi birisine sürüklenmeye insan kabiliyetleri hakkında ortaya atılan yanlış bir görüş sebep olmaktadır.

Muhtelif vesilelerle işaret ettiğimiz bu görüş, insan kabiliyetlerini birbirinden tecrit ediyor ve onlara mekanik bir sistem gözüyle bakıyor, tıpkı çeşitli işleri görmek için elektrik akımı nakleden elektrik kabloları gibi. Fizik sahada böyle bir tecrit, zorunlu ve yerinde olan bir tecrittir; çünkü teknikçi bu suretle her kabloya hususi bir vazife veriyor. Fakat teknikçinin eseri olmayan insan kabiliyetleri bu neviden olan mekanik sistemler değildirler; bu sebepten dolayı insan kabiliyetleri hiçbir zaman ve hiçbir yerde birbirinden tecrit edilemezler; düşünme-edimi de, diğer birçok edimlerle daima birlikte çalışır.

Felsefe tarihinde böyle bir tecridi kolaylaştıran melekeler psikolojisi ile atomist psikoloji olmuştur; bu psikolojiler, son zamanlara, yani yirminci asra kadar devam etmişlerdir. Bu psikolojiler, insan kabiliyetlerine ayrı ayrı vazifeler veriyordu, onları içinde buldukları münasebetlerden çözüyordu; bundan en çok zarar gören psikoloji ve felsefe olmuştur; işte felsefi “izm”lerin hemen hemen hepsi ya bu atomist görüşe veyahut da bu kabiliyetlerin mutlaklaştırılmasına dayanıyorlar. Hâlbuki insan kabiliyetlerinin bir bütün teşkil ettiğini gören zamanımız için mekanik bir sisteme benzeyen böyle bir tecrit manasını tamamıyla kaybetmiştir.

Biz düşünme edimi sahasında da yine günlük hayata dönelim. Biz günlük hayatta yapacağımız işler hakkında bir plân hazırlarken; bu işleri sıralarken, bize sorulan bir sualin cevabını verirken üzerinde çalıştığımız Bilimsel meseleleri araştırırken; matematikçi meselelerini çözerken, fizikçi, kimyacı, biyolog deneme-cihazların kurup araştırdığı meseleler üzerinde deneme yaparken; tarihçi vesikalarını tasnif edip kıymetlendirirken, edebiyatçı metinlerini tahlil ederken, sanat tarihçisi, sanat eserlerini tavsif ve tasvir ederken, hülâsa daha da sayılabilecek sayısız faaliyetlerde başvurduğumuz merci düşünmedir. Fakat her yerde olduğu gibi, burada da düşünme edimi diğer edimlerle birlikte çalışır; bilhassa düşünme sahasında idrak-edimi çok mühim bir rol oynar; hele düşünme-edimi reel varlık-sahasına ait olduğu zaman, idrak-ediminin ehemmiyeti büsbütün artar. Matematikte bile bir meseleyi çözerken kâğıt ve tahtaya ihtiyaç vardır; zihni hesaplar yapan kimseler bile, muayyen bir idrak kabiliyetine dayanırlar; bu kabiliyet, bazı insanlarda mevcut olan “*eidetik*” kabiliyettir.

Esas itibariyle düşünme çeşitli şekillerde ortaya çıkar: eğer düşünme, tipik olmayan bir durumun içine ani bir nüfuz etme şeklinde meydana çıkarsa, düşünmenin bu görünüş şekline “*zekâ*” adını veriyoruz. Eğer düşünme, muayyen meseleleri tasarlar, onları kavramlarla ifade eder ve bunlar üzerinde ölçünmeye (teemmüle) dayanan izahlar yaparsa, düşünmenin bu

şekline de “akıl” adını veriyoruz. Eğer düşünme, idrak sahasına ait olan bir hadiseyi hiçbir ölçünme sarf etmeden doğrudan doğruya kavransa, düşünmenin bu şekline de “anlama” adını veriyoruz. Eğer düşünme, olup biten bir şeyi veya içinde bulunduğumuz bir durumu doğrudan doğruya, yani hiçbir kavrama baş vurmadan “his”ederse, düşünmenin bu şekline “seziş” adını veriyoruz. Eğer düşünme, hiçbir kayıt ve şarta bağlı kalmadan ortaya çıkarsa, düşünmenin bu şekline de hayal (fantezi) adını veriyoruz. Eğer düşünme, reel sahaya ait olan idrak-edimini, bu edimden sonra yeniden canlandırırorsa, buna da “tasavvur” adını veriyoruz ve nihayet düşünmenin objektifleşmiş prodüksiyonuna da “düşünce”, fikir, adını veriyoruz. Adı geçen bütün bu fonksiyonlar bir ve aynı düşünmenin muhtelif şekillerdeki görünüşleridir.

Fakat eğer düşünme-edimi, fizyoloji ve psikoloji bakımından ele alınırsa, bu takdirde düşünme-edimi bir fonksiyon karakteri kazanır. Bu bakımdan denilebilir ki, düşünmenin beyinle ilgisi vardır; hatta herkes onu âdeta *lokalize* edebiliyor. Nitekim biz bir meseleyi gözerken ve çok güç olan bir meseleyi düşünürken kafamızın ağırlaştığına, hatta kafamızın ısındığına şahit oluyoruz. Fakat böyle bir *lokalizasyon*, bizi yanlışlıklara sevk edebilir. Düşünmenin beyinle olan ilgisi şüpheden aridir; fakat beyni faaliyete getiren, onu harekete getiren sayısız uzvi fonksiyonlar ve gudde fonksiyonları vardır; bunlar göz önünde bulundurulunca, *lokalizasyonun* tamamıyla doğru olmadığı meydana çıkar. Zira bizi bu *lokalizasyona* götüren fenomenler, çözülmeyen ve çözülmeye imkân olmayan birçok problemler ihtiva ederler. Fakat gerek bu *lokalizasyon* problemi, gerekse beyinle düşünme arasındaki münasebet, bilgi nazariyesinin kendisiyle uğraşacağı meseleler değildir.

Nasıl ki idrak probleminde bilgi nazariyesi, idrakin kaynağı ile fonksiyon olarak idrakle uğraşmıyor idiye, düşünme-ediminde de bilgi nazariyesini ilgilendiren, düşünmenin lokalizasyonu, onun beyinle olan münasebeti değildir; bilâkis düşünmenin bilgi problemi için başarısıdır, yani düşünme, bilgi problemi için ne başarır, sualidir.

Düşünmenin bilgi problemi için başarısı çok eskiden beri araştırılan ve bilinen bir meseledir; idrak-edimine karşı her devirde şüpheler belirlediği, onun başarısı hiçe indirilmek istenildiği halde, düşünmeye karşı, bazı istisnalardan (ampirizm-sansüalizmden) sarfı nazar edilirse, herhangi bir şüphe uyanmamıştır; bilâkis düşünmenin başarısı daima övülmüştür; hatta bazı hallerde idrak, düşünmeye irca edilmeye çalışılmıştır; mesela Leibniz için idrak bulanık bir düşünmedir.

Düşünmeye daima büyük bir ehemmiyet verildiği halde, onun bilgi için olan başarısı çok dar bir sahaya inhisar ettiriliyordu ve düşünme de kısaca şöyle tarif ediliyordu: Düşünme, tahlil, terkip ve mukayese yapmaktır, diğer bir tabirle düşünme birleştirmek, parçalamak ve karşılaştırmaktır. Bu tabirler, mantıki sahadan bilgi nazariyesi sahasına alınsalar bile, onlar düşünmenin geniş sahasını kucaklamaktan çok uzak kalırlar.

Düşünme-edimi, bu kadar dar bir çerçeve içine sıkıştırılamaz. Çünkü bütün düşünme-fenomenlerini bu kavramlarla ifade etmek mümkün değildir. Zira tahlil, terkip ve mukayesenin hiçbir rol oynamadığı düşünme fenomenleri vardır; tahlil, terkip ve mukayese düşünmenin ancak çok hususi olan taraflarının bir ifadesidirler. Hiçbir mukayese, hiçbir tahlil ve terkip yapmadan, hadiseler, vakalar arasında bir münasebet kurmak; hadiseleri, hadise olarak tespit etmek; hadiseler arasındaki münasebeti sezme, olup biten şeyleri tasvir etmek,

tasnif etmek; yapılacak şeyler hakkında önceden planlar hazırlamak, bunların gerçekleştirme şeklini tasavvur etmek; bazı hallerde idrak-ediminin bize verdiği problemlerin temeline nüfuz etmek gibi sayısız fenomenler düşünme-ediminin sahasına girerler.

Gerçi tahlil, terkip ve mukayese, düşünmenin en çok bilinen fenomenleridir; her üç kavram, bir metot karakterine sahip oldukları için, metodolojinin hâkim olduğu on dokuzuncu asırda düşünme denilince, ya bu fenomenler, yahut da düşünme, psikolojik bir fonksiyon olarak hatıra gelirdi; fakat nasıl ki idrak sahasını birkaç kavramla tespit ve tasvir etmek mümkün değilse, aynı şekilde düşünme sahasını bu üç kavramla sınırlandıramayız. Metodolojinin esaslı bir rol oynadığı bir devirde, terkip, tahlil ve mukayesenin büyük bir ehemmiyet kazanması icap edeceği tabiidir.

Zira tahlil, terkip ve mukayesenin indüksiyon ve dedüksiyonla ilgisi vardır; mesela bir zoolog yeni bulduğu bir kertenkele ferdi, mevcut kertenkeleler sınıfına ithal edip edemeyeceğini tespit etmeye çalışıyor; bunu tespit ederken, bu hayvanın uzuvlarını teker teker nazarı dikkate alarak, bunları malum kertenkelelerinkilerle mukayese eder; fakat o bununla da yetinmeyebilir; şimdi de bu yeni hayvan ferдинin parçalarını birleştirerek meydana gelen terkinin, bütünü, fonksiyonlarını da, daha önce malum olan sınıfın bir ferдинin fonksiyonlarıyla mukayese eder; zoolog, bu mukayesede varacağı neticeye göre, ya bu hayvan mevcut olan sınıfa ithal edilir; yahut da o fert hususi bir sınıfın ilk numunesi olarak tespit edilir. Tahlil, terkip ve mukayeseyle ait misaller daha da çoğaltılabilir<sup>[11]</sup>.

Fakat hiç kimse, düşünmenin başarılarının bundan ibaret olmadığını (yukarıda verdiğimiz misallere ve şimdi vereceğimize dayanarak) görmekte de güçlük çekmez. Düşünmenin hayatta, bilim ve felsefedeki mühim rolünü görmek için, onun hayatta bilim ve felsefedeki başarılarının, yukarıda verdiğimiz misallerle birlikte göz önünde bulunduralım. En basit bir hayat hadisesi, bizim düşünmemizi faaliyete getirir; yapılması gereken bir işin planını zihnimize tasarlarız. Basit bir konuşmada karşımızdakinin söylediklerinin üzerinde düşünerek ona cevap hazırlamaya çalışırız. Bilimde düşünme, daha aktif bir rol oynar; yaptığımız tecrübelerin neticelerini toplamak, onları bir nokta etrafında teksif etmek; bu tecrübelerin bizi hadisenin nasıl bir izah tarzına götürdüğünü tespit etmek, aynı istikamette başka araştırılacak meselelerin bulunup bulunmadığını meydana çıkarmak gibi birçok başarıları düşünme, insan bilgisine sağlamaktadır.

Felsefede ve matematikte düşünmenin daha ağır bastığı söylenir; zira düşünme matematikçi ile felsefecinin kendi sahalarındaki problemlerin işlenmesinde, çözülmesinde baş vurdukları son merci olarak görünmektedir; fakat bu bir “görünüş”ten ibarettir ve bu görünüş felsefe ile matematiğin tecrübi (experimental) malzeme ile çalışmamasından doğuyor; işte felsefe ile matematik arasında görülen yakınlık da böyle bir görünüşe dayansa gerek; yoksa felsefe ile matematik arasındaki münasebet, felsefe ile diğer bilimler arasındaki münasebet gibidir; çünkü bütün bilgi sahalarında düşünmenin rolü aynıdır.

Böyle bir zanna kapılmanın diğer bir sebebi de şudur: felsefede ve matematikte çok defa düşünme-edimi, diğer bilgi-edimlerinden ve bilhassa idrak-ediminden tecrit edilmektedir. Hâlbuki her yerde bilgi-edimleri arasında bir iş-birliği vardır; gerçi felsefe ve matematikte düşünmenin ağır bastığı söylenebilir; fakat bu takdirde düşünme, bütünlüğü ile alınmalı ve

hiçbir suretle diğer edimlerle olan tabii münasebetinden de çözülmemeli (tecrit edilmemeli)dir.

Bilimlerin tasnifinden bahsederken W. Windelband'ın felsefe ile matematiği rasyonel bir bilimler grubu olarak ayrı bir sınıfa soktuğunu görmüştük. Böyle bir tasnif, düşünmenin diğer bilgi-edimlerinden tecrit edildiğini gösteren bir delildir; fakat böyle bir görüş doğru değildir; çünkü felsefeci ve matematikçinin de bilgi faaliyetleri, hiçbir zaman yalnız düşünmeye dayanmazlar; onlar için de, hele bilhassa hayattan ve fenomenlerden uzaklaşmayan felsefe için, idrak, müşahede, “tecrübe” ve diğer edimler da mühim bir rol oynar. Fakat eğer felsefeci hayattan ve fenomenlerden uzaklaşırsa, bu takdirde düşünme soysuzlaşır ve fanteziye inkılâp eder; bu suretle felsefe de gerçek varlık-âleminden, fenomenlerden uzaklaşmış, hakikat yerine de hayal (fantezi) kaim olmuş olur. Fakat böyle bir durum, düşünmenin negatif olan bir tarafının gerçekleşmesinden başka bir şey ifade etmez.

Bilgi, hangi neviden olursa olsun, eğer hakiki manasından uzaklaşmak istemezse, bu takdirde onun varlık-âlemine, bu dünyada olup biten hadiseler, hayat hadiselerine ait olması, onlarla uğraşması icap eder. Aksi takdirde felsefe ile bilim bir satranç oyunundan ibaret kalır; hayal ile hakikat, pür “fantezi” ile halis düşünme arasındaki fark da ortadan kalkar.

Düşünme-ediminin sonunda, düşünme ile dil ve konuşma arasındaki münasebete kısaca temas etmek istiyoruz. Konuşma ile düşünme arasındaki münasebet çok eski zamanlarda görülmüştür. İlk defa Platon, düşünmenin bir monolog olduğunu söyler; zira insan, kendi kendisine bir meseleyi düşünürken, bunu aynı zamanda zihninde dili ile ifade etmeye çalışır; imdi, düşünme, insanın kendi kendisiyle bir konuşmasıdır.

Modern felsefede düşünme ile dil arasındaki münasebet üzerinde en çok Schopenhauer durmuştur. Schopenhauer için, dil ile düşünme, onun tabiriyle dil ile akıl arasında sıkı bir münasebet vardır. Fakat Schopenhauer, dilin insana aklın verilmesiyle meydana geldiğini ileri sürer; ona göre akıl, bize üç türlü kabiliyet sağlar: bilim, ölçünme, dil. Hayvanların akıl sahibi olmamaları, onların bir dilden, bir konuşmadan da mahrum olmalarına sebep olmuştur.

Schopenhauer bu fikirleriyle, dil ile düşünme arasındaki münasebetin ehemmiyetine işaret etmek istiyor. Fakat bu noktaya işaret etmek isterken, bir “öncelik” (priorité) fikrine saplanıyor. Asıl mesele, dil ile düşünme arasındaki münasebettir; hangisinin öbürünün neticesi olduğu, hangisinin öbüründen “önce” mevcut olduğu meselesi ikinci derecede bir ehemmiyeti haizdir. Çünkü insan bilgisi, böyle bir “önceliği” (priorite’yi) tespit edecek bir durumda değildir. Eğer sübjektif bir iddia ortaya atmak lazım gelirse, Schopenhauer’ın söylediklerinin tersini iddia etmek icap eder. Çünkü insan ne ise, ancak dili sayesinde odur; ancak dil sayesinde o, düşündüklerini kendisinden sonraki nesillere devredebiliyor; dil sayesinde insan, üzerinde çalıştığı şeyleri başkasına bildirip, Bilimsel ve felsefi araştırmayı ferde bağlı kalmayan bir “müessese” haline getirebiliyor; başarılarını tespit ederek kendisinden sonrakilerinin faydalanmasına terk edebiliyor<sup>[12]</sup>.

### 3. Anlama edimi

Obje ile süje arasındaki münasebeti kuran diğer mühim bir edim de, anlama-edimidir. İdrak-

edimi, süje ile reel varlık-sahaları veya realite sahasına geçebilen diğer varlık-sahaları arasında bir münasebet kuruyordu. Düşünme-edimi ise, süje ile bütün varlık-sahaları, hatta irreel olan şeyler arasında da bir münasebet kurabiliyor. Anlama, düşünmenin idrak-sahasına ait olan hadiseleri hiçbir ölçünme sarf etmeden doğrudan doğruya kavraması olduğuna göre, bu edimin de yalnız reel sahaya veya bu sahaya geçebilen şeylere ait olması icap eder. Fakat bununla beraber anlama, idrak-ediminin rolü sona erdiği yerde bile devam edebilir. Çünkü anlama-edimi, bir fenomenin herhangi bir kıymet-strüktürünü o fenomenle birlikte kavramaktadır; fakat kıymetler de taşıyıcıları ile birlikte yine idrak-sahası içinde yer alırlar; bu itibarla yine idrak-sahasından hareket ediyoruz demektir.

Şimdiye kadar tasvir edilen edimlerin psikolojik fonksiyonlarla birbirine karıştırıldığını görmüş ve bunları birbirinden ayırmaya çalışmıştık. Fakat anlama-ediminde böyle bir mesele ile karşılaşmıyoruz; zira anlama, nihayet düşünmenin hususi bir yönüdür. Düşünmenin fonksiyon olarak ele alınması, aynı zamanda anlamayı da içine alıyor. Bu sebepten dolayı bilgi tarihi bakımından anlama-edimi değil, daha ziyade bu edimin biyopsişik bir ilişkisi olan anlayış-kabiliyeti (müdrike) ele alınmıştır.

Felsefe tarihinde bilhassa John Locke, David Hume'dan beri bu bilgi kabiliyetinin tenkidi yapılmıştır. Kant, anlayış-kabiliyeti ile akıl arasında kesin bir fark yaptıktan sonra, anlayış-kabiliyetini, bir bilgi, aklı da bir ide-sahası olarak ele alır ve aklın hududunu tayin etmeye çalışır. Psikoloji ise, anlamadan fonksiyon olarak bahsetmemiş; bunun yerine düşünmenin başka bir yönü olan zekâ ile uğraşmıştır.

Fakat bilgi nazariyesi, zekâ ile anlayış-kabiliyeti arasındaki münasebete temas etmemiştir; tesadüfi olan bu temas etmeme yerindedir. Çünkü zekâda bir fonksiyon karakteri vardır. Zaten anlamamanın edim olarak ele alınması zamanımızın bir meselesidir. Gerçi anlamaya metodolojik bir damga vurmak isteyen bir görüş (Dilthey ve mektebi) vardır; fakat bu görüş de anlamamanın yalnız metodolojik tarafı üzerinde durmuş ve anlama-edimi ile ilgilenmemiştir. Hâlbuki bizim için, anlama-ediminin bilgi bakımından olan başarısı bahis konusudur; biz burada da yine fenomenlerden, günlük hayattan hareket edeceğiz.

Anlamamanın sahası da idrak-ediminin sahası gibi çok geniştir: bir sanat eserini anlamak, bir dili, bir yüz-ifadesini, bir hareketi, bir insanı, bir karakteri, bir durumu, bir kültürü anlamak; bir metni, mesela felsefi, edebi bir metni, bir şiiri, bir insanın üzüntüsünü, sevincini, acısını anlamak; bir hukuk sistemini, bir felsefi görüşü, bir fiziki kanunu, bir riyazi problemi anlamak; bize karşı beslenen iyi veya kötü bir zihniyeti, bir tabiat manzarasını, bir hayvanı anlamak; bir kahramanı, bir devlet adamını, bir tarihi devri anlamak gibi. Bütün bu fenomenlerle, daha da sayılabilecek birçok fenomenler anlama-ediminin sahasına girerler.

O halde bir şeyi anlamak ne demektir? Bir şeyi, bir durumu, bir hareketi, bir niyeti, bir sevinci, bir acıyı, herhangi bir sanat eserini, bir ilmi, bir felsefi metni, bir milleti, bir insanı, bir zihniyeti, bir tarihi devri vesaireyi anlamak demek, bütün bu fenomenlerin, hiçbir ölçünmeye dayanmadan doğrudan doğruya manasını anlamak demektir. İmdi biz bir milleti, onun sanatını anlıyoruz dediğimiz zaman, o milletin başarılarının, sanatının manasını direkt kavriyoruz demektir. Biz bir insanı anlıyoruz demek, onun niyetlerini, hareket ve faaliyetlerini, bu hareket ve faaliyetleriyle neyi gerçekleştirmek istediğini, görüş-tarzım,

hiçbir vasıtaya başvurmadan doğrudan doğruya biliyoruz demektir.

Fakat hangi sahaya ait olursa olsun, anlamadaki bilmenin, kavramanın direkt olan bir bilme, bir kavrama olması şarttır; yani bu bilme ve kavrama, herhangi mantıki bir prensipten veya nedensel (illi) münasebetlerden hareket edilerek elde edilen bir bilme ve kavrama olmamalı veya bu prensip ve münasebetlerden çıkarılan bir neticeye dayanmamalıdır. Aynı şekilde biz bir felsefi metni, bir bilimsel metni anlıyoruz demek, filozofun, bilim adamının bu metinlerle neyi gerçekleştirmek, neyi görmek veya göstermek istediklerini doğrudan doğruya kavriyoruz demektir.

Fakat anlama-edimi için yalnız direkt kavrama ve bilme kâfi gelmez; anlama-edimi aynı zamanda bizden bir şeyi sevmeyi, sevgi ile karşılamayı, ona açık olmayı, peşin hükümlerden sıyrılmayı; insanın direkt, durumun, anlamak istediği şeyin içerisine girmesini, onunla direkt temasa gelmesini de şart koşar; durumun, anlaşılması istenilen şeyin dışında kalan sevgisiz bir tavır, soğuk bir tavır, peşin hükümlerle dolu olan bir tavır, bizi peşin olarak anlama fenomeninden mahrum bırakır. İmdi sevgi ile anlama arasında karşılıklı bir münasebet vardır: Sevmek için anlamak, anlamak için sevmek şarttır.

Bundan başka anlama, insan başarıları sahasında “ortak kıymet”lere sahip olmayı da şart koşar; zira kültür sahasında “ortak kıymet”lere dayanmayan eserleri, müesseseleri anlamakta güçlük çekilir; hatta bazen bu mümkün olmaz. Çünkü biz ancak “ortak kıymet”lerin mahsulü olan insan başarılarını, birbiriyle teması olan kültürleri anlayabiliriz; bize yabancı olan kültürleri, biz ancak onların gerçekleştirdikleri kıymetlerin içine girdikten, bütün peşin hükümlerden sıyrıldıktan sonra anlayabiliriz.

Fakat yine de birçok şeyler, fenomenler vardır ki, biz onları ancak anlayabiliyoruz; ama izah edemiyoruz. Çünkü izah, ya mantıki-riyazi veyahut da fiziki-nedensel (fiziki-illi) bir temele dayanır. Zira izah, ancak muayyen bir prensipten hareket ederek bir şeyi, bir hadiseyi vasıtalı olarak kavramak, açığa çıkarmak demektir. Hâlbuki biz bir insanın sevincini, acısını, sevgisini, nefretini, bir milletin sanatını anlıyoruz dediğimiz zaman, biz ne bu sevincin, acının, sevginin, nefretin, ne de bu sanatın illi (nedensel) münasebetlerini, riyazi-mantıki bir temelini (ki böyle bir şey çok defa yoktur da) ele alarak ve onlara dayanarak anlıyoruz demek değildir. Çünkü illi münasebetlere, mantık bakımından çıkarılan neticelere dayanıldığı zaman, anlama edimi sona erer.

İmdi biz bir insanın sevincini, acısını, sevgi ve nefretini ancak direkt olarak anlayabiliriz; zira bu fenomenlerin “motif”ini, temelini bulmaya çalışmak bize hiçbir şey kazandırmaz ve üstelik bu “motif” ve illetler (nedensellik) çok çeşitli de olabilir; fakat bu “motif” ve illetlerden hareket edilerek bize verilen bu somut, bu direkt sevince hiçbir suretle varılamaz.

Zira bir şeyi anlamakla, onun “motif”lerini, illetlerini bulmak, yani izah etmek bambaşka şeylerdir. Ben bir sanat eserini ya anlayabilirim veyahut da buna karşı tamamıyla kapalı kalabilirim; sonuncu halde bir sanat tarihçisi veya literatür tarihçisi bana onu izah edebilir; ben bunları, bu izahları yapan kimsenin sözleri olarak öğrenebilirim; hatta bana bu hususta sual sorulduğu zaman, cevap da verebilirim. Çünkü verilen cevap, sanat eserinin anlamaya dayanan yapısından hareket edilerek verilmemiştir; öğrenilmiş bir cevaptır; bu sebepten



dolayı bu bir anlama değil, endirekt bir bilmedir. Bu bilgiyi bana veren sanatın varlık-yapısı (varlık-strüktürü) değil, buna vasıta olan hocanın sözleridir; bunun için de endirekt bir bilgidir.

Gerçekten bir sanat eserini bir felsefi metni anlamadan da bazı esaslara dayanarak başkasına izah etmek, öğretmek ve öğrenmek mümkündür. Bunun klâsik bir numunesiyle turist olarak bir yere gittiğimiz zaman, turist rehberlerinin, camilerin, kiliselerin ve diğer sanat eserlerinin stil (üslûp)ları hakkında el kitaplarından öğrenerek papağan gibi verdikleri izahlarda karşılaşırız.

Aynı şekilde Descartes'in iki substans problemi ile Kant'ın "idrak" ve kavram arasındaki münasebet meselesini anlamak ve bunları bir ders yoluyla veya bir el kitabı sayesinde öğrenmek arasında büyük bir fark vardır. Bir sanat eserini anlamada bir nevi "tatma", bir nevi sükûnete gelme vardır; felsefi bir fikri anlamada, onun içine girme, onunla filozofun kast ettiği manayı anlama vardır. Hâlbuki izahtan doğan bir bilgide, bize mal olmayan, yalnız bir "kelime yığınınından" ibaret kalan bir bilgi durumu ile karşılaşılıyor; bu, tıpkı Almanca bilmeden Wagner'in bir operasını söylemeye benzer. Artist aria'ları bütün dikkatiyle bir Alman artisti gibi söylüyor; fakat onu anlamıyor.

Bu asrın başlarından beri anlama problemi hakkında bazı teoriler ortaya atılmıştır; fakat bu teoriler bizi şaşırtmamalıdır; biz her yerde olduğu gibi burada da fenomenler üzerinde durduk ve anlama edimini, onun bilgi için başarısını göstermeye çalıştık. Bu teorilerden birisi anlamayı yalnız psişik objelerle, kültür objelerine; diğeri ise iadece "şahıs"a ("Person"a) hasrediyor; birinciyi temsil eden W. Dilthey'dır; İkinciyi de Max Scheler temsil etmektedir.

Max Scheler anlama-edimi hakkında çok yerinde olan bir tasvir yapar: "Anlama, vakıalarla müşahhas verilerin idrak kadar asli olan bir kaynağını teşkil eder" . Bu çok mühim fikri ortaya koyan Scheler, bir taraftan anlamayı yalnız "şahıs" ve onun edimlerinin sahasına hasrediyor ve bazı yazılarında da anlamamanın idrakle bir ilgisi olmadığını söylemekle, bu ilk fikrinin aksini iddia ediyor ve bunun için şöyle bir misal veriyor: Tanrı insanın ıstırabını anlar; fakat bu anlama idrak-edimine dayanmaz; zira Tanrı bu ıstırabı ancak "his"eder.

Diğeri taraftan Scheler, yanlış bir psikolojik teoriye dayanarak bir insana ait olan edimleri anlamak için, onun bu edimlerinin kendisinden sonra, kendisiyle birlikte gerçekleştirilmesi icap ettiğini iddia ediyor<sup>[13]</sup>. Diğeri bir ifade ile "başka şahıslarla onların edimlerini anlayabilmek için, onların hür-edimlerini onlarla birlikte yaşamak, yahut bu edimleri bu şahıslarla birlikte gerçekleştirmek, kendimizi onların irade ve sevgileriyle, onların kendileriyle aynileştirmek icap eder"<sup>[14]</sup> diyor ki, bu fikirlerin bugün artık fenomenlere dayanarak doğruluğunu göstermek mümkün değildir.

W. Dilthey da anlamayı yalnız psişik saha ile kültür bilimlerine (manevi bilimlere) hasretmekle kalmıyor; aynı zamanda anlamaya, daha önce de gösterildiği gibi, sadece metodolojik bir karakter atfediyor. W. Dilthey ile başlayan bu teori, bu sahaya ait literatürde manevi bilimlerle tabiat bilimlerini birbirinden ayırmaya yarayan bir ölçü olarak kullanıldı. İmdi anlama, manevi bilimlerin bir metodu; izah da tabiat ve matematik gibi bilimlerin bir metodu olarak kabul edildi. Bizim burada fenomen sahasını göstermeye çalıştığımız "anlama



ediminin bu teori ile de bir ilgisi yoktur. Zirabu teori anlamayı bir metot olarak görüyor; Hâlbuki bizim için anlama bir metot değil, bir bilgi edimidir. Biz iç içe giren varlık-âleminin tetkiklerini (yani onu inceleyen bilimleri) metotlara göre ayıramayacağımızı ve hiçbir suretle böyle bir ayırmaya baş vurmaya hakkımız olmadığını daha önce göstermeye çalışmıştık.

Gerçekten tabiat bilimlerinde de anlamamanın bir yeri vardır. Zira hakiki bir fizikçi de fiziki sahayı direkt gören, direkt anlayan bir fizikçidir; izah etme bu merhaleden sonra gelir. Aynı şekilde bir tabiat parçasını, tabii bir manzarayı da, tıpkı fizik saha gibi direkt anlıyoruz, yahut anlayamıyoruz.

Fakat anlama ile sevme arasında karşılıklı bir münasebet olduğuna göre, bir şeyi anlamadığımız zaman da sevemeyiz. Çünkü sevmek için anlamak ve anlamak için de sevmek şarttır. Her sahada olduğu gibi bilim ve felsefe yapan kimse de sahasını seven ve anlayan bir kimse demektir; aksi takdirde sevgi ve anlama yerine izah kaim olur. Fakat izah, yalnız başına bize bilginin ait olduğu sahayı doğrudan doğruya değil, ancak vasıtalı (endirekt) olarak tanıtır; her vasıtalı şey gibi, böyle bir bilgi de bizim olmayan, bizim dışımızda kalan, bizimle kaynaşmayan, ameli hayatımıza, “şahsiyetimize” tesir etmeyen bir bilgi olarak kalır. Hâlbuki bilginin hedefi, ya direkt (doğrudan doğruya) veyahut da dolayısıyla hayata hizmet etmek olmalıdır; şahsiyetin oluşuna yaramalıdır; fakat ancak anlaşılabilir bir bilgi, hayatın içerisine giren, ameli olan bir bilgi olabilir; şahsiyetin oluşuna hizmet edebilir.

#### **4. İzah etme edimi**

İzah etme, ya mantıki-riyazi yahut da fiziki-illi bir temele dayanır. Çünkü izah etme, muayyen bir prensipten hareket ederek bir şeyi, bir hadiseyi kavramak, açıklamak demektir; böylece izah etme, daima endirekt (vasıtalı) olan bir bilgi temin eder; izah etme edimine direkt (doğrudan doğruya) verilen yalnız prensiptir; ancak bu malum prensibe dayanılarak diğer bir şey, bir hadise hakkında bir bilgiye varılabilir.

İzah etme ediminin iki yönü vardır: bunlardan birisi, onun içkin, diğeri ise aşkın yönüdür. İzah etme edimi, içkin yönü ile mantıki teşekküllere (hükümlere, mefhumlara, istidlâllere) taallûk eder; yani düşünceler alanına aittir. Bu şekliyle izah etme ediminin ait olduğu saha, içkin bir sahadır; bu takdirde izah etmek demek, muayyen mantıki bir prensipten hareket ederek, ondan diğer bir şeyi çıkarmak, bir neticeye varmak demektir.

İzah etme ediminin bilgi nazariyesini ilgilendiren tarafı, aşkın bir edim olmasıdır; her aşkın edim gibi, izah etme de bu şekliyle süje alanını, bir obje alanına bağlar; bunun için bu edim, muayyen objektif bir prensipten hareket ederek bir hadiseyi izah eder; böyle bir hadise bütün varlık-sahalarına ait olabilir. Mesela tıpta bir böbrek hastalığını meydana getiren “sebeplere” aranır ve bundan hareket edilerek bu hastalık ve semptom (hastalık işaretleri) izah edilir; ona göre tedavi şekilleri tatbik edilir. Tarihte muayyen bir iktisadi veya ideolojik temele dayanarak bir harbin sebepleri izah edilir. Biyoloji de, gıda-“prozess” inden veya regeneration prensibinden hareket edilerek bir nebat veya hayvan hadisesi izah edilir. Psikoloji ve fizyolojide görme-hadisesi, asap sisteminin tembih edilebilmesi kabiliyetinden hareket edilerek izah edilir. Jeolojide herhangi bir arz tabakasında bulunan fosil veya fosillerden hareket edilerek, o tabakanın yaşı tayin edilir. Kimyada cisimlerin terkipleri, aynı cisimlerin

molekülleri arasında kimyevi alakaya (affinite'ye) ve moleküllerin atom-kıymetlerine dayanılarak bu terkihi meydana getiren basit cisimlerin miktarı tayin edilir.

Bütün bu misaller gösteriyor ki, izah-ediminden süje ile obje arasındaki münasebeti meydana getiren bağ, anlama-ediminde veya idrak ediminde olduğu gibi direkt bir münasebet değil, bilâkis endirekt bir münasebettir; burada, yani izah-ediminde, vasıta daima bilinen bir prensip, bir temel, bir kanundur. Böyle bir prensibe, bir temele, bir kanuna dayanılmadan direkt bir izah yapılamaz. Hâlbuki anlama-edimi, tam bunun tersi idi. Çünkü anlama-ediminde, süje doğrudan doğruya olup biten şeyin, fenomenin kendisiyle temas halindedir; Hâlbuki burada süje ile obje birbirine bir vasıta ile bağlanmaktadır. Fakat "izah", "anlama" ya nazaran bizi daha kesin bir bilgiye götürebilir; izah-ediminde bir sevginin bulunması da şart değildir; en sevgisiz bir tavır bile, burada başarı gösterebilir. Hâlbuki anlamada buna imkân yoktur. Fakat bilgi, bir edimler bütününün mahsulü olduğu için, ne sadece pür (saf) bir anlama-edimi, ne de pür bir izah-edimi veya diğer herhangi bir edim yalnız başına bahis konusu olabilir. Bilgi denilen "teşekkülde" birçok edimlerin hissesi, iştiraki vardır; ancak bunlardan birisi veya birkaçı bazı sahalarda ağır basar; öbürü veya öbürleri de başka bir sahada veya sahalarda ağır basabilir.

## C. Bilgi Edimlerinin Başarısı

### 1. Edimlerin sağladığı bilginin karakteri

Edimler, süje ile obje arasındaki münasebeti kurarlar; fakat bu münasebetin mahsulü olan bilgi fenomenleri, karakterleri bakımından çeşitli şekillerde ortaya çıkarlar: mesela herhangi bir dayanağı olmayan cisimler düşerler; bunun hiçbir istisnası yoktur. Muayyen bir kalınlığı olan bir bakır telden geçen muayyen bir elektrik akımı, onu yakar. Saf su, sıfır derecede donar. Canlıların biyopsişik yapısındaki muayyen kabiliyetler, onların nesillerine geçer. "50"nin yarısı 25;  $2 + 2 = 4$  eder,  $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$  eder.

Harp tekniği ve insan malzemesi bakımından üstün olan bir ordunun aynı seviyede olmayan bir orduyu yenmesi icap eder ve çok defa da bu, böyle olur. Muayyen bir vasıfta bulunan bir coğrafi bölgede yaz mevsiminin kurak ve sıcak, kış mevsiminin yağışlı ve soğuk geçmesi icap eder. Belli bir istasyondan ve belli bir hızla seyreden bir trenin şu ve şu zamanda asıl hedefi olan istasyona varması icap eder. Bir böbrek ameliyatı geçiren bir hastanın bu ameliyatı sağ ve salim geçirmesi gerekir vesaire... Beyazıt meydanının seviyesi alçaltıldı; talebe x geçen derste vardı. 1942'de Zeynep Hanım Konağı yandı; bugün hava iyi.

Bütün bu misaller, bilginin çeşitli bir karakterde olabileceğine işaret ediyorlar. Fakat bununla beraber bu çeşitli bilgi fenomenlerine ait olan misalleri üç grupta toplamak mümkündür:

1. Umumi-zaruri, kati olan bilgi;
2. Olabilen, olması mümkün olan, fakat her vakit öyle olması zorunlu olmayan bilgi;
3. Tek tek durumları tespit eden bilgi nev'i.

Birincisine apriori, ikincisine ihtimali, üçüncüsüne de aposteriori bilgi adını verebiliriz.

Hâlbuki bilgi tarihi iki türlü bilgiden bahseder:

1. *Apriori* bilgi;

2. *Aposteriori* bilgi.

Üstelik *apriori* bilginin (yani umumi-zorunlu olan bilginin) hiçbir suretle tecrübeye dayanmadığı, tecrübe ile ilgisi olmadığı da iddia edilir. *Aposteriori* bilgi ise tecrübeden elde edilen bir bilgidir, denilmektedir. Fakat bilgiyi bu şekilde anlamak tam değildir; bir defa *apriori* bilgiyi tecrübeden önce veya tecrübe ile hiçbir ilgisi olmayan bir bilgi olarak anlamak doğru değildir. *Aposteriori* bilgi de (bilgi tarihindeki manasıyla) sadece tecrübenin mahsulü olamaz. Zira herhangi bir “tasavvur”dan hareket etmeyen bir bilgi, ancak tek tek vakaları tespit eden bir bilgi olabilir.

Böyle bir anlayışta bilgi tarihinde dönüp dolaşan peşin hükümlerin de tesiri vardır. Bugünün “felsefi antropolojisi”, insanın gelişen, hayatı boyunca yaptığı tecrübelerden istifade eden bir varlık olduğunu gösteriyor. Zira insan, doğuştan ancak ham, işlenmemiş muayyen *biyopsişik* kabiliyetler birlikte getiriyor; fakat bunların gelişmesi, kıymet kazanması, tecrübe ve bilhassa “aktif bir tecrübe” nevi olan “hayat tecrübesi” sayesinde sağlanabilmektedir ve böyle bir tecrübeyi ise, “epistemolojik tecrübe” ile karıştırmamak lazımdır.

Kant’ın bilgi ile tecrübe arasındaki münasebet bakımından ileri sürdüğü “bütün bilgi tecrübe ile başlar; fakat tecrübeden doğmaz” *genial* fikri de yanlış anlaşılmalıdır. Bu görüşle Kant, umumi-zorunlu bir bilginin bile tecrübe ile başladığına işaret etmek istiyor; bu sebepten dolayı Kant’ın bu görüşüne, hiçbir şekilde reddedilmesine imkân olmayan bir görüş nazariyle bakmak icap eder. Çünkü insan, çeşitli bilgi kabiliyetlerinin bir arada bulunduğu, işbirliği yaptığı bir varlıktır. Böyle bir varlıkta mesela idrak (ister fonksiyon, isterse edim olarak idrak olsun), düşünme, anlama ve diğer kabiliyetlerden tecrit edilemez. Hele tecrübe ile ilgisi olmayan bir bilgi nevi tasavvur etmek, bugünün insan felsefesini ve onun vardığı neticeleri hiçe saymak demektir; ancak insanın doğuştan muayyen bir bilgi malzemesiyle teçhiz edildiğini kabul eden bir teori, tecrübe ile bilgi arasında bir münasebet görmez.

Gerçi tecrübe ile bilgi arasında bir münasebet görmek birçok felsefi sistemleri korkutmuştur. Fakat problemin bugünkü durumu, burada korkulacak bir şeyin bulunmadığını gösteriyor. Zira bizzat insan durmadan gelişen, değişen bir varlıktır. Onun bilgi cihazının, bilgi kabiliyetlerinin değişmemesine, gelişmemesine imkân var mıdır? Tecrübe, ancak şöyle bir anlayışta felsefe için bir tehlike olabilir: Bütün bilgi tecrübeden doğar; yahut hakiki bilginin tecrübe ile ilgisi yoktur gibi alternatiflerin birisinden hareket etmek.

Bizim için bu ekstremlerden hiçbirisine saplanmaya lüzum yoktur; burada şöyle bir antropolojik düşünce hâkimdir: hiçbir bilgi kabiliyeti tek başına tam bir bilgi sağlayamaz. Çünkü böyle bir görüş, antropolojinin meydana koyduğu ve geliştirdiği insan fenomenlerine aykırıdır. Nitekim hiçbir teoriye dayanmadan yukarıda sıralanan bilgi fenomenleri de, bilginin çeşitli yönleri olduğunu gösterdiler.

Bilgi teorisinin vazifesi, bu fenomenleri tespit etmek ve buna göre bilgiyi nevilere ayırmak olmalıdır. Öyle bilgi fenomenleri vardır ki, onlar, ancak tek tek hadiseleri tespit ediyorlar ve bu

hadiseler de, olup-bittikten sonra tespit ediliyorlar; fakat onlar başka fenomenlere teşmil edilemiyorlar. İşte biz böyle bir bilgi türüne, aposteriori bilgi adını vermek istiyoruz. Fakat bunun yanı başında bir bilgi nev'i daha vardır ki, burada bu tek, tek fenomenleri çoğaltmak ve bu aynı mahiyetteki fenomenlerin bir “çoğunluğunu” tespit etmek mümkün oluyor. Birçok bilimler, ancak böyle bir bilgi türünü elde edebiliyorlar; fakat bu bilimlerde dahi *apriori* bir bilgi unsuru eksik değildir; ancak bu bilimlerde (tarihi bilimler, sosyal ve psikolojik bilimler gibi) bu bilgi nev'i (yani ihtimali olan bilgi) öbürüne (yani apriori bilgiye) göre daha galip bir karakter taşıyor. Hâlbuki tabiat bilimlerinde *apriori* bilgi, yani kati-zorunlu olan bilgi ağır basmaktadır.

Bütün bu bilgi neveleri yanında bir de matematik bilgi yer alıyor ki, bu bilgi ait olduğu varlık-nev'i bakımından bir hususiyet gösterir. Zira bu varlık-sahasındaki bilginin tecrübe ile ilgisi, tabiat bilimlerindeki gibi değildir; fakat bu bilginin de, hiçbir hayat ve insan tecrübesi ile ilgisi yoktur denemez; burada bile muayyen bir hayat tecrübesinin rolü vardır.

Buradaki bilginin diğer mühim bir hususiyeti de formel bir karakterde olması ve bu sebepten dolayı da realiteye ve realitedeki formlara kargı kayıtsız kalmasıdır. Fakat bu bilginin ehemmiyeti bile ancak realiteye tatbik edildiği, zaman meydana çıkar; yani bu bilgi, matematik ameliyeler sahasından reel varlık-sahasına geçtiği zaman ehemmiyet kazanmaktadır. Matematik bilgi, kendi varlık-sahası (yani ideal varlık-sahası) içinde kaldıkça, sanki burada hiçbir tecrübenin, insanın hiçbir rolü yokmuş gibi bir intiba bırakıyor. Fakat bütün matematik formüllerin gayesi de muayyen fenomenleri ifade etmek üzerinde toplanıyor.

Burada meydana çıkan bütün karışıklıklar, hayat tecrübesi ile insanda “*konstrüksiyon*” yapan, “önce”den davranan kabiliyetlerin birbirinden tecrit edilmesinden doğmaktadır. İnsanda yalnız “*konstrüksiyon*” yapan “önce”den davranan kabiliyet, göz önünde bulundurulduğu zaman bütün bilgi, riyazi bilgiye (yani saf apriori bir bilgiye) irca edilmek (götürülmek) isteniliyor; yalnız epistemolojik tecrübe göz önünde bulundurulunca da her şey, tecrübeye, yani idrake irca edilmek (götürülmek) isteniliyor.

## **2. Apriori bilginin temellendirilmesi hakkındaki felsefi görüşler**

Bilgideki bu çeşitli fenomenlerin tasvirinde halli güç bir mesele ile karşılaşmıyoruz. Fakat bu çeşitli bilgi fenomenleri temellendirilmek istenilirken tıpkı süje ile objenin varlık-karakterini tayin etmede olduğu gibi birtakım “izm”lerle karşılaşmıyoruz. Bu “izm”lerden birisi idealizm (bazen buna rasyonalizm adı da verilmektedir), diğeri de ampirizmdir. Bir de bu “izm”lerden hiçbirisiyle ilgisi olmayan, diğer bir tabirle hiçbir “izm”e sokulamayan ontolojik görüş vardır.

İdealizm, *apriori* bilginin mevcudiyetinden şüphe etmemektedir; fakat onu izah ederken muayyen spekülasyonlara başvurmaktadır. İdealizm için, apriori bilgi süjenin bir fonksiyonudur; yalnız bu fonksiyonun kavranış tarzı filozoftan filozofa göre değişir. Nitekim Platon’dan beri felsefe bu hususta birçok nazariyeler ortaya atmıştır. Bizzat Platon için, apriori bilgi (Platon bu hususta “önceden bilme” manasına gelen *proeidenai* tabirini kullanır) *psyche*’nin bir işidir ve *psyche*’nin derinliğinde bulunan bir bilginin şuur sahasına çıkarılmasıdır; aslında böyle bir bilgi, insanda mevcuttur. Fakat bu bilgi, adeta kül içinde

saklanan bir ateş gibidir. Nasıl ki kül içindeki ateş, bu külden ayrıldıktan sonra parıldıyorsa, aynı şekilde *psyche*'nin derinliğinde de örtülü olan, yani farkında olmadığımız bir bilgi vardır; onu sualler sormak suretiyle aktif bir bilgi haline getiriyoruz; diğer bir tabirle onu şuur sahasına çıkarıyoruz. Platon, bu fenomene *anamnesis* diyor; bu kelime hatırlamak demektir. Fakat bunu yanlış anlamamak icap eder; yani bu bilgi başka bir dünyada yaşanmış bir durumun hatırlanması değildir; şuurunda olmadığımız, ruhun derinliğinde bulunan bir bilginin aktif şuur sahasına çıkarılmasıdır.

Kant da apriori bilgiyi süjenin bir fonksiyonu olarak görür; süjenin idrak-formları, kategorileri vardır; bunlar apriori bilgiyi sağlamaktadırlar. Zamanımızın bir filozofu olan E. Husserl için, apriori bilgi hususi bir metot, redüksiyon metodu sayesinde elde edilir. Bunun için önce saf bir "ben" in (transandantal bir "ben" in) elde edilmesi icap eder. Saf bir "ben" i elde etmek için, ampirik "ben" in "şimdi" ve "burada" mevcut olan bütün reel faktörlerini kerre içine almak (yani onlardan sarfı nazar etmek) icap eder. Bu ameliyeden sonra geriye kalan saf "ben" dir; bu saf "ben, aynı zamanda saf ve içkin bir varlık sahasıdır; bundan kazanılan bilgi ise, saf apriori bir bilgidir.

Hâlbuki ampirizm için apriori bilgi diye, bir bilgi mevcut değildir. Apriori olarak kabul edilen bilgi de nihayet tecrübeye, alışkanlığa, tedaiye (çağrışıma), tabiatta hüküm süren konformiteye dayanmaktadır. Gerçi umumi-zorunlu bir bilgi vardır; fakat bu bilgi, realite sahasına değil, cebir, geometri, aritmetik gibi sahalara ait olan bir bilgidir ve dar bir saha teşkil eder. Bilginin geniş bir sahası olan *matters of fact* sahasının bilgisi ise, umumi-zorunlu olan bir bilgi değildir; çünkü bu geniş bilgi sahası, tecrübeye (epistemolojik tecrübeye), alışkanlığa vesaireye dayanıyor ve bu sebepten dolayı bu bilgi, umumi-zaruri, kati değil, "ihtimali" dir<sup>[15]</sup>.

### 3. Ontolojik görüş bakımından apriori, aposteriori bilgi

Ontolojik görüşe gelince: burada da çeşitli kavrayış şekilleri vardır. Fakat bunlardan hiçbirisi, bizi herhangi bir "izm" e götürmez. Biz bunlardan Nicolai Hartmann'inkine kısaca temas edeceğiz. Nicolai Hartmann için, apriori bilgi, kategoriler arasındaki *aynılığa* (identite) dayanır; fakat bu aynılık, total bir aynılık değil, partial (kısmi) bir aynılıktır ve Hartmann için iki türlü kategori vardır:

1. Süjenin kategorileri<sup>[16]</sup>;

2. Varlığın kategorileri.

İşte apriori bilgi, süjenin kategorileriyle varlığın kategorileri arasındaki kısmi aynılıktır. Bu aynılığın dışında kalan saha ise aposteriori bilgi sahasıdır.

Fakat Hartmann'ın apriori bilgiyi temellendirmesinden, onun bir süje-obje işi olmasından sarfı nazar edilirse, o da henüz eski görüşü tamamıyla değiştirmiş değildir; bir defa N. Hartmann da bilgi fenomenlerinin tasvirinde meydana çıkan "ihtimali" bilgiyi hususi bir bilgi nevi olarak ele almıyor; diğer taraftan Hartmann'm görüşünde-bilgide antropolojinin ortaya koyduğu antropolojik unsurlar henüz bir rol oynamamaktadır. Hartmann'ın bu görüşünün en kuvvetli tarafı, onun apriori bilgiyi temellendirirken herhangi bir "izm" e sapanmamış

olmasıdır.

Fakat ontolojik görüş, şu şekilde de ifade edilebilir: apriori bilgi, süje tarafından objenin esas-hatlarının kavranılmasıdır. Gerçi bu esas-hatlar tabiriyle çok şey söylenmiş değildir; fakat bu anlayış, insan varlığının esnekliğine uygun olan bir genişliğe, bir serbestliğe yer vermektedir. Diğer taraftan gerek burada, gerekse Hartmann'da mühim olan nokta şudur: apriori bilgi, idealizmin zannettiği gibi, sadece süjenin bir işi değildir; apriori bilgi de, her bilgi gibi, süje ile obje arasında müşterek olan bir bilgidir. Fakat bu müşterek noktanın, kategorilerin aynılığı veyahut süjenin, objenin esas-hatlarını kavraması şeklinde anlaşılıp anlaşılamayacağı ayrıca münakaşa edilebilir; münakaşa götürmeyen taraf, bu bilginin de her bilgi gibi, süje ile objenin müşterek bir mahsulü olmasıdır. Çok mütevazı ve iddiasız olan bu görüş, antropolojik unsurlarla da beslenirse, fenomenlere en uygun düşen bir görüş olur.

Hâlbuki diğer teorilerden birisi (ampirizm) apriori bilgiyi görmek istemiyor; diğeri (idealizm) ise, apriori bilgiyi sadece süjenin bir fonksiyonu olarak görüyor. İkisi de fenomenlerle çatışma halindedir. Eğer öyle olsaydı, teknik vasıtaların durumu nasıl izah edilebilir ve teknik nasıl mümkün olurdu? Zira bilhassa teknik saha, her pratik saha gibi, süjenin keyfi hareket edemeyeceğini gösteren sahaların başında gelir. Süje, hiçbir zaman kendi kanunlarını objeye dikte edemez; aksine süje, objeye hâkim olmak için, onun dayandığı kanunları, prensipleri keşfetmeye, deşifre etmeye mecburdur.

Zira süje, objeyi, onun hususiyetlerini göz önünde bulundurmadan hiçbir teknik vasıta inşa edemez. Bütün teknik vasıtalar, hayatın her pratik sahası gibi, süjenin kendi kuruntusundan, keyfiliklerinden hareket edemeyeceğini açık olarak gösteren fenomenlerdir. Zira muayyen bir işi görmek için inşa edilen teknik vasıtalar, ne kadar çeşitli şekillerde inşa edilirse, edilsin; esas prensiplerin göz önünde bulundurulmamasına, ihmal edilmesine imkân yoktur. Kant'ın "müdrike, tabiata kanunlarını dikte eder" sözünü en açık şekilde reddeden teknik saha, pratik hayattır. Burada zavallı müdrike asırlarca uğraşır da, ancak ondan sonra tabiatın yakalanacak bir yerini, bir düğmesini keşfediyor ve ancak ondan sonra tabiatı emrinde kullanıyor.

#### **4. Bilgi edimlerinin objeye uygun gelmesi veya gelmemesi (hakikat-hata problemi)**

Bilgi, süje ile obje arasında hüküm süren bir münasebete dayanıyordu; süje ile obje arasındaki bu münasebeti edimler meydana getiriyordu. Biz bilgi-edimleri kompleksinden ancak idrak, düşünme, anlama ve izah gibi edimlerden bahsettik.

Fakat süje ile obje arasındaki münasebeti meydana getiren bütün edimlerin bir hedefi vardır ki, o da süje-obje münasebetinin bir neticesi olan bilgiyi meydana getirmektir. Bir süje-obje münasebeti olan insan bilgisi de bir nevi hayat-faaliyettir. Her insan faaliyetinin bir gayesi vardır; bir süje-obje münasebeti olan faaliyetin gayesi de hakikat olan bilgidir. Fakat her süje-obje münasebetinin neticesi, kayıtsız-şartsız hakikat değildir. Hakikat olmayan bilgiye hata adı verilir. Fakat hata, hiçbir zaman süje-obje münasebetinin hedefi olamaz; ancak süje-obje münasebetine karışan yabancı bir unsur olabilir. Fakat bu unsur, hakikat olan bilgi ile yan yana bulunur ve zamanla hakikat olan bilgi, yeni araştırmalarla birlikte yürür; hata ise bertaraf edilir. Fakat hata, bilgi nazariyesinin doğrudan doğruya olan bir tetkik objesi değildir;

ancak hata ile hakikati birbirinden ayırt eden ölçüt, bilgi nazariyesinin bir tetkik sahasıdır.

Hakikat problemi, yalnız nazari sahada, yani felsefe ve bilimde ehemmiyetli olmakla kalmaz; aynı zamanda insanın günlük hayatında (pratik hayatta) da büyük bir rol oynar. Hâkim önünde hakikatin ortaya çıkmasının bizim için büyük bir ehemmiyeti vardır; mesela bir şeyden dolayı şikâyet edilen bir insan suçsuz olduğunu iddia ediyor; böyle bir durumda hakikatin meydana çıkmasının hayati bir kıymeti vardır. Bundan başka insanların birbirleri hakkında hakikat ifade eden fikirlerinin, hakikat olmayan fikirlerden ayırt edilebilmesi; yine pratik hayat, yani insan münasebetleri bakımından büyük bir ehemmiyet ifade eder.

Gerçi pratik hayatta hakikatin ortaya çıkmasının bizim için büyük bir ehemmiyeti vardır; fakat hakikat probleminin ağırlık noktası, felsefi ve bilimsel bilgi üzerinde toplanır. Bilimde ve felsefede ileriye atılan her adım, hakikat olan bir bilgi ortaya koymayı hedef edinir. Fakat gerek bilim ve felsefede, gerekse pratik hayattaki hakikat şu noktada birleşirler: süje ile objeyi birbirine bağlayan edimlerin, süje alanındaki kutuplarının obje alanındaki kutuplarına uygun gelmesi lazımdır; imdi edimlerin objeyi kavramaları demek, onların kavranılması istenilen hususiyetlere uygun gelmesi demektir. Bu uygunluk, sadece idrak-edimlerinin bir işi olabilir; mesela çevremizdeki şeyleri görmemiz; gözümüzün önünde olup-biten bir hadisenin şahidi olmamız gibi.

Fakat Bilimsel ve felsefi bilgi, hiçbir zaman tek bir edimin işi, başarısı olamaz; mesela üzerinde düşündüğümüz bir fenomeni, çeşitli bilgi edimlerine başvurarak kavramaya çalışırız; ama bu faaliyet sanıldığı gibi, şimdi şu, sonra bu edim şeklinde değildir; bir şeyi kavramaya çalışırken, edimler kendiliklerinden ve bir anda bu şeyi kavrama faaliyetine iştirak ederler. Mesela bilimde ortaya atılan her problem üzerinde düşünülür; bu düşünmenin, o düşünme objesine uyup uymadığı kontrol edilir. Eğer bu bilim, deneysel bir bilim ise, hemen deneme ve sınamalara başvurulur. Her deneme ve sınama, edimlerin objeye uygun gelip gelmediğine dair yapılan bir kontroldür; uygunluk, daima hakikat olan bilgiyi gösterir; objeden ayrılma da, daima hakikat olmayan bilgiye işaret eder.

Yalnız bilimde vaziyet böyle değildir; günlük hayata ait basit olan hakikatlerde de durum bundan çok farklı değildir; mesela geçen derste x adlı talebenin bu muayyen yerde bulunduğunu ve geçen dersi dinlediğini iddia ediyorum. Böyle bir iddianın hakikat olabilmesi için, onun fenomene (yani talebenin burada bulunması fenomenine) uygun gelmesi şarttır; bu fenomen de o talebenin gerçekten burada bulunduğunu gösteren fenomendir; burada, yani bu fenomenin tespit edilmesinde bir zorunluluk de yoktur; ancak o derse ait olan ve idrak edimine dayanan hafızamızı yoklarız. Burada hafızamız, bizi tereddütlere sevk edebilir; fakat bu fenomeni kati olarak da tespit etmiş olabilir ve bu husustaki bilgimiz de hakikat olan bir bilgi olur.

İncelenen şey (obje), tarihi bir vesika olabilir; bu tarihi vesika, herhangi bir zamanda bir vakanın olup-bittiğini gösteriyor; böyle bir durum, artık güç olan bir durumdur. Çünkü bu vesikanın halis olup olmadığını, yani böyle bir şeyin gerçekten cereyan edip etmediğini tespit etmek icap eder; bunun için de vakanın cereyan ettiği yerin ve devrin bilinmesi lazımdır; yani bu vakayı tespit eden vesika, bütün bir devrin bilgisi ile münasebete getirilmelidir. Bütün bunlar, vesikanın halis olduğunu gösterirlerse, bu takdirde bu vesikaya dayanacak bilgi,

hakikat olan bir bilgidir; mesela Fatih'in İstanbul'u 1453'de zapt etmesi gibi.

Elimize geçen ve muayyen bir devre ait olan imzasız bir edebi metinle karşılaşırız; bu metnin aynı devirde yaşayan yazarlardan hangisine ait olduğunu tespit etmeye çalışırız; bunun için de bu metnin üslûbuna, metinde kullanılan kelimelere ve diğer hususiyetlere dayanarak onu bir şahsa mal ediyoruz. Eğer burada yanlış bir neticeye varmış isek, hakikat olan bir bilgiyi elde etmek yerine bir hata yapmış oluruz; fakat burada ayaklarımızı bastığımız zemin daha sağlamdır; yani bu ait olma keyfiyetini bir zorunlulukla tespit edebiliriz. Çünkü her yazarın (tabii o yazarın bazı yazılarının elde bulunması şarttır) yazılarının çok belli olan hususiyetleri vardır; kullandığı kelimeler, kurduğu cümleler o kadar bellidir ki, onları başkasınıninkileriyle karıştırmaya imkân yoktur. Nitekim bugün elimizde bulunan eski Yunan filozof ve ediplerinin ele geçen metinlerinin kime ait oldukları asırlarca süren tetkik ve tahliller neticesinde tespit edilmiştir.

Aynı şekilde, resim ve plâstik sanat sahasında karşılaşırız. Tesadüfen herhangi bir yerde bulunan bir resmin hangi devre ve kime ait olduğunu tespit etmek için, yine stil (üslûp), renk vesaireye başvurulur; önce eserin devri, sonra da kime ait olduğu tespit edilir; buradaki münasebet zaruridir.

Bu zorunluluk başka sahalarda büsbütün artabilir; mesela belli bir kalınlığı ve uzunluğu olan bir bakır telin içinden şu miktarda elektrik akımı geçerse, onun yanması zaruridir; bütün şartlar tam olduğu zaman telin yanmamasına imkân yoktur. Muayyen bir bölgede vukua gelen bir iklim değişikliği, o bölgede yaşayan canlıları bir alternatif karşısında bırakır: ya organik yapılarında bir mutasyon yaparak yeni şartlara uymak veyahut da mahvolup gitmek; bunun üçüncü bir şıkkı yoktur; yani burada da aynı şekilde bir zorunluluk ve kat'ilik hüküm sürer. 144 sayısı on iki adedinin karesidir; bunun başka türlü olmasına imkân yoktur; bu hususta herhangi bir şüpheye yer verilemez. Bütün bu verdiğimiz misaller, bize hakikat probleminde hakikatin, süjenin herhangi bir teşekkülünün, yani ediminin veya edimler kompleksinin objeye uygun gelmesi şeklinde ortaya çıktığını gösteriyorlar.

Felsefi teoriler, hakikat problemini çözmek hususunda birçok iddialar ileri sürmüşlerdir; bunlardan bazıları, yalnız bir bilgi ediminin kâfi gelebileceğini sanmışlardır; mesela rasyonalistler, sensüalist ve ampiristlerde olduğu gibi. Rasyonalistler, yalnız düşünmenin hakikat olan bir bilgi sağlayabileceğine inanmışlardır; sansüalizm ve ampiristler de yalnız duyuların hakikat için ölçü olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Fakat her iki tarafın aldandığı nokta, müşterek olan bir noktadır: Bilgiyi tek bir edimin veya kabiliyetin mahsulü saymak. İster bu edim, *ratio*'ya, yani *düşünmeye*, isterse duyulara ait olan bir edim olsun; bu, hiçbir suretle bu bilgi nazariyelerinden birinin, öbürüne üstün tutulmasını gerektirmez. İlk defa Kant, her iki tarafın hatasını gösterdi: "bilgi duyularla (tecrübe ile) başlar; fakat duyulardan (tecrübeden) doğmaz"; zira "kavramlar idraksiz boş, idrak de kavramsız kördür". Kant'ın düşünme ile duyu idraki arasındaki münasebeti göstermek için ileri sürdüğü diğer bir fikir de şudur: "Duyu idraki bütün başarılarında anlayış kabiliyetini (müdrikeyi) şart koşar".

Hakikat probleminin gereği gibi tetkik edilmesi için, onun mücerret bir kavram (somut hayat münasebetlerinden çözülmüş bir kavram) olarak ele alınmaması icap eder; yani hakikat tabiriyle ne kastedildiği günlük hayatta, bilimlerin bilgisinde gösterilmelidir. Böyle bir



hareket tarzına başvurulmadığı zaman, hakikat problemi müphem bir karakter kazanıyor; nitekim literatürde, hakikat tabiri çeşitli manalarda kullanılmaktadır; bu çeşitli manalardan önemli bir rol oynayan ve birçok karışıklıklara sebep olanı, onun metafizik (eski manasında) manasıdır. Metafizik manadaki bu hakikat tabiriyle var olan bir şey, varlık kast edilmektedir. Aristoteles'ten beri bu fikir felsefeye yerleşmiştir. Bu fikirle daima hesaplaşmak icap eder; çünkü bu manadaki hakikatle, süje-obje arasındaki münasebetle, bu münasebeti kuran edilerin süjedeki kutuplarıyla objedeki kutupları arasındaki uygunluk münasebetinden ibaret olan “epistemolojik hakikat” değil, var olanın kendisi, yani var olan obje kastedilmektedir.

Aristoteles'ten önce Platon da varlık-âleminde, dünyada hakikat olanı araştırır; mesela Platon “hakiki insan”dan bahseder. Burada “hakiki insan” tabiriyle şu kastedilmektedir: “Hakiki insan” demek, insan *idesine* uygun gelen kimse demektir. Zira Platon “ideal prensipler”, “ideal mahiyet”ler kabul eder ve gerçek şeylerle bunlar arasındaki uygunluk derecesini araştırır. Bu manadaki hakikat kavramının, Platon'un tabiriyle bir şeyin *idelere* uygun gelip gelmemesinin bilgi nazariyesi bakımından olan hakikatle ilgisi yoktur. Böyle bir hakikat kavramı, eski metafiziğe ait bir meseledir; çünkü bugünün metafiziği böyle bir şeyle, yani bir “hakikat *idesi*” ile uğraşmaktan çok uzaktır.

Bundan başka “hakiki bir sanat” eserinden de bahsedildiği vakidir; bununla da şu kastedilmektedir: “hakiki bir sanat” eseri, estetik normlara, güzellik *idesine* gerçekten uygun gelen bir eser demektir. Buradaki hakikat karakteri de, bilginin, süje-obje münasebetinin bir karakteri değil, bilâkis var olana, şeyin kendisine ait olan bir karakterdir. İşte Platon'dan beri eski metafizik bu manalarda hakikat olan şeylerden bahsetti.

Ortaçağ felsefesi de hakikati şu manada anlıyordu: *omne ens est verum unum, verum bonum*; yani var olan her şey, bir olan, hakikat olan, iyi olan bir şeydir; bu ifade, var olan şeylerin mükemmelliği hakkında ortaya atılan eski manada bir metafizik görüştür ve bu görüşün her bilgi için esas olan hakikat kavramı ile ilgisi yoktur. O halde bizim için süje-obje münasebetini kuran edimlerin süjedeki kutuplarıyla objedeki kutupları arasındaki uygunluk münasebetinden ibaret olan “epistemolojik hakikat” bahis konusu olacaktır; bunun da —biraz sonra bahsedileceği gibi— iki şekli vardır:

1. Aşkın (*transcendent*) hakikat;
2. İçkin (*immanent*) hakikat.

Hakikat problemi, felsefenin, umumiyetle bilginin çok eski bir problemidir. Bunun için bu problem hakkında her devirde hem negatif hem de pozitif manada fikirler ortaya atılmıştır; mesela aynı Ortaçağın hakikat problemi hakkında oldukça pozitif olan bir tarifi vardır: *veritas est adaequatio intellectus et rei*; yani hakikat *intellectus*'la. şey arasındaki *adaequatio* (yani tam uygunluk) dur. Bu tarif, hakikatin çok eski ve esaslı olan bir tarifidir. Bu tarifin bizim verdiğimiz tarifin arasında bir fark vardır; bu farkı meydana getiren şu iki mühim kavramdır: *intellectus*, *adaequatio*. Bizim tarifimizde uygunluk, *intellectus*'la şey (*res*) arasında değil, bilgi edimleriyle tetkik edilen şey arasındadır; bu şeyin de, Ortaçağ tarifinde olduğu gibi, yalnız “*res*” olması, yani maddi, reel bir şey olması şart değildir; bu şey, reel, irreal, ideal, psişik, manevi vesaire gibi bir şey de olabilir. *Adaequatio* ise, tam, külli olan bir uygunluk manasına

gelir ki, buna da imkân yoktur.

Bu iddianın yanlışlığını gösterecek birçok misaller vermek mümkündür. Biz, burada günlük hayata ait bir misal vermekle iktifa edeceğiz. Kendisiyle samimi dostluk münasebetlerimiz olan bir insan hakkında birçok şeyler bilebiliriz; fakat bu bilgimiz, hiçbir zaman bu insanı *adaequat*, yani tam olarak veremez; çünkü o insanın ferdiliğinin öyle yönleri vardır ki, onların içine girmeye, onlara nüfuz etmeye imkân yoktur. Bu sebepten dolayı ancak bir insanı tanımının derecelerinden bahsedilebilir; fakat onu tamamıyla tanımak bahis konusu olamaz. Küçük bir değişiklikle bu fikir her saha hakkında ortaya atılabilir.

İmdi Ortaçağdan bize kadar gelen bu tarif yerine, hakikatin fenomenlere daha uygun gelen şu tarifini ileri sürebiliriz: hakikat, süje ile objeyi birbirine bağlayan edimlerin süjedeki kutuplarıyla, objedeki kutupları arasındaki uygunluktur. Bu sebepten dolayı Ortaçağın hakikat tarifinde ortaya atılan hem *adaequatio* tezini, hem de *intellectus*'la *res* arasındaki uygunluk tezini reddetmek mecburiyetindeyiz. Zira böyle bir tarif, bir yandan (*adaequatio* tezi bakımından) fazla iddialı, diğer yandan bilgi kavramını sadece *intellectus*'la *res* arasındaki uygunluğa hasretmekle çok dar ve çok tek taraflı bir tarif olarak kalıyor. Diğer taraftan edimlerin obje ile bir uygunluğundan ibaret olan epistemolojik hakikat kavramının metafizik manadaki hakikatle da hiçbir ilgisi yoktur; zira hakikat olan, var olan şeylerin, olayların kendileri değil, süjenin bu var olan şeylerle, bu var olan olaylarla ilgisi olan edimleridir.

## 5. Hakikatin “bir”liği ve “mutlak”lığı

Bu edimlerin sağladığı hakikat ise “bir” ve “mutlak” tır. Bu sebepten dolayı *hakikatler* tabirini kullanmak doğru olmadığı gibi, hakikatin rölatif olduğunu İddia etmek de asla doğru değildir. Çünkü daima ve her yerde “bir” ve “tek” olan bir hakikat vardır ve bu herkes için aynı karakterdedir, yani rölatif değil, “bir” ve “mutlak”tır. Gerçi yukarıda muhtelif sahalara ait verilen misaller, aynı kat’ilikte (kesinlikte) olan bir hakikat karakteri göstermiyorlar; fakat bu, hakikatin kendisiyle değil, onun ispat edilip edilmemesiyle ilgilidir. İmdi burada bahis konusu olan problem, kat’ilik (*kesinlik*) problemi, diğer bir tabirle ispat edilebilme problemi değil, edimlerle obje arasındaki uygunluğun tespit edilmesidir; bu uygunluk ise çeşitli şekillerde meydana çıkıyor.

Yukarıda verilen misalleri bu bakımdan göz önünde bulunduralım: x adındaki talebenin geçen derste burada, aramızda bulunduğunu, Sokrates’in 399’da (milattan önce) zehir içerek öldüğünü, İstanbul’un Fâtih tarafından zapt edildiğini tespit etmekle, muayyen bir kalınlığı olan bir bakır telin içinden geçen muayyen miktardaki elektrik akımı ile yandığını; 144’ün 12’nin karesi olduğunu tespit etmek arasında hakikat problemi bakımından yani edimlerle obje arasındaki uygunluk bakımından hiçbir fark yoktur. Buradaki fark, hakikat olan bilginin kesinlik (katilik) derecesiyle ilgilidir; kesinlik derecesi ise, edimlerle obje arasındaki uygunluktan ibaret olan hakikatin kendisine değil, onun ispat edilmesine dayanır. Geçen derste x adlı talebenin burada bulunmasının bir hakikat ifade ettiğini, ancak o günkü durumu hatırlatmak suretiyle sağlayabiliriz. Fakat eğer bize veya başkalarının şahadetine inanılmazsa, bu hususta yapılacak başka bir şey yoktur. Sokrates’in ölümü de, İstanbul’un fethi de böyledir. Fakat bakır telin yanmasıyla, 144’ün, 12’nin karesi olması öyle değildir;

çünkü bunların böyle olduğunu her an gösterebilirim, yani ispat edebilirim.

İşte öteden beri filozofları şaşırtan da, hakikat olan bilginin kesin olmasıyla, kesin olmamasının, yani ispat edilebilmesiyle, ispat edilememesinin birbirine karıştırılması olmuştur. Gerçi Sokrates'in ölümü, İstanbul'un fethi gibi vakaların tespit edilmesine dayanan bilgi (hakikat) ispat edilemiyor ve bu yüzden de böyle bir bilgi kesin bir karakter kazanamıyor. Fakat bundan dolayı böyle bir bilginin şahıstan şahsa göre değişmesi veya reddedilmesi icap etmez; çünkü bu vakalar da, olup-biten vakalardır, burada da edimlerle obje arasındaki uygunluk bahis konusudur. İmdi Sokrates'in ölüm vakasıyla, İstanbul'un fethini tespit eden vesikalar elimizde kaldıkça, onlar bütün insanlar için yalnız bugün hakikat değildirler; yarın da aynı şekilde ve aynı kuvvette herkes için hakikat olarak kalacaklardır; eğer bize bu hususta verilen bilgi doğru değil idiyse, bu takdirde bu vakalar hakkındaki bilgimiz daima hatadan ibaretti, yani hiçbir zaman hakikat değildi.

Fakat bir kere hakikat olarak tespit edilen bilgi de, çok defa iddia edildiği gibi, artık şahıstan şahsa göre değişmez. Çünkü hakikat olan bilgiye bir keyfilik damgası vurduğumuz andan, yani onu rölatifleştirdiğimiz, reddettiğimiz andan itibaren bizim bu dünyada yolumuzu bulmamıza, yaşamamıza imkân yoktur. Bu takdirde insanların günlük hayatları, pratik hayatları sarsılır, temelsiz, mesnetsiz kalır; zira günlük hayatta bir hadisenin, bir vakanın şahidi olan insanlara inanıyoruz; hatta mahkemelerde buna dayanarak insanların fiilleri hakkında hüküm veriyor; onların suçlu veya suçsuz olduğunu tespit ediyoruz; bu inanç ortadan kalkarsa, insanın günlük hayatı altüst olur. İmdi günlük hayata kadar inen bu inançları ortadan kaldırmak kolay bir iş değildir. Bu sebepten dolayı olup-biten vakaların hakikatinden şüphe etmek, ancak "nazari" bir planda mümkündür; yani bu, ancak bilgiyi "kendi başına" bir şey olarak kabul eden, bilgi ile hayat arasında hiçbir münasebet görmeyen bir görüş —bizim bir tabirimizle— "bir masa başı felsefesi" için mümkündür.

Hâlbuki hem bilgi ile hayat arasında sıkı bir münasebet vardır; hem de bilginin mevcudiyet tarzı, "kendi başına" olan bir mevcudiyet tarzı değildir. Bilgi insan için, insanın aktivitesine hizmet etmek için mevcuttur ve insanın varlık-yapısı da bunu icap ettirir. Eğer bilginin mevcudiyeti, yalnız "nazari" bir plana ait olsa ve onun hayatla hiçbir ilgisi olmasaydı; ancak bu takdirde olup-biten vakaların hakikati hakkında her şeyi söylemek mümkün olurdu. Fakat bilgi bir nevi hayat-faaliyeti ve hayatın bir devamıdır. Onun için bilgi (hakikat) karşısında gelişi güzel değil, muayyen bir tavrımız vardır; zira insanlar müşterek reel bir dünyada yaşıyorlar; aynı ve müşterek bir dünyada yaşayan insanların ortak bir hakikatle karşılaşmaları icap eder. Eğer insanlar kendi fantezi veya rüya dünyalarında yaşasalardı, ancak bu takdirde herkesin kendisine has bir dünyası ve kendisine has bir hakikati olurdu; böyle bir durumda hakikat de herkese göre değişir, yani rölatif olurdu.

Buna imkân olmadığına göre, hakikatin "bir"liğini, onun "mutlak" lığını ortadan kaldıracak hiçbir kuvvet yok demektir. İmdi müşterek olarak bildiğimiz, tespit ettiğimiz bir vaka hepimiz içindir; bu, size göre başka, bana göre başka olamaz. Mesela x adlı talebenin bugün derste bulunduğu, benim de ders yaptığım bir vakiadır; bu vakiya hakkındaki bilgimiz, müşterek, "bir" ve "mutlak"tır, rölatif (izafi) değildir, yani şahıstan şahsa göre değişmez.

Bütün verdiğimiz bu misaller ve izahat, hakikatin sabit kaldığını, değişmediğini, değişen

zamanın dışında bulunduğunu, zamana tâbi olmayan ide el bir alan teşkil ettiğini, yani “mutlak” olduğunu gösteriyorlar. İmdi Sokrates’in ölüm senesi yalnız dün hakikat değildi; bugün de hakikattir; yarın da hakikat olarak kalacaktır ve insanlar yeryüzünde kaldıkça aynı suretle hakikat olarak devam edecektir.

Fakat hangi sahada olursa olsun, bir şeyin insandan insana göre değişmesi, hakikat probleminin sahasına ait değildir; böyle bir saha, “vasıta-kıymetler”, yani fayda alanı, vital kıymetler, mal ve mülk gibi kıymetler alanına aittir. Burada bir şeyin bir insan için ifade ettiği mananın, başka bir insan için aynı olması şart değildir ve bu doğrudur. Fakat bu saha ile bilgi, yani hakikat problemini karıştırmamak icap eder; mesela bir tabak yemeğin tok bir insan için ifade ettiği mana ile aç bir insan için ifade ettiği mana arasında büyük bir fark vardır. Çok üşüyen bir insan için sıcak bir odanın ifade ettiği mana, üşümeyen veyahut normal üşüyen bir insan için ifade ettiği mana aynı değildir; vesaire...

Bir de kökünü on dokuzuncu asırla bu asrın başındaki felsefi görüşlerde bulan ve bizim memleketimizde de yerleşen bir “kıymet-hüküm”leri tabiri vardır ve kıymet-hükümlerinin de sübjektif olduğu iddia edilir; gerçekten kıymet-hükümleri sahasında mutlak bir sübjektifizm hüküm sürer ve bu fikir de tamamıyla doğrudur. Fakat bu fikrin doğru olabilmesi için, onun da şu manada anlaşılması şarttır: Bu kıymet-hükümleri, vasıta-kıymetler sahasına ait olmalıdır; mesela mide fesadına uğramış olan bir insan için perhiz yapmak “iyi bir şeydir”; fakat kansızlıktan şikâyet eden bir insan için de kuvvetli gıdalarla beslenmek “iyidir”.

Kıymet-hükümleri ifadesiyle —bugünün tabiriyle— vasıta-kıymetler kastediliyor; bu saha gerçekten şahıstan şahsa göre değişir ve kıymet-hükümleri tabiri, bilgi nazariyesinde, bilginin hükümlerden ibaret olduğunu kabul eden bir devrin mahsulüdür; böyle bir bilgi nazariyesine göre, bilgi hükümleri —realite hükümleri (şeniyet hükümleri)— bilgi sahasına, kıymet-hükümleri de ahlâk sahasına ait olan hükümlerdir; böyle bir görüş, ahlâk sahasında yalnız vasıta-kıymetleri göz önünde bulunduruyor ve bilgi nazariyesinin analojisine göre de bütün ahlâk sahasındaki bilgiye “kıymet-hükümleri” adını veriyordu.

Hâlbuki bugünkü felsefi seviyede bilgiyi bir hüküm olarak tarif etmeye imkân yoktur; burada en çok şu söylenebilir: bilgi hüküm şeklinde ifade edilebilir. Nasıl ki bilgi nazariyesinde bugün artık hükümlerden bahsetmiyorsak, aynı suretle etik sahasında da kıymet hükümlerinden değil, kıymetler sahasının bilgisinden bahsediyoruz. Etik sahasındaki bilgi de, her hakikat olan bilgi gibi sübjektif değildir; burada da tıpkı bilim ve felsefe sahasında olduğu gibi bir objektiflik vardır ve bu objektiflik öbüründen daha aşağı bir seviyede bulunan bir objektiflik değildir. Bundan başka bugün felsefi antropolojinin ortaya koyduğu neticelere göre, hiçbir bilgi herhangi bir kıymet-strüktüründen mahrum değildir<sup>[17]</sup>.

Yalnız bizim bu sahada (yani etik sahasında) sübjektif davrandığımız çok defa olup-biten bir hadisedir; bu da ancak vasıta-kıymetler sahasında mümkündür. Zaten insanların hareket ve faaliyetlerinde meydana çıkan sübjektiflik daima vasıta-kıymetlere dayanır<sup>[18]</sup>; buradaki sübjektiflik, bilgi problemindeki hatanın karşılığıdır. Yalnız insanın nazari sahaya ait olan hata karşısındaki tavrı, herhangi pratik bir ilgiye dayanmaz. Hâlbuki hareket ve faaliyette bulunan, bir durum hakkında karar veren insan, kendi çıkarını düşündüğü için, hata probleminde olduğu gibi, duruma karşı ilgisiz değildir; çünkü objektif bir karar, şahsın kendisine veya

kendisiyle alâkası olan insanlara zarar veren bir karar olabilir. Bütün hareket ve faaliyetleri, kararları, vasıta-kıymetlere dayanan insanların, yüksek kıymetlere de aynı gözle bakmalarına sık sık tesadüf edilir. Nitekim bu gibi insanlar, dostluk gibi yüksek bir kıymet bahis konusu olduğu zaman bile, dostluğu herhangi bir vasıta-kıymet olarak görüyorlar ve bu yüzden de dostluk hakkındaki anlayış da değişik bir karakter kazanıyor. Çünkü böyle bir düşünceye göre insan dostundan daima bir menfaat bekler; menfaat ise çeşitli şekiller alabilir, işte ancak dostluk gibi yüksek bir kıymet, vasıta-kıymetler derecesine inince, bu husustaki kavrayışların da çok değişik olması tabiidir. Çünkü fayda, çıkar, durumdan duruma, şahıstan şahsa göre değişebilir.

Fakat bir de dostluğu saf etik manasıyla, yani yüksek bir kıymet olarak göz önünde bulunduralım; bu takdirde dostluk da herkes için, tıpkı bilgi problemindeki hakikat kavramında olduğu gibi aynı şeyi ifade eder; yani şahıstan şahsa göre değişmez. Fakat dostluğun yüksek bir etik kıymet olarak ele alınmasından, insanın vasıta-kıymetlerle ilgisi yoktur gibi yanlış bir mana çıkarılmamalıdır, insanların birbirine yardım etmeleri tabii bir şeydir; fakat vasıta-kıymetler sahasında yapılan bu yardımda dostluk gibi yüksek bir kıymet, vasıta-kıymetler derecesindeki kıymetler muamelesini görmemelidir. Bir dost da, dostu bulunduğu kimseye yardım edebilir; hatta şahsi serveti sahasında hediyeler yapabilir; fakat sübjektiflik, ancak insan dostunu, dostu olduğu için layık olmadığı herhangi bir sosyal mevkie geçirmede, yahut yaptığı yardımın karşılığını beklemede meydana çıkar. Aynı şey, dürüstlük ve diğer yüksek kıymetler hakkında da caridir; yani bunlar da tıpkı bilgi problemindeki hakikat kavramı gibidirler. Burada da bu kıymetlerin şahıstan şahsa göre değişmesi, ancak onlara vasıta-kıymetler muamelesi yapıldığı zaman meydana çıkar.

Aynı suretle yalan söylemek, sözünü tutmamak kötü bir şeydir; bunlar da saf etik manalarıyla ele alındıkları zaman, umumi ve herkes için geçerli birer hakikat ifade ederler. Yalan söylemenin, sözünde durmamanın kötülüğünü duyabilecek ahlaki bir “duygu” ya sahip olan herkes için bu ifadeler menfi bir değer taşırlar. Fakat hiçbir zaman müspet bir değer taşıyamazlar, imdi eskiden kıymet-hükümleri, şimdi ise kıymetler sahasının bilgisi adı verilen etik sahanın da, bilgi problemi sahasından farklı olmadığım, hatta burada dayanılan temelin daha sağlam olduğunu söyleyebiliriz. Yalnız burada, ortaya çıkan sübjektiflik, nazari sahadaki hataya benzemez; zira nazari bilgi sahasında hiç kimse isteyerek, bilerek hakikat olan bir bilgiyi elde etmek yerine, hata yapmak istemez; fakat burada (yani vasıta kıymetler sahasında) sübjektif insanı çeken cazip şeyler vardır.

Aynı şey estetik sahada da caridir. Burada da kıymet-hükümleri “peşin hükmü”, tamamıyla bertaraf edilmiştir; burada da sanat sahasının bilgisi bahis konusudur; buradaki hakikat de umumidir, yani şahıstan şahsa göre değişmez; elverir ki, insan onu görebilecek bir durumda olsun. Bir tablonun halis bir sanat eseri olup olmadığını tespit etmek, umumi bir bilgi gibi, onu görebilecek herkes için aynı hakikati ifade eder. Yalnız buradaki “görebilme” kolay değildir; bu sahada yalnız muayyen bir bilgiye dayanmak kâfi değildir; aynı zamanda sanattan anlamak, bu saha için hususi bir kabiliyete sahip olmak icap eder. Bu, etik sahasındaki ahlaki “duygu”ya benzetilebilir; etik sahasında da bu “duyguya” sahip olmayan insana dürüstlüğü ve dürüst olmamayı anlatmak, yalan söylemenin, kendi çıkarı bakımından her şeyi tahrif etmenin kötü olduğunu anlatmak çok güçtür; anlar gibi görünse de, yine sırası geldikçe adeta

elinde değilmiş gibi hareket eder.

Estetik sahadaki sübjektiflik, etik sahasındaki vasıta-kıymetler sahasına, tekabül eden “zevkler” sahasında ortaya çıkar. “Zevkler” tabiriyle biz zaten estetik sahadaki vasıta-kıymetleri kastederiz. Mesela hoşa gitme veya hoşa gitmeme; cazip olma veya itici olma vesaire gibi.. Hoşa gitme bakımından insanların “zevkleri” göz önünde bulundurulursa, sayılmayacak derecede çeşitli zevklerle karşılaşırız. Modanın seneden seneye değişmesi üzerinde düşünülürse, bu sahadaki değişiklik hakkında bir fikir edinilebilir.

Nasıl ki ahlaki sahada vasıta-kıymetler, yüksek kıymetlerin emrine girebiliyorsa, yani bütün vasıta-kıymetlere ancak yüksek kıymetler bakımından bir değer biiliyorsa, estetik sahada da zevkin temelini yüksek estetik bir kıymet teşkil edebilir; fakat bu başka bir meseledir.

Öteden beri aynı Şey duyular için de söylenir; duyuların da Şahıstan Şahsa göre değişen, yani rölatif olan bir bilgi sağladıkları çok tekrar edilen bir fikirdir. Mesela benim için sıcak olan bir Şey, başkası için soğuk olur gibi. Bir defa bilgi, yalnız nitel olanı tespit etmek değildir. Bundan başka bu niteller sahasında da vaziyet o derece keyfi değildir. Bu keyfiliğin hududu g de olsa tayin edilebilir; mesela bu keyfilik hiç olmazsa, sağlam ve aynı durumda olan insanlar için mevcut değildir; soğuk bir oda, aynı gıda ile beslenen, aynı kalınlıkta elbise giyen, aynı sıhhi Şartlara sahip olan, aynı yaşta vesairede bulunan herkes için aynıdır. Şartlar değişirse, tabiidir ki, farklar meydana çıkacaktır; bütün bu Şartlar göz önünde bulundurulmadan, bazı farkların meydana çıkması da zaruridir. Fakat bununla (yani duyuların rlatifliği ile) bilgi nazariyesi, öteden beri Şunu kastetmektedir: her zaman istenilen Őartlan yerine getirmek mümkün olmadığı için, alelade zamanlarda duyuların bilgisine inanılmamalıdır. Bugün böyle bir iddiaya lüzum yoktur; çünkü bugün duyuların sağladıkları bilgiyi teknik vasıtalarla (mesela termometre vesaire ile) kontrol edebilecek bir durumdayız.

## 6. İçkin ve aşkın hakikat

Hakikatin iki türü vardır:

1. Aşkın (transcendent) hakikat;
2. İçkin (immanent) hakikat.

Biz bunlardan birincisine epistemolojik hakikat, ikincisine de mantıki hakikat adını veriyoruz. Yukarıda tespit etmeye çalıştığımız “bir” lik ve “mutlaklık”, hem aşkın, hem de içkin hakikate aittir.

İçkin hakikat, fikirler (düşünceler) arasındaki uygunluktur; yani fikirlerden teşkil edilen hükümlerin ve bu hükümlerden çıkarılan neticelerin ve umumiyetle fikirler arasındaki münasebetin, mantığın prensiplerine göre olması, onlarla çatışma halinde bulunmaması demektir. İmdi mantıki hakikatte, fikirlerin yahut umumi bir tabirle süjenin herhangi bir ediminin veya edimlerin objeye uygun gelip gelmediği araştırılmamaktadır; burada araştırılan, fikirler arasında bir tenakuzun (bir çatışmanın) bulunmadığını, onlar arasında bir aniliğin bulunduğunu tespit etmektir. Bu sebepten dolayı bir fikir sistemi mantıki bakımdan hakikat olduğu halde, bilgi nazariyesi bakımından hakikat olmayabilir. Bu ifadenin manası

şudur: fikirlerimizle obje arasında hiçbir uygunluk bulunmayabilir. Zaten içkin hakikat, yalnız fikirler arasındaki tenakuzsuzluğu (çatışmamayı) ve aynılığı arar; başka bir şey, onu ilgilendirmez, içkin hakikate “doğruluk” adını da verebiliriz; bunun zıddına da “yanlışlık” adı verilebilir.

Aşkın hakikat, daha önce de söylediğimiz gibi, süje ile objeyi birbirine bağlayan edimlerin süjedeki kutuplarıyla objedeki kutupları arasındaki uygunluktur, imdi burada edimlerin bir mahsulü olan fikirlerin objeye uygun gelip gelmemesi ağır basar. Ama aşkın bir hakikatin mevcut olabilmesi için, içkin hakikatin gerçekleşmiş olması şarttır; zira aralarında tenakuz (çatışma) bulunan fikirlerin aşkın bir hakikati bahis konusu olamaz. Bundan anlaşılıyor ki içkin hakikat, aşkın hakikat olmadan da mevcut olabilir; fakat bunun aksi olamaz; yani içkin bir hakikat olmadan aşkın bir hakikat olamaz, imdi içkin hakikat, gerçekten hem kendisinin, hem de hakikat olmayanın bir ölçütüdür ve onun mantıki işareti, daha önce de söylediğimiz gibi, mantıki tenakuzsuzluktur (çatışmazlıktır).

Fakat bununla beraber içkin hakikat ile aşkın hakikat arasında değişmeyen bir münasebet vardır: içkin hakikat, aşkın hakikate karşı kayıtsız kalabildiği halde, aşkın hakikat, içkin hakikate karşı asla kayıtsız kalmaz. Çünkü aşkın hakikat, içkin içerik (yani şuurdaki içerik) arasında bir çatışmanın bulunmamasını şart koşar. İçerik arasındaki bu uygunlukta, içkin hakikat, aşkın hakikatin gerçekleşmesinin bir şartını teşkil ediyor.

Fakat bu şart kâfi değildir; bu, ancak bir ilk şart olabilir. Çünkü her çelişkisiz olan içeriğin (fikir sisteminin) bir objeye ait olması zorunlu değildir. Bu sebepten dolayıdır ki, içkin hakikat, aşkın hakikatin sadece negatif olan bir şartıdır. Çünkü aşkın hakikatin gerçekleşebilmesi için, içkin hakikatin gerçekleşmiş olması lazımdır; fakat içkin bir hakikatin mevcut olması, aşkın bir hakikatin mevcut olmasını gerektirmez; zira aşkın hakikatten istenilen uygunluk, başka türden olan, başka bir boyuta ait olan bir uygunluktur. Çünkü içerik ile (fikir sistemi ile) obje arasında hiçbir uygunluk mevcut olmadığı bir yerde dahi, içerik ile (fikir sistemi ile) içerik (fikir sistemi) arasında pekâlâ bir uygunluk bulunabilir; fakat içerik ile içerik arasında hiçbir uygunluk bulunmadığı bir yerde, içerik ile obje arasında hiçbir suretle bir uygunluk bulunamaz ve buradaki bu münasebet de aksedilemez, yani tersine çevrilemez.

## **7. Bilgi edimleri ile obje arasındaki uygunluğun işareti (hakikat ölçütü)**

Süjenin edimleriyle obje arasındaki uygunluğun, hakikat olup olmadığını ortaya koymak için başvurulan vasıtaya *kriterium* (ölçüt) adı verilmektedir. *Kriterium* tabiri, yunanca *kriterion*’dan gelmektedir; bunun manası, işaret, alâmeti farika, bir şeyi diğer şeyden ayırt eden esas hatlar demektir. Bizde bu tabire vaktiyle *kıstas*, *misdak* adı verilmekteydi. *Kıstas* tabiri bugün bile bir hukuk tabiri olarak kullanılmaktadır.

Hata ile hakikati birbirinden ayırt etmeye yarayan ölçüt, problem olarak felsefenin en eski problemlerinden birisidir. Bu mesele hakkında, bilgi probleminin spekülâtif bir problem olarak kabul edildiği zamanlardan kalma, bir yığın fikirle karşılaşmaktayız. Mesela antik çağda Ainesidemos’la Sextus Empirikus gibi septik filozoflarda ölçütün imkânsızlığı hakkında esaslı itirazlar ileri sürülmüştür. Bu filozofların ortaya koydukları fikirler şunlardır: Bilgi ölçütü için iki imkân vardır: Aranılan hakikat ölçütün ya şuurun içinde veyahut da dışında bulunması icap

eder. Fakat şuur, kendi içine kapanmıştır; bu itibarla şuur, ancak kendi muhtevasına ait tasavvurları birbirleriyle mukayese edebilir; fakat şuur, bu tasavvurları, başka bir şey ile, mesela kendi dışında bulunan bir şey ile mukayese edemez. Mademki şuur, kendi tasavvurlarım, kendi dışında bulunan bir şeyle mukayese edemiyor; o halde şuur kuruntu ile bilgiyi birbirinden nasıl ayırt edebilir? Öyle ise ölçütün, şuurun dışında bulunması icap eder. Fakat buna da imkân yoktur; çünkü şuur, biraz önce söylendiği gibi, kendi dışında bulunan bir şeyi, içeriği ile mukayese edemiyor. Zira böyle bir halde şuurun kendi dışına çıkması lazım gelirdi. Hâlbuki şuurun durumu, kuşatılmış bir kalenin içinde bulunan askerlerin durumuna benzemektedir; ne kaleden dışarıya çıkmak, ne de dışarıdan kaleye girmek imkânı vardır; o halde ölçüt, ne şuurda, ne de şuurun dışında bulunabilir ve netice olarak da hakikat ölçütü mümkün değildir.

Biz hakikat probleminden bahsederken, onun çeşitli bilgi türlerinde aynı karakteri, aynı “bir”liği, “mutlak”lığı muhafaza ettiğini göstermeye çalıştık; mesela günlük hayatta karşılaştığımız tek bir hadiseyi tespit eden hakikatle (bilgi ile), tarihte ve diğer bilimlerde karşılaştığımız hakikatten (bilgiden) bahsetmiştik. Burada görmüştük ki, hakikat, hangi türden olursa olsun, “mutlak” olan, değişmeyen bir karakter gösteriyor. Yalnız hakikatin kesin olmasıyla kesin olmaması, yani ispat edilebilmesiyle, ispat edilememesi arasında bir fark meydana çıkıyordu. Fakat asıl ağırlık noktası, hakikat olarak ileri sürülen her bilginin ait olduğu objeye uygun gelmesi üzerinde bulunuyordu. Bu bakımdan tarihi bir hakikat olan Sokrates’in ölüm tarihi ile belli bir kalınlığı olan bir bakır telden geçen, belli bir elektrik akımının onu yakması; 144 adedinin 12’nin karesi olması arasında; hakikatin “bir”liği, değişmezliği (“mutlak”lığı) bakımından hiçbir fark yoktur, demiştik ve hakikatin kesin olması bakımından ortaya çıkan farkın, bilginin ispat edilmesine veya edilmemesine ait olduğunu da göstermeye çalışmıştık.

Fakat bilginin (hakikatin) kesin olup olmaması ciheti birçok filozofları tek taraflı hareket etmeye sevk etmiştir. Bu sebepten dolayı bazı filozoflar duyuların bize sağladığı hakikati inkâr etmişler ve hakikatin sadece ratio’nun (düşünmenin) bir işi olduğunu ileri sürmüşlerdir; diğer bir grup filozof da bu görüşün tersini benimsemişlerdir; bu takdirde asıl hakikat, duyuların bir işi oluyor ve ötekisi, bu hakikatin bir kopyası olarak kabul ediliyor.

Daha önce de işaret edildiği gibi, böyle bir görüş, ancak bilgi, insan hayatı ile ilgisi olmayan, sırf “nazari”, spekülatif, bir “masa başı” faaliyeti olarak kabul edildiği zamanlarda ileri sürülebilirdi. Fakat bilginin, onu meydana getiren insanın bir “mevcudiyet şartı” olduğu görüldüğü andan itibaren, bu gibi spekülatif teorilere yer verilemeyeceği kendiliğinden ortaya çıkar; zira bilgi, kendisine karşı kayıtsız kalacağımız, bize yabancı olan, hayatla ilgisi olmayan bir teşekkül değildir ki, onu öyle de, şöyle de tasvir edebilelim. Çünkü bilgi, sayısız insan faaliyetlerinden birisi ve hatta en önemlisidir. Zira insanın mevcudiyeti, yaşaması, barınması, korunması, sağlam kalması, bütün asli faaliyetlerinin başarısı, bilginin insanı sevk ve idare etmesi temeline dayanır. Nasıl ki insan bütün bu faaliyetleri ve günlük hayatta yaptıkları hakkında spekülatif, “nazari” şüpheler ortaya atamıyorsa, kendi bilgisi hakkında da bu derece kolay veya güç şüpheler ileri süremez.

Bilgi, bu tasvir edilen şekilde görülmeye başlanınca, böyle bir bilginin (hakikatin) ölçütünün



problemi de yeni bir çehre ile karşımıza çıkar. Bugün artık ne rasyonalist bir bilgi teorisi ve onun ölçütü, ne de ampirist-sensualist bir bilgi teorisi ve onun ölçütü bahis konusu olabilir. Hatta bu bakımdan Kant'ın çift-unsurlu bilgi görüşü de bir tashih görmek zorundadır. Zira bilgi, heterojen birçok bilgi edimlerinin bir arada, birlikte çalışmasının bir neticesidir.

İmdi bir hakikat ölçütünün tespit edilebilmesi için, bilgiyi meydana getiren edimlerin muhtelif olması, onlar arasında bir heterojenliğin bulunması lazımdır. Şimdiki felsefede buna yakın olan bir fikri N. Hartmann'da görüyoruz. Fakat N. Hartmann da, bu bakımdan Kant'ın şemasını takip etmiştir. N. Hartmann için de, ölçüt, ancak heterojen iki bilgi unsuru arasındaki mukayeseye dayanır. Bu bilgi unsurlarından birisi, apriori, diğeri ise aposteriori bilgi unsurudur. Zira böyle bir görüşte bilgiyi teşkil eden bu iki unsur birbirleri için düzeltici (korrektive) bir karakter taşırlar; hata, bu bilgi unsurlarının aynı objeden getirdiği bilgiler arasında bir uygunluğun bulunmamasıdır. Aynı objeye ait olan her iki bilgi unsuru arasında bir uygunluğun bulunması ise, bilginin hakikat olduğuna işarettir.

Kaynağını Kant'ta bulan, fakat ölçüt problemi bakımından Nicolai Hartmann'ın kendi fikri olan bu görüş, ölçüt probleminin bu izah şekli emsaline rastlanmayan bir üstünlüktedir; fakat henüz kâfi, değildir.

Zira Nicolai Hartmann da, bilgi ile hayat arasındaki münasebeti henüz kâfi derecede açıklayamamıştır; çünkü Hartmann da problemi henüz kısmen "nazari" görmektedir. İnsanla, hayatla bilgi arasındaki münasebeti açığa çıkarmak, ancak felsefi antropolojinin bir işi olabilir. Zira felsefi antropoloji, bilgiyi hayatın bir nevi faaliyeti, insanın bir "mevcudiyet şartı" olarak ele almakta, apriori bilgi ile aposteriori bilgiyi birbirinden ayırmamakta ve bilgiyi geniş bir edimler sistemi olarak görmektedir. Zira bugün biz, apriori ile aposteriori bilgi unsurlarının her bilgi ediminde az veya çok bulunduğunu tespit edecek bir durumdayız.

Gerçekten ölçüt probleminde asıl önemli olan nokta, bilginin çeşitli ve heterojen edimlerin bir mahsulü olmasıdır. Eğer bir obje ile birçok edimler ilgili olur ve bütün bu edimlerin, bu objede tespit ettikleri "şeyler" arasında bir çatışma olmazsa, böyle bir halde bizim için kâfi gelen bir ölçüt sağlanmıştır.

Diğer bir ifade ile ölçüt, bir kontrol vasıtasıdır ve bu kontrol, objeden kazanılan bilgiye aittir; kontrol edilecek şey, süjeyle obje arasındaki münasebeti kuran edimlerin mahsulü olan bilgidir; bu mahsul, süje ve objeye ait olduğu halde, bu mahsulün kendisi süjenin alanına aittir. Bu kontrolü yapan süjedir, insandır; fakat süje (insan), bilgi olarak kabul edilen "şeyi", onun kaynağı olan obje ile münasebete getirmek zorundadır. Bu hususta septiklerin ileri sürdüğü engel asla bahis konusu olamaz. Çünkü süje hiçbir zaman içine kapanmamıştır ve şuur da bir kutu değildir; insan her an objelerle münasebet halindedir. İnsanın hayatı, bilgisi, dünya ile ardı arası kesilmeyen hesaplaşmalardan doğmaktadır.

Bu itibarla süje, kendi alanına ait olan bilgiyi, kendisinin dışında bulunan obje ile mukayese edebilir. Fakat bu mukayesenin bir ölçüt temin etmesi için, süjeyi bu bilgiye götüren edimlerin heterojen olması icap eder; mesela bu edimlerden birisi düşünme, anlama edimi ise, diğeri idrak veya başka bir edim olmalıdır. Bu edimler birlikte çalışırlar; fakat aralarındaki heterojenlik ortadan kalkmaz. Eğer bu edimlerin şuura obje hakkında getirdikleri "bilgiler"

arasında bir uygunluk varsa, bu takdirde bilgi ile obje arasında da bir uygunluk var demektir. Bu sebepten dolaydır ki, deneme (experiment) yapan bilimlerde bu denemeler, kontrol edilir; mesela yollar (yani takip edilen metotlar) aksedilir; tekrar aynı neticeye varılırsa, icap eden kontrol yapılmıştır. Bunun içindir ki, matematikte mizan denilen bir kontrol sistemine başvurulur. Bütün bilimlerde, çeşitli metotlarla başvuru bu kontrol sistemi, daima ölçüt meselesiyle ilgilidir.

Yalnız adı geçen bilimlerde değil, diğer bilimlerde de böyle bir kontrol sistemi vardır. Mesela tarihi bir hadisenin tespitine çalışırken, o hadise ile ilgili başka yerlerde diğer kaynaklar aranır; bütün bu kaynaklar, aynı hadisenin olup-bittiğini gösterirlerse, bunun hakikat olduğu meydana çıkar (yoksa gözümüzün önünde geçen bu İkinci Dünya Harbinin tarihi nasıl yazılabilirdi). Diğer bir misal, hangi devre ait olduğunu bilemediğimiz ve yaratıcısının adını taşımayan bir sanat eseri “buluntusu” ile karşılaşıyoruz; bu eseri ait olduğu devre yerleştirmek için, ele geçirdiğimiz bazı malum taraflar var; bu malum olan taraflardan hareket ederek sanat eserini “determine” etmeye çalışıyoruz; fakat bunu yaparken başvuru vasıtaların heterojen olması icap eder. Bununla beraber varılan netice yine de hata olarak kalabilir (mesela İskender’in lahdinde olduğu gibi).

Ölçüt, felsefede, her problem gibi, umumi bir görüşten hareket edilerek izah edilmek zorundadır; tıpkı bilgi problemi gibi. Nitekim biz bilgi problemini incelerken de yalnız bir bilimsel veyahut sadece bilimleri göz önünde bulundurmamakla kalmıyoruz; bütün insan bilgisini göz önünde bulunduruyoruz ve neticede diyoruz ki, bilgi, süje ile obje arasındaki münasebettir; çünkü burada dayandığımız temel fenomen şudur: Nerede ve hangi bilime ait olursa olsun, bilgi için, bir süjenin ve bu süjenin tetkik edeceği bir objenin bulunması şarttır.

Ölçüt problemi de böyledir. Felsefe, bu hususta da ancak umumi bir kontrol sisteminden bahsedebilir ve böyle bir kontrol sisteminin esaslarını gösterebilir. Bu kontrol sistemine, yalnız bir veya birkaç bilim göz önünde bulundurulmuş varılmamıştır; bilakis bütün bilimler ve bütün bilgi göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat felsefe, bu kontrol sisteminin “nazari” spekülative, keyfi bir şekilde tespit edilemediğini ve edilemeyeceğini de bilmelidir; bundan başka felsefe, her bilimin kendisine has bir kontrol sistemi olduğunun farkındadır. Fakat felsefe, ancak bütün bilimlerin ve umumiyetle insan bilgisinin nasıl bir kontrol sistemine ihtiyaç gösterdiğini tespit eder ve felsefe, hiçbir bilimin, hiçbir bilginin böyle bir kontrol sisteminden mahrum olmasına imkân olmadığını da açık olarak gösterebilir.

Bundan dolayı ölçüt, herhangi spekülative veya imtiyazlı muayyen bir zümrenin kendisiyle uğraşacağı bir problem değildir; bu meselenin bütün bilim ve hayat problemleriyle ilgisi vardır; bu hususta ortaya atılan herhangi spekülative bir şüphe, hayat hakkında spekülative şüpheler ileri sürmek kadar tehlikelidir. Bilgi probleminde şüphenin, “tenkidi” olmak şartıyla büyük bir ehemmiyeti vardır; fakat bu da yerinde olan bir şüphe olmalıdır.

## **D. Bilgi Edimlerinin Hedefi: Bilgide Araştırma ve İlerleme Problemi**

Bilgi nazariyesinin problem sahası, yalnız şimdiye kadar tetkik edilenlerden ibaret değildir.

İnsan bilgisi göz önünde bulundurulursa, onun araştırmalar içinde bulunduğu, bu araştırmalar sonunda onun gelişip ilerlediği kolaylıkla tespit edilebilir. Bu fenomenleri (araştırma ve ilerlemeyi) bize bilim ve felsefe tarihi, kendi müşahedelerimiz, hayat tecrübemiz de açık olarak gösteriyor. Bu sebepten dolayı bilgi nazariyesinin, bilim ve felsefede karşılaştığımız araştırma ve ilerleme problemlerini izah etmesi, temellendirmesi lazımdır.

Bilgi nazariyesi dilinde araştırma problemine “problem-şuuru”, ilerlemeye de progress (progressus) adı verilmektedir. Her iki problem arasındaki münasebet, o kadar sıkıdır ki, onları birbirinden ayırarak, teker teker incelemek çok güçtür; çünkü ilerleme, “problem-şuuru”nun gerçekleşmiş olan şeklidir; bu itibarla “problem-şuuru”nu izah etmek, öbürünü de birlikte izah etmek demektir. “Problem-şuuru”, “bilinmeyenin bilgisi”, diğer bir tabirle araştırılması icap eden saha demektir; zira araştırma, ancak bilmediğimizi bildiğimiz bir sahada yapılabilir. Çünkü insan bir şeyi, bildiği için; hiç bilmediği bir şeyi de, bilmediği, mevcudiyetinden haberdar olmadığı için araştırmaz; geriye ancak bilmediğimizi bildiğimiz saha kalıyor.

“Problem-şuuru”nun, yani “bilinmeyenin bilgisi” nin en klâsik ifadesiyle Sokrates’te karşılaşıyoruz. Sokrates’in bu husustaki ifadesi şudur: “ben bilmediğim şeyleri biliyorum”, yani “bildiklerimin hududunu biliyorum”; bazı el kitaplarında Sokrates’in felsefe bakımından çok mühim olan bu ifadesi “ben bir şey bilmediğimi biliyorum” veyahut da “ben hiçbir şey bilmediğimi biliyorum” şeklinde yanlış olan tefsirlere uğramıştır.

Sokrates’in bu ifadesi, bilgi problemine ait olan bir fenomenin ifadesidir. Bu fenomen, bir bilgi nazariyesi problemi olarak bilim ve felsefenin araştırmalarında ortaya çıkar, yani bilgi nazariyesinin araştırmanın ne olduğu hakkında sual sorduğu bir yerde meydana çıkar. Fakat araştırmaların yapılabilmesi için, araştırmacının kendi sahasında derinleşmesi, yani sahasındaki mevcut şeyleri —hiç değilse en esaslı şeyleri— bilmesi lazımdır ki, “bilinmeyenin bilgisi” diye bir fenomenle karşılaşabilsin; aksi takdirde bir “problem-şuuru” ile, yani aktif bir araştırma ile karşılaşmak mümkün olmaz. Çünkü araştırma, ancak mevcut bilginin seviyesinin üstüne çıkmak suretiyle yapılabilir.

Fakat böyle bir araştırma seviyesine gelmek için, bilim veya felsefe ile uğraşanların birçok emek ve zahmete katlanmaları lazımdır. Gerek bilim adamı, gerekse felsefeci başlangıçta mevcut bilgiyi, her bilgi dalının hususiyetine göre muayyen metotlarıyla birlikte öğrenmek zorundadır; ancak mevcut bilgi hakkında tam bir eğitime sahip olduktan sonradır ki, bilim adamı veya felsefeci, bilinmeyen sahalarda veya noktalar hakkında bir bilgiye, bir “şuura” sahip olabilir. Fakat bu öğrenme, gelişmiş güzel bir öğrenme değil, seleksiyon yapan bir öğrenmedir.

Şimdi fizikte araştırma yapacak bir kimseyi göz önünde bulunduralım: Fizikçi, araştırma safhasına girmek için, öğrenen genç bir insan olarak, kendi zamanına kadar fizikte yapılan şeyleri öğrenmek mecburiyetindedir. Fakat bugünkü fizik o kadar genişlemiş, o kadar çok ilerlemiştir ki, bir insanın fiziğin bütün sahalara hâkim olmasına ve burada müstakil araştırmalar yapmasına imkân kalmamıştır; onun içindir ki, yeni yetişen fizikçi başlangıçta mevcut bilginin ve problemlerinin içine girmelidir. Ancak bu safhadan sonradır ki, fizikçi kendisine muayyen bir saha seçer ve bu sahayı da en ince teferruatıyla tetkik eder; zaten bir sahayı en ince teferruatıyla tetkik etmek demek, o sahadaki “bilinmeyenin bilgisine” sahip

olmak demektir.

Yeni yetişen insanı, burada fizikçiyi, araştırma safhasına götürecektir yer üniversitedir ve üniversite tahsilinin gayesi, hem öğretme, hem de araştırma yapmak ve yaptırmaktır. Bu gaye hiçbir zaman yalnız öğretme ile, mevcudu öğrenme ile gerçekleştirilemez. Yoksa bilgi, donmuş bir karakter kazanır ve mevcut bilgi, değişmeden ve değiştirilmeden nesilden nesle devredilir. Böylece bilgi de, “koyunun geviş getirmesi” gibi, ancak nesilden nesle devredilen bir tekrarlardan ibaret kalırdı. Hâlbuki durum, tam bunun tersidir: Mevcut bilgiye daima yeni şeyler katmak. Onun içindir ki, üniversiteye, bilginin yapıldığı, yoğurulduğu, imal edildiği “yer”dir demek çok yerinde olur.

Fizik için söylenen şeyler, felsefe ve diğer bilimler hakkında da aynıyla caridir. Felsefede de başlangıçta tam bir eğitim lazımdır; bu sebepten dolayı felsefe ile uğraşanlara, büyük filozofların fikirlerinin içine girmek için, onların mühim eserlerinin okunması tavsiye edilir. Nitekim üniversitelerde yapılan derslerin gayesi de, yeni yetişen felsefeciyi böyle bir seviyeye ulaştırmaktır; yoksa 2500 senelik felsefeyi nesilden nesle aynı sadakatle devretmek değildir. Yeni yetişen insan, muayyen bir bilgi malzemesi sağladıktan sonra felsefenin bazı sahaları üzerinde durur; onun burada neler yapılmış ise görmesi, inceden inceye tetkik etmesi icap eder; ancak böyle bir tetkik, ona burada “bilinmeyenin bilgisini” sağlayabilecektir; zira hiçbir saha, tamamıyla bilinen, artık araştırma yapılamayacak kadar bilinen bir saha olamaz. Yeni bir görüş, problemleri yeni bir yönden aydınlayabilir. İşte felsefede büyük filozofların metinlerine ehemmiyet verilmesinin sebebi de böyle bir zaruretten doğmaktadır; yoksa “metinleri metin oldukları için” okumak değildir; çünkü başka türlü felsefi problemlerin içine girmeye imkân yoktur.

Bilim ve felsefe sahasında da diğer pratik sahalarda, mesela el işlerinin her sahasında olduğu gibi, bir usta-çırak münasebeti vardır. Yalnız bilim ve felsefe sahasında bu münasebet, el işlerinde olduğu kadar göze çarpmamaktadır. Fakat üzerinde düşünülürse, bilim ve felsefedeki vaziyetin hiç de öbüründen farklı olmadığı görülür. Yalnız bilim ve felsefedeki öğrenme ve bu öğrenmeyi aşma o kadar basit değildir. Gerçi iyi bir marangoz veya terzi de üretken olan bir marangoz ve terzidir; yani daima aynı konstrüksiyon formları içinde donup kalan marangoz ve terzi değildir.

Demek oluyor ki felsefecinin de fizikçi gibi kendi sahasındaki belli başlı problemleri başlangıçta öğrenmesi lazımdır. Ancak bu çıraklık devresinden sonradır ki, her fert, kendi kabiliyetine göre bir sahadaki problemleri iyiden iyiye eleştirir, arar, tarar; orada yapılacak, çözülecek noktaları ele alır ve ilerletir, yani önce bu saha hakkında bir “problem-şuuru” kazanmaya çalışır. Mesela bir insan etik sahasında bir şey yapmak istiyorsa, onun her şeyden önce yalnız belli başlı etik teorileri iyice bilmesi gerekmez; aynı zamanda hakiki felsefi bir eğitime sahip olması icap eder. Ancak böyle bir eğitimden sonradır ki, bu kimse etik sahasında derinleşen bir bilgi kazanmaya çalışabilir. Böyle bir bilgi, yalnız açık fikirli olmayan, yalnız öğrenme ile kalmayıp da bunun üzerinde “imali fikreden” insanlar için bir “problem-şuuru” sağlayabilir ve bu andan itibaren “bilinmeyenin bilgisi”nin ait olduğu saha, bilinen bir saha haline gelir.

Bir “problem-şuuru”nun sağlanabilmesi için, problemin ait olduğu sahada, yani varlık-

sahasında bilinenle bilinmeyen sahalarda arasında bir kesintinin (inkıtın) bulunmaması lazımdır; aynı zamanda varlık-sahasının bir ilişkisini teşkil eden bilgi-sahasında da bir kesintinin bulunmaması gerekir; yani bir sahada bilinen yerlerle, bilinmeyen yerler arasında bir bağın bulunması icap eder.

Böyle bir bağın bulunduğunu ilk defa açık bir şekilde ifade eden Descartes'in şu cümlesidir: *motus intellectualis nullibi interruptus*; düşünme faaliyeti, bilgi faaliyeti, öyle bir faaliyet tarzıdır ki, hiçbir yerde kesintiye uğramaz. Yani bilim adamı bir sahada bilinen ve hakikat olan bilgiyi öğrendikten, orada derinleştikten sonra, varlık-âleminde bilinen saha ile bilinmeyen saha arasındaki bağlar, onu ister istemez, düşünmeye sevk eder ve ona bilinmeyen saha hakkında bir "şuur", yani bir "problem-şuuru" sağlar. Buna yakın bir fikirle daha önce Platon'da da karşılaşırız; Platon da *ideler* arasında bir *symploche* vardır, der; yani *ideler* birbirleriyle kenetlenmişlerdir; onlar iç içe girmişlerdir. Zamanımızda "problem-şuuru" ile araştırma problemini bilgi nazariyesinin verimli bir problemi haline getiren Nicolai Hartmann olmuştur; o bu problemlere eserlerinde önemli bir yer ayırmıştır; Nicolai Hartmann'dan önce bu problemler bilgi nazariyesinin hususi bir problem sahası bile değildi.-

Varlık-âleminde böyle bağlar olduğuna göre, bilgi için onların bilinmesi kalmaktadır. Bu bilinmeyi sağlayan edimlerdir. Fakat bir "problem-şuuru" nun doğabilmesi ve bunun neticesi olarak bilginin ilerlemesi için, bilgi edimlerinin heterojen olması lazımdır. Mesela İdrak-edimi ile düşünme, anlama ve izah gibi ve bu heterojen edimlerin de birlikte çalışması icap eder. Mesela idrak-edimi, müşahede (yani sevk ve idare edilen idrak-edimi) bize bir saha hakkında malzeme vermektedir; mesela biz tabiatta ve hayatta birçok fenomenlerle karşılaşırız ve bu fenomenleri anlamak, izah etmek istiyoruz.

Demek oluyor ki, bir tarafta idrak ve müşahede gibi edimlerin bize verdiği malzeme; diğer tarafta bu malzemeyi işlemek, anlamak, izah etmek gibi edimler bulunmaktadır. Fakat bu edimler arasında hiçbir zaman bir uzlaşma sağlanamamakta; her iki taraf arasında bir gerginlik meydana gelmektedir; gördüğümüz, karşılaştığımız tabiat ve hayat fenomenleri bizden izah bekliyorlar; diğer edimler bu fenomenlerin verdiği malzemeyi aşma gibi bir temayül gösteriyorlar. Mesela asırlardan beri bir hayat fenomeni olarak limonun soğuktan gelme bazı hastalıkları tedavi ettiği bilinmektedir; bu fenomen, bilgiden bir izah istiyordu ve gerçekten bu meselenin izahı, ilk defa yirminci asırda vitaminin keşfedilmesiyle ve vitaminin suni bir surette, yani kimyevi olarak elde edilmesiyle mümkün olmuştur; bu da ancak çeşitli vitaminlerin fonksiyonları ayrı ayrı tespit edildikten sonra gerçekleşebilmiştir.

Fakat bunun tersi de mümkündür; biz herhangi bir tasavvurdan, mesela bir hipotezden veya teoriden hareket ediyoruz; bu hipotez veya teoriyi gerçekleştiren vakıa, fenomen malzemesini bulmaya çalışırız; eğer mümkünse bunu suni bir şekilde laboratuvarda meydana getiririz; vakıa ve fenomen malzemesini temin ettiğimiz andan itibaren bilgi gerçekleşmiştir. Şüphesiz bu mesele, izah etmeye çalıştığımızdan çok daha komplekstir. Biz burada izahı kolaylaştırmak için tipik misaller seçiyoruz. Araştırma yapan insan isterse fenomenlerle düşünme ve teoriyi yan yana yürütür; fakat burada mühim olan şey, böyle bir insanın hipotez veya teorisini adım adım yürütmesi ve fenomenlerle beslemesidir. Bu meseleyi daha fazla şematize etmek, her şema teşkili gibi tehlikelidir.

Diğer mühim bir nokta da çeşitli bilgi edimlerinin temin ettiği heterojen malzeme ile, bunun işlenmesini, izah edilmesini sağlayan edimler arasında bir gerginliğin bulunmasıdır. Bu gerginlik, araştırmacıyı durmadan harekete getiriyor; ondan vakıa ve fenomen malzemesinin işlenmesini, anlaşılmasını, izah edilmesini istiyor. Hâlbuki tabiat ve hayat fenomenlerine sorulan bir sual de, vakıa ve fenomen malzemesinin bulunmasını talep eder.

İşte vakıa malzemesi, fenomenler için bir işlenme, bir izah tarzı talep etmek ve bu izah tarzı için vakıa malzemesi, fenomenler tedarik etmeye çalışmak ve bunları gerçekleştirmek, muayyen bir ilerleme kaydetmek demektir. Bundan anlaşılıyor ki, bilginin ilerlemesi ve “problem-şuuru” bir ve aynı fenomenin çeşitli cephelerinden başka bir şey değildir. Zira çeşitli edimlerin talepleri gerçekleştirildiği takdirde bilgi de ilerlemiş oluyor. Her ilerlemeyi, yeni bir ilerleme takip eder; çünkü vakıa malzemesini ve fenomenleri bize veren edimlerle, onları işleyen, izah eden edimler hiçbir zaman sükûnet haline gelemezler ve sükûnet halinde bulunamazlar; hiçbir zaman onlar arasında tam bir uygunluk elde edilemez; çünkü her ilerleme, yeni bir ilerlemeyi veya yapılan bir hatanın düzeltilmesini sağlamaktadır. Bu sebepten dolayı bilgide duraklama, sükûnet diye bir şey yoktur. Eğer muayyen bir bilgi sahasında duraklama başlarsa, bu takdirde o bilgi sahasına ait olan teori veya hipotezlerin bir revizyona tâbi tutulması icap eder; böyle revizyonlar her zaman yapılmaktadır; bu, aynı araştırmacı tarafından ve aynı devirde yapılsa bile, onu takip eden nesiller tarafından yapılmaktadır.

“Problem-şuuru” ile ilerleme problemini bilgi nazariyesinin hususi bir tetkik sahası haline getiren Nicolai Hartmann, bu problemi de tıpkı hakikat ölçütü gibi apriori ve aposteriori bilgi arasındaki münasebetten hareket ederek izah eder. Bu iki bilgi unsuru arasında da bir gerginlik vardır; bu gerginliği gidermeye çalışmak, yani vakıa malzemesi tedarik etmek ilerlemeyi sağlar

Kant için araştırma ve ilerleme şöyle izah edilebilir: Bilgi çift kaynaklı bir “teşekkül” dür; ilerleme bunların bir sentezini yapmaktır; biz çeşitlilikle idrak ve tecrübe sahasında karşılaşmaktayız. Bu çeşitli şeyleri birleştirmek de, düşünmenin, anlayış-kabiliyetinin (müdrikenin) bir fonksiyonudur; onun içindir ki, Kant, hem idrake, hem de kavramlara önemli bir yer vermektedir. “Kavramlar, idraksiz boş, idrak kavramsız kördür”; bilgi ve ilerleme her ikisinin birleşmesinin bir neticesidir.

Yirminci asrın bilgi probleminde araştırma ve ilerleme fenomenlerini Yenikantçılar da ele aldılar. Fakat onların bu fenomenleri izah tarzı, bambaşka bir şekildedir: Yenikantçılar için bilginin ilerlemesi, fikirlerin, tasavvurların tarih boyunca ilerlemesi demektir; bu filozoflarda varlık-âlemi diye bir şey kabul edilmediğine göre, fikirler ve tasavvurlar tarih boyunca ilerledikçe, dünya, varlık-âlemi de birlikte gelişmektedir. Bilginin her ilerlemesi yeni bir varlık-sahasının meydana çıkmasını ifade eder. Fakat böyle bir izah tarzı manasız bir izah tarzı olmaktan ileri gidemez.

## IV. MANTIK

### 1. Mantığın araştırma sahasının sınırlandırılması ve düşünce ile düşünme arasındaki münasebet

Süje ile obje arasındaki münasebeti kuran edimlerin mahsulü (bilginin her nevi) fikirlerle (düşüncelerle) ifade edilir. Böylece bilginin nesilden nesle devredilmesi, bilimin ve felsefenin insanlar arası ortak bir müessese haline gelmesi, hatta günlük hayattaki bütün konuşmaların olup-bitmesi sağlanmış olur.

Nasıl ki tabiat hadiseleri arasında bir münasebet ve düzen varsa, fikirler arasında da bir münasebet ve düzen vardır; nasıl ki tabiat hadiseleri arasındaki bu münasebeti ve düzeni “tayin eden” kanunlar, prensipler varsa, aynı şekilde fikirler arasındaki münasebet ve düzeni de “tayin eden” kanunlar, prensipler vardır. Nasıl ki tabiat hadiseleri arasındaki münasebet ve düzen bilinmeden önce ve bilindikten sonra da mevcutsa ve hiçbir bilim tarafından bu kanunlar, bu prensipler tabiat hadiselerine dikte edilmiyorlarsa, aynı şekilde düşünceler arasındaki münasebet ve düzen de bilinmeden önce ve bilindikten sonra da mevcuttur ve bu kanunlar ve prensipler, hiçbir bilim tarafından insanlara dikte edilmemektedirler.

İmdi ne tabiat, kendi hadiseleri arasındaki münasebeti, düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri herhangi bir kimseden veyahut hangi bir bilimden öğrenmek zorundadır; ne de fikirler arasındaki münasebeti ve düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri herhangi bir kimseden veya herhangi bir bilimden öğrenmek mecburiyeti vardır. Gerek tabiat âleminde, gerekse fikirler âlemindeki prensipler, kanunlar bilinmeden de fonksiyonlarını yapmaktadırlar. İnsan bilgisinin vazifesi, gerek tabiat âleminde, gerekse fikirler âlemindeki bu kanunları, bu prensipleri bulmaktır.

Tabiatta olup-biten hadiseleri “tayin eden” kanun ve prensipleri bulmak, tabiat bilimlerinin bir işidir. Düşünceler arasındaki münasebeti, düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri bulmak da başka bir bilimin vazifesidir ki, biz buna mantık (lojik) adını veriyoruz. Nasıl ki tabiat hadiseleri arasındaki münasebeti, düzeni muayyen kanunlar ve prensipler “tayin ediyor”larsa, aynı şekilde düşüncelerimiz arasındaki münasebeti, düzeni de yine muayyen kanunlar ve prensipler “tayin ediyor”lar; hem o şekildeki, bu prensiplere, bu kanunlara aykırı düşen fikir-münasebetleri derhal dikkatimizi çekiyor, tıpkı tabiat âleminde olduğu gibi; nitekim burada da tabiat kanunlarına aykırı gibi görünen hadiseler de hemen göze çarpıyorlar.

Nasıl ki tabiat âleminde olup-biten hadiseler arasındaki münasebet ve düzeni “tayin eden” kanun ve prensipler, muayyen bir grup bilimin araştırma sahası yapıyorsa, aynı şekilde düşünceler (fikirler) arasındaki münasebet ve düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri araştırmak ve onları tespit ederek hususi bir bilginin (eğer grameri de göz önünde bulundursaydık bilgilerin dememiz lazım gelirdi) tetkik sahası yapmak gerekir. Gerçi bu bilgi, hiçbir şekilde bilgi edimlerimizin (burada düşünmenin rolü ağır bastığı için “edimler” tabiri yerine “düşünme” tabiri de kullanılabilir) mahsulü olan düşüncelerimize (fikirlerimize) herhangi bir kanun ve prensip dikte edemiyor; tıpkı tabiat bilimleri gibi. Nitekim tabiat

bilimleri de tabiat kanunlarını tespit ediyor ve bunlardan insanın faydalanmasını sağlıyorlar. Aynı faydayı fikirler arasındaki münasebeti araştıran bilim de temin etmektedir; çünkü düşünceler arasındaki münasebeti “tayin eden” prensipleri bilmek, bize bilimsel ve felsefi sahalarda yapılan münakaşalarda yardım eder, ifadelerimizin kesin ve keskin bir şekil kazanmalarını sağlar; bu sayede biz, gizli kalmaları ihtimal dâhilinde olan hataları hemen açığa çıkarabiliriz.

Gerçekten düşünceler sahasının büyük bir ehemmiyeti vardır; zira düşünceler, hem bilimin ve felsefenin, hem de günlük hayatın ortak bir malzemesidir ve her bilginin birinci derecede başvurduğu ifade “vasıtaları”dır. Fakat bununla beraber hiçbir bilim, fikirler arasındaki münasebeti, düzeni “tayin eden” kanun ve prensiplerle uğraşmamaktadır; ancak fikirleri bir ifade “vasıtası” olarak kullanmaktadır. Hem felsefe ve bilimin, hem de günlük hayatın ortak bir malı olan fikirler arasındaki münasebetin, yine felsefe tarafından, açık tabiriyle onun bir dalı olan “felsefi mantık<sup>[19]</sup>” tarafından araştırılması icap etmektedir.

O halde mantık, fikirleri, onlar arasındaki münasebet ve düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri inceleyen bir bilgidir. Düşünceler, düşünmenin (diğer bilgi edimlerinin de) mahsulüdürler; fakat düşünmenin mahsulü olan düşüncelerle, düşünme arasında büyük farklar vardır: düşünce ve düşünme-sahaları, evvelâ varlık karakterleri bakımından birbirinden çok farklıdır. Düşünme, reel bir varlık-sahasına aittir ve onun bir taraftan psişik bir olay, bir fonksiyon-karakteri, diğer taraftan bir edim-karakteri vardır. Hâlbuki ideal bir varlık-sahasına ait olan düşüncelerin ne bir olay ve fonksiyon, ne de bir edim-karakteri vardır. Bu fark, aynı zamanda düşüncelerin süje-alanından çözümlenerek, ondan ayrılmasını, diğer bir tabirle onların objektif bir karakter taşımalarını sağlar. Bu sebepten dolayı denilebilir ki, düşünceler, süjelerin birinden diğerine taşınabilir; onlar yeni baştan başka bir düşünmenin objesi olabilirler; mesela düşünceler münakaşa edilebilirler, reddedilebilirler, çürütülebilirler, benimsenip kabul edilebilirler.

Süjenin düşünmesinin —ister yazı ile tespit edilmek, isterse ağızdan bildirilmek suretiyle olsun— bir defa ortaya koyduğu düşünceler, artık o süjenin düşünmesinden müstakil olan, yani ona tâbi olmayan bir mevcudiyet-tarzı, bir varlık-tarzı kazanırlar. Bu düşünceler başkalarına tesir edebilirler; başkaları için bir istifade kaynağı, bir kin, bir nefret, bir sevgi sahası olabilirler. Bütün bu tesirlere, bu düşünceleri ortaya koyan süje de artık mâni olamaz; bu süje de, Kendisinin mahsulü olan bu düşünceleri artık ortadan kaldıramaz; çünkü onlar bir defa bu süjeden kopmuşlar; müstakil olan, yani süjeye tâbi olmayan bir hayat, bir varlık-tarzı kazanmışlardır.

İmdi bir süjenin düşünmesinden ayrılan düşünceler, yalnız bu süjeden müstakil bir varlık, bir hayat-tarzı sürmekle kalmazlar, aynı zamanda bir defa ortaya atılan bu düşünceler değişmezler de; ancak bu düşüncelere yöneltilen diğer süjelerin düşünmelerinin meydana getirdiği, sebep olduğu yeni düşünceler değişik şekiller alabilirler. Fakat bu süjelerin düşünmelerinin objesi olan düşüncelerin kendileri —bir defa yazılı veya sözlü ifade edilmek şartıyla— asla değişmezler; çünkü onlar artık mantıki bir alana “kaldırılmışlar”dır; ideal bir varlık-alanı olan mantıki alan ise, zaman kaydına tâbi değildir.

Mesela Aristoteles’in şu düşüncelerini göz önünde bulunduralım: “insan bir zoon



politikon'dur". Bu cümlede ifadesini bulan fikirler, Aristoteles'e tâbi olmadan "kaldırıldıkları" mantıki alandaki varlık ve hayat-tarzlarım değiştirmeden devam ettireceklerdir. Biz bugün bu cümlelerin ifade ettiği manayı yeni baştan bir düşünme objesi yapabilir. Onun üzerinde düşünebilir, onu kabul veya reddedebiliriz; yahut da bu ifadeyi, insanı karakterize etmek bakımından eksik bulabiliriz. Fakat bu cümlelerin kendisi, varlık-tarzi, bizim onun karşısında takınacağımız ve hatta takınabileceğimiz bütün reel bilgi edimlerimize, düşünme tavırlarımıza karşı kayıtsızdır; yani bu cümlelerin karşısındaki. Bütün tavırlarımız, onu ne ortadan kaldıracılabilirler, ne de değiştirebilirler; değiştirilirse, yeni bir fikir sistemi ortaya çıkmış olacaktır ki, kaynağını Aristoteles'te bulan bu yeni fikir sistemi de, tıpkı ilk fikir sistemi gibi, yine kendine has olan bir mevcudiyet, bir varlık-tarzi kazanacaktır; fakat kendisi (yani ilk fikir) veya onun değişik bir şekli olan yeni fikir sistemi asla ortadan kaldırılamayacaktır.

Kant'ın çok tanınmış olan tahlili ve terkibi hükümler hakkındaki tarifini ele alalım: "yüklem süjeye yeni bir şey katmadığı hallerde tahlili, süjeye yeni bir şey kattığı hallerde ise terkibi hükümler bahis konusudur". Yahut da diğer bir filozofun bir fikrini, mesela Descartes'in "*cogito ergo sum*" ifadesini göz önünde bulunduralım; bu fikirlerin hepsi, ideal bir varlık-alanı olan aynı mantıki alana "kaldırılmışlar"dır; bu fikirlerin bu mantıki ideal alandaki devam etme ve varlık-tarzi, ne Kant'ın, ne de Descartes'in reel olarak yaşadıkları hayata tâbidir. Onları ifade eden insan süjeleri gelip geçicidirler; fakat bu düşüncelerin kendileri asla gelip-geçici değildirler. İmdi ister Kant ve Descartes'in bu düşünceleri hakkındaki düşünmemiz, onları reddetme veya kabul etme şeklinde olsun; veyahut isterse mümkün olan diğer bir şekilde ortaya çıksın; bu tavırlarımız, o düşünceleri değiştiremezler; o cümlelerdeki düşüncelerin ifade ettikleri hakikat veya hata ne ise olduğu gibi kalır.

İmdi biz, bu fikirler hakkında doğru veya yanlış düşünebiliriz; fakat bu düşüncelerimiz, bu fikirlerin varlık-karakterlerini, mevcudiyet- tarzlarım değiştiremezler. Hâlbuki Aristoteles'in, Descartes'in, Kant'ın düşünmeleri, kendileri ile birlikte ortadan kalkmıştır. Çünkü düşünmenin taşıyıcısı tek tek süjelerdir; gelip-geçici olan süjeler ile birlikte, düşünme de kaybolmak zorundadır. Hiç şüphe yok ki, Kant'ın da, Aristoteles'in de, Descartes'in de reel düşünmesi, daha birçok şeyler düşünmüş olabilir; fakat bize, ancak onların süjelerinden ayrılarak objektif ifadesini bulan düşünceler kalabilmişlerdir. Her birimiz de birçok şeyler düşünebiliriz; fakat düşünmemizin mahsulü olan bu düşünceleri, başkalarına bildirmez ve yazı ile tespit etmezsek, bizimle birlikte onlar da kaybolacaklardır.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, düşünce ile düşünme arasında süje ile olan münasebetleri bakımından bir fark vardır: düşünceler, süjeden çözümlenerek ideal, mantıki alana "kaldırılabilirler", bu alanda mevcudiyetlerini devam ettirdikleri halde, düşünme, süjesiz bir an bile mevcut olamaz; zira süjesiz bir düşünme-fenomeni tasavvur etmek, dört köşeli bir daire tasavvur etmek kadar abes (absürd)dir. İmdi düşünmenin süjeye tâbi olmak, bağlı kalmak gibi bir varlık- tarzı, bir mevcudiyet-tarzi olduğu halde, düşünce, süjeye ve onun düşünmesinin kendileri hakkındaki edimlerine asla tâbi değildir. Çünkü düşüncelerin hayatı, yani devam etme tarzları, varlık-tarzları bakımından, süjenin ve onun düşünmesinin devam etme ve varlık tarzlarından müstakil olan bir varlık-tarzıdır. Zira düşünceler, düşünmenin varlık-karakterinden başka olan bir varlık-karakterine, yani ideal, değişmeyen bir varlık-karakterine sahiptirler. Hâlbuki düşünme-alanı reel bir varlık-alanıdır ve reel varlık-alanının

bütün hususiyetlerine sahiptir.

Çünkü düşünmenin taşıyıcısı, reel olarak mevcut olan, yaşıysan süjelerdir; tek tek insanlardır; bundan dolayı da her düşünme, bir süjenin, bir insanın düşünmesidir ve süjeye bağlıdır; onsuz bir düşünme tasavvur bile edilemez. Hâlbuki süje, insan, düşünmediği zamanlarda da, onun mevcudiyeti sona ermez; devam eder, imdi süjenin varlığı ile düşünme arasında karşılıklı bir münasebet değil, tek taraflı bir münasebet vardır; zira süje, düşünmediği anlarda da mevcuttur. Hâlbuki süje olmadan düşünmenin mevcut olmasına imkân yoktur. Düşünme, bir süjenin düşünmesi olduğu, ona tâbi bulunduğu için, ait bulunduğu süjeden, varlığına hâlel gelmeden, yani yok edilmeden ayrılamaz. Bu sebepten dolayı bir süjenin düşünmesi kendisinden alınarak, ondan çözümlenerek (tecrit edilerek) diğer bir süjeye mal edilemez. Her münferit düşünmenin —eğer o reel bir düşünme olarak kalacaksa— zorunlu olarak tek bir süjeye ait olması icap eder. Çünkü süje, düşünmenin biricik taşıyıcısı, biricik kaynağıdır. İmdi düşünmenin tek bir süje, tek bir insan, tarafından taşınması; tek bir süjeye bağlı kalması, tâbi olması; düşünmenin mevcudiyet ve varlık-tarzının bir hususiyetidir.

Hâlbuki düşünceler, hiçbir süjeye bağlı kalmadan, hiçbir süjeye tâbi olmadan (hatta bu düşünceleri meydana getiren süjeye de) mevcudiyetlerini devam ettirebiliyorlar. Bundan başka düşünceler, bir dil ile (yazılı veya sözlü olarak) ifade edilebildikleri halde, düşünme böyle bir karakterden mahrumdur; işte düşünmenin ait bulunduğu süjeye tâbi olması, ona yapışıp kalması, ondan ayrılamaması da bundan ileri gelmektedir.

Fakat düşüncelerin yazılı veya sözlü olarak tespit edilebilmesi, bir taraftan düşüncelerin yayılmasına; diğer taraftan onların objektif olarak (yani olduğu gibi) saklanmalarına hizmet eder. Yazı ile tespit edilebilme, düşüncelerin ebedilik karakteri ile birlikte, onların değişmeden, değiştirilmeden muhafaza edilmesine yardım eder. Fakat düşünceler, yazılmadan, ağızdan ağıza nakledilmek suretiyle de nesilden nesle (eksik ve değiştirilmiş olarak da olsa) devredilebilirler; mesela ata-sözlerinde olduğu gibi; zira ata-sözleri yazılmadan nesilden nesle devredilen fikirlerdir. Günlük hayatta düşünceler, sözlü olarak fertten ferde nakledildikleri zaman, onların ne kadar büyük değişikliklere uğradıkları bilinen bir hadisedir. Zira yazılı olmayan fikirlerin, er-geç değişmeleri, yani başka ifade şekillerine bürünmeleri daima mümkündür. Hafıza hiçbir suretle fikirleri olduğu gibi tespit edemez.

İmdi fikirlere en geniş yayılma ve tesir kabiliyetini kazandıran şey, yine onların yazı ile tespit edilmeleridir. Zira bu suretle onlar için muayyen bir “ebedilik” temin edilmektedir; bu “ebedilik”, fikirlerin nesilden nesle devredilmesini, onların saklanıp mantıki alana “kaldırılmasını” sağlayan bir “ebedilik”tir.

Şimdi şu nokta müphem kalıyor: düşünceler, bir süjenin düşünme edimi ile diğer edimlerinin objelerle olan münasebetlerinin bir mahsulüdürler. Süjenin düşünme edimi ile diğer edimleri, reel, gelip-geçici oldukları, taşıyıcısı olan süjeye tâbi, bağlı buldukları halde, bu reel edimlerin mahsulü olan düşünceler, nasıl oluyor da zaman kaydına tâbi olmayan ideal bir varlık-alanına ait olabiliyorlar? Bu suale tam bir cevap bulmak güçtür; bu problemde çözülmesi mümkün olmayan irrasyonel, yani bilinmeyen bir “problem-artığı” vardır. Düşüncelerin varlık-alanı ile kaynağına ait olan bu problemi basitleştirerek tamamıyla izah etmeye veya çözmeye çalışmak doğru olmadığı gibi, bu problemin irrasyonel, yani bilinmeyen

tarafını görmemek veya görmek istememek deaynı şekilde doğru değildir. İnsan bilgisinde, varlık-âleminde temelleri irrasyonel olan birçok problemler vardır; bunları sonuna kadar çözmek istemek konstrüksiyonlara sürüklenmek, aykırılıklara düşmek, çıkmazlara girmek demektir. İşte düşüncelerin varlık-karakteriyle kaynağı arasındaki münasebet de böyle bir münasebettir.

## **2. Mantık hakkında ortaya konulan yanlış görüşler**

Düşünceler, süje ile obje arasında münasebet kuran edimlerin ve bilhassa düşünme ediminin mahsulü oldukları için, düşünceleri inceleyen mantık da kâh obje tarafına, kâh süje tarafına kaymıştır. Mantığın ağırlık noktasının obje tarafına kayması, onda ontolojik bir temayülün belirmesine, onun bir nevi ontoloji olmasına; bu ağırlık noktasının süje tarafına kayması da, onun bir nevi psikoloji olmasına sebep olmuştur.

Felsefi mantığın obje, yani “var olan” istikametinde kayması Ortaçağda gerçekleşmiş, mantığı ontolojinin yardımcı bir disiplini haline getirmişti; hatta denilebilir ki, mantıkla ontoloji arasında bir saha karışması meydana gelmişti. Mantıkla ontolojinin sahalarının birbirine karışması, ontolojiye rasyonalist ve tümdengelimli bir karakter kazandırmış; bilhassa her iki sahanın prensipleri arasında bir aniliğin kabul edilmesi —ileride, ontoloji bölümünde gösterileceği gibi— ontolojinin gelişmesini durdurmuştu. Fakat bundan mantık değil, ontoloji zarar görmüştü; çünkü ontoloji müstakil bir disiplin olmaktan çıkmış ve asırlarca olduğu yerde saymıştı. Bu devirde mantık çok büyük bir ehemmiyet kazanıyor; hatta bir aralık mantık umumi bir disiplin, ontoloji ise mantığın bir tatbikat sahası haline gelmişti. Fakat mantığın bundan sıyrılması güç değildi ve nitekim güç olmadı da. Zira mantığın muayyen bir varlık-sahasının bilgisi olduğu doğrudur; nitekim felsefi mantığın bir inceleme sahası olan fikirler sahası, hususi bir varlık-sahasıdır.

Bu sebepten dolayı felsefi mantıktaki bu saha kaymalarının en tehlikelisi, süje istikametinde olan kayma olmuştur. Çünkü böyle bir kayma, mantığı gerçek tetkik sahasından, yani düşünceler sahasından ayırdı. Mantığın süje istikametindeki bu kayması, bilhassa on dokuzuncu asrın son dörtte birinde ve asrımızın başlarında gerçekleşti ve bu kayma, mantığı psikolojinin eline düşürdü. Zaten bu devirde ruhbilimcilik (psychologism) adını alan bir felsefe cereyanı hüküm sürüyordu. Ruhbilimcilik, bütün bilginin kaynağını psişik alanda görmek istedi ve artık yalnız bilgi probleminin genetiği ile uğraşıldı; bilgi nazariyesi ise, psikolojinin bir dalı haline geldi. Aynı ruhbilimcilik, mantığı da kendi sahası içine aldı ve hatta mantık, psikolojinin hususi bir bahsi haline geldi.

Çünkü ruhbilimcilik şöyle bir görüşten hareket ediyordu: Mantığın tetkik sahası düşünmedir. Nihayet düşüncelerin kaynağı da düşünmedir: O halde mantık için en doğru yol düşüncelerin kaynağı olan düşünmeyi tetkik etmektir; böylece mantık, düşünceleri, kaynağı olan düşünmede ele almış olacaktır; düşünme ise, diğer birçok süje alanı problemleri arasında psikolojinin en meşru olan bir tetkik sahasıdır. İmdi psikoloji, bilgi nazariyesinin olduğu kadar, mantığın da bir temel-bilimsel mahiyetindedir; bu suretle mantıkla psikolojinin tetkik sahaları birleştiler demektir.

Fakat diğer taraftan mantığın çok eski olan bir kuruluş tarihi vardır; onun büsbütün

psikolojinin içinde erimiş olması da kabul edilmiyordu ve şöyle bir hal çaresine başvuruluyordu: psikoloji bir temel-bilimdir; fakat bu, müstakil bir mantığın kuruluşuna mâni olmamalıdır; gerçi psikoloji de düşünmeden bahsediyor; fakat mantık da pekâlâ düşünmeden bahsedebilirdi. Yalnız her ikisi hedefleri bakımından birbirinden ayrılacaklardı: Psikoloji, gelişigüzel bir düşünmeyi kendisine araştırma sahası seçtiği halde, mantık doğru olan, hakikat olan bir düşünmeyi araştıracaktı.

Fakat buna da şöyle bir itiraz yapıldı: düşünmenin eğrisi doğrusu yoktur; düşünme, nihayet yine düşünmedir. O halde psikoloji ile mantığın sahalalarının birbirinden ayrılmasını sağlayacak başka yolların bulunması icap eder. Mantığın bir düşünme psikolojisi olmadığını göstermek, onu psikolojiden ayrı bir bilim olarak temellendirmek için şu yollar bulundu: Bu yollardan birisi, bilimleri nazari ve ameli diye iki kısma bölen yoldur; bu görüşe nazaran, mantık düşünmenin ameli bir bilgisi, psikoloji ise düşünmenin nazari bir bilgisidir; fakat böyle bir iddianın doğru olması şurada kalsın, inandırıcı bile değildir. Zira mantık, hiçbir devirde ameli bir bilgi olmamış, bilâkis kuruluşundan beri nazari bir bilgi olarak kabul edilmiştir; hatta o, nazari bilginin bir numunesi sayılmıştır. Çünkü ameli bir bilginin şöyle bir hususiyeti vardır: hayata müdahale etmek, hayatı kendi prensiplerine uydurmaya çalışmak. Hâlbuki hayat ve hayat faaliyetleri reel olan fenomen sahalarıdır; reel fenomenlere mantığın prensiplerinin müdahale etmesi bahis konusu olamaz; çünkü hayatımız, hayat faaliyetlerimiz hiçbir zaman mantıki prensiplere uyarak cereyan etmezler.

Böyle bir yolda yürümek de, mantığı girdiği çıkmazdan kurtaramayınca, başka bir yolda yürümek zorunda kalındı. Bu yeni yol da yine bilimlerin ikiye bölünmesine dayanıyor: Bu defa da bilimler, normatif bilimler ve vakıa (olay) bilimleri olmak üzere iki gruba ayrıldı. Vakıa bilimleri, olup-biten hadiseleri olduğu gibi tetkik ederler; normatif bilimler de olup-biten bir vakıanın; bir hadisenin nasıl olması, nasıl cereyan etmesi lazım geldiğini araştırırlar; buna göre mantık, bir normlar bilgisi; psikoloji ise bir vakıalar bilgisidir. İmdi mantık ve psikolojinin objesi düşünme olduğuna göre; mantık, bize düşünme fenomeninin nasıl cereyan etmesi lazım geldiğini öğretecek; psikoloji ise, aynı düşünme fenomeninin gerçekten nasıl cereyan ettiğini tetkik edecektir.

Bu görüş iki mühim hata yapıyor: Bir defa mantıkla psikolojinin obje sahalalarını fenomenlere uygun olarak birbirinden ayıramıyor; bunun yerine ancak suni bir tarifile bu bilimlerin obje sahalarını birbirinden ayırdığını sanıyor. Fakat asıl mühim hata, reel bir fenomenin normlara göre cereyan ettiğini iddia etmekte ortaya çıkıyor. Hâlbuki düşünme, hangi yönden ele alınırsa alınsın; o da diğer psişik saha gibi, reel bir fenomen sahası olarak kalır ve reel bir sahanın fenomenleri ise, asla normlara göre cereyan etmezler. Çünkü reel bir sahanın kendisine has kanunları, prensipleri vardır ve her reel sahanın fenomenleri, kendilerine has bu kanun ve prensiplere göre cereyan ederler; onların bu akış tarzını değiştirmek insanın elinde değildir. Nitekim reel bir saha olan tabiat fenomenleri de bizim arzu ve isteklerimize göre cereyan etmiyorlar. Reel bir saha olan düşünmenin bundan farklı olduğunu iddia etmek, sırtını fenomenlere çevirmek demektir.

Bütün bu açıklamalar bize gösteriyor ki, mantık, ancak düşünme ve diğer edimlerin bir mahsulü olan düşünceler gibi müstakil, ideal bir varlık-sahası olan hususi bir varlık-sahasının

bilimi olabilir. İmdi mantık bu varlık-sahasını, bir fenomen sahası olarak, olduğu gibi tetkik etmeli; ona herhangi bir prensip veya kanun dikte etmeye kalkışmadan, bu sahayı tayin eden kanun ve prensipleri tespit etmeye çalışmalıdır.

Mantığın böyle bir varlık-sahasının bilimi olarak ortaya çıkmasını sağlayan, bu asrın başında felsefeye yeni bir görüş getiren E. Husserl'in fenomenolojisi olmuştur. Zira ilk defa Husserl'in fenomenolojisi, mantığı bir nevi psikoloji haline getiren ruhbilimciliği felsefenin bütün sahalarının (meselâ estetik, etik, bilgi nazariyesi gibi sahaların) dışına atmaya, onu bir daha dirilmemek şartıyla, bertaraf etmeye muvaffak oldu. Husserl, psikolojinin bir reel varlık-ilmî, mantığın da bir ideal varlık bilimi olduğunu açık olarak gösterdi ve bu tarihten beri artık mantık, kendi öz sahası olan düşüncelerin meşru bir bilimi olmaya başladı.

### 3. Mantığın prensipleri

Mantık, daha önce de söylediğimiz gibi, düşünceler arasındaki münasebeti ve düzeni “tayin eden” kanun ve prensipleri tetkik eder. Zira hiçbir varlık-sahası kanun ve prensiplerden mahrum değildir; hiçbir varlık-sahası “determinasyon”suz değildir. İmdi bilimin vazifesi varlık sahalarının kanun, kaide ve prensiplerini bulmak, onların fonksiyonlarını tetkik etmektedir; mantık da aynı şeyi yapmalıdır.

Mantık çok eskiden kurulmuş bir bilimdir; onun sahası, kanun ve prensipleri yine çok eskiden tespit edilmiştir. Mantığın tespit ettiği kanun ve prensipler şunlardır: tenakuz (çelişme) prensibi, aynılık (identite) prensibi, “üçüncü bir şıkkın imkânsızlığı” prensibi (üçüncü bir şık olamaz prensibi). Düşünceler arasındaki münasebeti, düzeni “tayin eden” mantığın bu prensipleri hakkında literatürde birbirinden farklı kavrayış ve anlayışlar vardır; fakat bu kavrayış ve anlayışlar daha ziyade bu prensiplerin izah şekli ile ilgilidir. Biz, mantığın diğer prensiplerini aynılık prensibi ile münasebete getiren, âdeta diğerlerini bu prensibe götüren bir görüşü benimsemek istiyoruz. Bu görüşle bilhassa von Löringhoff Freytag'ın mantık adlı kitabında karşılaşıyoruz<sup>[20]</sup>.

O halde ayniyet veya aynılık ne demektir? Aynılık bir tem el prensiptir; bütün temel-prensipler gibi aynılık da tarif edilemez; fakat bu prensip, diğer malum olan başka kavramlarla mukayese edilerek izah edilebilir; mesela aynılığı eşitlik ve benzerlikle karşılaştıralım: aynılık, ne eşitlik, ne de benzerliktir. Zira eşitlik, ancak iki şey arasında bulunabilir; bir şey, diğer bir şeye eşit olabilir. Hâlbuki ayniyet, bir şeyin (mesela bir kavramın, bir fikrin) kendi kendisinin aynı olmasıdır; benzerlik de yine iki şey arasında mümkündür: mesela iki gerçek obje veyahut düşünülen iki şey birbirine çok benzeyebilir. Fakat aynılık, bunlardan her birisinin kendi kendisinin aynı olmasını icap ettirir ve böyle bir aynılık zamana tâbi değildir; yani aynılık zaman kaydına tâbi olmadan devam etmelidir.

Mantıki aynılık (identite), aynılık formülü adını alan bir formülle ifade edilir. Bu da şudur: “A, A'dır”. Fakat burada birbirinin aynı olan, objeler değildir; düşünceler, düşüncelerden meydana gelen hükümlerdir. Gerçi hem bu prensibin, hem de diğer mantıki prensiplerin ontolojik olan bir tarafları vardır; fakat bu takdirde mantıki prensiplerle var olan bir şey kast edilir ve bu aynı mantıki prensipler, umumi ontolojik bir karakter kazanırlar. Hâlbuki mantıkta böyle bir şey (yani bütün varlığı tayin eden bir şey) değil, ancak hususi bir varlık-alanı teşkil eden

fikirler, fikir sistemleri bahis konusu olabilir. İmdi aynılık da, fikirlere ait olan bir aynılıktır ve fikirler arasındaki bu aynılığın, objeler arasındaki aynılıktan kat'i olarak ayrılması lazımdır.

Mantık kitaplarında aynılık prensibi bazen şöyle de gösterilir: "A=A"dır (A, A'nın aynıdır). Bu formül A, A'ya eşittir şeklinde okunmamak şartıyla doğrudur. Fakat ayniyet prensibini bu şekilde yazmak hatalara sebep olmaktadır. Bu sebepten dolayı onun şu şekilde gösterilmesi tercih edilmelidir:  $A/A$ ; bu yazılış, "A, A'dır" yazılışının bir sembolle ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Aynılık prensibi, kendi başına ele alındığı zaman, hiçbir şey ifade etmez ve verimsiz bir prensip imiş gibi bir intiba bırakır; onun verimli olduğunu göstermek için, diğer prensiplerle münasebete getirilmesi icap eder. Diğer prensipler aynılığın zıddıdır; yani onlar farklı (nonidentik)tirler. Bunlardan birisi tenakuz (çelişki) prensibidir; fakat "tenakuz" daha ziyade hükümler arasındaki münasebete tahsis edilmiştir. Hâlbuki fikirler arasında da bir "tenakuz" olabilir; işte von Löringhoff Freytag fikirler arasındaki tenakuza diversitas (birbirinin aynı olmama, birbirinden ayrı olma) adını veriyor; diversitas, en az iki fikrin mevcut olmasını şart koşar. Bu fikirlerden birisine A dersek, ötekisi ondan farklı olan bir fikir demektir. Yani A'nın aynı olmayan diğer bütün fikirler demektir. Bu prensip (yani diversitas), şu şekilde ifade edilir: "A, A-olmayan değildir"; bu ifade, A'nın A-olmayan olmadığını, ondan farklı, ondan ayrı olduğunu gösteriyor; burada A ve A-olmayan inkâr edilmiyorlar, bilakis A'nın A ile ve A-olmayanın da A-olmayan ile aynılığı olduğu gösteriliyor. Zira bu ifade, A'nın A olduğunu, A-olmayan olmadığını; A-olmayanın da, A-olmayan olduğunu ve A olmadığını gösteriyor. İmdi bu ifadenin ilk kısmı, A'nın aynılığını; ikinci kısmı da A-olmayanın aynılığını gösteriyor. Bütün ifade ele alınırsa; A, prensibin pozitif tarafım, A-olmayan da aynı prensibin negatif tarafını ve her birisinin de kendisinin aynı olduğunu gösteriyor.

Esas itibariyle tenakuz prensibi, bir çelişmezlik prensibidir ve şunu ifade etmek istiyor: pozitif olan, kendisinin negatifi olamaz. İmdi pozitif olan A alanına yalnız bir A; negatif olan A-olmayan alanına de bütün A-olmayanlar girebilir.

Bu sebepten dolayı mantıkta negatif kavramların sonsuz olduğu söylenir. Zira negatif kavramlar, pozitif olan A'dan başka olan bütün kavramları ihtiva ederler. Bu sebepten dolayı bütün fikirler ya A-alanına veyahut da A-olmayan alanına girerler; bunun üçüncü bir şıkkı yoktur, *tertium non datur*. Bu prensip de "üçüncü bir şıkkın imkânsızlığı" prensibidir ve bu da şu şekilde ifade edilebilir: "her X, A'dır veyahut her X, A-olmayandır"; bunun üçüncü bir şıkkı yoktur "*tertium non datur*".

Şimdiye kadar verilen ifade şekilleri, diğer prensiplerin, aynılık prensibine götürülebileceğini gösteriyorlar. Tenakuz prensibini de sembolle şöyle ifade edebiliriz:  $A \leftrightarrow \bar{A}$ , yani "A, A-olmayan değildir". Üçüncü şıkkın imkânsızlığı prensibi de sembolle şöyle ifade edilebilir:  $A \leftrightarrow \bar{A}$ , yani bir X ya A'dır, yahut da A-olmayan ( $\bar{A}$ )'dır.

"Kâfi sebep prensibi"ni von Löringhoff Freytag'la birlikte mantıki bir prensip olarak kabul etmiyoruz. Bu prensip şöyle bir iddia ile ortaya çıkıyor: Her şeyin kâfi gelen bir sebebi olmalıdır, yani her şeyin izah edilebilen bir temeli olmalıdır. Böyle bir iddia ile karşımıza çıkan bu prensip, mantıki bir kanun, bir prensip olamaz; hatta onun hakikatinden bile şüphe

edilebilir; Zira bütün temellendirilme münasebetleri, en sonunda bizi temellendirilmeyen münasebetlere götürmektedir. Böyle bir prensip, ancak araştırmalar için bir hedef olabilir; fakat onun tam olarak gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Schopenhauer, bu prensibin dört şekilde ortaya çıktığını göstermiştir. Fakat burada onlardan bahsetmeye lüzum yoktur; çünkü onlar bizim alakamızın dışında kalıyorlar.

Mantığın bu prensipleri hükümlere tatbik edildiği zaman şu ifadelerle karşılaşırız: mesela ayniyet prensibi; her hüküm, kendisinin aynı olmalıdır; yani biz bütün fikirlerimizde aynılığı muhafaza etmeliyiz. Bir esas-fikir, bir esas-hüküm olarak ortaya attığımız bir ifade, sonuna kadar aynı kalmalıdır. Bu prensiplerden tenakuz prensibi, hükümlere tatbik edildiği zaman şöyle bir ifade şekli kazanır: Birbirini nakzeden iki zıt hüküm birden yanlış olamaz; bunlardan birisinin doğru olması lazımdır. Fakat “birbirini nakzeden zıt hükümler”, gelişi güzel zıt yüklemeleri (predikatları) olan hükümler değildirler; böyle hükümler, hem süjeleri (mevzuları), hem de yüklemeleri aynı olan hükümlerdir; bu hükümler yalnız keyfiyetleri bakımından birbirinden farklıdır; yani bu hükümlerden birisi pozitif ise, diğeri negatiftir. Mesela tahtayı süje, siyah olmayı da yüklem olarak alan ve birbirini nakzeden iki zıt hükümden birisinin yanlış olması zaruridir; yani “tahta siyahtır; tahta siyah değildir” hükümlerinden birisi yanlış ise, diğeri mutlaka doğrudur; birisi doğru ise, diğeri mutlaka yanlıştır ve bu hükümlerin, ikisinin birden yanlış olmasına imkân yoktur; yani ya pozitif olan yanlıştır; yahut da negatif olan yanlıştır.

“Üçüncü şikkın imkânsızlığı” prensibi de, tıpkı tenakuz prensibi gibi birbirini nakzeden iki hüküm arasındaki münasebete aittir. Fakat tenakuz prensibi, bu gibi hükümlerin ikisinin birden yanlış olmasına imkân olmadığını ifade ettiği halde, üçüncü şikkın imkânsızlığı prensibi ise, “birbirini nakzeden zıt iki hükmün”, ikisinin birden doğru olmasına imkân yoktur, der. Yani bu hükümlerden birisi doğru ise, diğeri mutlaka yanlıştır. Bu suretle bu prensip, doğruluğu iki hükümden birisine hasrediyor; üçüncü bir imkânın olmadığını, yani üçüncü doğru bir hükmün imkânsız olduğunu gösteriyor. Mesela “S, P’dir” ; “S, P değildir” hükümlerinden birisi, mesela “S, P’dir” doğru ise, “S, P değildir” hükmü zorunlu olarak yanlıştır; yahut “S, P değildir” hükmü doğru ise, “S, P’dir” hükmü zorunlu olarak yanlıştır.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, tenakuz prensibi, “birbirini nakzeden zıt iki hüküm”den birisinin zorunlu olarak yanlış olduğunu iddia ediyor. Hâlbuki “üçüncü şikkın imkânsızlığı” prensibi, “birbirini nakzeden zıt iki hükümden” birisinin zorunlu olarak doğru olduğunu iddia ediyor. Gerçi tenakuz prensibi “birbirini nakzeden iki zıt hükümden” birisi yanlış olduğu zaman öbürünün yanlış olamayacağını söylüyor; fakat bu husustaki kararı üçüncü şikkın imkânsızlığına bırakıyor. Tenakuz prensibinin aksine olarak “üçüncü şikkın imkânsızlığı” prensibi de şöyle bir iddia ile ortaya çıkmaktadır: “Birbirini nakzeden zıt iki hüküm”den ancak birisi zorunlu olarak doğru olabilir. Fakat bu hükümlerden birisi doğru olduğu zaman, ötekinin de zorunlu olarak doğru olamayacağını söylüyor; ama bu husustaki karar tenakuz prensibine bırakıyor. İmdi tenakuz prensibi, yanlışlığın, “üçüncü şikkın imkânsızlığı” prensibi de doğruluğun prensibidir. Bundan anlaşılıyor ki, bütün mantıki prensipler birbirini tamamlayan prensiplerdir.

Mantığın bu prensiplerinin hedefi, içkin bir hakikati gerçekleştirmektir. Umumiyet itibariyle

“içkin hakikat”e doğruluk adı verilir; zira doğruluk tabiriyle, ayniyet, tenakuz, “üçüncü şıkın imkânsızlığı” prensiplerine uygunluk kastedilir ve doğruluk da, aşkın hakikatin ilk şartını teşkil eder; daha önce de gösterildiği, gibi, aşkın hakikat, süje ile obje arasında münasebet kuran edimlerin süjedeki kutuplarıyla objedeki kutuplarının birbirine uygun gelmesidir. Aşkın bir hakikat için, doğruluk şarttır; fakat kâfi gelen bir şart değildir.

\* \* \*

Geleneğin mantığı ile bizim anlatmaya çalıştığımız mantık arasında bir fark var gibi görünüyor. Biz mantığı, fikirler (düşünceler) arasındaki münasebet ve düzeni “tayin eden” prensipleri araştıran bir bilim olarak tarif ettik. Hâlbuki geleneğin mantığı, kendisini kavramların, hükümlerin, hükümlerden çıkarılan neticelerin bir bilimi olarak görür. Gerçekten mantığın tarihi göz önünde bulundurulacak olursa, mantık daima kavramlardan, hükümlerden, hükümlerden çıkarılan neticelerden bahsetmiştir. Yalnız bazen ağırlık noktasını hükümler, bazen hükümlerden çıkarılan neticeler, bazen de kavramlar teşkil etmiştir. Fakat dikkat edilirse, hükümlerin fikirlerden meydana geldiği görülür ve hükümlerden çıkarılan neticeler ise yine fikirlerdir. Kavram da fikirlerin unsurudur. Bu sebepten dolayı mantığın geleneksel tarifi ile bizim tarifimiz arasında bir çelişki yoktur; ancak dışa ait bir fark vardır. Fakat bu farkın temelleri açıklanınca, görüşler arasındaki zıtlık da kendiliğinden ortadan kalkar.

#### **4. Hükümün unsurları; hükümlerden çıkarılan neticeler; kavramlar**

Fikirlerden meydana gelen hüküm üç esas unsurdan teşekkül eder:

1. Süje (mevzu);
2. Yüklem (predikat);
3. Bağlaç (rabıt edatı).

Bir şey yapan veya bir şey olan bir şahsı veya şeyi gösteren kavrama süje; bir kılış veya oluşu gösteren kavrama yüklem; yüklemdekiliş veya oluşu süjeye atfeden kavrama da bağlaç adı verilir. Mesela “tahta siyahtır” hükmünde, “tahta” süje; “siyah” yüklem; “dır” da bağlaç oluyor. Böyle bir hüküm, hükümlerin en basit bir şeklidir; bu nevi hükümlerde bir “iddia” vardır. Geleneksel mantık yalnız bir “iddia” ihtiva eden hükümler üzerinde duruyordu. Bugün artık böyle bir şey bahis konusu değildir. Dil ile ifade edilebilen her kaziye bir hükümdür; bu itibarla sorular, tenkitler, dilekler, emirler, ricalar vesaire gibi ifadeler de hükümlerdir.

Bağlacın da “dır” olması şart değildir; bir kılış veya oluşu süjeye atfeden diğer bir fiil de onun yerini tutar. Batı dillerinde bilhassa Fransızca, İngilizce ve Almancada kopula (bağlaç) olan “est, is, ist” gibi tabirler iki manalıdır; onlar bir taraftan sadece bağlaç vazifesini görürler; diğer taraftan da bir mevcudiyet, bir “var olma” ifade ederler; yani bir mevcudiyet, bir varlık hükmü ifade ederler. Türkçede böyle bir mahzuru dilin yapısı ortadan kaldırıyor.

Hükümlerden çıkarılan neticelere gelince: netice iki veya daha çok hükümlerden çıkarılır. Geleneksel mantığın bunun üzerinde durmuş olması da açıktır. Zira asıl gaye tek bir hüküm



değil, hükümlerden çıkarılan neticedir. Aristoteles'ten beri bu neticelerin ne gibi prensiplere, esaslara dayandığı tespit edilmiştir. Fakat hükümlerden çıkarılan neticelerin daima mantıki prensiplere dayanması şarttır. Klâsik mantık, hükümlerden çıkarılacak neticeleri basitleştirmek için, onları "a", "e", "i", "o" harfleriyle gösterir.

a: "bütün S'ler P'dirler".

e: "bütün S'ler P değildirler".

i: "bazı S'ler P'dirler".

o: "bazı S'ler P değildirler".

a-hükümlerine pozitif umumi hükümler;

e-hükümlerine negatif umumi hükümler;

i-hükümlerine pozitif cüz'i hükümler;

o-hükümlerine negatif cüz'i hükümler adı verilir.

Kavramlara gelince: kavram, kavranmış şey demektir ve kavramlar fikirlerin unsurudur. Fakat kavramlar kelimelerden farklıdır. Kelimelerin kendileri kavram değildir ve kelimeler, harflerden meydana gelirler. Hâlbuki kavramlar, harflerden teşekkül etmezler; muhtelif kelimeler, bir ve aynı kavramı ifade edebilirler; bir ve aynı kelime muhtelif kavramların manasına gelebilir ve kavramlar muayyen kelimelerin manasını meydana getirirler. Fakat kavramların kelimelerin manalarını meydana getirmeleri, kavramlar için zahiri ve tesadüfidir. Kavramlar, mahiyetleri bakımından kelimelerin manaları değildirler; hatta insan düşünmesinde kavramlar, zorunlu olarak kelimelere bağlı değildirler. Çok defa insanın düşündüğü ve sahip olduğu bir kavramı (yani kavranmış bir şeyi) vardır; fakat bu hususta henüz bir kelimesi yoktur.

Mantık muayyen kavramları (yani kavranmış olan şeyleri) adlandırmak için, muayyen kelimeler kullanmak zorundadır; fakat bu kelimeler öyle kelimeler olmalıdır ki, onların normal manaları ile ait oldukları kavramlar arasında bir uygunluk bulunsun. Mantığın vazifesi, ne kelimeleri, ne de kelimeler arasındaki münasebeti araştırmaktır; mantık için kelimeler istinat noktalarıdır; mantık, muayyen kavramlara varmak için kelimelerden hareket eder. Fakat mantık, kelimelerin hususiyetinden bahsetmez. Mantığı yalnız kavranmış olan, yani kavramlar ilgilendirir.

# V. ONTOLOJİ

## A. Ontolojinin Umumi Bir Tasviri

### 1. Ontolojinin vazifesi ve ontoloji kavramı

Gerek felsefi bilgi, gerekse Bilimsel bilgi, “var olan” bir şeyin bilgisidir. Bu “var olan” şey, maddi bir şey, anorganik bir şey (mesela tabii bir hadise, taş, toprak, su gibi şeyler); “manevi” bir şey (mesela edebi, bilimsel bir metin, tarihi bir vaka, ahlaki bir hadise, iyi veyahut kötü olan ahlaki bir hareket, güzel veya çirkin estetik bir obje... gibi); organik bir şey (mesela nebat, insan, hayvan ve bunlara ait hadiseler... gibi); ruhi bir şey (mesela düşünme, görme, anlama, bilme, tasavvur etme, hatırlama gibi); ideal bir şey (riyazi münasebetler, adetler, geometrik şekiller, kıymetler, fikirler gibi) olabilir.

Bütün insan bilgisinin “var olan” bir şeyin bilgisi olması, felsefi bilgi ile bilimsel bilgiyi birbirine bağlamakta, hatta onları birleştirmektedir. Bilimin ve felsefenin ortak kaynağını teşkil eden, onları birbiriyle birleştiren bu “var olan”ın da yine hususi bir bilginin tetkik sahası olması tabiidir. İşte böyle bir bilgiye ontoloji adı verilmektedir. Bu sebepten dolayı modern ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann, ontolojiyi “temel-ilm” olarak görmüştür; zira ontoloji, bütün insan bilgisinin kendisi ile uğraştığı kaynakla, yani “var olan”la uğraşır. Bir “temel-bilim” olan ontoloji, “var olan”ı bir bütün olarak ele aldığı halde, bilim ve felsefe, “var olan”ı çeşitli sahalara bölmek ve aralarında bir iş bölümü yapmak suretiyle tetkik eder. Fakat felsefi bilgi ile bilimsel bilginin “var olan” hakkında sual soruş tarzları, “var olan”a girme-tarz ve dereceleri (nüfuz etme tarz ve dereceleri), onları birbirinden ayırır.

Sual soruş tarzları bakımından bilim ve felsefe birbirinden ayrılırlar: bilim, naif olarak objesini tetkik eder; obje sahasından elde ettiği bilginin karakteri, bu bilginin kendisinin ne olduğu hakkında bir sual sormaz; bilgiyi bedihi olarak görür. Gerçi her bilimin kendi bilgisi hakkında, kendisine has ölçütleri vardır; fakat bununla beraber bilim, umumiyetle bilginin esaslarını araştırmaz. Hâlbuki felsefe, bilgi teorisi adı altında, bilginin ne olduğunu, onun her bilimde, her bilgi sahasında değişmeyen asli unsurlarının ne olduğunu, bilginin ilerlemesinin neye dayandığını araştırır. Bilim, araştırmalar yapar; fakat muhtelif sahalardaki araştırmaların birleştirici unsuru üzerinde durmaz ve araştırmamanın ne olduğunu da izah etmez; çünkü bu, bilim için bir problem bile değildir; her bilim araştırmalarını kendisine has metotlarıyla gerçekleştirmeye çalışır; hatta bu bakımdan bilimlerin birbirinden ne kadar uzaklaştıkları da bilimi ilgilendirmez. Hâlbuki bilgi teorisi için bunların hepsi, çözülmesi, izah edilmesi icap eden problemlerdir. Bilgi teorisi, araştırma ve bunun neticesinde meydana çıkan ilerlemeyi de tek bir mesele halinde ele alır ve araştırmamanın birleştirici unsuru üzerinde durur. Aynı şekilde her bilim, kendi ölçütünü kendi metotlarıyla sağlamaya çalışır; hiçbir bilimi diğer bir bilimin ölçütü ilgilendirmez. Hâlbuki bilgi teorisi, bütün bilimlerin, bütün bilginin ölçütünü ele alır ve bu ölçüt probleminin de her bilgide birleştirici olan tarafı üzerinde durur.

Bilimin bu sual soruş tarzına, onun “var olan”a girme-tarz ve derecesi tekabül eder. Bilimin

“var olan”ı ele alış tarzı, bilgisi için hedef olarak tanıdığı bir görüşe dayanır. Bilim, “var olan”ı değil, “var olan”ın küçük bir sahasını sorup soruşturmadan, onun temeline nüfuz etmeyi düşünmeden, ele alır ve kendi sahasının diğer sahalarla olan derin münasebetine dokunmadan işine, araştırmasına başlar. Bu sebepten dolayı bilim, “var olan”a ait olan problemlerle ilgilenmez, onun temelleriyle, derinlikleriyle uğraşmaz. Bu, yine felsefenin bir problemidir. Felsefe ontoloji adı altında “var olan”ın temel-yapısını, determinasyon prensiplerini, “var olan”ın unsurlarını (türlerini), “var olan”ın tarzlarını araştırır.

Bilim, “var olan”ı o kadar çeşitli sahalara böler ki, dış görünüşüyle bu sahalarda herhangi bir münasebet görmek imkânsızdır; mesela zamanımızda fizik, biyoloji, o kadar çok parça-sahalara ayrılmışlardır ki, onlar arasındaki münasebeti gözden kaçırmak çok kolaydır. Ancak ontolojidir ki, bu parça-sahaları “var olan” adı altında tek bir bilginin sahası haline getiriyor ve “var olan” sahalarının arasındaki derin münasebeti (bu suretle bilimler arasındaki sıkı münasebeti) gösterebiliyor.

Biraz başka olmakla beraber böyle bir bölünme ile felsefede de karşılaşırız. Felsefe de muhtelif sahalara ayrılmıştır; fakat bununla beraber felsefedeki bu bölünme bilimdeki karşılaştığımız bölünmeden çok farklıdır. Bilimdeki bu bölünme, parçalanma derecesine vardığı halde, felsefedeki muayyen sahalara inhisar eder; mesela etik, mantık, bilgi nazariyesi, antropoloji, sanat felsefesi, hukuk felsefesi, tabiat, tarihi varlık felsefesi, dil felsefesi vesaire gibi. Böyle bir bölünmeye bilimde şöyle bir bölünme tekabül eder: Fizik, biyoloji, matematik... gibi. Fakat bilindiği gibi bugün fizik ve biyoloji birçok dalları içinde toplayan birer “isim” haline gelmiştir. Hâlbuki felsefede adı geçen disiplinler geniş sahaların bilimleridir ve hepsi tek bir görüşten, birlik ifade eden bir görüşten hareket ederler. Fizik de umumi bir “madde” bilimi olmak itibarıyla böyledir; biyoloji de böyledir. Fakat aktif araştırmalara bakılırsa, onlar birçok sahalara, tali sahalara ayrılmışlardır. Felsefi disiplinlerde buna imkân yoktur. Felsefi disiplinler, ancak umumi fizik ve umumi biyolojiye tekabül ederler.

Ontoloji ise, “var olanı var olan olarak” tetkik eder. Ontolojinin bu tarifi Aristoteles’e kadar gider. İlk defa Aristoteles ontolojiyi bu şekilde tarif etti ve bu tarif, *on he on* şeklinde yapıldı. Fakat ontoloji tabirini ilk defa on sekizinci asırda Christian Wolff kullandı. Aristoteles ontolojiye, *prote philosophia* adını veriyordu; bu tabir sonraları Descartes’te, *prima philosophia* şeklinde ortaya çıktı. Fakat gerek Aristoteles, gerekse Descartes, ontolojiyi bir metafizik olarak görüyorlardı. Bu görüş, bugün de birçok filozoflar tarafından aynı şekilde kabul ediliyor. Fakat biz metafizikle ontolojiyi birbirinden tamamıyla ayırıyoruz. Metafizikten bahsederken göreceğimiz ki, böyle bir ayırma fenomenlere de uygundur. Zira metafizik, yalnız varlık-problemlerinde meydana çıkan metafizik problemlerle değil, bilgi probleminde ve diğer bilim sahalarında ortaya çıkan, çözümlenmesine (halledilmesine) imkân olmayan problematikleriyle uğraşır. Biz bu problem-artıklarına irrasyonel problemler adını veriyoruz; irrasyonel tabiriyle de sonuna kadar çözülmeyen (halledilmeyen) problemleri kastediyoruz.

Aristoteles’in ontolojiyi, *on he on* bilimi olarak tarif etmesi yerinde olan bir tariftir. Zira eski Yunan felsefesinde “var olan”, bir oluş, yani bir *gignomenon* olarak, yahut da sırf bir görünüş, yani bir *phainomenon* olarak ele alınıyordu. Hâlbuki Aristoteles, ontoloji “var olanı var olan olarak” tetkik eden bir bilimdir demekle, kendi görüşünü öbür görüşlerden ayırıyor. O, bu

hususta haklı idi; çünkü gerek oluş, gerekse görünüş, “var olan” a aittirler ve onda meydana çıkarlar; fakat “var olan”ın aynı değildirler. Bu sebepten dolayı da bu görüşler, ancak “var olan”ın hususiyetleri üzerinde duruyorlardı. Aristoteles ise, ontoloji “var olan”ı başka bir şey olarak değil, “var olan” olarak, yani olduğu gibi tetkik eden bir bilimdir ifadesini kullanmakla, her türlü yanlış anlaşılımların önüne geçmiş oluyor.

Gerçi Aristoteles’ten beri ontoloji, bir varlık bilimi olarak tarif edildi. Fakat Aristoteles varlıktan değil, “var olan”dan bahsediyordu. Çünkü “var olan” birçok şeyler vardır; ama “varlık” birdir ve en son şeydir. Bu sebepten dolayı “varlıklar” tabirini kullanmak, ontoloji bakımından doğru değildir<sup>[21]</sup>. Nitekim hakikat ve realite tabirleri de öyledir. Hakikat olan birçok bilgiler vardır; fakat bütün bu bilgilerdeki hakikat-karakteri “bir” ve aynıdır. Birçok reel şeyler vardır; fakat bütün bu reel şeylerdeki realite karakteri “bir” ve aynıdır. Bu sebepten dolayı realiteler, hakikatler, tabirlerini kullanmak, felsefe bakımından doğru değildir.

Bundan başka “varlık” tabiri çok umumidir; ‘var olan’ varlığa nazaran daha hususidir; bunun içindir ki, Aristoteles de, ontolojiyi “var olan”ın bir bilimi olarak görüyor. Fakat hem “varlık”, hem de “var olan” en son şeydir. Bu sebepten dolayı ne “varlık”, ne de “var olan” tarif edilebilir; zira tarif, ancak bir şeyin diğer bir şeyle mukayese edilmesi sayesinde yapılabilir; “var olan”, “varlık” kavramları son bir şeyin kavramları olduğu için tarif edilemezler.

“Varlığın” ve “var olan”ın son şeyler olması ve bu yüzden de tarif edilememeleri, felsefi görüşleri şaşırtmakta ve bu nokta, felsefi görüşlerin yapısal bir yola saplanmalarına sebep olmaktadır. Bu sebepten dolayı filozoflar, varlığın arkasında, gerisinde daima bir şey aramışlardır ve buna da sırf “var olan”ı tarif etmek maksadıyla başvurmuşlardır. Mesela Aristoteles için, bu son-temel, substans (cevher) ve formdur; *dynamis* ve *energeia*’dır; Platon’da bu son şey, yani varlığın gerisindeki bu son şey, *idedir*; reel varlık, temel mahiyetinde olan bu son şeyin görünüşüdür; asıl varlık da, bu *idedir*. Kant’ta bu temel-varlık, *Ding an sich*’dir. Berkeley için bu son şey *mind*’dir; Hegel’de bu son şey *mutlak Geist*’tir. Schopenhauer için bu son şey *irade*’dir; E. Husserl için bu son şey “saf ben” (“pür” şuur)dur.

## 2. Varlık fenomenleri

Bugünün ontolojisi, artık bu metafizik yükten sıyrılmıştır. Bugünün ontolojisi, “varlığı”, “var olan”ın kendisini, en son şey olarak görmektedir; zira varlık-fenomenleri, bize varlığın, “var olan”ın gerisinde bulunan, görünüş sahasına çıkmayan herhangi bir metafizik temelden haber vermiyorlar. Bugünün ontolojisi için, görünüş ve “kendi başına varlık”, bir “birlik” ifade ederler. Bugünün ontolojisi “var olan”ı, varlığı tarif etmekten vaz geçmiştir; zira tarifi, ancak araştırmalarını bitirmiş, sonuna gelmiş bir bilgi yapabilir; böyle bir bilgi ise mevcut değildir; imdi hiçbir bilgi mantıki manada tarif edilemez. Bugünün ontolojisi her bilgi gibi, fenomenlerden hareket eder; bu fenomenler, varlık-fenomenleridir. Fakat ontoloji için, bu fenomenlerin gerisinde cevheri bir şey yoktur ve ontoloji, fenomen tabirinden şu basit manayı anlar: fenomen, bir şeyin, açığa çıkması, kapalı kalmaması, gizli kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, “var olan”, kendisini fenomenlerinde bize gösterir.

Fakat bu fenomenlerin halis (hakiki) olup olmadıklarını ayrıca incelemek icap eder. Bu sebepten dolayı bugünün ontolojisinin ilgisi de halis fenomenleri, sahte (pseudo)

fenomenlerden ayırmak meselesi üzerinde toplanmaktadır. Nasıl ki bilgi sandığımız her şey bilgi (hakikat olan bilgi) değilse, fenomen olarak karşımıza çıkan, kendisini bize gösteren bir şeyin de halis bir fenomen olması icap etmez. Mesela kanlı, kırmızı görünen bir yüzdeki bu “kırmızılık fenomeni”, hem sahte, hem de halis bir fenomen olabilir; eğer bu “kırmızılık” yeni başlayan ateşli bir hastalığın ifadesi ise, bu sahte bir fenomendir; eğer bu “kırmızılık” bir sıhhatin ifadesi ise, bu takdirde bu fenomen halis bir fenomendir; bilim (tıp) bunları birbirinden ayırt edebilecek bir durumdadır.

Bulduğumuz herhangi tarihi bir vesikada ortaya çıkan bir fenomenin de halis bir fenomen olabilmesi için, bu vesikadaki metnin halis (yani gerçekten olup-biten bir olayın metni) bir metin olması lazımdır. Buna tipik bir misal olarak Fatih hakkında on yedinci, on sekizinci asırlarda Avrupalı yazarlar tarafından yazılan romanlar gösterilebilir. Bu romanlarda Fatih’in aşk mektuplarıyla karşılaşırız; hatta burada uydurulmuş isimler yanında doğru isimler de görülür. Bir tarihçi için yapılacak ilk iş, bu metinlerde ifadesini bulan tarihi fenomenin halis olup olmadığını tespit etmektir.

Günlük hayatta insanlar ehli hayvanlardan köpeğe sadakat, kediye nankörlük atfederler; zira kedi ve köpekte öyle davranışlarla karşılaşırız ki, bu davranışlar, dış görünüşleriyle ilk defa insan âleminde ortaya çıkan sadakat ve nankörlük gibi fenomenlere benziyorlar. Hâlbuki biyoloji ve hayvan psikolojinin son araştırmalarına göre, hayvanlara insanların ahlaki davranışlarına benzeyen davranışlar atfetmenin bir antropomorfizm olduğu meydana çıkmıştır. Bizim dilimizin bu hususta derin manalı bir sözü vardır: “görünüşe aldanmamalı”; yani görünüşün halis olup olmadığını araştırmalı.

Diğer taraftan suya daldırılan bir baston da kırık görünür. Bastonun kırık görünmesi optik bir aldanmadır; fizik, bunun neden ileri geldiğini bize açık olarak gösteriyor. Sayılı görünüşlere, intibalara dayanarak bir insana atfedilen herhangi bir kabiliyetin, halis olup olmadığı, o insanın başarılarında meydana çıkmalıdır. Biz bir insana dürüst, diğer birisine, menfaatine düşkün diyoruz; bu fenomenlerin halis olup olmadıkları, yine o insanların hareketlerinde, işlerinde meydana çıkmalıdır.

Bütün bu misaller bize gösteriyorlar ki, fenomenlerin halis veya sahte fenomenler oldukları ayrıca tetkik edilmeye muhtaçtır. Fakat bundan dolayı bu fenomenlerin taşıyıcısı olan varlığın gerisinde bir substans (bir cevher) veya herhangi bir ide kabul etmeye lüzum yoktur (cevherin de, idenin de yerleri vardır; yani bu suretle onlar inkâr edilmiş değillerdir); çünkü böyle bir görüş, bizi yanlış yollara sevk eder; bu takdirde ontolojik sahayı terk etmiş, metafizik spekülasyonların içine düşmüş oluruz; böyle spekülatif, çürük bir zeminde yolunu bulmak, ondan kurtularak tekrar sağlam bir zemine ayağını basmak hemen hemen mümkün değildir.

Çünkü her konstrüksiyon, bizi yeni bir konstrüksiyona, sürükler. Bizi bu konstrüksiyonlara, sürükleyen görüş, kaynağını varlığı ikiye bölmekte bulur. Öteden beri felsefeye yerleşmiş olan bu ikilik iddiası, bizi daima aykırılıklara sürükler. Bu ikilik tezine göre, varlığın iki tarafı vardır:

1. Varlığın “kendi başına” olan tarafı;
2. Bu “kendi başına” varlığın görünüşü.

Böyle bir görüşün en iyi misalini Kant vermiştir. Kant'a göre, "kendi başına" olan varlık, bilinmeyen bir varlık-sahasıdır; bilinen saha, ancak bu varlığın zaman-mekân içindeki görünüşüdür.

Fakat Kant'ı bu görüşe sevk eden ontolojik düşünceler değildir; daha ziyade epistemolojik ve etik düşüncelerdir<sup>[22]</sup>. Buna yakın bir görüşün en eski bir misalini Platon bize vermiştir; onda da ideler "daima var olan" bir varlık sahasıdır; bu idelerin bir görünüşü olan şeyler ise, değişen, oluş içinde bulunan bir sahadır; yani bu saha, hakiki bir varlık olmaktan çok uzaktır. Schopenhauer'ın görüşü de, Kant ve Platon'unkine benzeyen bir görüştür; onun için de "asli varlık" iradedir; diğer şeylerin hepsi bu "asli varlığın" görünüşleridir. Kant daha tenkidi bir filozof olduğu için, Platon ve Schopenhauer'dan başka olan neticelere varır; çünkü Kant için görünüş, Platon ve Schopenhauer'da olduğu gibi, bir hiçten ibaret değildir.

Hâlbuki zamanımızın ontolojisi için, "var olan", "varlık" bir bütündür ve "var olan", "varlık" daima ve her yerde "kendi başına" olan bir "varlık"tır. Burada "kendi başına var olma" tabiriyle karanlık, müphem herhangi bir şey kastedilmemektedir. Bunun manası şudur: "var olan" ve "varlık", süjenin, insanın veyahut *insan-üstü* bir varlığın herhangi bir edimi veya hareketi sayesinde meydana gelmez; "var olan", süjeye, insana veyahut insan üstü bir varlığa tâbi olmadan mevcuttur. "Var olan", ne ise odur; insanın onu bilmesine veya bilmemesine, insanın onun hakkında düşündüklerine karşı kayıtsızdır. Fakat diğer taraftan "var olan" bütün şeyler arasında içten bir münasebet, bir bağlılık vardır; diğer bir tabirle "her şey, her şeye tâbidir"; tecrit edilmiş (münasebetlerinden kopmuş) hiçbir şey mevcut değildir.

İmdi "kendi başına" var olma, herhangi bir soyutlama, bir-tecrit edilme (münasebetlerinden çözüme) değildir. Ontolojinin bu görüşü, aynı zamanda onun bütün "izm"lere karşı kayıtsız olduğuna ve araştırmalarını herhangi bir "izm"e dayanmadan yapabileceğine işaret ediyor. Zira bütün "izm"ler peşin hükümlerdir. Hiçbir peşin hükme saplanmak istemeyen bugünün ontolojisi için, insan tarafından meydana getirilen şeyler, yani insan başarıları da "var olan" şeylerdir. Çünkü insan tarafından meydana getirilen varlık-alanları da, bir kere meydana geldikten sonra, insana, onu meydana getirene, tâbi olmayan bir mevcudiyete sahiptirler. Bütün fikirler sahası, bütün sanat sahası, bütün teknik saha, böyle birer varlık-sahalarıdır. Mantıktan bahsederken böyle bir varlık-alanı ile karşılaşmıştık; daha sonra da diğer varlık-sahalarıyla karşılaşacağız. İmdi "kendi başınalık" kayıtsız-şartsız bütün varlık-alanlarına ait olan bir hususiyettir.

Ontoloji, "var olan"ı incelemek için, onun fenomenlerinden hareket eder, dedik. Şimdi şöyle bir sorulabilir: fenomen bir şeyin bize kendisini göstermesi, açığa çıkması, örtülü kalmaması şeklinde tasvir edildi. O halde açığa çıkamayan, kendisini göstermeyen, örtülü kalan bir şeyi yok mu sayacağız? Bu, asla böyle değildir; burada bize kendisini göstermeyen, açığa çıkamayan, örtülü kalan bir şey "yoktur" gibi bir düşünce ileri sürülmüyor. Araştırma vasıtaları ilerledikçe varlığın kendisini ele vermesi, kendisini göstermesi de ilerleyecektir. Çünkü "var olan" şey, bilinen şeyin aynı değildir; "var olan" bilinirliğin ve hatta bilinebilirliğin sınırını çok aşar. Bilimsel ve felsefi araştırmalar, direkt fenomenlerle bir şeyin bilgisine erişemedikleri zaman, bu sefer endirekt vasıtalara başvururlar. Fakat asıl bilgi direkt vasıtalara dayanan bilgidir; çünkü bu takdirde bilginin kontrol edilmesi daima mümkündür.

Verilen izahattan anlaşılıyor ki, ontoloji için “var olan”ı parçalamaya ihtiyaç yoktur; “var olan”ı parçalamak zorunda kalan bilgi kuramıdır. Gerçi ontoloji, ancak varlığı tahlil ve tasvir ederek, onun bilgisine erişiyor; fakat bunun için de ontolojinin varlığı görünüş ve “kendi başına” varlık diye ikiye bölmesine ihtiyacı yoktur; çünkü böyle bir şey onu konstrüksiyonlara sürükler.

### 3. Ontolojik tavırla bilimsel tavır arasındaki münasebet

Her bilginin kendi araştırma sahası karşısında takındığı bir tavrı vardır; varlık-fenomenlerinden hareket eden ontolojinin de bir bilgi olması dolayısıyla kendi araştırma sahası karşısında takındığı bir tavrı olmalıdır. Ontolojik tavır, naif, tabii, doğrudan doğruya “var olan”a yönelen bir tavidir. Böyle bir tavrın karşısında ölçünmeli bir tavır bulunur. Objeye karşısında takınılan tavır bakımından bütün bilimler ontolojiktirler; bunun manası şudur: bütün bilimlerin araştırma sahaları “var olan” şeylerdir; bu “var olan” şeye, bilimler de tıpkı ontoloji gibi naif, doğrudan doğruya girmeye çalışırlar. Bilimlerin uğraştığı bu “var olan” şey, edebi bir metin, tarihi bir vesika, herhangi bir şey, insanın düşünmesi, bilmesi, hareket ve faaliyetleri; canlı varlıklar vesaire olabilir.

Böylece doğrudan doğruya “var olan”a, varlığa yönelen bir tavra öteden beri *intentio recta* adı verilmektedir<sup>[23]</sup>. Böyle bir tavrın karşısında, onun zıttı olan bir tavır vardır ki, buna da *intentio obliqua* adı verilir. Birinci tavrda süje, doğrudan doğruya “var olan”a, varlığa yöneldiği halde, ikinci tavrda süje, ölçünmeye bürünür<sup>[24]</sup>. Ontolojik esaslara dayanmayan bütün bilgi teorileri böyle bir tavidan hareket ederler. Mantık daima böyle bir tavrın içinde kalır. Bunun manası şudur: mantık düşüncelerle uğraşır; düşünceler, düşünme ile diğer edimlerin mahsulüdürler. Bu bakımdan onlar da var olan şeylerdir; fakat mantık, tetkiklerinde hem bu düşünceleri tetkik eder; hem de ikinci bir düşünme edimi ile bu düşünceler arasındaki münasebeti inceler; yani süje tekrar kendi üstüne katlanır; zaten *intentio obliqua* da, süjenin kendi kendisine dönmesi, katlanması demektir. Her bilim hakiki yolunu, yani *intentio recta*'yı kaybettiği zaman, böyle bir ölçünmenin içine düşer. Mesela psikoloji, hatta birçok manevi bilimler, estetik, bilgi nazariyesi uzun müddet böyle bir durumda idiler<sup>[25]</sup>, İmdi ontolojik esasları terekeden her bilimin kaderi budur.

Yeni ontolojinin en mühim fonksiyonu şu noktada ortaya çıkıyor: ontoloji, hem bilimlerin “naif”, tabii tavidan ölçünmeli bir tavra düşmelerine mâni oluyor; hem de felsefe ile bilim, bilimle bilim arasındaki içten olan münasebetin devam etmesini, kaybolmamasını sağlıyor. Ontoloji bunu şu şekilde temin ediyor: bir taraftan bilimlerin parçaladığı varlık-sahalarının bütünlüğünü gösteriyor ve bilimlerin arasındaki sıkı münasebeti ortaya çıkarıyor; diğer taraftan ontoloji kendisi ile bilim arasında müşterek olan noktayı belirtiyor: gerek bilimler, gerekse ontoloji aynı “naif” tavrıla “var olan”ı tayin eden determinasyon prensipleriyle uğraşılıyor.

İşte bu nokta, bilimle ontoloji arasında sıkı bir münasebetin bulunduğunu gösteriyor. Zira bilim, her yerde “var olan”ı tayin eden prensipleri, kanunları araştırıyor; ontoloji ve diğer felsefi disiplinler de aynı şeyler üzerinde duruyorlar. Mesela etik gibi felsefi bir disiplin bile insanın hareket ve faaliyetlerini tetkik ederken, bu hareket ve faaliyetleri tayin eden



“prensipleri” inceliyor. Gerçi etik bu determinasyon prensiplerine kıymet veyahut da Kant’ta olduğu gibi “ahlaki kanun” adını veriyor; fakat muhteva bakımından aynı şey kastediliyor. Bu prensipler problemini bütün bilimlerde ve felsefede göstermek mümkündür.

## **B. Ontolojinin Araştırma Sahasının Sınırlandırılması.**

### **1. Varlık-prensipleri**

“Var olan” şeyler bir bütün teşkil ederler ve ontoloji de, bu bütünü araştırmayı hedef olarak ele alır. Fakat ontoloji varlığı bütünlüğü ile nasıl tetkik edebilir? Aristoteles de bunu iddia etmemiş miydi?

Gerçekten ontoloji, “var olanı var olan olarak” tetkik eder tarifi çok umumi, çok formel bir tariftir ve muhteva bakımından elimize araştırma için, herhangi bir ip ucu vermiyor. Bu formel tarif karşısında bizim ontoloji hakkında ileri sürdüğümüz tasviri tarif, bize araştırma için bazı ip uçları verebiliyor. Bu tarif şu idi: Ontoloji “var olan”ın temel-yapısını, onun determinasyon prensiplerini, “var olan”ın “nevi” ve “tarz”larını araştırır. Bu tasviri tarif, aynı zamanda ontolojinin araştırma sahasının sınırlarını da çiziyor. Zira bu tasviri tarif, “var olan”ın bir temel-yapısı, “var olan”da esas olan, onu determine eden bir tarafın bulunduğunu ifade ediyor; diğer taraftan aynı tarif, “var olan”ın neveleri (ideal, reel varlık) ve tarzları (imkân, gerçeklik, zorunluluk, tesadüfîlik, imkânsızlık, gerçek olmama) olduğunu bildiriyor. Bu suretle ontolojinin nelerle uğraşacağı da belirtilmiş oluyor.

Ontoloji “var olan”ı tayin eden bu prensiplere kategori adını verir. kategori tabiri öteden beri felsefede çok kullanılan bir tabirdir. Bu sebepten dolayı kategori tabiri yanlış anlaşılmaya çok müsaittir. Çünkü bu tabirin sırtında tarihsel bir yük vardır; onun bu yükten kurtulması lazımdır. Mesela idealist filozoflar, kategori tabirini tamamıyla başka bir manada kullanmışlardır; bir defa idealist filozoflar kategorilere süjenin formları, kavramları nazariyle bakmışlardır. Hâlbuki ontolojideki kategori tabiriyle süjenin veya varlığın formları kastedilmiyor; bilâkis onlarla varlığı, “var olan”ı tayin eden ve “var olan”ın kendisinde mevcut olan varlık-prensipleri kastediliyor. Bu prensipler, varlığı determine eden umumi prensiplerdir. Bilimde bu prensiplere “kanun”lar tekabül eder; fakat bu prensipleri bilimin “kanun”larından ayırt eden nokta, onların umumilikleridir, yani kanunları da içine almalarıdır.

İdealizm için, yalnız kategoriler süjenin formları, kavramları değildirler; aynı zamanda bilimin “var olan”ı tetkik ederek elde ettiği kanunlar da, süjenin kabiliyetlerine ait olan kanunlardır. Çünkü idealizm için, süjeden müstakil, “kendi başına var olan” bir şey yoktur; imdi “var olan” şeyler de, süjeye, süjenin muayyen kabiliyetlerine irca edilmişlerdir (götürülmüşlerdir). Fakat böyle bir tefsir aktüel bilimsel araştırmalara hiç tesir etmemiş; ancak pozitivist çevrelerde bir rol oynayabilmiştir; zira pozitivism, idealizmin bir varyasyonudur. Çünkü pozitivistler için de, süje her şeye hâkim bir durumdadır.

Bu görüşü ilk defa Kant bilime sokmuştur. Yukarıda Kant’ın bu hususta meşhur olan fikrini site etmiştik: “müdrîke (anlayış kabiliyeti) tabiata kanunlarını dikte eder”. Bunun manası şudur: tabiatta kanun ve düzen yoktur; kanunlar ve düzen, insan süjesinin kabiliyetlerinin bir



mahsulüdür; ilk defa insan süjesi kendi kanunlarıyla, tabiatı düzenliyor, determine ediyor. Fakat bugün böyle bir düşünceyi, çok ilerlemiş olan bilim ve onun bir mahsulü olan teknik tamamıyla bertaraf etmiştir.

Fakat ontoloji bütün “izm”lere karşı kayıtsızdır; onun için de ontolojinin kendilerinden bahsedeceği prensipler de varlığın kendisinde mevcut olan prensiplerdir. Bu bakımdan süje de diğer “var olan” şeyler gibi, “var olan” bir şeydir. Varlığı determine eden (tayin eden) bu prensipleri, Kant’ta olduğu gibi sayı bakımından tespit etmek de mümkün değildir.

Bilindiği gibi Kant, kategorileri süjenin formları, kavramları olarak gösterdi ve bunların sayısını da on iki olarak kabul etti. Şöyle ki

I. Quantité (kemiye) bakımından: 1. umumi; 2. hususi; 3. münferit;

II. Qualité (keyfiyet) bakımından: 1. tasdik eden; 2. inkâr eden; 3. sonsuz olan;

III. Relation bakımından: 1. kategorik; 2. hipotetik; 3. disjunktiv (ayrık);

IV. Modalite bakımından: 1. problematik; 2. asertorik; 3. apodiktik.

Kant, bu kategorilere müdrikenin (anlayış kabiliyetinin) saf kavramları adını verir. Kant, kategorilerini mantığın “hüküm levhası” ndan çıkarmıştır. Gerek bundan, gerekse kategori tabirine verilen manadan anlaşılıyor ki, Kant’ın bu kategorilerinin modern ontolojinin varlık-prensibi olarak gördüğü kategori tabiriyle hiçbir ilgisi yoktur. Kant’tan çok daha önce kategoriler probleminden bahseden Aristoteles ise, onların sayısını on olarak kabul eder.

Fakat varlık-prensibi olan kategorilerin sayısının peşin olarak tespit edilemeyeceği de açıktır. Çünkü bilimsel ve felsefi araştırmalar ilerledikçe kategoriler veya onların hususi şekilleri olan “kanunlar” ortaya konmaktadır; bilim ve felsefe bu gibi misallerle doludur. İmdi kategori hiçbir zaman sayı bakımından tespit edilemez. Böyle bir iddia, bilim ve felsefede, artık araştırmaların son merhaleye götürüldüğünü, artık bundan sonra hiçbir araştırmanın yapılamayacağı ifade eder. Hâlbuki buna imkân yoktur. Çünkü araştırmalar, hiçbir sahada ve hiçbir zaman son merhaleye götürülemezler, yani insan bilgisi, hiçbir zaman “var olan”ı sonuna kadar araştırmış olamaz; “var olan” da sonsuz araştırma imkânları vardır. Gerçi bazı devirlerde, bazı bilim sahalarında artık araştırılacak bir şeyin bulunmadığı iddia edildi<sup>[26]</sup>; fakat böyle bir durum, dayanan teori ve hipotezlerin yanlışlığından başka bir şey ifade etmez; bu hususta bilim ve felsefe tarihinde dikkate layık misaller vermek mümkündür<sup>[27]</sup>.

Ontolojinin “var olan”ın esas-yapısını meydana getiren prensiplerle uğraşması, onu yalnız muhtevalı bir bilgi haline getirmekle kalmıyor; aynı zamanda kendisiyle bilimler arasındaki münasebeti de kurmuş oluyor. Zira tek tek bilimler de, kendi fenomenlerini düzenleyen münasebetleri, kanunları göstermeye çalışıyorlar. Mesela fizik hararet fenomenini ele alırken, bu odanın, güneşin, herhangi diğer bir hararet kaynağının sıcaklığını değil, umumiyetle termik olanın esasını, prensibini araştırır. Nitekim fizik, maddeyi incelerken de, maddede esas olanı, yani madde âleminde olup-biten şeyleri tayin eden prensip ve kanunları bulmaya çalışıyor; bu prensip ve kanunlara dayanarak maddenin hususiyetlerini gösteriyor. Aynı şekilde kimya da çevremizde mevcut olan mürekkep ve basit cisimleri tasvir etmekle kalmaz; onlarda esas teşkil eden, onların yapısını araştırır ve cisimlerin yapısı bakımından muayyen

prensipler ortaya koyar.

Aynı suretle biyoloji de, bir organizmada herhangi bir şekilde meydana gelen yara ve berelerin tasviri ile yetinmez; umumiyetle organik sahada meydana gelen yara ve berelerin dayandığı prensibi araştırır. Bilgi nazariyesi de, aynı şekilde çeşitli bilimlerdeki bilgileri teker, teker ele alarak değil, umumiyetle bilgi denilen fenomenin dayandığı esası, yani süje-obje münasebetini ve bu münasebeti kuran bağları inceler. Psikolojide de, durum bundan farklı değildir; psikoloji de, hafıza ve reproduksiyon fenomenlerini tetkik ederken, çeşitli hafıza ve reproduksiyon fenomenlerini değil, bu fenomenlerin dayandığı temeli araştırır. Hangi bilim, göz önünde bulundurulursa bulundursun, durum aynı kalır.

Ontoloji, “var olan”ın bir bilimi olduğu için, ontoloji de “var olan”da esas olanı araştırır; bundan dolayı ontoloji bütün bilimlerle münasebet halindedir. Çünkü ontoloji, bilimlerin, bütün insan bilgisinin tetkik ettiği varlığın temelleriyle uğraşır. Bu sebepten dolayıdır ki, ontolojinin çekirdeğini bir kategoriler bilgisi teşkil eder ve ontoloji için kategori tabiri, “var olan”da temel, esas-teşkil eden, onu determine eden prensip demektir; diğer bir tabirle kategori, varlık-prensibi, varlık-strüktürü demektir ve kategori, varlık-kategorisi olarak “var olan” da, yani “var olan”ın fenomenlerinde meydana çıkar. Her fenomen sahasının kendisine has kategorileri vardır; bu kategoriler hiçbir suretle bu fenomen-sahasının dışında bulunan diğer bir fenomen-sahasına olduğu gibi taşınmazlar. Bazı kategoriler, başka varlık-fenomenleri sahasında meydana çıksalar bile, onların buradaki durumu başka bir şekil kazanmış, değişmiş bir durumdur. Fakat bu varlık-kategorilerinin birbirinden tecrit edildiğini ifade etmez; çünkü “var olan” bir bütündür; onun prensipleri de aynı şekilde bir bütün teşkil ederler. Buradaki münasebet, tıpkı heterojen edimler arasındaki münasebet gibidir.

Nasıl ki edimler sahasında bir edime verilen ehemmiyet, hatta diğerlerinin ona götürülmesi, bilgi nazariyesi bakımından olan bazı “izm”ler meydana getiriyor idiyse, burada da aynı şekilde bir fenomen sahasına has olan kategorilerin başka karakterde olan bir fenomen sahasına taşınarak tatbik edilmesi, spekülatif, metafizik “izm”ler meydana getirir. Mesela fizik sahasındaki bir kategori (mesela enerji prensibi) başka sahalara taşınarak tatbik edilirse, enerjetizm, fizikalizm gibi spekülatif, metafizik görüşler meydana çıkar. Fizik-kimyanın prensipleri organik sahaya tatbik edilirse, mekanizm gibi metafizik bir “izm” meydana çıkar. İnsan âlemine has gaye vazetme, onu gerçekleştirme gibi bir prensibin organik sahaya tatbik edilmesinden de vitalizm gibi metafizik bir “izm” doğar. Psişik varlığın prensiplerinin başka sahalara tatbik edilmesiyle ruhbilimcilik gibi; bütün varlık-sahalarını maddeye veya onun herhangi bir şekline götürülmesiyle, materyalizm gibi; yahut da bütün varlık alanlarının “ide” cinsinden bir şeye götürülmesiyle de idealizm gibi spekülatif, metafizik “izm”ler meydana çıkar.

Fakat ontolojinin bütün bu “izm”lerle ilgisi yoktur. Çünkü ontoloji, varlık-prensiplerini bir fenomen sahasından diğerine taşımaz. Bu sebepten dolayı ontoloji, daha önce de işaret edildiği gibi, metafiziğin her türüne karşı kayıtsız kalıyor. Fakat böyle bir kayıtsızlık, ontolojiye, ağır bir mesuliyet yüklemektedir; bu da onun varlık-fenomenlerinde meydana çıkan kategorileri hiçbir peşin hükme kapılmadan olduğu gibi tetkik etmesine dayanır. Bunun içindir ki, ontoloji, kategori kavramını bütün geleneksel peşin hükümlerden sıyırmak

mecburiyetinde kalıyor. Nitekim Nicolai Hartmann'la başlayan modern ontoloji için, artık kategori süjenin herhangi bir kabiliyetinin bir kavramı veya süjenin bir formu değildir; varlığın kendisine ait olan bir determinasyon prensibidir<sup>[28]</sup>.

Burada, yani “felsefeye giriş” çerçevesi içinde, “var olan”ı determine eden ve şimdiye kadar ortaya konulan kategorilerin hepsine temas edilmesine imkân yoktur; bu, ancak bir kategoriler bilgisinin işi olabilirdi. Burada ancak muhtelif fenomen sahalarına ait kategorilerden bazı numuneler verilebilecektir: zaman, mekân; cevher, nedensellik, tabiattaki kanunluluk, karşılıklı tesir; parça ve bütün; reel münasebet; oluş (process); durum; bireysel olan; umumi olan; tabi olma (dependens). Formun muhafazası; nevilerin değişmesi; organik gayelilik; regeneration; türün devamı; soysuzlaşma (dejenerasyon); seleksiyon; mutasyon; canlının kaynağı (descendens)... gibi<sup>1</sup>. Aktiflik; pasiflik; esneklik; statik olma; “önceden görme”; “önceden tayin etme” gibi<sup>[29]</sup>.

Yukarıda sayılan kategorilerden zaman, mekân, cevher, karşılıklı tesir, nedensellik gibi kategorilere kozmolojik kategoriler adı verilir. Formun muhafazası, türün değişmesi, organik gayelilik, mutasyon, seleksiyon, canlının kaynağı gibi kategoriler de organik kategorilerdir. Aktiflik, pasiflik, esneklik, “önceden görme”, “önceden tayin etme” gibi kategoriler de antropolojik kategorilerdir (yani insan varlığını tayin eden kategorilerdir). Statik olma, pasiflik hayvan ve nebat âleminin bütünlüğüne has olan kategorilerdir. Bazı kategorilerle ise, her sahanın fenomenlerinde karşılaşmak mümkündür; mesela oluş, durum, reel münasebet gibi.

Zaman, mekân kategorileri reel varlığa has olan kategorilerdir; bu itibarla olup-biten bütün reel hadiseler, bu kategorilerin sahası içinde cereyan ederler; yani bu kategoriler , bu reel hadiseleri tayin ederler. Fakat mekân basit bir kategori değildir; o, birçok kategorileri içinde toplayan kompleks bir kategoridir. Mesela boyutluluk, yer kaplama (extension), mekân kategorisine ait olan hususi kategorilerdir ; aslında boyutlara sahip olan mekân değildir; mekânın içinde bir yer kaplayan şeylerdir. Descartes, mekân kategorilerinin yalnız yer kaplama tarafını ele almıştır; Fakat yer kaplayan mekân değil, mekânın içinde yer alan şeylerdir. Diğer taraftan mekân, her türlü hatlara, formlara karşı kayıtsızdır; hatlar ve formlar mekâna değil, mekândaki boyutlara aittirler; bunlar ise düz ve eğri de olabilirler. Aynı şekilde sonluluk ve sonsuzluk da mekâna değil, mekândaki boyutlara aittir.

Zaman da aynı durumdadır. Zaman bir akıştır; onun hiçbir boyutu ve yer kaplaması yoktur; fakat hadiseler zaman içinde yer alırlar ve birbirini takip ederler; esas itibariyle ölçülen zaman değil, zamanla mekânın münasebetidir.

Nedensellik de yine mühim bir kozmolojik kategoridir. Fakat bilimi de ilgilendiren bu kategori birçok tefsirlere tâbi tutulmuştur. Nedensellik bilimde, umumiyet itibariyle bir hadiseyi önceden hesap etmek, onun nereye varacağını tespit etmek gibi bir manaya gelir; fakat böyle bir manaya gelen nedensel kanundur. Ontolojinin göz önünde bulundurduğu nedensellik (illiyet), sonradan cereyan eden bir hadisenin, bir önceki hadise tarafından tayin edilmesi demektir. Nedensellik kategorisinin çerçevesine giren bir hadisenin hesap edilememesinin birçok sebepleri olabilir; mesela illetler kompleksini kavramaktan aciz olabiliriz ve bundan dolayı da önceden hesap edemeyiz.

Tabiattaki kanunluluk: tabiattaki kanunluluk, tabiatta olup-biten hadiselerin aynı kalması, değişmemesi olarak tarif edilebilir. Fakat tabiattaki kanunluluk da birçok defa nedensellik ile bir tutulmuş; bu yüzden onun kategorial hususiyeti ortaya konmamıştır; diğer taraftan tabiat hadiselerini tayin eden bu kanunlar, kendi ifade şekilleriyle de bir tutulmuştur. Hâlbuki ontik bakımdan bir kanunun ifade edilmesi veya edilmemesi müsavidir. Hakiki bir tabiat kanununun cevherle münasebeti vardır; çünkü tabiat kanunu, tabiat hadiselerinde aynı kalan, değişmeyen bir karakter ifade eder; bu sebepten dolayı kanunluluğu hadiselerin aynı kalması, değişmemesi olarak tarif edebiliyoruz; başka bir ifade ile: kanunluluk, tabii hadiselerdeki reel umumilik demektir. Fakat tabiattaki bütün hadiseler reel umumi değildirler; onların özgün olan bir tarafı da vardır. Ama özgün hadiselerin mevcut olması, reel umumi olanın mevcut olmamasını ifade etmez. Eğer tabiat hadiselerinde reel umumi olan bir taraf olmasaydı, bu takdirde müşahede ve denemelere dayanan kesin induksiyonun bizi umumi kanunlara götürmesine imkân olmazdı. Zira kesin induksiyon, tabiat hadiselerinde reel umumi olanın mevcut olmasına dayanır; bunsuz tam bir induksiyon mümkün olmazdı.

Nedensellik de, tabiattaki kanunluluk da, aynı reel hadiseler sahasına aittir. Böyle bir vaziyette bunlar birbirinden nasıl ayırt edilebilir? Gerçi her iki kategori arasında sıkı bir münasebet vardır; fakat bundan dolayı onların birbirinin aynı olması icap etmez. Tabiat hadiselerinden birisi, bundan sonra gelen bir hadisenin illeti olabilir; yani onu determine eder; Hâlbuki tabiattaki kanunluluk, cereyan eden hadiselerin bir aynılığını ifade eder. Aslında nedensellik, kanunluluk olmadan da mevcut olabilirdi; fakat bu. Takdirde illetlerde bir aynılık bulmak mümkün olmazdı; zira illetlerdeki aynılık, kanunluluğun bir ifadesidir.

Bugünkü fizik istatistik kanunlardan da bahsetmektedir. Ontoloji bakımından bunun manası şudur: istatistik kanunlar da tabiat kanunlarıdır; burada değişen yalnız kanun tipidir; yani istatistik kanunlar başka bir karakterde olan kanunlardır. Tabiat kanunları olup biten hadiselerin hepsini determine ettikleri halde, istatistik kanunlar, ancak bu hadiselerin çoğunluğunun ortalama kıymetini determine ederler. Fakat bu kanunlar da diğer kanunlar gibi hadiselere ait olan kanunlardır; yani ontiktirler.

Karşılıklı tesir: Aynı mekânda, aynı zamanda olup-biten her şey arasında karşılıklı bir tesir vardır. Bu ifadenin manası şudur: Aynı zaman ve mekânda cereyan eden hadiseler birbirine tesir ederler, yani onlar tek bir oluş meydana getirirler. Karşılıklı tesirle, nedensellik ve tabiattaki kanunluluk arasında bir münasebet vardır. Karşılıklı tesir, nedensellik, kanunluluk iç içe girerler, yani onlar reel dünyada bir arada bulunurlar. Fakat onların iç içe olmaları, aralarındaki farkı ortadan kaldırmaz. Bu kategorilerin durumu, aynı reel varlık-alanındaki kategorilerin birbirleriyle içten olan münasebetini göstermektedir.

Karşılıklı tesirle kanunluluk arasındaki münasebet nasıl bir münasebettir? Onların birbirleriyle uzlaşabilecekleri bedihi değildir; onlar birbirleriyle uzlaşmayan kategoriler de olabilirlerdi. Fakat onlar gerçekten birbirleriyle harmoni halindedirler; bu şu noktada ortaya çıkıyor: kanunluluk, reel hadiselerin aynılığını ifade eder; diğer bir tabirle aynı illetler kompleksinin tekrar etmesiyle hadiselerin aynılığı arasında bir münasebet vardır. Bu münasebet, nedensellik kategorisi için doğrudur (yani aynı illetler, aynı eserleri meydana getirirler). Esas itibariyle iki heterojen determinasyon formu (mesela, karşılıklı tesir ve

tabiattaki kanunluluk) arasında bir harmoninin mevcut olabilmesi, aynı illetler kompleksinin tekrar etmesinin karşılıklı tesirin bir neticesi olmasına bağlıdır; yani gelişi güzel bir şeyin, gelişi güzel diğer bir şeyle bir arada bulunması değil, ancak muayyen bir şeyin diğer muayyen bir şeyle birlikte bulunması şarttır. Bu, bize bu üç determinasyon formunun nasıl iç içe girdiğini gösteriyor.

Reel-münasebet kategorisi: bütün reel şeyler arasında bir münasebet vardır; bu itibarla bu kategori bir bedihilik ifade eder. Gerçekten reel varlık-âleminde şekil, yapı, bütünlük, birlik, birbirine tâbi olma ifade eden her şey, reel-münasebet kategorisi sahasına aittir. Bu kategori, yalnız tabiat varlığını değil, diğer reel varlık-alanlarını de ilgilendirir; mesela bütünlükle mekândaki parçalar arasında, zamanda birbirini takip eden hadiseler arasında bir münasebet vardır. Tabiat bilimlerinde reel-münasebet büyük bir rol oynar. Zira kanun şeklini haiz olan tabiattaki bütün şeyler arasında bir münasebet vardır: yol, devamlılık, hız, sürat, istikamet, kitle, hararet, kuvvetlerin şiddeti vesairede olduğu gibi.

Oluş (process) kategorisi: Bütün reel olan teşekküller oluş içinde bulunurlar. Oluş, reel olan şeylerin bir varlık şeklidir; oluş, antik çağdaki düşünürlerin kabul ettikleri gibi reel varlığın zıttı değildir; bilakis oluşun kendisi bir nevi varlıktır; yani bütün reel dünyanın esasını teşkil eden bir varlık nev'idir; fakat reel varlığın dışında olan bir varlık türü değildir. Fakat oluş, zamanlılık da değildir; ancak zamanda yer alan hadiselerdir; zaman, ilk defa oluşta somut bir karakter kazanır.

Durum kategorisi: Durum, oluş esnasında meydana gelen bir şeyin başka bir şekle girmesidir. Durum değişir; fakat oluş, devam edip gider; esas itibariyle oluş, durumların daimi olarak değişmesinden başka bir şey değildir. Hâlbuki ilk bakışta şöyle bir intibaa kapılmak mümkündür: Oluş, gelip-geçicidir; fakat durum, sabit kalan bir şeydir. Hâlbuki bunun tam tersi doğrudur: durum, gelip-geçicidir; devamlılık oluşa ait bir hususiyettir.

Çok eskiden sanılıyordu ki, durumlar ancak cevhere ait olabilirler; ancak bir cevherde durumlar meydana gelebilirler ve durumlara cevherin tarzları (kipleri) adı veriliyordu ve bu kipler cevherin ihtimalleri olarak kabul ediliyorlardı. Fakat eski cevher telâkkisi ile birlikte bu görüş de ortadan kalkmıştır.-

Tabiat felsefesinden bahsedilirken, kategoriler problemine, bilhassa organik varlık-sahasını tayin eden kategorilerin bazılarını temas edilecektir. Burada organik varlık-sahasının kategorilerinden ancak bazılarının adlarını saydık; hiçbirisini tasvir etmedik. İnsan-varlığım tayin eden kategorileri ve tabiat kategorilerinden bazılarının nasıl bir değişiklikle insan "başarı"ları sahasına geçtiklerini tarih felsefesinden ve antropolojiden bahsederken göreceğiz.

## **2. Varlık-türlerinin tasviri**

Varlığın neveleri ikidir:

1. Reel varlık;
2. İdeal varlık.

Her iki varlık-türü birbirinden çok farklıdır. Reel varlık, zaman-mekân içinde bulunan bir varlık-türüdür. Bu varlığın zaman-mekân içinde bulunması, onun oluş içinde bulunmasını, değişmesini ifade eder. Oluş, hem meydana gelme, değişme, hem de başka şekillere girme demektir. Bütün reel varlık-âleminde bu fenomenleri tespit etmek çok kolaydır; bunun için de insanın çevresine, etrafına bakması kâfidir. Bilhassa organik sahadaki değişmeleri göstermek hiç de zor bir şey değildir.

Organizma, gözümüzün önünde daima değişmektedir; mesela insan fert olarak doğuyor, büyüyor, gelişiyor ve gelişme neticesinde değişik ifade şekilleri kazanıyor ve nihayet yerini yeni fertlere, yeni nesillere bırakıyor. Jeolojik devirler de göz önünde bulundurulursa, kömürleşme fenomeni, yine uzvi varlığın şekil değiştirmesinden başka bir şey değildir. Bitkiler sahasında değişmenin ve oluşun bütün merhalelerini kısa bir zaman içinde tespit etmek çok kolaydır. Anorganik saha da, hiç durmadan değişmektedir. Fakat bu sahadaki değişmeler, yavaş yavaş olmakta ve bu sebepten dolayı kısa bir ömrü olan ferdin gözüne çarpmamaktadır; jeolojik devirler, bu varlık-sahasının da ne kadar çok değiştiğini bize gösteriyorlar.

Reel varlık-alanında bir ferdilik (teklik) vardır. Değişik dereceler göstermek şartıyla, bu ferdilik (teklik) anorganik sahadan başlar; organik sahaya ve insana kadar gelir. İnsanda ferdilik, en yüksek derecesine erişir; çünkü insanda ferdilik (teklik) en bariz vasıflarını bulur; ferdilik (teklik) demek, tam manasıyla benzeri, numunesi, mümessili bulunmamak demektir. Gerçekten insan âleminde hiçbir insan, diğerinin yerine tam manasıyla geçemez; hiçbir insan, diğer bir insana benzeyemez, onun yerini tutamaz. İnsanlar arasında görünüşte bir benzerlik olsa da, yine de insanlar hareketleri, karakterleri, başarıları, tavır takımları bakımından birbirinden çok farklıdır. Bunun içindir ki, ferdiliğin sonuna kadar bilinmeyeceğine çok erkenden işaret edilmiştir: *individuum est ineffabile*.

Öteden beri, hiç olmazsa Descartes'ten beri, ruhi varlık-sahasına (*res cogitans*) yalnız zaman içinde bulunan bir varlık-alanı nazarıyla bakılmıştır. Hâlbuki organik ve anorganik varlık-sahalarına (*res extensa*'ya), hem zaman, hem de mekânda bir "yer kaplama" atfedilmiştir. Bilim ve felsefenin bugünkü durumu için böyle bir farkın yapılmasına lüzum yoktur. Zira bugün bizim ruhi varlık-sahası hakkındaki görüş ve bilgimiz, dününkine nazaran çok değişmiştir. Çünkü bugün bilim ve felsefe için, bir organizmaya bağlanmayan bir ruh tasavvuru terkedilmiştir ve ruhi varlık-sahasını diğer sahalardan "nazari" olarak ayırmak da artık kolaylaşmıştır. Bu sebepten dolayı Descartes'm zamanından arta kalan bu görüşün artık terk edilmesi icap eder. İmdi, ruhi varlık-sahası da, mekânda "yer kaplayan" bir organizmada meydana çıkmaktadır; bu sebepten dolayı ruhi varlık-âlemi, dolayısıyla da olsa, mekân içinde bulunmaktadır. Bunun için de biz bütün reel varlık-âlemini, zaman-mekân içinde bulunan bir varlık olarak vasıflandırdık.

İdeal varlık, reel varlığın tam zıddıdır. İdeal varlık, zaman-mekânda bir "yer kaplamaz". Bundan dolayı ne değişir; ne de oluş içinde bulunur. Bunun neticesi olarak da ideal varlık, meydana gelmez, değişmez, başka bir şekle girmez ve onun bir ferdiliği de yoktur. Bu sebepten dolayı ideal varlığın mevcudiyeti, öteden beri itirazlarla karşılaşmış, münakaşalara en çok sahne olmuş bir varlık türü olmuştur. Birçok felsefi teoriler, bu varlığı süjenin herhangi

bir kabiliyetinin bir mahsulü sayarlar ve süjenin bu varlığı meydana getirdiğini söylerler; hatta varlık adını bile bu saha için kullanmaktan çekinirler.

Gerçi idealist teoriler, reel varlığı da süjeye, onun herhangi bir kabiliyetine götürmeye (irca etmeye) çalışırlar. Fakat reel varlığın süje tarafından meydana getirildiğini iddia etmek, onu süjenin kabiliyetlerine irca etmek (götürmek) “naif” insanı inandırmaktan çok uzaktır. “Naif” insan, yani tabii görüşe dayanan insan, hiçbir zaman reel olarak “var olan” şeylerin, süjenin veya onun kabiliyetlerinin bir mahsulü olduğuna inanmaz. Olsa olsa, reel varlığın “insan-üstü” bir süje tarafından ve bir defaya mahsus olarak yaratıldığını kabul edebilir; hatta bunu kabul etme bile tabii ihsan görüşü için bir ölçünme mahsulüdür. Günlük hayatta böyle bir ölçünme bile kimseyi meşgul etmez. Reel varlığın ağır basması, inkâr edilememesi, temelini bu tabii görüşte bulur.

Hâlbuki ideal varlık, böyle naif bir görüşe dayanmaz. Naif görüşün çerçevesi içinde onun hiçbir yeri yoktur, ideal varlık, ilk defa felsefe ve bilimde meydana çıkar. Gerçi naif insan, günlük hayatında hesap ameliyeleri yapar; başkasına karşı dürüst hareket etmeyi, sözünü tutmayı beğenmez; öyle bir insana karşı emniyet göstermez; iyi ve kötü hareketlerden bahseder. Fakat bu fenomenler onun için bir mesele teşkil etmezler; bunlar onun için apaçık şeylerdir; tıpkı damarlarında dolaşan kan gibi.

Bu sebepten dolayı bu varlık-nevilerini süjeye veya onun kabiliyetlerine irca etmekte bir fark vardır. Felsefi teori, reel varlığı başka bir şeye irca ederken (götürürken) tabii insanın görüşüyle çatışmamaya, onun mukavemetiyle karşılaşmamaya dikkat eder; onun için felsefi teori, hiç olmazsa reel varlığı görünüş ve görünüş olmayan diye iki kısma ayırır; veyahut da başka bir şekilde bu fikrini ifade etmeye çalışır, fakat felsefi ve bilimsel teoriler, ideal varlık için böyle bir şeye lüzum görmüyorlar. Çünkü ideal varlık naif görüşü ilgilendirmiyor ve günlük hayatta o, başka adlarla ortaya çıkıyor; hatta naif görüş, bazı hallerde bu varlık-sahasını da, reel varlık-sahasının aynı olarak, kabul edebiliyor (mesela adetlerde olduğu gibi), imdi temelini naif görüşte bulmayan ideal varlığa, teoriler istedikleri gibi tasarruf edebiliyorlar. Çünkü ideal varlığın başka bir şeye irca edilmesi (götürülmesi) her sathi görüşü kandırabilecek bir durumdadır.

Buna ideal varlığı göstermenin güçlüğü de ilâve edilirse, teorilerin hürriyetlerinin ne kadar artacağı tasavvur edilebilir. Gerçekten ideal varlığı göstermek, reel varlığı göstermek kadar kolay değildir. Nitekim öteden beri ideler, daima reel varlık-alanlarının dışında gösterilmişlerdir. *İdeler âlemi*, bu reel âlemi aşan, bu âlemin temelini teşkil eden müstakil bir âlem olarak kabul edilmiştir; ideler hakkındaki bu felsefi teori de, ideal varlık-türünün metafizik yükünü ağırlaştırmış ve ondan sarfi nazar edilmesini mümkün kılmıştır. Çünkü bu yapısal metafizik teori, problemi açıklayamamış, bilâkis onu müphem kılmıştır. Fakat ontoloji, ideal varlıkla, reel varlık-âlemini aşan, onunla hiçbir ilgisi olmayan herhangi müstakil bir varlık âlemi, yani bu reel varlık-âleminin dışında bulunan bir ideler âlemi kastetmemektedir. Ontoloji, ideal varlığı, aynı reel varlık-âleminin içinde görmekte ve bu bakımdan ontoloji çok müşahhas fenomenlerden hareket etmektedir.

İmdi ontoloji, ideal varlık tabiriyle matematik sahayı, kıymetler ve fikirler sahasını kastediyor; yani matematik sahada, kıymetler ve fikirler alanı meydana çıkan fenomenleri göz

önünde bulunduruyor. Zira ontoloji, bu varlık-sahasını da, tıpkı reel varlık gibi fenomenlerde aramaktadır. İdeal varlık-âlemi de, tıpkı reel varlık-âlemi gibi çeşitli alanlardan meydana gelmektedir. Nasıl ki reel varlık âlemi, ruhi (psişik), manevi (tarihi), organik ve anorganik alanlardan meydana geliyorsa, ideal varlık da matematik saha, kıymetler ve düşünceler (fikirler) sahası gibi çeşitli alanlardan meydana gelmektedir. Bu varlık alanları da, tıpkı reel varlık-alanları gibi “kendi başına var olan” varlık-alanlarıdır. Bu varlık-alanları “kendi başına var olma” bakımından hiçbir suretle reel varlık-alanlarından geri kalmazlar.

Gerçi ideal ve reel varlık-nevileri iç içedirler; birbirleriyle münasebet halindedirler. Fakat bununla beraber birbirinden çok farklıdır. Mesela matematik varlık-sahası, reel varlık-âleminde bulunan veya bulunması mümkün olan münasebetler ihtiva eder (mesela  $3^6=729$ ; çok kenarlı bir şeklin açılarının toplamı  $= 2(n-2)R$  dir; burada R dik açıyı ve p ise kenarların sayısını gösteriyor;  $\pi=3,14159$  gibi). Matematik, bu münasebetleri tespit ederken hiçbir suretle reel varlık-âlemini göz önünde bulundurmaz; ona tâbi olmaz; yani reel âlemde ister bu münasebetler bulunsunlar, isterse bulunmasınlar; fakat bununla beraber çok defa matematik münasebetler reel varlık âleminde gerçekleşebiliyorlar.

Kıymetler sahası da, aynı suretle ideal varlığın hususi bir alanını teşkil ederler. Fakat kıymetlerle matematik münasebetler arasında bir fark vardır. Matematik teşekküller, reel varlığın bütün sahalarında ve bilhassa anorganik sahada gerçekleşebildikleri halde; kıymetler, yalnız insan hareket ve faaliyetlerinde ve bunların bir mahsulü olan bütün insan başarılarında meydana çıkarlar. Zira insan başarıları arasında kıymetlere karşı kayıtsız kalan hiçbir başarı mevcut değildir; fakat kıymetlerin diğer herhangi bir varlık-alanı ile de bir ilgileri yoktur.

Gerçi kıymetler de matematik teşekküller gibi “kendi başına bir varlığa” sahiptirler ve süjeye tabi olmadan da mevcuttur; fakat kıymetler, reel varlık âleminde herhangi bir determinasyon sağlayamazlar; kendi alanları bakımından ideal bir varlık-alanı teşkil eden kıymetler, ancak insan hareket ve faaliyetlerini tayin ettikleri zaman reel varlık-alanına geçerler; fakat kendileri yine de reel değildirler. Nasıl ki matematik formüller reel varlıkta bir gerçekleşme (realisation) bulabiliyorlarsa, kıymetler de insan hareket ve faaliyetlerini determine ederken, bu hareket ve faaliyetlerde ve bunların mahsullerinde (başarılarında) bir gerçekleşme şekli bulurlar.

Fikirler sahasının idealitesine gelince: fikirler sahası hususi bir durum gösterir. Zira buradaki idealite, hususi bir şekilde bir araştırmaya ihtiyaç göstermeden gösterilmesi mümkün olan bir idealitedir. Fikirler, ya yazı ile tespit edilirler veyahut da ata-sözleri gibi sözlü olarak nesilden nesle geçerler. Her iki halde de onların varlık karakteri, herhangi bir itirazla karşılaşmaz. Zaten fikirlerin idealitesi ile onların değişmemesi, zaman kaydına tâbi olmaması kastediliyor.

Fakat fikirler sahasında matematik ve kıymetler sahasında olduğu gibi bir gerçekleştirme bahis mevzuu değildir. Fikirler âleminde ancak onların yeni baştan canlanması, aktif bir alanın, yani reel bir düşünmenin tetkik objesi olması veya olmaması bahis konusudur. Fikirlerin reel bir düşünmeyi determine etmeleri ise onların bilinmesine bağlıdır.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, her üç alan da birbirinden farklıdır, tıpkı reel varlık-alanları



gibi. Nitekim reel varlık-alanlarında da organik, anorganik ve diğer alanlar arasında büyük farklar vardır.

### 3. Reel varlıkla ideal varlığın verilmiş - tarzı

Reel varlıkla, ideal varlığın verilmiş-tarzları arasında da bir fark vardır. Reel varlık, bize doğrudan doğruya süjenin reel edimleri sayesinde verilmektedir. Reel varlığı, bize veren edimler iki gruba ayrılır:

1. Bilgi edimleri (idrak, düşünme, anlama gibi);
2. Duygusal edimler.

Biz bilgi edimlerine ait olan misalleri, bilgi probleminden bahsederken vermiştik. Orada bu edimlerle ideal varlık arasında bulunan ilgiye de işaret etmiştik.

Duygusal edimler, direkt olarak yalnız reel varlık-alanlarına aittir; fakat hepsine değil. Duygusal edimlerde, realite bütün katılığı ve çıplaklığı ile bize verilmektedir. Mesela bir sevgi edimi, bir nefret ve bir tikslenme edimi, sevilen şeyi, nefret edilen şeyi, tiksilen şeyi bütün ağırlığıyla, bütün katılığıyla bize vermektedir. Bu edimler, gelmekte olan, gelecek olan (istikbale ait olan), geçmiş bulunan (mazi olan) reel fenomenlere de ait olabilirler. Gelmekte olan reel fenomen, sevilen bir şeye aitse, bir önceden sevinme şeklinde meydana çıkar; eğer nahoş bir duruma aitse, önceden duyulan bir nefret ve tiksinti şeklinde ortaya çıkar; hatta onun muayyen bir baskısı olur. Geçmiş olan nahoş bir durum, kendisini bize bütün nahoş tesiriyle hatırlanır.

İdeal varlığın verilmiş-tarzı, reel varlığın verilmiş-tarzından başkadır. Reel varlık-âleminde verilen bir şey, mesela bu verilmeyi sağlayan bir idrak-edimi ise (ister bu idrak-edimi optik veya diğer aletlerle teşhiz edilsin veyahut edilmesin), doğrudan doğruya idrak edilen bir şeydir ve bu idrak edilen şeyin kendisi bahis konusudur. Hâlbuki idrak-edimi, ideal varlık-sahasıyla doğrudan doğruya temas halinde değildir. Gerçi ideal varlık, idrak sahasına geçiyor; fakat burada idrak sahasına geçen (intikal eden), matematikte olduğu gibi, bu varlığın işaretleridir, yani işaretler vasıtasıyla tasviridir; fakat bu ideal varlığın doğrudan doğruya kendisi değildir; ama bu işaretler bu varlık-alanının yerine kaim oluyorlar. Nitekim matematik varlık-alanı, idrak sahasına adetler, işaretler, hatlar, satırlar, buutlar (hacimler) ve bunların birbiriyle münasebeti vasıtasıyla geçiyor. Bizim bunlara tatbik ettiğimiz ameliyeler idrak-sahasındadırlar; fakat böyle bir geçme, bu varlık-alanı için zorunlu değildir.

Çünkü ideal varlığın (burada matematik alanın) bu verilmesi, reel varlıkta karşılığını bulmayabilir. Nitekim bütün matematik formlar reel varlık-sahasında ifadesini bulamıyorlar. Mesela N-buutlu bir teşekkülü matematik bakımdan tasvir ve hesap etmek, onun formüllerini bulmak mümkündür. Hâlbuki reel varlık-âleminde ancak üç buutlu teşekküllerle karşılaşabiliriz. Euklid hendesinin diğerlerine nazaran olan üstünlüğü, kuvveti de bu noktadadır. Bu sebepten dolayı, denilebilir ki, matematik varlık, bir imkânlar varlığıdır; fakat bu imkânların ancak bir kısmı realitede ifadesini bulabiliyor. Gerçi matematik varlığın realitede ifadesini bulması, bu varlığın kendisi için arızidir, yani onun mahiyetine ait değildir; fakat bu, reel varlık için böyle değildir. Zira reel varlık, matematik formüllere bürünebildiği

nispette kesin bir bilgi sağlayabilir; bunun dışında kalan bilgi kesinlikten mahrumdur. Bu sebepten dolayı bugünün tabiat bilimleri ve bilhassa fizik-kimya gibi bilimler, kendi bilgilerini matematik ifadelerle tespit etmeyi bir esas gaye olarak görmektedirler. Çünkü bu bilimler kendi bilgilerini matematik ifadelerle tespit edebildikleri, yani kemmi oldukları nispette asıl gayelerini gerçekleştirmiş, yani kesin bir bilgi karakterini kazanmış olurlar.

Bundan anlaşılıyor ki, reel varlıkla ideal varlık (burada matematik varlık) iç içe olan varlık-sahasıdır. Çünkü ideal varlık, ifadesini reel varlıkta bulduğu nispette kendisini bize göstermektedir. Fakat ideal varlığın reel varlıkta ifadesini bulması, biraz önce işaret edildiği gibi, bu varlığın kendisi için zorunlu değildir. Zira birçok matematik teşekküller, realitede ifadesini bulmazlar da.

Nasıl ki bütün reel varlık-alanları, birbirinin aynı değilseler ve aralarında farklar varsa, ideal varlık-alanları da birbirinin aynı değildirler ve aralarında farklar vardır. Hatta bu, onların veriliş-tarzlarında da kendisini göstermektedir. Mesela kıymetler sahasını ele alalım. Kıymetlerin verilmesini, bilhassa duygusal edimler (idrak ve anlama da dâhil) sağlamaktadır. Hâlbuki matematik sahada bu edimlerin, yani duygusal edimlerin hiç bir rolü yoktur. Kıymetler, bilindiği gibi, hareket ve faaliyetlerimizi tayin eden prensiplerdir. İdeal bir alanı teşkil eden kıymetler, ancak hareket ve faaliyetlerimizi tayin etmeleri sayesinde bize verilmektedirler ve ancak bu suretle onlar reel varlık-sahasına geçiyorlar. Tıpkı matematik saha gibi, bütün kıymetlerin de realite sahasına geçmeleri zorunlu değildir. Dürüstlük, söz verme, iyi ve kötü gibi kıymetler ideal prensiplerdir. Dürüstlük, insanların dürüst hareketlerinde meydana çıkar; söz verme, verilen sözün yerine getirilmesinde kendisini gösterir. Aynı şekilde iyi ve kötü de yine hareket ve faaliyetlerimizde kendilerini bize tanıtırılar. Bütün etik aktüalite, yani etik hareket ve faaliyetler, kıymetlerin bize verilmesini sağlar.

Matematik saha ile kıymetler alanı arasındaki asıl mühim fark, onların sahaslarını determine etmelerinde meydana çıkar: matematik prensipler tarafından determine edilen reel varlık-sahasında hiçbir istisnanın yeri yoktur; Hâlbuki ilk defa insan âleminde ortaya çıkan, insanın hareket ve faaliyetlerini tayin eden kıymetler alanındaki determinasyonda istisnalar, alelâde bir durum gösterirler. Çünkü her insan bir bireydir ve her birey de biyopsişik nüveler değişiktir; bu sebepten dolayı onların determinasyonları da değişmek zorundadır. İmdi bütün insanların dürüst olmamaları, sözlerini yerine getirmemeleri böyle bir ferdilikten doğmaktadır. Fakat bununla beraber gerek matematik sahanın, gerekse kıymetler (negatif veya pozitif olsunlar) alanının kendilerini bize tanıttığı, bize verdiği yer, reel varlık-alanlarıyla insanların hareket ve faaliyetleridir; yalnız fark, her iki sahadaki determinasyonun umumi olması veya olmamasında ortaya çıkıyor.

Nasıl ki matematik sahanın prensiplerinin reel varlık-alanlarında meydana çıkması, onları değiştiremiyorsa, aynı şekilde kıymetlerin hareket ve faaliyetlerimizde meydana çıkması da onları değiştirmez. Zira kıymetlerin kendileri, yani onların varlık-karakteri, her ideal varlık-alanı gibi, hiçbir suretle değişmez; ancak kıymet-duygusu ile kıymet-bilgisi değişebilir. Bu değişme pozitif olduğu gibi negatif de olabilir; fakat her değişme, bir gelişme ifade eder ve kıymet-duygusu, kıymet-bilgisi geliştikçe, kıymetlerin verilmesi de birlikte gelişir. Bu gelişme

negatif olduğu zaman pozitif kıymetlerin verilmesi daha “bulanık” bir şekil alır; negatif kıymetler ise ön plânda yer alırlar; pozitif olduğu zaman bunun tersi olur.

Fakat matematik strüktürler, teşekküller, başkalarına öğretilmediği halde, kıymetler, kıymet-strüktürleri başkalarına öğretilmez; kıymetler hakkında verilen bilgi, ancak insanın kıymet-duygusunu keskinletebilir; yani yarı şuurlu olan kıymetlerin, tam şuurlu olmalarını sağlayabilir; fakat kıymetleri bize veren duyguyu temin edemez. Gerçi matematikte de öğrenebilmenin bir sınırı vardır; bu da ifadesini, matematik kabiliyette bulur; bu bakımdan her iki saha birbirine çok yaklaşır; fakat yine de kıymetler sahasındaki öğrenme, matematik sahadaki öğrenmenin çok gerisinde kalır. Çünkü kıymet-duygusu ve kıymetler, hayat faaliyetlerine aittirler ve günlük hayatta olup-biten birçok şeylerin tesiri altındadırlar. Hâlbuki günlük hayatla direkt bir ilgisi olmayan matematik duygu, bu gibi tesirlerin dışında kalır.

Gerçi kıymet-duygusu da, matematik duygu gibi çocukluktan beri gelişir; fakat her iki sahanın gelişme şartları değişir. Matematik kabiliyetin, duygunun, gelişmesinde çevrenin tesiri hemen hemen yok gibidir; fakat kıymet duygusunun gelişmesinde çevrenin tesiri çok büyüktür; hele biyopsişik nüve kuvvetli olmadığı zaman, gelişmekte olan fert, çevresindeki numunelerin, olup-biten hadiselerin tesirinde kalır ve bambaşka bir kıymet duygusuna sahip olabilir. Matematik kabiliyet gelişirken çevresinde numuneler görmeye muhtaç değildir<sup>[30]</sup>. Hâlbuki kıymet-duygusu numunelere çok muhtaçtır. Bundan başka bir insan yüksek bir matematik kabiliyete sahip olduğu halde, aynı yükseklikte olan bir kıymet duygusuna sahip olmayabilir.

Matematik saha, tatbikatını realitede ve bilhassa realitenin kesin bilimlerinde buluyordu. Kıymetler de tatbikat sahasını yine realitede, yani insanın hareket ve faaliyetlerinde, bu hareket ve faaliyetlere yön vermede bulurlar. Matematikte bu tatbikat, bilimsel araştırmalar ve ilerlemeler sayesinde gerçekleşiyor. Hâlbuki kıymetler sahasındaki tatbikatı sağlayan hayat ve bir bütün olarak eğitimidir; fakat herhangi hususi bir bilim değildir. Ancak bir bütün olarak eğitim ve hayat, kıymet-duygusunun gelişmesini, genişlemesini sağlayabilir; yoksa bu iş, pedagoji veya ahlâk gibi herhangi bir bilimin işi olamaz. Çünkü gelişen insandaki kıymet-duygusuna şekil verecek olan bu hususta söylenilen güzel sözler ve öğütler değil, eğiten insanın hareket ve faaliyetleriyle, tavırlarıyla numune vermesi ve numune olmasıdır; imdi pedagojik başarı (yani eğitimin başarısı) hususi bir bilimin okutulmasıyla sağlanamaz; bu ancak numunelerle sağlanabilir. Bu sebepten dolayı nesillerin terbiyesini üstüne alan hocaların bu hususta hem negatif, hem de pozitif olan büyük rolleri vardır. Fakat bu hususta mektep de yalnız başına kâfi gelmez; mektebin verdiği misallerin de günlük hayat ve sosyal çevrede olup-biten şeyler tarafından nakzedilmemesi şarttır.

Fikir sahasının bize verilmesine gelince: fikir sahasının bize verilmesini sağlayan edimler, hem duygusal hem de bilgi edimleridir. Fakat fikirler sahasının bize verilebilmesi için, onların fikir olarak bilinmesi şarttır; ancak bilinen fikirler, düşünmemizin aktivitesini tahrik ederler; düşünmemiz bu fikirlerden müteessir olur; onlar üzerinde düşünür; onları yeni baştan reel bir düşünmenin objesi yapar; geliştirir, genişletir; onlara yeni düşünceler ilâve eder veyahut onlarla hesaplaşır, onları reddeder, çürütür. Fakat onları değiştiremez; bu hususta daha önce mantık bahsinde misaller de vermiştik.

Bu bize gösteriyor ki, fikirler de kendi başına kaldıkları zaman, herhangi bir aktivite

gösteremiyorlar; onların aktif olabilmeleri için, hususi bir araştırma objesi haline getirilmeleri icap eder.

Bütün bu ideal alanlar arasında müşterek olan bir taraf varsa, bu da onların bize verilmeleri için reel varlığı bir araç (medium) olarak kullanmalarınıdır. İdeal alanların hepsi de, realiteye tatbik edilmeleri, insanın reel hareket ve faaliyetlerini tayin etmeleri, düşünme edimleriyle, diğer bilgi edimlerinin tahrik etmeleri bakımından meydana çıkıyor. Fakat bu ideal alanlar, içinde meydana çıktıkları bu araca tâbi değildirler; aksine bu araç onlara tâbidir; bu aracı o varlık-sahaları determine ediyorlar. Bu determinasyon, ya matematik teşekküllerde olduğu gibi, değişmez bir şekilde ve umumi olarak kalır; yahut da hayat aktivitesi sahasında, yani insanın hareket ve faaliyetlerinde olduğu gibi, şahıstan şahsa değişik bir karakter gösterir; hatta böyle bir değişiklik devirlere de ait olabilir ve her devirde değişik şekiller göstermek şartıyla meydana çıkar. Çünkü her devirde yaşayan insanların hareketlerini tayin eden santral kıymetler hakkındaki duygu değişiyor. Zira bir devre rengini veren, bir devri canlandıran kıymet-skalasındaki bilgi veya duygu değişebilir ve değişmektedir. Mesela kıymetlerin bazıları inaktif (aktif olmayan) bir karakter kazanırlar.

Yahut da bu determinasyon, fikirler sahasında olduğu gibi değişik istikametler gösterir. Zira fikirlerin bir devirde yaşayan insanların düşünme faaliyetini harekete getirmeleri de değişiktir. Çünkü her devir, bilimsel ve felsefi seviyesi bakımından daha önce ortaya atılan fikirlere karşı açık olmayabilir. Zira istikbaldeki nesillere hitap eden fikirler vardır. Onun içindir ki, bilim ve felsefe tarihinde fikirlerin aktif bir alana girmeleri, yani bir devirde yaşayan insanların düşünmelerini tahrik etmeleri veya onun dışında kalmaları değişmektedir. Mesela bir Nietzsche'nin, bir Schopenhauer'ın insan hakkında ortaya koydukları fikirler kendi zamanlarında inaktif kalmışlardır. İlk defa zamanımızda bu filozofların fikirleri felsefi antropolojide mühim bir rol oynamaya başlamıştır. Çünkü her devir, her fikir için olgun değildir. Nitekim her insan da kıymetlerin sesini duyacak bir olgunlukta olmayabilir; sunulan şeyin kıymetini takdir etmeyebilir, görmeyebilir.

Böyle bir takdir etmemenin, görmemenin, takdir edilmemenin birçok sebepleri vardır. Zira kıymet-duygusu, yalnız ferdin kendisinin mahsulü değildir; çevrenin bu hususta bir hissesi vardır; kıymet-duygusu üzerinde bir tesiri vardır. Bir çocuk başlangıçtan beri kendi çevresinde kayırmaların hâkim olduğunu görüp iştirse, onun kıymet-duygusunun yüksek kıymetlere açık olabilmesi, çevrenin seviyesinin üstüne çıkabilmesi, çok kuvvetli biyopsişik bir nüveye ihtiyaç gösterir; aksi takdirde çevrede hâkim olan kıymet-duygusuna kendisini teslim eder. Bilhassa fikir sahasında çevrenin büyük bir rolü ve tesiri vardır. Fikrin hiçbir kıymet ifade etmediği bir yerde, ortaya atılan fikirler ne kadar derin olurlarsa olsunlar, yine de takdir edilmeyebilirler, görülmeyebilirler. Çünkü henüz öyle bilimsel ve fikri bir atmosfer yoktur; bilimsel, fikri atmosferi yaratacak insanlar eksiktir; veyahut azınlıktadırlar. Çünkü birinci derecede bilimsel ve fikri atmosferi yaratacak insanlar mesuldürler; ikinci derecede bu mesuliyet, bu atmosferin içine girmek isteyenlere, bu atmosferin taliplerine terettüp eder.

#### 4. Varlık-tarzları<sup>[31]</sup>

Fenomenlerden hareket eden ve formel olmayan bir ontolojinin yalnız varlığın türlerini, “var

olanda” temel teşkil edeni, yani varlığın determinasyon prensipleri olan kategorileri göstermesi kâfi değildir; ontolojinin tasviri tarifinde meydana çıkan varlık-modalitelerini, yani varlık-tarzlarım da bize göstermesi icap eder. Ontoloji varlık-tarzlarından imkân, gerçeklik, zorunluluk, tesadüfilik, imkânsızlık ve gerçek olmamayı anlar.

Varlık-modaliteleri:

1. Zorunluluk → başka türlü olamamak.
2. Gerçeklik → böyle olmak ve başka türlü olmamak.
3. İmkân → böyle olabilmek veya böyle olamamak.
4. Tesadüfilik → zorunlu olmamak; başka türlü de olabilmek.
5. Gerçek olmama → böyle olmamak.
6. İmkânsızlık → böyle olamamak.

Varlığın bu tarzlarından, şemada görüldüğü gibi, üçü pozitif, diğer üçü de negatiftir. Fakat tarih boyunca varlık-modalitelerinin durumu, varlık-kategorileriyle, varlık-türlerinin durumundan başka olan bir çehre gösterir. Zira varlık-kategorileri tarihin hiçbir devrinde bugünkü zenginliği ile ele alınmadıkları gibi, varlık prensipleri olarak da kabul edilmediler; onlara süjenin bir kavramı veya formu nazariyle bakıldı-ve hatta onlar sayı bakımından bile tespit edildiler. Varlık-türlerine gelince, onlar da mevcudiyet (*existentia*) ve mahiyet (*essentia* ile) bir tutuldular ve ancak zamanımızda ontoloji, onları tarihi peşin hükümlerden kurtararak hususi bir araştırma sahası haline getirdi.

Hâlbuki modalite problemi, başlangıçtan beri mantığın ve bilgi kuramının bir problemi olarak ele alındı. İlk defa Aristoteles, modaliteyi ontolojik bir problem olarak gösterdi. Onun bu hususta kullandığı tabirler *dynamis* ve *energeia*’dır. Fakat Aristoteles, bu kavramları daha ziyade metafizik manada kullanıyordu; yani o, bu tabirleri organik sahadaki tohuma ve bu tohumdan meydana gelen bitkiye tatbik ediyordu ve bundan hareket ederek bütün tabiatta bir gaye (*telos*) görüyordu. Ortaçağ, Aristoteles’in *dynamis* kavramına *potentia* ve *energeia* kavramına da *aktus* adını verdi.

Gerçekten modalitenin bilgi ve mantıkta bir rolü vardır. Modalite mantıkta bilhassa hükümlere tatbik ediliyordu; daha önce Kant’tan bahsederken onun hükümleri modalite bakımından üçe (assertorik, apodiktik, problematik) ayırdığını görmüştük. Aynı şekilde bilgi probleminde de modalite ile karşılaşmaktayız; nitekim bilgi sahasında zorunlu, gerçek, mümkün, tesadüfi vesaire olan bilgiden bahsedilmektedir. Fakat gerek mantıkta, gerekse bilgi probleminde karşılaştığımız modalite, “var olana”, varlığa ait bir modalite değil, bilâkis “var olan”dan kazanılan bilgiye ve bu bilgideki münasebetlere aittir.

Hâlbuki ontolojik modalite “var olan”a aittir; yani “var olan”ın tarzlarıdır. Pozitif olan varlık-modalite’leri arasında sıkı bir münasebet vardır; mesela zorunluluk kendisinden sonra gelen gerçekliği ve imkânı ihtiva eder; gerçeklik ise imkânı ihtiva eder. Zorunluluk modalitesi, determinasyonu tam olan bir modalitedir. Zira bir şeyin zorunlu olabilmesi için, gerçek olması lazımdır; fakat bir şeyin gerçek olabilmesi için de, daha önce mümkün olması şarttır.

Bu itibarla zorunluluk, gerçeklikten, gerçeklik de imkândan fazla olan birer varlık-tarzlarıdır.

Fakat negatif modaliteler arasındaki münasebet başka türdür, imkânsızlık, varlığın asgarisini ihtiva eder; tesadüfilik ise zorunluluğun bulunmaması demektir. Fakat gerçek olmamada varlık-tarzının tesadüfilikten; imkânsızlıkta varlık-tarzının gerçek olmamadan daha az olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz söylenemez. Gerçi pozitif modaliteler birbirini ihtiva ediyorlar; fakat negatif varlık-tarzları için aynı şey söylenemez. Zira gerçek olmamayı tesadüfilik, imkânsızlığı da gerçek olmama ihtiva etmez.

Negatif modaliteler arasındaki münasebeti anlamak için, bu modalitelerle pozitif modalitelerin günlük dildeki manalarına kısaca temas etmek icap eder. Günlük hayatta tesadüfiliğin çeşitli manaları vardır. Gerçi bu manaların modalite problemi ile hiçbir ilgisi yoktur; fakat bununla beraber günlük hayatın modalitelere verdiği manalar, ontolojik modalite problemine karışıyor ve bu, ontolojik modalite probleminin anlaşılmasını güçleştiriyor.

Tesadüfiliğin günlük dildeki manaları şunlardır: Vapurda veya tramvayda bir insana çarpıyorum; bu çarpışma tesadüfen olmuştur; bunda benim hiçbir suçum yoktu; onun için de özür dilerim; veyahut hiç beklemediğim halde sokakta "X" le karşılaşıyorum; bu karşılaşma da tamamıyla tesadüfidir. Diğer taraftan yazı veya turanın çıkması niyetiyle bir parayı havaya atıyorum. Burada yazı veya turadan birinin çıkmasını istiyorum. Fakat yazı veya turadan birisinin çıkmasında benim hiçbir tesirim yoktur. Bu manada tesadüfilik bilinmeyen ve önceden hesap edilemeyen demektir. Bunu olduğu gibi kabul etmem lazım. Çünkü yazı veya turanın çıkması kaçınılmaz bir durumdur; bu manadaki tesadüfilik hakiki manada (contingentia) olasılıktır, yani bu, saf bir modalitedir.

Diğer taraftan bir üçgenin açılarının toplamının 180 derece olduğunu söylersem, bu bir zorunluluk ifade eder. Fakat aynı üçgenin açılardan birisinin 64 derece olması tesadüfidir. İmdi eğer ben üçgenin açılardan birisinin 64 derece olmasının bir tesadüf olduğunu söylersem, burada yukarıdaki manalardan başka manada olan bir tesadüfilik kastediyorum; burada bir varlık-tesadüfiliği bahis konusudur. Zira aynı üçgenin bu açısı 64 dereceden fazla da olabilirdi. Çünkü bu muayyen açının 64 derece olması, üçgenin varlığı bakımından tesadüfidir; yani onun mahiyetine ait değildir; üçgen için bu (*aksidental*) rastlantısaldır. Bu tabirle muayyen bir vakanın varlık-tarzi kastediliyor; herhangi bir bilgi tarzı, burada bahis konusu değildir.

Bütün bu verilen misallerde yalnız yazı ve tura misalindeki tesadüfilik ontik bir modalitedir. Çünkü burada ontik bakımdan tayin edilmeyen bir hadise, yahut reel olarak temellendirilmeyen, zorunlu olmayan bir hadise kastediliyor. Böyle bir durumda ben hadiseyi bütün determinasyonlarından tecrit edilmiş, çözülmüş olarak düşünüyorum; yani hadisenin aynı şartlar içinde daha başka bir şekilde olabileceğini de tasavvur ediyorum. Çünkü hadise, tecrit edilmiş olarak kabul edildiği için bu şartlara tâbi değildir. İmdi ben tek bir hadiseyi şartlarından tecrit ediyorum ve bu şartlara tâbi olmayan bir hadise olarak kabul ediyorum; fakat burada hadisenin zorunlu olmadığı kastedilmiyor; onun gerçekten zorunlu olmadığı kastediliyor. Bunun manası şudur: bu hadiseyi hiçbir şey tayin etmemiştir; o hadise kendiliğinden öyledir, yani olduğu gibidir; işte böyle bir durumda "reel kontingens" olasılık

bahis konusudur.

Şimdi tesadüfiliğin zıttı olan zorunluluğun çeşitli manalarını tasvir edelim. Günlük dilde zorunlu olanın manalarından birisi şudur: Bir şey için lazım olan; veyahut bir gayeye erişmek için muhtaç olduğumuz bir şey manasına gelir; mesela bir ev yapmak için, arsaya, yapı malzemesine ihtiyaç vardır. Bir de kader manasına gelen bir zorunluluk vardır. Üstün bir kuvvet, bir insanın başından geçmesi zorunlu olan bir hadiseyi önceden tayin ediyor; insan bunu değiştiremiyor; ona mani de olamıyor; buna göre bir şeyin olup-bitmesi veya olmaması icap ediyor. Zorunluluğun bu manası teleolojiktir; onun ontoloji ile ilgisi yoktur.

Zorunluluğun üçüncü bir manası da şudur: bu manadaki zorunlulukla değiştirilmesine, olmamasına imkân olmayan bir hadise kastedilmektedir. Burada teleolojik manadaki zorunlulukta olduğu gibi önceden tayin edilmiş bir şey yoktur; onun içindir ki böyle bir durumda şöyle ifadeler kullanılır: Bunun böyle olması zorunlu idi. Çünkü bu şartlar altında başka türlü olmasına imkân yoktu. Fakat bu imkânsızlık, “kendi başına” olan bir imkânsızlık değildir; “bizim için”, “bize göre” olan bir imkânsızlıktır. Eğer olacak olan şeye karşı koyacak vasıtalara sahip olsaydık, bu takdirde olacak olan şeyin önüne geçebilirdik. Zira böyle bir durumda biz, nedensel münasebetlerin karşısındayız demektir. Hâlbuki nedensel münasebetler, mukabil tedbirlerle başka bir istikamete sevk edilebilirler.

Zorunluluğun bu manalarından başka, felsefe bakımından olan manaları da vardır:

1. Mantıki zorunluluk;
2. Mahiyet zorunluluğu (bu zorunluluk, mantıki zorunluluğa yakın olan bir zorunluluktur);
3. Epistemolojik zorunluluk (mesela bir şeyin neden böyle olduğunu bilmek ve burada neden başka türlü değil de, böyle bir bilmenin zorunlu olduğu);
4. Ontolojik zorunluluk.

Ontolojik zorunluluk, diğer bütün zorunlulukların dışında bulunan ve onlardan tamamıyla farklı olan bir zorunluluktur; buna “reel zorunluluk” adı verilir; bu da başka türlü olmasına imkân olmamak demektir; işte asıl varlık-modalitesi de bu manadaki zorunluluktur.

Zorunluluk, daha önce de işaret edildiği gibi, bir taraftan tesadüfiliğin, diğer taraftan da imkân ve imkânsızlığın zıddıdır. Zira imkânsızlığın kendisi, bir nevi zorunluluktur; fakat bu zorunluluk, negatif olan bir zorunluluktur. Hâlbuki zorunlulukla imkân arasındaki zıtlık bambaşka bir durumdadır; zira imkânla zorunluluk arasındaki zıtlık, keyfiyet bakımından olan bir zıtlık değildir; modal olan bir zıtlıktır. Mümkün olan demek, başka türlü de olabilen demektir. Hâlbuki zorunlu olan demek, olduğundan başka türlü olamayan demektir.

İmkânın da birçok manaları vardır. Fakat bunlardan sarfi nazar edilecek ve imkânın günlük dildeki şu iki manası üzerinde durulacaktır:

1. Sadece mümkün olan: Sadece mümkün olan bir şey, henüz gerçek olan veyahut zorunlu olan bir şey değildir. Sadece mümkün olan bir şey hakkında Aristoteles’in şu ifadesi caridir: İmkân, “var olanın” ve “var olmayanın” aynı zamanda mümkün olmasıdır. Fakat bu ayrık hükmün hududu gerçekliğe kadardır; yani gerçek olarak her iki halden ancak birisi olabilir. İki birden

olamaz. İmdi bu ayrık hükmün geçerliliği, yalnız imkân sahasına münhasır kalıyor; gerçeklik, bunu bertaraf ediyor.

2. Mutlak imkân: mutlak imkân sadece mümkün olan demek değildir; bu sebepten dolayı mutlak imkân, hem gerçeklikle, hem de zorunlulukla uzlaşabilir.

İmkânın bu manaları yanında şu felsefi manaları da vardır:

1. Mantıki imkân (çelişmezlik, yani düşünme imkânı demektir);
2. Mahiyet imkânı (mesela bir üçgende ancak bir açı 90 derece olabilir);
3. Epistemolojik imkân (yani bilginin imkânı);
4. Reel imkân; işte asıl ontolojik modalite de budur. Reel imkânda bütün şartlar gerçekleşmiş bir durumdadır; onun gerçekliğine mâni olacak hiçbir eksiklik kalmamıştır.

Gerçeklik: Gerçekliğin de tesadüfilik gibi günlük dilde birçok manaları vardır. Gerçeklik, zorunlulukla imkân arasındaki münasebet gibi, herhangi bir tabilik (tabiiyet) münasebetine dayanmaz. Bu sebepten dolayı gerçeklik tarif edilemeyen bir (modus) kiptir. Fakat bu kip, çok esaslı olan bir kiptir. Hiç kimse gerçeklikte anlaşılmayan bir şey görmez; bu sebepten dolayı bu kip, görünüşte en çok anlaşılan bir kip olarak kabul edilir.

1. Biz bir insanın takındığı maskelerin zıttı olarak onun “gerçek” olan bir tarafından bahsederiz ve burada gerçeklik tabiriyle, o insanda halis olan taraf kastedilir. Bu tabirin modalite problemi ile ilgisi yoktur.

2. Diğer taraftan gerçeklikle realite bir tutulur. Gerçeklikle realitenin bir tutulması, reel modalitelerle (yani reel imkân, reel zorunluluk, reel gerçek olmama vesaire ile), mahiyet-modalitesi, ideal, mantıki ve bilgi kuramsal modalitelerin birbirine karışmasına sebep olur. İmdi realitenin gerçeklikle bir tutulması, varlık-alanlarıyla varlık-kiplerini birbirine karıştırıyor.

3. Gerçeklik olay (vakıa) ile de bir tutulmaktadır. Olayın (vakıanın) hakiki manası reel gerçeklik demektir. Günlük dil ise, olay (vakıa) tabiriyle realitenin verilmesini kastediyor; bu ise ontik değil, epistemolojik bir modalitedir.

4. Gerçekliğin mevcudiyetle de bir tutulması, yine dilin sebep olduğu bir hatadır. Gerçi mevcudiyette mühim olan unsur, gerçeklik unsurudur; fakat bir şeyin mevcudiyeti mümkün, zaruri, tesadüfi de olabilir. Bu sebepten dolayı bu tabirleri de birbirine karıştırmamak lazımdır.

5. Felsefede gerçekliğin “tesir etme” ile bir tutulduğuna da rastlanır. Bu da doğru değildir; bu takdirde “tesir etmeyen” bir şeye gerçeklik atfetmemek icap eder.

6. Eski bir geleneğe göre, varlığın muhtevasını meydana getiren, varlığı zıt olarak tayin eden şeye gerçeklik adı verilirdi. Bu geleneğe göre, varlık-modaliteleri, varlık-alanlarına göre değişir; böyle bir görüş için organizma, anorganik sahadan, ruhi varlık, organik sahadan daha gerçek bir karakter taşır (zamanımızda Max Scheler böyle bir görüşü benimsedi). Bu gerçeklik kavramı, skolastik felsefenin realite kavramına yaklaşır; zira skolastik felsefeye göre Tanrı en



reel bir varlıktır, yani Tanrı bir *Ens Realissimum*, en gerçek varlıktır. Zaten o devirde “reel” ve “gerçek” tabirleri birbirinden ayırt edilmiyordu; bu yüzden onları birbirine karıştırmak çok kolay oluyordu. Aynı Ortaçağ, gerçeklik kavramının yanında diğer bir gerçeklik kavramı daha kullandı ki bu da *aktualitas* (aktus) dır. *Aktualitas*, *potentia*’nın zıddıdır ve kaynağını Aristoteles’in *energeia* veya *entelechia*’sında bulur. Gerçekliğin bu kavramı, *idemsî* olan bir şeyin (*essentia*’nın, *eidos*’un) realize edilmesi demektir.

Yeniçağda da gerçeklik “idrak edilebilirlik” le bir tutuldu; hatta duyu-verileriyle gerçek olanın bir tutulduğu zamanlar da oldu. Bu suretle gerçeklik sadece bir bilgi-kişi (bilgi-tarzı) oldu ve böylece de veri-tarzı, bir varlık-tarzının yerine geçti. Gerçi duyu-verileri, bize reel gerçeklikten haber verdikleri için, onun verileridir; fakat duyular, bütün gerçekliğin verileri değildirler; bilâkis muayyen bir gerçeklik-tarzının verileridir. Bundan başka duyu-verileri, bize sadece gerçek olanı verirler; fakat bu veriler, gerçekliğin kendisi değildir.

Gerçekliğin manaları, bu sayılanlardan ibaret değildir. Onun felsefede daha birçok manaları vardır:

1. Mantıki gerçeklik ( “bu, böyledir” gibi);
2. Epistemolojik gerçeklik. Epistemolojik gerçeklikle “var olan” bir şey değil, “var olanda” müşahade edilen, idrak edilen, tespit edilen kastedilmektedir.
3. Mahiyet gerçekliği; bu gerçeklik tabiriyle de riyazi mevcudiyette, yani riyazi varlık alanının karşılaşıyoruz.
4. Reel-gerçeklik: İşte asıl ontolojik modalite budur. Dar manadaki gerçeklik, “reel-gerçeklik” tir. Bu sebepten dolayı reel-gerçeklik, çok defa realite olarak kabul ediliyor. Reel-gerçeklik, bir şeyin veriliş-tarzıyla, verilen bir şeyin geçerlilik tarzından apayrı bir şeydir. Çünkü reel-gerçeklik, “var olan” bir şeydir ve bilinip bilinmemesine karşı tamamıyla kayıtsızdır. Reel-gerçeklik, mantıki gerçeklikle, mahiyet-gerçekliğine, zorunluluk ve tesadüfiliğe karşı da kayıtsızdır. Reel gerçeklik, reel olanın yapısına ait bir unsur da değildir. Reel-gerçeklik, “böyle-olmak ve başka-türlü-olmamak” demektir; fakat onun “böyle-olması, başka-türlü-olmaması” hiçbir temele dayanmaz; bu bilhassa dünyanın, varlığın bütünü göz önünde bulundurulursa, daha iyi anlaşılır; zira dünyanın mevcudiyeti, ne bir temele, ne de bir şarta dayanır.

Modalite problemi hakkında şimdiye kadar verilen izahattan şöyle bir netice çıkarılabilir: saf ontolojik modaliteler, reel-zorunluluk, reel-gerçeklik, reel-imbân ile bunların negatifi olan reel tesadüfilik, reel-gerçek-olmama, reel-imbânsızlıktır. Reel-zorunluluk, “var olan”ın başka-türlü-olamamasını ifade eder; bu itibarla bu varlıktarzının determinatörü tamdır. Fakat bir şeyin reel-zorunlu olabilmesi için, daha önce reel-gerçek olması şarttır. Reel-gerçeklik, böyle olmak ve başka-türlü-olmamak demektir; mesela organik olan bir şey, gerçek olarak ne ise o dur; yani o anorganik bir şey olamaz. Fakat gerçek bir şeyin, reel-gerçek bir şey olabilmesi için, daha önce reel-mümkün olması icap eder.

Fakat bununla beraber reel-gerçeklik kendisinden başka bir temele dayanmaz; yani bütün gerçek varlığın kendisinden başka bir temeli yoktur; yani onun temeli, Ortaçağ felsefesinde veya her idealizmde olduğu gibi, insan-üstü bir varlık veya insan veyahut herhangi bir cevher,

transandantal süje değildir; reel-gerçeklik, kendi kendisinin temelidir. Hâlbuki Ortaçağ felsefesi, daha önce de işaret edildiği gibi, reel-gerçeklik için temel olarak bir *ens realissimum* kabul ediyordu. Bugünün ontolojisi, fenomenlerde ifadesini bulmayan böyle yapısal bir temeli felsefe bakımından çok tehlikeli buluyor.

Reel-imbân da ontolojik bir varlık-tarzı olarak başka bir şeye dayanmaz. Bir şeyin reel-mümkün olması demek, o şeyin “böyle-olabilmesi ve böyle-olamaması” demektir. Fakat o henüz ne böyle-olmuştur, ne de böyle-olamamıştır; bu şıklardan birisinin gerçekleşmesi, ötekini bertaraf eder; yani bir şey, böyle-olabilirse, başka-şekilde-olamaz. Mümkün olan bütün reel hadiseler buraya dâhildir.

Negatif olan modalitelerden reel-tesadüfiliğe gelince; reel-tesadüfilik, reel-zorunluluğun zıddıdır. Reel-zorunlulukta bütün determinasyonlar tamamlanmış olduğu halde, burada bir determinasyon eksikliği vardır; veyahut hadiseler bazı sebepler yüzünden —bunlar bilinen veya bilinmeyen sebepler olabilirler— determinasyonlarından tecrit edilmiştir; yani onu tayin eden şartlar herhangi bir şekilde diğer şartlar tarafından bertaraf edilmişlerdir. Haddi zatında varlık bakımından tesadüfilik yoktur; reel-tesadüf, ya bir determinasyon eksikliğidir veyahut olup-biten hadise, bütün münasebetlerden çözümlenerek göz önünde bulundurulmuştur.

Reel-gerçek-olmamaya gelince: “böyle-olmamak” demektir. Fakat bir şeyin “böyle-olmaması, başka-türlü-olmasını imkânsız kılmaz. Demek oluyor ki burada da bir alternatif var. Reel-imbânsızlığa gelince: “böyle-olamamak” demektir. Fakat “böyle-olamamak” demek başka-türlü-olamamak demek değildir. Aynı alternatif burada da var demektir.

## C. Eski ve Yeni Ontoloji

### 1. Eski ve yeni ontolojinin kısaca mukayesesi

Yeni ontolojinin hususiyetini kavramak için, eski ontolojiye kısaca bir göz atmak hiç de faydasız olmayacaktır. Yeni ontoloji “var olanı var olan” olarak tetkik eden ve bu “var olan”daki determinasyon prensiplerini, “var olan”ın türleriyle tarzlarını araştıran bir bilim olarak gösterildi. Fakat yeni ontoloji, bütün bu sahaları tetkik ederken, herhangi bir spekülasyona veya varlığı ispat etmeye çalışan bir teoriye, bir aksiyomlara sistemine başvurmuyor ve “var olan”a herhangi bir kıymet-strüktürü de atfetmiyor; bilâkis “var olan”ın fenomenlerinden hareket ediyor; tasviri (deskriptiv) ve analitik (tahlili) bir bilgi olarak kalıyor.

Eski ontoloji, yeni ontolojinin tamamıyla aksine olarak tümdengelimli, spekülatif, rasyonalist, aksiyomcu bir bilgi idi. Eski ontoloji için bir fenomen sahası yoktu; o, “var olan”ı bize verildiği gibi tetkik edeceği yerde, bir varlık-teorisi oluyordu ve bu teorinin yardımıyla “var olan” şeylerin ispatına çalışıyordu. Tanrı’nın ontolojik ispatları, ruh ve kâinatın ispat edilmesi, bu ontolojinin gayeleri arasında mühim bir yer alıyordu. Descartes’te bile dış-dünya ile Tanrı’nın ispatı, henüz büyük bir yer alıyordu. Bir nevi ontoloji olan ve “sahalar metafiziği” adını alan rasyonel kozmoloji, rasyonel teoloji, rasyonel psikoloji, gıdalarını bu eski ontolojiden alıyorlardı. Eski ontoloji, aynı zamanda varlık-alanlarına muayyen kıymetler atfediyor ve bu

suretle varlığın bir teolojisi oluyordu; yani varlık-âleminde muayyen gayelerin gerçekleştiğini kabul ediyordu. İlk defa Kant, bu ontolojiyi bir daha dirilmemek şartıyla bertaraf etti.

## 2. Eski ontoloji ile mantık arasındaki münasebet

Fakat eski ontolojiyi asıl tümdengelimli, rasyonalist, aksiyomcu yapan taraf, onun mantıkla olan münasebeti idi. Bu sebepten dolayı eski ontoloji için, varlık-probleminin asıl mühim olan tarafı, “form” problemi idi; böylece varlık-problemi hemen hemen bir “form” problemi olmuştu. Şimdi bu ontoloji, şöyle bir soruyordu: “form” hakkında kat’i bir bilgi nasıl elde edilir? Eski ontoloji, bu suale şöyle bir cevap veriyordu: “form” hakkında bize kat’i bir bilgi sağlayan bilim mantıktır. Bu ontolojiye göre mantığın kanunları, varlık-kanunlarıdır; mantıki kavramlar, varlığın mahiyetleri (essentia), yani aranılan “form”lardır. Kavramlarsa, istisnasız tarif edilebilirler. Tarifler ise, en yüksek cinsle başlarlar ve en son differentia specificum’la nihayet bulurlar. O halde kavramlar-ehramının mantıki şeması olduğu gibi reel varlığa tatbik edilmelidir.

Bu suretle eski ontoloji mahiyetten (essentia’dan) hareket ederek mevcudiyeti (existentia’yi) çıkarmaya çalışıyordu. Böylece eski ontoloji, mantıki prensipleri, aynı zamanda ontolojinin de prensipleri olarak kabul ediyordu ve muayyen prensiplerden (mesela Christian Wolff’da olduğu gibi tenakuz, ayniyet, kâfi sebep prensibinden) hareket ederek dedüksiyonlar yapıyordu.

Eski ontolojinin diğer mühim bir gayesi de, bedihi ve apriori olan bir bilgi elde etmektir. Bedihi (apaçık) ve apriori olan bilgi ise, bu ontoloji için ancak mantıki sahada bahis konusu olabilirdi. Çünkü bu ontolojiye göre mantıki saha, bir mahiyetler (essentia’lar) sahasıdır; mahiyetler ise, ancak apriori bilinebilirler. Bu, eski ontolojide pür bir apriorismin ve dedüksiyonun hâkim olmasını sağlıyordu. Gerçi mantık ve ontoloji henüz birbirinden farklı disiplinler olarak kabul ediliyorlardı; fakat şöyle bir manada: mantık, umumi bir disiplin, ontoloji ise, mantığın bir tatbikat sahası olarak kabul ediliyordu. Hâlbuki varlık-âlemini bu manada apriori olarak bilmek mümkün değildir.

Eğer dikkat edilirse, eski ontolojinin bu teorisi, birbirinden farklı olan iki aynılık tezine dayanıyordu:

1. Mantıki formlarla, reel varlık-alanları arasında bir aynılık kabul ediliyor. Bu aynılık tezine göre, mahiyetler, yani mantıki formlar, reel olan varlığı istisnasız olarak determine ederler; yani mahiyetler sahası, diğer bir tabirle mantıki formlar sahası, aynı zamanda reel olan varlık-sahasının da prensipleridir. İmdi bu ontolojide asıl realitenin bir yeri olmayacağı, bu tezin bir neticesinden başka bir şey değildir; böylece reel varlık-sahasındaki vakaların, diğer şeylerin dayanacağı hususi ve a-lojik prensiplerin bulunacağı da gözden kaçırılıyor ve realiteyi mahiyetlerin bir unsuru olarak kabul etmek gibi büyük bir hata işleniyor. Zira bu teoriye göre, “var olan” şeyler, reel olarak “var olan” şeyler değil, ideal olarak “var olan” şeylerdir, formlardır; reel olarak “var olan” şeyler, ideal olarak “var olan”ın formları, kopyalarıdır.

Bu itibarla bu aynılık tezine göre, mantıki formlar, bütün realiteyi, reel hadiseleri, oluşu, individüalisteyi herhangi bir şekilde ihtiva ediyorlar. Bu sebepten dolayı da onları hususi bir

saha şeklinde kabul ederek tetkik etmeye imkân kalmıyordu. Hiçbir fenomenle uzlaşmasına imkân olmayan bu cihet de, bu ontolojiyi birçok tenakuzlara sürüklüyordu. Çünkü realitenin ve umumiyetle reel varlığın mantıki formlar tarafından ihtiva edilemeyeceği bugün bedihi (apaçık) bir şekil kazanmıştır.

2. Eski ontolojinin ikinci aynılık tezi şudur: ideal varlık-formlarıyla düşünme arasında bir aynılık vardır. Ancak bu ikinci tez (“iddia”) birinciye metafizik (yani yapısal) bir ehemmiyet kazandırıyor. Bu ikinci tez, reel olanı olduğu gibi düşünmeye teslim ediyor. Zira ancak ideal-strüktürler, saf düşünme ile identik (ayni) olduğu takdirde ki, düşünme, kendisi için varlığı, tümdengelimli bir surette kavrayabilen umumi bir apriorism sağlayabilir. Bu suretle saf düşünmenin mantıki kanunları (aynıyet, tenakuz ve kâfi sebep gibi kanunları) yanında başka kanunların bulunabileceği de kabul edilmiyor. Hâlbuki düşünmenin reel olan ve reel kanunlara tâbi olan mühim bir tarafı daha vardır; düşünmenin bu tarafını, bu teori görmek bile istemiyor. Fakat eğer dikkat edilirse, bu ontoloji, üç alanı identik olarak kabul ediyor: bunlar da reel varlık-alanı, ideal varlık-alanı ve saf düşünme alanıdır.

### **3. Yeni ve eski ontoloji arasında hususi bir yer alan “mahiyet ontolojisi”**

Yirminci asrın başlarında fenomenoloji felsefesi de, bir mahiyet ontolojisi kurmaya çalıştı. Bu ontolojinin kurucusu E. Husserl’dir. Husserl, bize kullandığı metotla “var olan”dan mahiyetin nasıl elde edilebileceğini açık olarak gösterdi. Husserl’in takip ettiği bu metot, redüksiyon metodudur; bu metotla elde edilen mahiyet sahasına da ikinci bir metot unsuru olan tasviri bir metot tatbik edilir.

Redüksiyon metoduna göre, “var olan”ın realitesinden sarfı nazar edilir. Diğer bir tabirle “var olan”ın realitesi kerre içine alınır; kerrenin dışında kalan saf bir mahiyet sahasıdır; Husserl’in bu hususta kullandığı diğer umumi bir tabir daha vardır ki, bu da Epoche’dır; “var olan”a Epoche’yi tatbik etmek demek, “var olan” hakkında herhangi bir hüküm vermektan çekinmek demektir.

Redüksiyon metodunun reel olarak “var olana” tatbik edilmesi sayesinde elde edilen saha bir mahiyet sahasıdır. Fakat buradaki mahiyet tabiriyle eski ontolojide kullanılan mahiyet-kavramı arasında büyük bir fark vardır. Eski ontoloji için, mahiyet bir “form”, bir kavramdan ibarettir; Hâlbuki Husserl’deki mahiyetin “form” problemiyle ilgisi yoktur; bilâkis buradaki mahiyet-sahası, materyal olan bir mahiyet-sahasıdır, yani muhtevası olan bir mahiyet sahasıdır. Bu mahiyet-sahası hazır bir saha değil, hususi bir metodun tatbik edilmesi neticesinde varılan bir mahiyet-sahasıdır; bu mahiyet-sahası, herhangi bir konstrüksiyonun neticesi de değildir. Bundan başka Husserl için, mahiyetle mevcudiyet arasındaki münasebet, bambaşka olan bir münasebettir ve mahiyetten hareket edilerek mevcudiyete hiçbir suretle varılamaz; çünkü her şeyin bir mahiyeti vardır, hatta hayal, masal-âleminin ve her türlü kurgunun da bir mahiyeti vardır ve bir misalden hareket edilerek bu mahiyet alanına varılır.

Bu itibarla Husserl’in ontolojisi ile eski ontoloji ve bizim tasvir etmeye çalıştığımız ontoloji arasında büyük farklar vardır. Eski ontoloji, mahiyetin bir mantığı olmak istiyordu ve o tümdengelimli, rasyonalist, yapısal bir bilgi idi. Hâlbuki Husserl’in ontolojisinin mantıkla hiçbir ilgisi yoktur ve bu ontoloji, ne tümdengelimli, rasyonalist, ne de yapısaldır. Zira

Husserl'in ontolojisi her türlü tümdengelimli ve izahçı metotları reddeder; bu ontoloji için yalnız tasviri bir metot vardır ve tasviri metot, elde edilen mahiyet sahasına tatbik edilen biricik metottur. Eski ontoloji için reel-varlık, mahiyetle bir tutuluyordu; Hâlbuki Husserl için mahiyetle realite arasında büyük bir fark vardır ve realite bu ontolojiyi hiçbir suretle ilgilendirmez. Gerçi mahiyet alanı realiteden elde edilir; fakat bununla beraber bu ontoloji mevcudiyet ve realiteye mutlak bir *Epoche* tatbik eder; mahiyet alanı, yalnız realiteye inhisar etmez; irreel sahalardan kazanılan mahiyetler de aynı derecede ehemmiyetlidir. Birçok mahiyet bölgeleri olduğu gibi; birçok da bölgesel ontolojiler vardır ve mahiyet alanı ise, bir nevi ideal varlıktır.

Hâlbuki bizim tasvir ettiğimiz ontoloji bambaşka bir karakterdedir. Gerçi bu ontolojiye reel ontoloji adını vermek düşünülebilirdi; fakat bu onu tam manasıyla vasıflandırmaz. Çünkü bu ontoloji, yukarıda gösterildiği gibi, yalnız reel varlık-alanlarıyla uğraşmaz; ideal varlık-alanları da aynı şekilde bu ontolojiyi ilgilendirir. Bu ontoloji, tetkik sahasını, Husserl'de olduğu gibi, herhangi bir metoda dayanarak elde etmeye lüzum görmez; bu ontoloji “var olanı” hazır bulmaktadır. Bu ontoloji “var olanın” fenomenlerinden hareket eder ve fenomenle varlık arasındaki münasebet de, daha önce tasvir edilen şekildedir.

Husserl'in ontolojisi, redüksiyon metodu sayesinde kazanılan mahiyet alanına tek bir metot, tasviri bir metot, tatbik ettiği halde, tasvir edilen ontoloji kendisini tek bir metoda bağlamaz ve bu ontoloji varlığa hiçbir metodun dikte edilemeyeceğinin farkındadır. Çünkü metotları varlığın kendisi, araştırmacıya dikte eder; fakat araştırmacı, hiçbir suretle varlığa herhangi bir metot dikte edemez. Bu sebepten dolayı araştırmacının varlık-alanlarının hususiyetlerine tâbi olması, onları yakalayacak yollar araması icap eder. İmdi bu ontoloji, faydalanması mümkün olan bütün metotlardan ve metot unsurlundan istifade eder.

#### **4. Var olanı “mevcudiyet” ve “hiçliğe” irca eden metafizik ontoloji**

Gerek Aristoteles, gerekse Descartes ve Christian Wolff, ontolojiyi —daha önce de temas edildiği gibi— metafizikle bir tutuyorlardı. Aynı şekilde hâlihazır felsefesinde Martin Heidegger de ontoloji ile metafiziği bir tutanlar arasındadır. Üstelik Heidegger için ontoloji, insandan, mevcudiyetten (*Dasein*'dan) hareket etmelidir. *Dasein*, bu filozof için insandır; ancak insandan hareket edilerek diğer varlık-sahalarına girilebilir. Bu sebepten dolayı böyle bir görüşe, ontolojik değil, antropolojik bir görüş (fakat idealist, sübjektif bir antropoloji) nazarıyla bakılabilir.

Fakat Heidegger için, “var olan”, varlık bir bütün teşkil eder. Bu bütünün bir tarafı “hiçlik”, diğer tarafı “var olan”dır; onlar birbirinden ayrılamazlar; ancak bilim, onlar arasında bir fark görür. Çünkü bilim, “hiçliği” tanımak bile istemez ve bilim kendi tavrı bakımından bu hususta haklıdır da. Fakat bilimsel tavır, felsefi tavra hiçbir şey dikte edemez; onun için ontoloji “var olan”ı, varlığı bir bütün olarak ele almakta bir mahzur görmez; bilâkis o bunda bir fayda görür. Varlık, bütünlüğü ile ele alındığı takdirde, onun “hiçlikle” birlikte ortaya çıktığı görülür. Biz varlığın bütünlüğü ile can sıkıntısında, “korku” vesaire gibi fenomenlerde karşılaşırız. Fakat buradaki can sıkıntısının manası şudur: bu sıkıntı belli bir şeyden doğan bir sıkıntı değil; bu

sıkıntı insanın, *Dasein*'in muayyen durumlarda içinde bulunduğu bir sıkıntıdır. "Korku" da gelişi güzel manada anlaşılan bir "korku" değildir. Heidegger için bu hususi manadaki "korku", belli bir şeyden, bir objeden duyulan, yani muayyen bir objesi olan bir "korku" değil, belirsiz (gayri muayyen), objesiz bir "korku" dur. Bizim dilimizde bunu şöyle bir ifade karşılar: "içimde bir korku var"; fakat bu içimdeki "korku" muayyen bir objeden gelen bir "korku" değildir. Heidegger'in tabiriyle bu "korku", varoluşsal bir "korku"dur. Böyle bir "korku"yu duyan insandır; "bu sebepten dolayı diğer ontolojilerin temelini teşkil eden temel ontoloji *Dasein*'in varoluşsal bir tahlilinden hareket etmelidir".

"*Dasein* (yani insan), "var olan" diğer şeylerden birçok bakımlardan imtiyazlıdır; bu imtiyazlardan ilki ontik olan bir imtiyazdır: bu, var olan şeyin kendi varlığı bakımından, varoluş tarafından tayin edilmesidir. İkinci imtiyaz ontolojiktir: zira *Dasein*'in kendi varoluş determinasyonu bakımından ontolojiktir... *Dasein*'in üçüncü imtiyazı, onun diğer bütün ontolojilerin imkânının ontik-ontolojik şartı olmasıdır"<sup>{32}</sup>. "Bizim *Dasein* adını verdiğimiz şey, var olanın varlığının manasıdır..."<sup>{33}</sup>.

"*Dasein* yalnız diğer var olan şeyler arasında ortaya çıkan bir var olan değildir. *Dasein*, daha ziyade şu şekilde ontik bir karakter kazanıyor. Bu var olanın kendi varlığında, bu varlığın kendisi bahis konusudur. Fakat *Dasein*'in bu varlık karakterini, *Dasein*'in diğer bir varlıkla münasebet kurması teşkil eder. Bunun manası şudur: *Dasein*, herhangi bir şekilde kendi varlığında, kendisini de anlamaktadır. *Dasein*'in hususiyeti, onun kendi varlığında kendisine verilmiş olmasıdır. Varlığı anlama, bizzat *Dasein*'in bir varlık-determinasyonudur. *Dasein*'in ontik karakteri, onun ontolojik olmasıdır"<sup>{34}</sup>.

"Burada ontolojik-olmak, henüz bir ontoloji kurmak manasına gelmez. Bu sebepten dolayı eğer biz ontoloji adını, var olanın manası hakkında nazari bir sual sorma olarak kabul edersek, bu takdirde *Dasein*'in ontolojik olması tabiriyle, ontoloji-öncesi bir mana kast etmeliyiz. Fakat bunun manası, ontik bakımdan var olan demek değildir; bilâkis bu, varlığı anlamanın tarzı bakımından var olan demektir"<sup>{35}</sup>.

"*Dasein*'in kendisiyle şu veya bu şekilde münasebette bulunabildiği ve daima da herhangi bir şekilde münasebette bulunduğu varlığa biz var oluş adını veriyoruz"<sup>{36}</sup>... "*Dasein* kendisinin kendisi olup olmadığını kendi var oluşundan, imkânlarından hareket ederek anlar. *Dasein*, bu imkânları ya kendisi seçmiştir; yahut *Dasein* bu imkânların içerisine düşmüştür; veyahut da bu imkânların içerisinde yetişmiştir. Var oluşu kavramak veya kavrayamamak tarzını her zaman *Dasein* tayin eder. Var oluş sorusu daima var olma sayesinde saf bir şekil alır. Bu hususta bize rehberlik eden, bizi sevk ve idare eden *Dasein*'m kendi kendisini anlamasına var oluşsal anlama adını veriyoruz. Var oluşu sorusu, *Dasein*'in ontik olan bir işidir. *Dasein*'in bu hususta var oluşun ontolojik yapısı hakkında nazari bir görüşe sahip olmasına ihtiyaç yoktur. Var oluşun yapısı hakkındaki soru var oluşu kuran şeyin tetkikini hedef olarak ele alır. Var oluşun bu yapıları arasındaki münasebete *existenzialität* adını veriyoruz. *Existenzialität*'in tahlilinin karakteri, varoluşsal bir anlamanın karakteri değil, bilâkis varoluşsal bir anlamanın karakterini haizdir. *Dasein*'m varoluşsal bir tahlilinin vazifesi, imkânı ve zorunluluğu bakımından *Dasein*'m ontik durumu tarafından dikte edilmiştir"<sup>{37}</sup>. "Mademki *Dasein*'i var oluş tayin ediyor; o halde bu var olanın (yani *Dasein*'in) ontolojik tahlili, *Existenzialität*'den

önce gelmelidir. Fakat Existenzialität tabiri ile mevcut olan (yaşayan) var olanın varlık karakterini kastediyoruz. Fakat böyle bir varlık-karakterinin idesi, varlığın idesini ihtiva eder ve bunun için de *Dasein*'a tatbik edilecek bir tahlilin imkânı umumiyetle varlığın manası hakkında ortaya atılan bir sorunun işlenmesini talep eder"<sup>[38]</sup>.

Bütün "bilimler *Dasein*'m varlık-tarzlarıdır"; *Dasein* bu varlık tarzlarında var olanla münasebete geçer; fakat *Dasein*'in bu münasebetinin kendisiyle olan bir münasebet olması zorunlu değildir. Fakat "bir dünyada-var olmak", *Dasein*'in mahiyetinden ayrılmaz bir unsur olarak kalır. Bu sebepten dolayı *Dasein*'a ait olan varlık-anlayışı, "dünya" gibi bir şeyi anlamak ve var olanın varlığını anlamak gibi bir şey ile ilgilidir... Tetkik objesi olarak *Dasein* gibi bir varlık-karakterini ele almayan ontolojiler, *Dasein*'in ontik yapısında temelini bulurlar; böyle bir durum ise, ontoloji-öncesi olan bir varlık anlayışının hududunu aşamaz"<sup>[39]</sup>. İşte bundan dolayıdır ki; diğer ontolojilerin temelini teşkil eden "temel ontoloji *Dasein*'in varoluşsal bir tahlilinden hareket etmelidir" talebi ile karşılaşırız.

Martin Heidegger'in "Sein und Zeit" adlı eserinden aldığımız bu metinlerle, onun ontoloji hakkındaki görüşünün sınırını belirtmeye çalıştık. Metinlerin aynen alınmasındaki gaye şudur: Heidegger, kelimecidir; her kelimeyi o yeni bir manada kullanır (nitekim o "var oluş" tabirini çeşitli şekillerde yazıyor ve her defasında ona yeni bir mana veriyor). Fakat onun bu kelimelerle gerçekten "müşahhas" bir şey düşündüğünü kestirmek çok güçtür. Onun bütün fikirlerinin ağırlık noktası, kendisine has felsefi bir terminolojiyi inşa etmek üzerinde toplanır. Bu bakımdan o, Ortaçağ filozoflarına benzer; her şeyi kesin olarak sınırlandırır; tarif eder. Fakat bunu yaparken o kadar şahsi bir dil konuşur ki, bu dili başka bir dile çevirmek bile mümkün olmuyor; çevrilse de bir mana çıkarmak güç oluyor; bu suretle onun fikirleri de asli karakterini kaybediyorlar.

Bu yüzden onun ontolojisi bir çıkmaza girmiştir. Fakat yine de onun bu anlaşılması güç olan fikirlerinin cazip bir tarafı vardır ve bu cazibe bilhassa anlaşılmamaya dayanıyor. Heidegger'in fikirleri, bilhassa felsefeye yeni başlayanları kendi cazibe sahasına çeker. Onu okumak çok zevkli bir şeydir; zira o, belirli bir neticeye varmadan tariften tarife, fikirden fikre, terminolojiden terminolojiye geçer ve bu, okuyanın ilgisini çeker ve onu birlikte sürükler; herkes de, her okuyan da, kendisine göre bir şey anladığını sanır. Heidegger bir manada "felsefi bir edip"dir; fakat bununla pozitif bir mana kastediyoruz.

Heidegger'in "metafizik nedir?" adlı bir yazısı Türkçeye çevrilmiştir<sup>[40]</sup>. Bu yazı okunursa, tarafsız düşünülürse, bize hak verilecektir. Bu yazısında Heidegger bizim varlığın bütünüyle nasıl temasa geldiğimizi, yani varlığın verilişini anlatır ve bu verilişi sağlayan edimlerin de can sıkıntısı ve korku gibi mühim insan edimleri olduğunu söyler. Bu fikir üzerinde çok ciddi ve iyi bir niyetle düşünelim. Bu edimlerde, gerçekten biz varlıkla değil daha ziyade sübjektif bir hiçlikle karşılaşırız. İnsanın kıymet dünyası sarsıldığı zaman, o kendisini böyle bir durumun içinde bulur; yani insan bir var oluş-sarsıntısı geçirdiği vakit, kendisini hiçliğin ta ortasında bulur; insanın çevresindeki her şey kaybolup gider; bu sarsıntı, kuvvetli olduğu zaman, insanın dayandığı şeylerden hiçbirisi kalmaz; fakat bu İnsani bir durumdur. Bu durumun varlık âlemiyle ilgisi yoktur; çünkü insanın böyle bir durumu esnasında reel dünyada hiçbir değişiklik olmuyor. Reel dünyada her şey eskisi gibi kalıyor, eski yolunu takip

etmekte devam ediyor; çevremizde yine sevinen insanlar, üzülen insanlar, doğan, hasta olan, ölen insanlar aynı şekilde mevcuttur. Fakat biz çevremizle olan münasebetimizi kaybetmiş olduğumuz için, bunların hiçbirisini görmüyoruz. Çünkü biz derin bir sarsıntının içinde bulunuyoruz. Zira insanın kıymet-dünyasında bir gedik açılmıştır; bu gedik kapanıncaya kadar bu sarsıntı devam eder. Fakat eğer insanın yaşaması icap ediyorsa, bu sarsılan kıymet-dünyasının yerine bir yenisinin geçmesi zaruridir; aksi takdirde yaşamak imkânları ortadan kalkar.

*Korku* da, can sıkıntısı da aynıdır; bunlar insanın kıymet-dünyasına aittirler. Kıymet-dünyası, insanın mevcudiyetini, hareket ve faaliyetlerini tayin ettiği için, bunlar da insanın mevcudiyetine aittirler. Can sıkıntısının çeşitli sebepleri olabilir: mesela Schopenhauer'ın söylediği gibi, insanın arzu ettiği, istediği bir şey olmuyor; yahut hiçbir şey isteyemiyor; böyle bir durumda sıkıntı başlıyor; yahut da insan, öyle bir durum içinde bulunuyor ki, bu durumu beklemekle geçiriyor; bu bekleme, bazen öyle bir bekleme şekli alabilir ki, insan ne bir şey düşünebilir, ne bir şey okuyabilir, ne de herhangi bir plân tasarlayabilir. Fakat böyle bir durumun meydana gelebilmesi için, yine bir mevcudiyet-sarsıntısı şarttır. Alelâde can sıkıntısı, birçok insanların, yani yapacakları, düşünecekleri olanların semtine bile uğramaz. Düşünen, bir yapacağı olan insan ardı arası kesilmeyen fikirler ve çalışmalar içindedir. Böyle bir insanda ancak mevcudiyet-sarsıntısı, bir can sıkıntısı meydana getirebilir. Alelâde can sıkıntısı ise Heidegger için hiçbir şey ifade etmez; çünkü o belli bir şeyin mahsulüdür.



# VI. Tabiat Felsefesi

## 1. Tabiat felsefesinin doğuşu

Ontoloji, “var olan”ı bir bütün olarak tetkik eder; fakat diğer taraftan “var olan” şeylerin çeşitli varlık-sahalarına ayrıldığı da bir fenomendir, işte bu varlık-sahalarından birisi, tabii varlık-sahasıdır. Tabii varlık-sahası tabiri, dilimize “tabiat” diye yerleşmiştir. Tabiat tabiriyle de umumiyet itibariyle organik ve anorganik varlık-sahaları kastediliyor. Tabiatı, fizik-kimya, jeoloji, mineraloji gibi bilimlerle biyoloji adı altında toplanan çeşitli bilim dalları incelemektedir.

Fakat tabiatın bir varlık-sahası olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu, organik ve anorganik varlık-sahaları arasında nasıl bir münasebet bulunduğunu, tabiatta hüküm süren determinasyon-tipleri ve prensiplerinin ne olduğunu hiçbir bilim araştırmamaktadır. Bütün bu ve bunlara benzer problemler yine hususi bir felsefe disiplininin tetkik sahasıdır. İşte biz bu felsefe disiplinine “tabiat felsefesi” veya “tabiat ontolojisi” adını veriyoruz.

Yeni ontoloji gibi, tabiat felsefesi de bugünkü manasıyla zamanımızda meydana çıkan bir felsefi disiplindir. Daha önceleri bu problem sahası da ya yapısal-metafizik bir problem olarak ele almıyordu. Veyahut da on dokuzuncu asırla bu asrın başlarında olduğu gibi, tabiat bilimlerinin bir metodolojisi, diğer bir tabirle tabiat bilimlerinin bir felsefesi olarak tetkik ediliyordu; böylece tabiat denilen varlık-sahasının felsefesi yerine, bu varlık-sahasıyla uğraşan bilimlerin felsefesi geçiyordu. Hâlbuki bir bilimin veya bir bilim grubunun felsefesi değil, ancak bu bilimin veya bilimlerin tetkik ettiği varlık-sahasının bir felsefesi, “tabiat felsefesi” adını almaya hak kazanır; aksi takdirde bu felsefe bir metodoloji olmaktan ileri gidemez.

Gerçi tabiat felsefesine, daha doğrusu, tabiat hakkında ortaya atılan felsefi görüşlere, her filozofun felsefesinde rastlanır. Fakat tabiat felsefesi adı altında yazılan ilk felsefi eser, filozof Schelling tarafından yazılmıştır. Fakat bu eser yalnız adı bakımından bir tabiat felsefesidir; muhtevası bakımından yapısal bir tabiat metafiziğidir. Schelling’in tabiat felsefesindeki temel-görüş şudur: tabiatla *ruh* (geist) arasında bir mahiyet-birliği vardır; zira tabiat ve bizde aynı *ruh* hüküm sürer; yani bizdeki *ruh* tabiatdaki *ruh* arasında bir mahiyet-birliği vardır. Schelling’in diğer bir ifadesi de şudur: tabiat, oluş halinde bulunan bir “ben”dir. Fakat bu fikirde de aynı suretle tabiatın *ruhun* bir mahsulü olması gibi bir görüş gizlidir.

On dokuzuncu asırda tabiat bilimlerinin büyük ilerlemeler kaydetmesine mukabil, “üniversite felsefesi” yerinde saydı ve bunun neticesi olarak da felsefe ile bilim arasındaki münasebet ortadan kalktı. Bu da felsefe ile bilim arasında bir uçurumun açılmasına sebep oldu. Felsefe ile bilim arasındaki münasebet yanlış yerlerde, yani onun bulunmadığı bir yerde arandı; bu sebepten dolayı bu devrin felsefesinin bütün cehtleri, ya felsefeyi tabiat bilimlerinden ayrı, onların zıttı olarak kurmak, veyahut onu tabiat bilimlerinin neticelerini tespit eden bir bilgi olarak görmek; yahut da felsefeyi tabiat bilimlerine hizmet eden, onların metotlarını araştıran bir bilgi haline getirmek üzerinde toplanıyordu. Fakat böyle bir ceht, tabiat bilimleriyle uğraşanları hiçbir suretle ilgilendirmiyordu.

Daha bu asrın başlarında bile, tabiat felsefesi hakkında yazılan yazılar, tabiat bilimlerinin “felsefesi” olarak adlandırıldılar. Tabiat bilimlerinin felsefesi de, yine tabiat bilimlerinin neticelerini ve metotlarını tespit etmeye çalışan bir bilgi olmaktan ileri gidemiyordu. Çünkü tabiat bilimlerinin felsefesi, hiçbir şekilde bir varlık-sahası olan tabiatın felsefesi olamaz; tabiat bilimlerinin metotlarını araştırmak da lüzumsuz ve manasız bir şey idi; çünkü bilimsel araştırmaların dışında bulunan herhangi bir metodoloji, asla bahis konusu olamaz.

Fakat bu hataların kaynağı görüldüğünden daha derindir; zira müstakil bir tabiat felsefesinin kurulabilmesi, müstakil bir felsefenin kurulmasına, yani felsefenin yeniden müstakil bir saha olarak temel atmasına bağlıdır. Ortada müstakil bir felsefe olmayınca, tabiatı bir varlık-problemi olarak görmeye imkân yoktu. Böyle bir durumda felsefe, ancak tabiat bilimlerinin bir metodolojisi olabilirdi.

Felsefenin yeniden kurulması ve müstakil bir araştırma sahası olması, Husserl’in fenomenolojisiyle başlar ve Husserl’in bu husustaki ana fikri şudur: “felsefe, mevcut felsefelerden değil, fenomenlerden hareket etmeli; diğer bir tabirle felsefe yine şeylere dönmeli” . Husserl’in ortaya koyduğu bu fikir, yirminci asır felsefesinin karakter ve istikametini tayin etti ve felsefe yeniden otonom bir saha oldu. Gerçi Husserl, bu basit görünen mühim görüşüne lâyık olduğu ehemmiyeti veremedi ve çok geçmeden transandantal bir “ben felsefesine” saplandı. Fakat bu görüş, daha genç olan felsefeciler için, karartılmasına imkân olmayan bir ışık oldu; bilhassa Nicolai Hartmann, bu fikri hareket noktası yaparak modern ontolojiyi kurdu. Bu suretle felsefe, artık şu veya bu bilimin bir kölesi olmaktan çıktı; müstakil bir bilgi oldu; yeni ontoloji kuruldu ve bu sayede felsefe ile bilim arasındaki uçurum da kapandı. Zira ancak müstakil olan şeyler arasında münasebetler kurulabilir; tıpkı sosyal-birliklerde, yani devletlerde olduğu gibi.

İşte tabiat felsefesi, ancak böyle bir zemin üzerinde kurulabilirdi; ancak böyle bir zemin, tabiat felsefesini, Schelling’in konstrüksiyonlarından ve tabiat bilimlerinin metodolojisi olmaktan kurtarabilirdi. Gerçekten bu suretle tabiat felsefesi de, her felsefi disiplin gibi müstakil bir felsefi disiplin oldu. Artık tabiat felsefesi, ne organik varlığı, anorganik varlığın bir devamı olarak gördü; ne anorganik varlığı, organik varlığa irca etmeye (götürmeye) teşebbüs etti; ne de tabiatın, bir *ruhun* mahsulü olduğu iddia edildi; yani ne de tabiat *ruha* irca edildi. Bu fenomen sahalarını olduğu gibi tetkik etmek, tabiat felsefesinin hedefi oldu.

## **2. Anorganik varlıkla organik varlık arasındaki münasebet**

Gerçi organik varlıkla anorganik varlık arasında birçok farklar vardır; fakat bu farklar, onlar arasında bir münasebetin bulunmamasını icap ettirmez. Anorganik varlık, organik varlık-sahasının temelini teşkil eder. Organik varlığın mevcudiyeti, gelişmesi, anorganik varlığa tâbidir; fakat anorganik varlık, organik varlık-sahası olmadan da mevcut olabilir; ama bunun aksi olamaz. Bu bakımdan anorganik varlık tamamıyla müstakil bir varlık sahası olduğu halde, organik varlık, anorganik varlık-sahasına tâbi olan bir otonomiye sahiptir.

Anorganik varlıkla, organik varlık arasındaki münasebeti meydana getiren, bir taraftan onların müşterek olan determinasyon prensipleridir; diğer taraftan onlar arasında, tek taraflı tâbi olma gibi bir münasebetin ve buna dayanan bir otonominin bulunmasıdır; bu durum, her

sahanın hem kendisine has, hem de müşterek determinasyon prensiplerinin bulunmasını sağlıyor. Mesela nedensellik prensibini göz önünde bulunduralım. Bu prensip organik saha ile anorganik saha arasında müşterek olan bir prensiptir; fakat organik sahada bu prensip bir değişiklik geçirir. Bu değişiklik üzerinde bilhassa Schopenhauer durmuştur. Onun vardığı netice şudur: nedensellik, organik sahada iki şekilde meydana çıkar:

1. Nedensellik bitkiler sahasında tenbih, diğer canlılar sahasında ise motif karakterini kazanır. Tenbih olarak meydana çıkan nedensellik direkt bir temas neticesinde gerçekleşir; yani illet olan bir şeyin, herhangi bir eser meydana getirebilmesi için nebatla temasa gelmesi lazımdır. Hâlbuki hayvan ve insan sahasında meydana çıkan motif için böyle bir hususiyete ihtiyaç yoktur. Çünkü motif endirekt de tesirini gösterebilir. Organik sahada bu şekle giren nedensellik, anorganik sahada asli karakterini muhafaza eder; Schopenhauer, anorganik varlık-sahasındaki nedenselliğe de mekanik nedensellik adını verir ve “aynı illetler, aynı eserleri meydana getirir” şeklinde tarif eder.

Bu bize nedenselliğin değişik karakterde de olsa her iki varlık sahasında bir determinasyon prensibi olarak kaldığını gösteriyor. Aynı şey diğer prensipler hakkında da caridir. Fakat anorganik varlık- sahasının birçok prensipleri organik varlık-sahasında rol oynadıkları halde, organik varlık-sahasının prensipleri hiçbir şekilde anorganik sahada bir rol oynayamazlar; bunu en iyi şekilde Nicolai Hartmann’ın ontolojisi göstermiştir. Nicolai Hartmann, bu fenomeni varlık-tabakaları hakkında ortaya attığı teoride gösteriyor. Bu teoriye göre anorganik tabaka temel bir tabakadır ve bütün diğer tabakaların temelini teşkil eder; fakat bu tabakalardan hiçbirisinin prensibi, anorganik tabaka için “tayin edici” bir karaktere sahip değildir; Hâlbuki aksi değişmiş bir şekilde de olsa mümkündür.

Organik varlık-sahasının prensiplerinin, anorganik varlık-sahasına tesir etmemesi, burada bir rol oynamaması, çok mühim ve fenomenlere uygun olan bir görüşün ifadesidir. Zira bu görüş, bir taraftan her türlü vitalist metafiziklerin önüne geçiyor; diğer taraftan anorganik varlık-sahasının prensiplerini değiştirmeden, olduğu gibi, organik sahaya tatbik eden görüşleri bertaraf ediyor. Çünkü bütün mekanist, materyalist, natüralist teoriler, anorganik varlık sahasının prensiplerinin mutlaklaştırılmasından (yani olduğu gibi organik sahaya tatbik edilmesinden) doğarlar. Hâlbuki fenomenler, bize her sahanın kendisine has prensipleri olduğunu gösteriyorlar. Çıkmazlara, konstrüksiyonlara sürüklenmemek için, bu prensipleri bir sahadan diğer sahaya taşımamaya, tatbik etmemeye dikkat etmek icap eder ve anorganik sahanın, organik sahada tesirini gösteren prensiplerinin de değiştiklerini, olduğu gibi kalmadıklarını; organik sahanın prensiplerinin de anorganik varlık-sahasına tatbik edilemeyeceğini daima göz önünde bulundurmak lazımdır. Böylece tabiat felsefesi, her tabiat bilimi için, yapısal bir metafiziğe düşmemek bakımından ikaz edici bir rol oynar.

Zira tabiat felsefesi, tabii varlığın her iki sahasının, yani organik ve anorganik sahaların birbirinden farklı olduğunu göz önünde bulundurarak, her iki varlık-sahasının hususi prensipleriyle, müşterek prensiplerini ayrıca bir tetkik objesi yapar. Gerçekten her iki saha arasında müşterek olan determinasyon münasebetleri vardır ve yukarıda verilen misale şunlar da katılabilir: zaman-mekân; tabiatta hüküm süren oluş, bağlılıklar, karşılıklı tesir, tabiattaki kanunluluk, reel münasebetler, muvazene sistemleri gibi.

İşte tabiat felsefesi, muvazene sistemlerini, bağılıkları, nedensellik vesaireyi tetkik ederken her iki varlık-sahasının hususiyetini göz önünde bulundurur. Zira organik sahada bozulan muvazene sistemi ile anorganik sahada bozulan muvazene sistemlerinin birbirinden farklı olan ve birbirine benzeyen taraflarını açığa çıkarır. Çünkü bir uzviyette bozulan muvazene sistemi ile anorganik bir şeyde bozulan muvazene sistemi arasında gerçekten hem farklar ve hem benzerlikler vardır. Mesela bir uzviyette muvazene bozulduğu zaman, uzviyet onu “tamir” eder; bunda çok defa da muvaffak olur. Fakat muvazene sistemindeki bozukluk çok esaslı olursa, uzviyet bu tamiri başaramaz ve organizma de bu muayyen organizma olarak sona erer.

Hâlbuki anorganik sahada bozulan muvazene, o anorganik sistemin dağılmasına, yeni şartlar altında yeni bir sistemin meydana gelmesine sebep olur. Fakat burada hiçbir şekilde kendi kendini tamir etme veya organizma gibi göçüp gitme diye bir şey yoktur. Diğer taraftan organik sahada muvazene sisteminin devam etmesi veya bozulması, yalnız tek bir uzviyete inhisar etmeyebilir; umumiyet itibariyle muayyen bir yerdeki canlı varlıklarla (bitki ve hayvanlarla) anorganik tabiat arasındaki muvazene sisteminin bozulmasına da sebep olabilir. Muayyen bir yerde bulunan bir bitki-örtüsünde muvazene sisteminin bozulması, hem oradaki canlılar arasındaki muvazene ve münasebet sisteminin bozulmasına, hem de anorganik sahada bazı değişikliklerin meydana gelmesine sebep olur. İşte bütün bu fenomenlerin temelini tabiat felsefesi tetkik ediyor.

Organizma muvazene sisteminin bozulmasına karşı mukavemet gösterir. Hâlbuki anorganik sahada bu manada bir mukavemet gösterme yoktur; çünkü anorganik sahada bozulan muvazene tekrar tamir edilemiyor; bu sahada bozulan muvazene sistemi, yeni kuvvet sistemlerinin tesiriyle yeni bir muvazene sisteminin meydana gelmesine sebep olur; fakat bu kuvvetler daima dışarıdan gelen kuvvetlerdir.

Bu gibi muvazene sistemleri organik varlıklar arasında da mevcuttur. Bir bölgede yaşayan hayvan ve bitkiler arasında bir muvazene sistemi hüküm sürer; bu bozulduğu zaman, yine bazı değişikliklerin meydana çıkmasını beklemek gerekir. Organik sahayı tetkik eden bilimler, ancak bu fenomenlerin tâbi olduğu şartları araştırır; müşahedelere dayanarak bazı kanunlar veya bu ayarda olan bilgiler ortaya koyabilir; muvazene prensibini bedihi olarak görür; fakat muvazene prensibinin esası burada araştırılmaz; bu muvazene sistemi, ancak tabiat felsefesi tarafından araştırılabilir. Fakat hiçbir zaman tabiat felsefesi ile tabiat bilimlerini birbirinden tecrit etmek bahis mevzuu değildir; çünkü onlar arasında içten bir münasebet vardır; yani ampirik araştırmalarla felsefi araştırmalar yan yana ve birbirine dayanarak yürürler.

### **3. Tabiat kategorileri**

Tabiat felsefesinin diğer mühim bir vazifesi de tabiatı determine eden prensipleri incelemektir. Tabiat adını alan organik ve anorganik sahaları tayin eden müşterek prensiplerin bulunduğunu gösterdik. Fakat bir de yalnız organik ve yalnız anorganik sahaya mahsus determinasyon-tipleri vardır. Bunlara umumi ontolojiden bahsedilirken de temas edildi. Organik sahaya ait olan determinasyon prensiplerinden bazıları şunlardır: Seleksiyon, mutasyon, türün devamı, potansiyel ölümsüzlük, individuum ve türü arasındaki münasebet,

regeneration ve soysuzlaşma (degeneration), prodüksiyon, reprodüksiyon, irsilik, organik form. Gayelilik gibi prensipler yalnız organik varlık-sahasına, cevher, mekanik nedensellik, boyut, hiçbir şeye tâbi olmayan müstakillik, kuvvet-sistemleri, aynı zaman ve mekânda karşılıklı tesir vesaire gibi prensipler de yalnız anorganik varlık-sahasına aittirler.

Gerçekten anorganik sahada ne bir seleksiyon ve mutasyon, ne de türün devamı, regeneration gibi prensipler bahis konusu olabilir. Aynı suretle anorganik varlık-sahasında kendi kendisini tanzim etmek, yeni formlar meydana getirmek diye bir fenomen grubu da yoktur. Mesela insan tarafından yapılan bir bina, muayyen fizik ve mekanik kanunlara, prensiplere dayanır. Bu binayı ayakta tutan prensiplerde bir sarsıntı meydana geldiği zaman, o binanın yıkılması zaruridir. Hâlbuki organik sahada bu şekilde bir zorunluluk yoktur; çünkü organik varlık, kendi kendisini “tamir” edebilir; yeni bir muvazene sistemi meydana getirebilir; organik varlık, bütün bunları başaramadığı takdirde, o fert veya o nevi olarak göçmeye mahkûm kalır.

Organizmanın en mühim kategorilerinden birisi de gayelilik prensibidir. Bir organik sistemde, öyle bir muvazene sistemi hüküm sürer ki, sanki burada gaye güden bir prensip varmış. Hâlbuki bu gayelilik, onun, yani organik varlığın, yapısına aittir; yoksa bu prensip, organizmada herhangi bir dış motif veya kuvvet tarafından dikte edilmiş bir prensip değildir. Organizmada karşılaştığımız bu prensip, uzun müddet bütün tabiata tatbik edildi. İlk defa Darwin bunu organik sahadan, daha önce de Galilei, Newton bu teleolojik prensibi anorganik sahadan dışarıya attı.

Fakat organik varlıkta bir gayeliliğin mevcudiyeti de inkâr edilemez. Bu, organik varlığın yapısına ait bir hususiyettir; fakat bu prensip Kant’ın bir tabiriyle *konstitutiv* değil, *regulativ* bir prensiptir. Nitekim anorganik varlığın yapısına da bir gayesizlik aittir; çünkü burada herhangi bir gayelilik bahis konusu değildir. Zira gayelilik, ancak organik varlıkta bulunan diğer birçok prensipler yanında rolünü oynayabilir (mesela bozulan muvazenenin tamir edilmesi yani regeneration vesaire yanında); anorganik sahada nedensellik ve diğer kozmolojik prensipler hâkimdir ve nedensellik prensibi de, tabiatta olup-bitmekte olan birçok hadiselerin birbirine tesir etmesinin bir neticesidir.

Gerçi organik sahada da “sebepsiz” hiçbir şey vukua gelmez; fakat buradaki “sebepe” başka karakterde olan bir “sebepe”tir. Yani buradaki nedensellik organizmanın hususiyetleri tarafından başka şekiller alabiliyor ve bu şekiller, organik ferde, anorganik cisimden farklı olan bir karakter kazandırır. Mesela alttaki tabaka bir çöküntüye uğradığı zaman, üstteki tabakanın kayması veya çökmesi zaruridir. Fakat organik bir varlıkta vukua gelen ve negatif olan bir hadise, onun göçüp gitmesine sebep olmayabilir; o buna rağmen mevcudiyetini pekâlâ devam ettirebilir; hatta o, türün devamı bakımından kendisine tabiatın verdiği fonksiyonu bile gerçekleştirebilir; yani o çoğalma hadisesine bile iştirak edebilir.

İşte canlılıkla birlikte meydana çıkan bu hadiseleri, canlılığın hususiyetini ve canlılığın bu hususiyetleriyle, anorganik varlığın kendisine has olan karakterlerini tespit ve izah etmek, tabiat felsefesinin mühim olan vazifelerindendir. Bu suretle tabiat felsefesi, diğer felsefi disiplinler gibi, bilimle el ele vererek yürür; bilimin vardığı neticeleri ve ortaya koyduğu sağlam bilgiyi görmemezlikten gelemeyiz; fakat bilimden de kendisine herhangi bir şey dikte ettirmez; böyle bir durum, müstakil olan her bilgiye has bir durumdur.

Bütün bu izahattan anlaşılıyor ki, tabiat felsefesi, umumi ontolojinin bir kısmını teşkil ediyor; fakat yine de onun aynı değildir; ama ona dayanır. Burada bilhassa organik ve anorganik varlık-sahasının determinasyon prensipleri bahis konusudur. Hâlbuki umumi ontolojiyi bütün reel ve ideal varlık-nevileri ilgilendirmektedir ve bütün varlık-alanları ve varlık-tarzları onun tetkik sahasına girmektedir.

## **VII. Tarihi Varlık-Sahasının Felsefesi**

### **A. Tarihi varlık-sahası ve prensipleri**

Tabii varlık-sahasının tamamıyla zıt bir kutbunu teşkil eden diğer bir varlık-sahası da “tarihi varlık-sahası”dır. Bu varlık-sahası da, birçok bilimlerin kendisiyle uğraştığı bir sahadır. Bu varlık-sahasına “tarihi varlık-sahası” adının verilmesinin sebebi, bir taraftan bu sahanın insan grupları, sosyal-birlikler arasında olup-biten hadiselerin sahası olması; diğer taraftan bütün insan faaliyetlerinin neticesinde meydana çıkan prodüksiyonların bu sahaya dâhil olması ve bütün bunların oluş ve gelişme halinde bulunmasıdır.

Gerçi biz öteden beri bu sahaya “manevi varlık-sahası” adını veriyorduk; fakat böyle bir adlandırma, bir mana problemini de birlikte getiriyor. Bundan başka “manevi” tabiri Türkçede çeşitli şekillerde anlaşılmakta ve çeşitli şekillerde kullanılmaktadır; üstelik bu tabir Türkçeye yabancı dillerin tesiriyle girmiş ve bu manada kullanılmıştır; bilhassa Almancanın “geist” tabiri buna sebep olmuştur. Bu çeşitli sebeplerden dolayı biz “tarihi varlık” tabirini “manevi varlık” tabirine tercih ediyoruz. Zira gerek insan grupları arasında olup-biten hadiseler, gerekse insan prodüksiyonları zaten tarih bilimleri tarafından ya doğrudan doğruya veyahut da dolayısıyla tetkik edilmektedir. Bunun için biz bir siyaset, bir iktisat, bir harp, bir edebiyat, bir sanat, bir teknik, bir bilim, bir felsefe, bir hukuk, bir din vesaire tarihinden bahsediyoruz. Gerçekten bu tarih bilimleri ve daha başkaları mevcuttur da.

Diğer taraftan “geist” tabirinin bir tercümesi olan “manevi varlık” sahasına, “tarihi varlık-sahası” adı verilmekle, peşin olarak bu sahayı şimdiye kadar olduğu gibi dar manada ve sadece muayyen fenomenler bakımından tetkik eden bir tarih felsefesinin kifayetsizliğine de işaret edilmiş oluyor. Eski ve dar manadaki tarih felsefesinin en başta göz önünde bulundurduğu saha, siyasi, iktisadi fenomenler ve bu fenomenlerin gelişmesini sağlayan faktörler sahasıyla metodoloji meselesidir. Hâlbuki “tarihi varlık-sahası”nın felsefesi tabiriyle, bütün insan hadiseleriyle birlikte, onun başarıları ve bu başarılar ve hadiseleri “tayin eden” prensipler (kategoriler) göz önünde bulunduruluyor.

Çünkü bütün insan prodüksiyonlarının, başarılarının sahası, bir “tarihi varlık-sahası” teşkil eder; işte bu “tarihi varlık-sahasını” tetkik eden felsefi disiplin de, bir tarih felsefesi değil, bu varlık-sahasının “felsefesi” veya aynı manada anlaşılacak şartıyla “ontolojisi”dir. Zira nasıl ki tabiat bilimleri felsefesi, bir varlık felsefesi (tabiat felsefesi) olamıyor ve bir metodoloji veya metafizik olarak kalıyorsa, aynı şekilde tarih felsefesi de bir tarih metodolojisi veya tarih metafiziği olarak kalmak zorundadır; nitekim şimdiye kadar verilen numuneler de (birkaç istisnadan sarfi nazar edilirse) bu alternatiften birisine dahildir.

Gerçekten bütün insan prodüksiyonlarının, başarılarının bir tarihi vardır; çünkü insanın kendisi tarihi bir varlıktır. Fakat her bilim gibi, çeşitli tarih bilimleri de, ancak bu varlık-sahasını parçalamak suretiyle ve varlık-sahasının determinasyon prensiplerine (kategorilerine) dokunmadan tetkik edebiliyorlar; tıpkı tabii varlık-sahası gibi. Zira orada da tabiat adı verilen varlık-sahası çeşitli bilimler tarafından tetkik edilmektedir. Fakat bu bilimlerden hiçbirisi, tabii varlığın dayandığı temelleri, prensipleri ele almamaktadır. Çeşitli tarih bilimlerinin durumu da, tabiat bilimlerinin durumundan daha farklı görünmemektedir.

Nasıl ki tabii varlık-sahasını tetkik eden tabiat felsefesi, bu varlık-sahasını determine eden (tayin eden) prensipleri (kategorileri) ele alıyor, onlar üzerinde duruyorsa, tarihi varlık-sahasını tetkik eden felsefi disiplin de aynı şekilde bu varlığın kategorilerini araştıracaktır. Fakat tabii varlık-sahasının kategorileri (prensipleri), dolayısıyla da olsa, oldukça araştırılmış kategorilerdir. Zira tabiatı bir bütün olarak görmek daima ele alınmış; yalnız bu, izah tarzı bakımından değişiklikler göstermiştir. Çünkü tabiat bilimleri ile insan hayatı arasında sıkı bir münasebet vardır; işte bu münasebet, bu sahadaki çalışmaları ve araştırmaları harekete getirmiştir.

Fakat tarihi varlık-sahası, hiçbir zaman bir bütün olarak değil, ancak şu veya bu tarafından ele alınmıştır. Çünkü tarihi varlık-sahasının bir bütün olarak ele alınabilmesi için, bir defa bu varlığın da ontolojik olarak görülmesi, yani müstakil bir varlık-sahası olarak görülmesi icap ediyordu. Bu da ancak zamanımızda imkân dâhiline girmiştir. Tarihi varlık-sahasını, ontolojinin bir tetkik sahası olarak gören ilk filozof Nicolai Hartmann olmuştur. Fakat bizzat Nicolai Hartmann bile, bu sahayı bir bütün olarak ele almamıştır; o, ancak bu sahanın bir bütün olarak ele alınabilmesi için ilk ontolojik temeli ortaya koymuştur.

Zira ancak insan grupları, sosyal-birlikler arasındaki münasebetler, olup-biten hadiseler, her çeşit insan prodüksiyonları, insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihi varlık-sahasını bir bütün olarak ele almak mümkün olacaktır; bu takdirde felsefenin (tarihi varlık-sahasının felsefesinin) bu geniş sahayı determine eden prensipleri, araştırmaların bugünkü seviyesine göre tespit edip ortaya koymasına icap ediyor. İmdi tarihi varlık-sahasının felsefesi, bu sahayı determine eden prensipleri tahlil ve tasvir etmek vazifesini üstüne almalıdır.

Tarihi varlık-sahası, tabii varlık-sahası gibi “müstakil bir varlık-sahası”dır ve tabii varlık-sahasının bir mahsulü değildir; zira tabiatın kendisinde böyle bir varlık-sahası mevcut bile değildir. Bu varlık-sahası, insanla, insan faaliyetleriyle birlikte meydana çıkıyor. Fakat şimdi şöyle bir sorulabilir: İnsanın, insan faaliyetlerinin mahsulü olan şeylere “var olan” bir şey nazarıyla bakılabilir mi? “Var olan” şey, “kendi başına var olan” bir şey değil midir? Bu sorunun cevabı, “kendi başına var olan” şey tabirinden ne anlamak icap ettiğine dayanır. “Kendi başına var olan” şey tabirinin Kant’ın *ding an sich* tabiriyle hiçbir ilgisi yoktur; Kant’ın “kendi başına şey” tabiri epistemolojik bir tabirdir; yani bilginin sınırlarına, bilinmeyen şeylere işaret etmektedir.

Hâlbuki bugünün ontolojisi için, “kendi başına var olan” şey tabiri, Kant’ın *ding an sich* tabirine verdiği manaya gelmez; bugünün ontolojisi, bu tabirle bir şeyin bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız olduğunu kasteder. Mesela Hitit eserlerinin ehemmiyetinin zamanımızda ortaya çıkması, Hitit dilinin zamanımızda çözülmesi, bu eserlerin, bu dilin daha

önce mevcut olmamasını ifade etmez; bilâkis onlar daha önce de mevcuttular; fakat bilgimize açılmamışlardı, yani biz onları bilmiyorduk. “Kendi başına var olan” şey tabiri bu manada anlaşılınca bütün insan prodüksiyonlarının, insan başarılarının, sosyal-birlikler arasındaki münasebetlerin, olup-biten hadiselerin de “kendi başına var olan” bir şey teşkil edeceklerinden şüphe edilemez.

Fakat tarihi varlık-sahası, tabii varlık-sahasının kategorilerinin, prensiplerinin de rol oynadığı bir sahadır; yalnız tabii varlık-sahasının kategorilerinin, prensiplerinin burada rolleri ve manaları tamamıyla değişmiştir. İmdi tarihi varlık-sahasında da bir karşılıklı tesir-münasebeti, bir nedensellik, bir oluş, bir devam, biyopsişik *potansiyel* vesaire mevcuttur; burada da zaman, mekân-kategorilerinin, umumiyetle tabii varlığın yapısının, yani jeofizik faktörlerin tesirleri vardır; fakat bu tesirler, artık tamamıyla değişik olan tesirlerdir. Bütün bu tabii prensiplerin değişmiş determinasyonları yanında bu sahaya has, yani tabii varlık-sahasında kendilerine rastlanmayan prensipler de vardır: bunlar bilhassa kıymetler, hürriyet, görüş-tarzı, eğitim, gelenek (tradition) vesaire gibi determinasyon prensipleridir.

İşte tarihi varlık-sahasının tetkik edilmesinin güçlüğü de bu çift prensiplerin birbiriyle olan münasebetinden ileri gelmektedir; bunlar Platon’un bir tabiriyle bir *symploche*, bir örgü teşkil ederler. Bu örgü göz önünde bulundurulmadan bu husustaki felsefi teşebbüsler verimsiz ve tek taraflı olmaya mahkûmdurlar. Nitekim tarih- metafizikleri daima tek bir prensipten hareket etmişlerdir; yani tarihi varlığın determinasyon problemini tek bir prensipte görmüşlerdir. Mesela Hegel’de olduğu gibi, tarihi varlık, ide veya aklın bir gelişmesi olarak görülmüştür; yahut Marx’da olduğu gibi, bu varlık-sahasının determinasyonu sadece ekonomik fenomenlere atfedilmiştir.

Bu sebepten dolayı bu tek taraflı determinasyonlara dayanan felsefi görüşler, tarihi fenomenleri izah edememişler ve fenomenlere uygun bir tarih kavrayışı meydana koyamamışlar, bilâkis tarihi fenomenleri zorlamaya, onlara spekülatif, yapısal prensipler tatbik etmeye mecbur kalmışlardır. Zira tarihi varlık, tarihi oluş, ne sadece bir mana, ne sadece bir nedensel determinasyonun mahsulüdür, ne de bunların birliğidir; bilâkis bir örgü teşkil eden bir prensipler çokluğunun determinasyonudur.

İşte asıl mesele tarihi varlığı determine eden bu prensip çokluğunu meydana çıkarmaktır. Bu, ortaya çıktıktan sonra, burada nedenselliğin başka bir mana kazandığı ve nedensellik dışında birçok tabii varlık-prensiplerinin muayyen bir değişiklik geçirdikten sonra, bu sahayı nasıl determine ettikleri görülecektir. Düşünmeliyiz ki, insan, bir defa, bir, tek ve aynı dünyada yaşıyor; bu sebepten dolayı onun yarattığı tarihi dünya da tabii varlık-dünyası ile iç içedir; onun dışında olan bir dünya değildir. Gerçi tarihi varlık-dünyası, varlık karakteri ve determinasyon tarzı bakımından öbüründen çok ayrılmaktadır; fakat bu ayrılıklar, tabii varlık-sahasında da vardır.

Yine asıl mesele bu ayrılığa rağmen birliği göstermek ve görmektir. Fakat bu birlik gösterilirken de, bir varlık-sahasının, diğer bir varlık-sahasından doğduğunu (neşet ettiğini) veya birisinin diğerinin mahsulü olduğunu iddia etmekten de kaçınmak icap eder. Ne tarihi varlık, birçok materyalist teorilerin sandıkları gibi, tabii varlığın bir devamı veya onun bir mahsulüdür; ne de tabii varlık, birçok idealist teorilerin zannettikleri gibi, tarihi varlığın veya



bu varlığı meydana getiren insan kabiliyetlerinin bir mahsulü veya devamıdır. Her iki varlık-sahası da müstakil, otonom, kendi başına var olan sahalardır; fakat hiçbir zaman birbirinden tecrit edilemezler (yani birbiriyle olan münasebetlerinden çözülemezler). Bu esas fikir göz önünde bulundurulmak şartıyla, tarihi varlığın determinasyon problemi ele alınmalıdır.

Tasvir etmeye çalıştığımız manadaki tarihi varlık-sahasının felsefesi, tarihi varlığın kategorilerini, prensiplerini, yani tarihi varlığı determine eden (tayin eden) prensipleri, kategorileri ve bu varlığın yapısını tetkik edecektir. Biz burada tarihi varlık-sahasının prensiplerinden (kategorilerinden) ancak bazılarını ele alacağız; bunlar da şunlardır:

1. Zaman;
2. Mekân;
3. İrsi hususiyetler;
4. Nedensellik;
5. Karşılıklı tesir münasebeti;
6. Görüş-tarzı (Nietzsche buna mitos diyecektir);
7. Eğitim,
8. Kıymetler (I. yüksek kıymetler; II. vital, fayda ve alâka alanına ait kıymetler);
9. Gelenek;
10. Oluş;
11. Sosyal-birliğin (bir milletin) kendisi hakkındaki görüşü (ki bu kategori burada tetkik edilmeyecektir) ve saire gibi.

## **B. Tarihi Varlık-Sahasını Determine Eden Prensipler**

### **1. Zaman kategorisi**

Tabii varlık-sahası için zaman, tek buutlu bir akıştan ibarettir ve mekânla birlikte muayyen tabii hadiselerin ölçülmesini sağlar. Tarihi varlık-sahası, insanın meydana getirdiği bir varlık-sahası olduğuna göre, burada zaman üç buutlu bir karakterdedir. Bunlar da şimdi (hali hazır), geçmiş (mazi), gelecek (istikbal). Bu üç buutlu zaman, bütün insan hadiselerini tayin eder; zira insanlar arasında olup-biten bütün hadiselerle, insan prodüksiyonları, başarıları bu buutlar içinde yer alırlar. Çünkü insan faaliyetleri, zamanın bu buutları içinde cereyan ederler, insan, fert olarak da faaliyetlerini zamanın bu buutlarında gerçekleştirir.

İnsan, varlık-yapısı, gaye ve hedefleri bakımından yarını, öbür günü göz önünde bulundurarak hareket ve faaliyette bulunur; fakat yarın, öbür gün, üç buutlu zamanın birbirine sıkı sıkıya bağlı hadiseler zincirinden kopmuş değildir. Yarın, öbür gün, bir taraftan geçmiş hadiselerin tesiri altındadır; diğer taraftan zamanın hal (şimdi) buudunda cereyan eden hadiselerin baskısı altındadır; bütün bu zaman buutları arasında böyle sıkı bir münasebet vardır. Gerçi bu

gün, şimdi, gelip-geçici bir zaman-noktası gibi geliyor; fakat bu zaman-noktası, hadiseleri bir tarafla dün, diğer tarafla da yarına bağlamaktadır; üstelik bir geçit-noktası olan hali hazır (şimdi), hem kendisinin, hem de dünün ve yarının determinasyonları altındadır; böylece insanın hareket ve faaliyetleri, onun prodüksiyon ve başarıları dün, şimdi, yarın tarafından determine edilmektedirler.

Fakat zamanın bu buutları ve determinasyonları, diğer birçok determinasyonlarla münasebet halindedir; mesela bunlardan birisi insanın “kıymet-duygusu”, diğer birisi insanın mühim bir kabiliyeti olan “önceden görme” ve “önceden tayin etme” dir<sup>[41]</sup>. İnsanın hareketlerini ve bilhassa onun yaptıklarını determine eden fenomenler, ihsanın bu kabiliyetlerine dayanırlar. Fakat “önceden görme” ve “önceden tayin etme” bir gayeye, yapılan şeylere atfedilen bir manaya (kıymetlere) dayanır. Böylece tarihi zaman, bir determinasyonlar kompleksi olarak tarihi varlık-alanını tayin eder ve ona şekil kazandırır.

Bundan başka İnsani zaman, fiziki, tabii zaman gibi, homojen ve bir düziye aynı karakterde akıp giden bir zaman değildir. Çünkü İnsani zaman, herhangi bir “tarih”<sup>[42]</sup> taşır ve İnsani zamanda olup biten hadiseler, hiçbir zaman homojen ve aynı karakterde olan hadiseler değildirler. İnsani zamanın bu “tarihlenmesi” fenomeni günlük hayatta başlar; nitekim biz günlük hayatta aynı günü, şimdi, sonra, biraz sonra, öğleden önce, öğleden sonra gibi birtakım bölümlere ayırıyoruz ve umumiyetle zamanı yarın, öbür gün, bu hafta, gelecek hafta; bu ay, gelecek ay, geçen ay; bu sene, gelecek sene, geçen sene ve saire şeklinde vasıflandırıyoruz. Zira İnsani zaman, fiziki zamanın tersine olarak her defasında başka bir muhteva, başka bir karakter taşır.

Günlük hayatta başlayan zamanın bu “tarihlenmesi”, zamana böyle bir “tarih koyma” hadisesi, muhtelif devirlerde çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bugün biz, bu “tarihleme”yi, zamana “tarih koyma” hadisesini “Milâttan önce”, “Milâttan sonra” şeklinde ele alıyoruz. Fakat bu, tarihi varlık-sahasının olaylarını, bu varlığa ait olan prodüksiyon ve başarıları, tarihi zamanın buutlarına yerleştirmek bakımından tamamıyla itibaridir. Nitekim daha önceki devirlerde hadiselerin, insan başarılarının bambaşka olan bir “tarihlenme”siyle karşı karşıya bulunuyorduk. Bugün bile “Milâttan önce” ve “Milâttan sonra” gibi itibari zaman noktaları, bütün dünya milletleri tarafından kabul edilmiş değildir.

Fakat bu “tarihleme” hadisesi ne kadar itibari olursa olsun, yine de insani zamanın herhangi bir şekilde “tarihlenmesi” zaruridir. Çünkü insanlar arasında olup-biten hadiseler, insan prodüksiyon ve başarıları, bu “tarihlenen” bir “tarih taşıyan” zamanın buutlarında yer alıyorlar ve tarihi zamanda hiçbir gün diğerinin aynı değildir; yani onda homojenlik yoktur; her günün, her geçen zamanın, büyük bir zaman süresi olan devrin hususi bir muhtevası, hususi bir karakteri vardır. Çünkü olup-biten hadiseler, meydana gelen insan prodüksiyonları, insan başarıları, insanların kendileri, hiçbir zaman birbirinin aynı değildir.

Fakat tarihi zaman, diğer bir tabirle üç buutlu olan İnsani zaman, bazı teorilerin sandıkları gibi asla sübjektif değildir; ontik bir karakterdedir, yani “kendi başına var olan” bir şeydir. Çünkü tarihi zaman kozmik zamanın, yani tabii zamanın insan âleminde üç buutlu bir karakter ve muhteva kazanmasından başka bir şey değildir. Sübjektif bir zamanda şöyle vasıflarla karşılaşırız: sübjektif zaman, uzayan, kısalan, sevilen, seilmeyen, korkunç ve saire

gibi birtakım hususi vasıfları olan ve şahıstan şahsa göre değişen bir zamandır ve tamamıyla süjenin psişik durumlarına tâbidir. Mesela can sıkıntısı esnasında zaman uzar; hoş giden bir iş esnasında zaman kısalır; insan sıhhatli olduğu zamanı sever; hastalıklı, üzüntülü zamanı sevmez, korkunç bulur; zaman bir türlü ilerlemez, saplanıp kalır.

Hâlbuki tarihi zaman için bu gibi karakterler yoktur; burada sene ne uzun, ne kısadır; burada sene denilen zaman parçasında yer alan olaylar vardır, başarılar vardır; bu başarıların, bu olayların arkada bıraktıkları izler vardır; bunların tesirlerinin unutulmaları veya yeni baştan sahneye çıkmaları gibi fenomenler vardır. Zaten tarihi zaman aynı tabii, kozmik ve ontik olan, bir düziye akıp giden, ne hızlılık, ne yavaşlık tanıyan zamanın başka bir şekli, yani üç buutlu olan bir şeklidir ve aynı ontik karakteri muhafaza eder.

## 2. Mekân kategorisi

Mekân, tabii varlığın, hatta bütün reel varlığın bir determinasyon formu olarak ölçülmenin, ölçülebilmenin, her türlü buutların, hatların temelini teşkil eder ve idrak mekânı olarak da üç buutlu bir teşekküldür. Bütün tabii hadiseler, tabii şeyler mekân denilen varlığın buutları içinde yer alır ve onun içinde ölçülebilirler. Diğer bazı tabii hadiseler de vardır ki, onlar da zaman ve mekân denilen çeşitliliğin birbiriyle münasebete getirilmesi sayesinde ölçülebilir bir hale gelirler.

Tarihi varlık-sahası için mekân bambaşka olan bir karakter taşır. Bir defa tarihi varlık-sahası için, mekân kozmik bir mekân değildir; zira tarihi varlık-sahası insanla birlikte meydana çıkmaktadır. İnsan için mekân, kendisinin işgal ettiği, bulunduğu yer, yani onun vatanıdır; bu da arz üzerinde herhangi bir “yer”dir; bu yerin jeofizik ve tarihi bir yapısı vardır. Mekânın jeofizik yapısının ister istemez insanın hayatı, onun prodüksiyon'lan üzerinde tesiri vardır. İklim, toprağın struktur'ü, onun bereketli olup olmaması, o yerde yaşayan insan gruplarına ister istemez tesir eder; muayyen bir bölgede yaşayan bir sosyal-birliğin bereketli bir toprağa sahip olmasının, iklimin elverişli olmasının, o sosyal-birliğin prodüksiyonları, başarıları üzerinde az veya çok tesiri vardır.

İnsan, üstünde yaşadığı toprağın jeofizik şartlarını hesaba katmak zorundadır; nitekim ilk insan kültürleri de iklimi ve diğer jeofizik şartları müsait olan Anadolu'nun bazı kısımlarıyla Mezopotamya ve Mısır'da meydana gelmiştir. Zamanla insan nesilleri ilerledikçe, meydana getirdikleri teknik vasıtalar geliştikçe, insan, tabiatın birçok şartlarına hâkim olmaya başlamış ve bu suretle de onun kültürü ve eserleri, mekânın bu jeofizik şartlarına tâbi olmaktan oldukça kurtulabilmiş ve dünyanın her tarafına yayılabilmıştır ve insan da her türlü iklim şartları altında yaşamaya muvaffak olmuştur.

Mekândaki teşekküller, insan birliklerini birbirine bağladıkları gibi, onları birbirinden ayırırlar da. İnsan birliklerinin birbiriyle münasebete gelmesi, onların kültürlerinin arasında ortak noktaların meydana çıkmasını sağlar; aksi halde bu münasebetler azalır. Tekniğin, vasıtaların çok başlangıçta olduğu devirlerde bu durum, daha büyük bir rol oynamaktaydı. Bugün vasıtaların çoğalması, tekniğin ilerlemesi, bu durumu oldukça değiştirmiştir. Fakat bütün sosyal-birliklerin, aynı olan bir kültürün içinde yoğrulmasına yine de imkân yoktur. Zira mekânda ifadesini bulan jeofizik, tarihi varlık-sahasını determine eden prensipler ve diğer

şartlar, insanların birbirinden ayrı, hiç olmazsa oldukça ayrı gelişmelere, başarılarla sahip olmasını sağlamaktadır.

Fakat teknik ve teknik vasıtalar sayesinde ortaya çıkan münasebetler, ancak muayyen bir dereceye kadar tesirlerini gösterebilirler. Zira bu teknik vasıtalar meydana yokken veya bunlar çok başlangıçta iken, arzın muhtelif kıtalarına yayılan insan grupları, oldukça hususi başarılar, hususi prodüksiyonlar meydana getirmişlerdir; bunlar da insanın kendisine tesir etmişler ve ona bir defa muayyen bir form kazandırmışlardır. Bu formu tamamıyla bertaraf etmeye imkân yoktur. Hali hazır münasebetler, ancak bu formu tadil edebilirler; ona ancak yeni unsurlar kazandırabilirler; daha eski zamanlarda olduğu gibi, muayyen bir kültür çevresinin kendi içine kapanıp kalmasına mâni olurlar. Böylece her kültür, dışarıdan gelen tesirlere az veya çok maruz kalır. Fakat bütün bunlara rağmen insanın bulunduğu yerin jeofizik yapısının tesiri, hiçbir suretle bertaraf edilemez.

Fakat ileride görüleceği veçhile insana tesir eden faktörler yalnız jeofizik faktörler değildirler; o, kendisinin meydana getirdiği birçok başarıların da tesiri altındadır; asıl şaşılacak şey de budur; yani insanın kendisi tarafından meydana getirilen şeylerin yine de kendisine tesir etmesi!

Sosyal-birliğin bulunduğu yerin (mekân parçasının) tarihi yapışma gelince: sosyal-birliğin işgal ettiği bir “yer” olan, kendisine “vatan” adı verilen bu mekân parçasıyla, sosyal-birlik arasında sıkı, manevi bir bağ vardır; zira bir “yere” yerleşen bir sosyal-birlik, bu “yere” tarihi olaylarla, bu “yer”de meydana getirdiği eserlerle bağlıdır; hatta bu eserlerin, bu mekân parçasına sonradan yerleşen sosyal-birliklerin kendi başarıları olması bile şart değildir; bu prodüksiyonlar, muhtelif devirlere ve sosyal-birliklere de ait olabilirler. Fakat mademki bu eserler aynı mekân parçası üzerinde meydana gelmişlerdir; o halde sonradan buraya yerleşen bir sosyal-birliğin eserleriyle, eski sosyal-birliklerin eserleri arasında kuvvetli bir bağın bulunması zaruridir. Çünkü bu yeni eserler, çok defa aynı ustaların, aynı sanatkârların veyahut bu eserlerden ilham alan sanatkâr ve ustaların meydana getirdiği eserlerdir. Zira bu mekân parçasına yeni yerleşen sosyal-birlik, eskileriyle kaynaşmış, yekpare bir mevcudiyet haline gelmiştir; artık onları birbirinden ayırmaya imkân yoktur. Zaten bütün insan başarılarının birbirine tesir ettiği her türlü şüphenin üstündedir; bu sebepten dolayı başarılar arasındaki bu alışveriş, yani bu tesir münasebeti, aynı mekân parçasında gerçekleşirse, buradaki bağların daha kuvvetli bir karakter taşıması zaruridir.

İmdi aynı mekân parçasıyla (toprak parçasıyla) bu sosyal-birlik, her bakımdan haşır ve neşir olmuştur; bu toprak, sosyal-birliğin kanıyla, canıyla yoğrulmuştur; bu toprak parçası o sosyal-birlik için efsanevi bir karakter kazanmıştır.

Fakat sosyal-birlik, yalnız başarılarıyla bu mekân parçasına bağlı değildir; aynı zamanda ölüleriyle de ona bağlanmıştır. Zira hayvana nazaran ölülerini hususi bir muameleye tâbi tutan yaşayan insanla, bu ölümler arasında da çok hususi olan bir bağ vardır. Bu sebepten dolayı böyle bir mekân parçası, bir sosyal-grubun bütün maddi ve manevi bağlarıyla bağlandığı tarihi bir varlık-alanıdır. Fakat sosyal-birlikle bu mekân parçası arasındaki münasebetler, mücerret olarak düşünülmemeli; bu münasebetler çok müşahhas düşünülmalıdır. Zira sadece sosyal-birlikten ve bu birliğin muayyen bir mekân parçasıyla olan münasebetinden

bahsetmek, çok umumi olan bir konuşma tarzıdır; göz önünde daha ziyade sosyal-birliği meydana getiren nüveler bulundurulmalıdır. Zira sosyal-birliği teşkil eden nüvelerden (yani ailelerden) ve bunları meydana getiren fertlerden her birisi, herhangi bir şekilde derin bir duygu ile hatta irrasyonel olan bir duygu ile kendi yerine, bu yerin iklimine, bu yerin mahsullerine, bu yerin tabiatına, manzaralarına, bu yere gömdüklerine ve kendisinin de günün birinde gömüleceği bu yere bir sevgi ile bağlıdır. Günlük hayat dilinde “memleket veya vatan hasreti” dediğimiz bu irrasyonel duygu ve sevgi bu çeşitli bağların mahsulü olan bir duygudur. Eğer muayyen bir grup insan, üzerinde yaşadığı mekân parçasına, bu derin bağlarla bağlı olmasaydı, bu takdirde arz üzerinde hudutların sosyal-birlikler arasına girmesinin bir manası kalmazdı ve bütün bu bağlar, hiçbir zaman sadece ekonomik hadiselerle, maddi servet kaynaklarıyla izah edilemezler.

Nitekim sömürgeciler bile, anayurtla sömürge arasında bir fark yaparlar; sömürge, anayurdun eksikliklerini tamamlayacak olan bir yerdir (sömürgeciliğin meşru olup olmamasını bir tarafa bırakalım). İnsanı kendisine bu derece derin bağlarla bağlayan bu mekân parçasının mevsimleri, bu mevsimlerin alışıla gelen sevimliliği ve hatta korkunçluğu, tabii manzaralar ve sairedir ve işte bu bağ, insanın muayyen bir toprak parçasının bütün fenomenleriyle haşır ve neşir olmasından doğan bir bağlıdır. Bütün bu sevgi münasebetleridir ki, soysuzlaşmayan sosyal-birliklere, bu toprak, bu mekân parçasını bütün mevcudiyetleriyle müdafaa ettiriyor; insanın kendisi için en kıymetli bir nimet olan hayatını bile feda ettiriyor.

Vatan adı verilen bu mekân parçasına, herhangi bir şekilde bağlı olmayan bir insana, bu söylenen şeyler sadece bir hayal mahsulü olan fikirler olarak görünürler. Böyle insanlar, hiçbir yere kök salmayan bitkilere benzerler ve nerede kendilerini besleyen bir gıda kaynağı varsa, oraya saplanıp kalırlar. Bitkiye benzetilen böyle insanların her yerde buldukları bir gerçekliktir. Fakat sosyal-birliğin çoğunluğu böyle değildir; ancak çoğunluğun böyle olmadığı bir yerde bir yurt, bir memleket sevgisi vardır. Bu sevgi soysuzlaşabilir; fakat bu takdirde tarihte karşılaştığımız hadiselerle karşılaşıyoruz; yani bu muayyen sosyal-birliğin, bu sosyal birlik olarak ortadan kalkması kaçınılmaz bir netice olur. Fakat insanlık tarihi bakımından böyle bir sevgi, yani muayyen bir mekân parçasına karşı olan sevgi, hiçbir zaman eksik olmayacaktır. Bunun insan kaderi üzerinde şüphesiz menfi bir tesiri vardır; kavgalar, mücadeleler çok defa bu gibi bağlardan doğarlar. Fakat insan denilen varlık, bir kere böyle disharmonik bir varlıktır; onda bunu bertaraf etmek imkânsızdır ve onu olduğu gibi görmek icap eder.

### **3. İrsi hususiyetler – kategorisi**

İnsan her şeyden önce biyopsişik bir varlıktır; onun bu biyopsişik varlığında tıpkı tabiatta olduğu gibi muayyen *potansiyeller*, muayyen imkânlar vardır; temelini onun tabii varlığında bulan bu *potansiyeller*, onu determine etmekten hali kalmazlar. Mesela bazı insan toplulukları vardır ki, her türlü mahrumiyetlere katlanabiliyor ve bazı durumlar karşısında inanılmaz bir “direnme” gösterebiliyor; insan topluluklarında bulunan, bu ve buna benzeyen hususiyetlerin şekil kazanmasında tarihin de hissesi olabilir; fakat her şeyden önce bunun, irsi hususiyetlerin biyopsişik nüvelerine dayanması icap eder. Zira insanın biyopsişik yapısında temelini bulmayan hususiyetlerin, kabiliyetlerin mevcut olmasına imkân yoktur.

Nitekim fertler arasında da kabiliyetler hususunda çok büyük farklar göze çarpar; korkak, ürkek, gözü pek, zeki, gabi vesaire gibi hususiyetleri insanlarda tespit etmek hususunda bir güçlük çekilmez. Mesela en ufak bir güçlkle karşılaşınca, daha önce bütün enerjisiyle takip ettiği hedefini terk ediverenler olduğu gibi, karşısına çıkan her güçlüğü yenmeye çalışan ve bu güçlüklerle bütün mevcudiyet ve kabiliyetleriyle çarpışan ve bundan âdeta zevk alan insanlar da vardır. Günlük dilde biz bu sonunculara iradeli insanlar, diğerlerine de iradesiz insanlar adını veriyoruz, biyopsişik *potansiyelleri* zayıf olan insanın başarıları, ancak herhangi bir güçlkle karşılaşmamaya bağlıdır; zira herhangi bir güçlük olmayınca bunlar da muayyen başarılar gösterebilirler; fakat güçlüklerle karşılaşmadan da ortaya konulan başarılar çok sınırlıdır. Asıl büyük başarılar, güçlükleri yenmek suretiyle hedeflerini gerçekleştiren insanlarda karşılaşırız.

Fertlerde gördüğümüz bu fenomenlerle, sosyal bir birlik olan milletlerde de karşılaşırız. Bir sosyal-birliği teşkil eden fertlerin “çoğunluğu” istikameti tayin eder; bir sosyal-birliği meydana getiren bütün insanların, aynı biyopsişik *potansiyellerle*, kabiliyetlerle donatılmış olması düşünülemez bile; ancak çoğunluk, nasıl bir biyopsişik *potansiyelle* mücehhez ise, o istikamette başarılar varılır. Mesela dayanma, “direnme” mahrumiyetlere katlanabilme, cesaret vesaire gibi insanın esnekliğine has olan kabiliyetler gibi. En ufak bir güçlkle karşılaştıktan sonra yürüdüğü yoldan dönüveren topluluklar, daha az başarı göstermeye mahkûmdurlar ve böyle bir topluluğun çoğunluğunda dayanma, direnme, mahrumiyetlere katlanabilme, cesaret vesaire gibi kabiliyetlerin zayıf olduğuna hükmedilmelidir. İmdi tarihte büyük başarılar gösteren, imparatorluklar kuran milletlerin muayyen ve kuvvetli biyopsişik kabiliyetlerle donatılmış olması icap eder. Aksi takdirde bu gibi hadiselerin bütün insan cinsine has olması, yani umumi olması gerekirdi. Hâlbuki gerçek vaziyetin böyle olmadığını tarih bize gösteriyor.

Aynı suretle kültür sahasındaki başarılar da, yine insanlarda muayyen bir istikamette olan biyopsişik *potansiyellerin*, kabiliyetlerin bulunmasını şart koşar. Bu sebepten dolayıdır ki, bütün insanlarda bu başarılar, aynı seviyede değildir. Bu bakımdan da insanlar, yani sosyal-birlikler arasında büyük farklar vardır. Fakat hiçbir zaman bu irsi hususiyetler, ne biricik olan bir determinasyon olabilirler; ne de onlar ham halleriyle kendilerinden beklenen tesirleri gösterebilirler. Bir taraftan bu irsi hususiyetlerin işlenmesi, eğitilmesi, geliştirilmesi lazımdır; zira insan topluluklarında bulunan bu biyopsişik potansiyeller, kabiliyetler işlenmez, geliştirilmezse, onlardan beklenen başarılar meydana gelemmez; hiç olmazsa bu başarılar, varılması lazım gelen seviyeyi bulamazlar. Nitekim bu fenomenle boyların kısa veya uzun olmasında da karşılaşırız; her insanın bir büyüme ve gelişme seviyesi vardır; çocukluğunda herhangi bir sebep yüzünden büyüme ve gelişmeye tesir eden maddelerden mahrum kalanlar, gerçek boylarından 10-15 santimetre kaybetmeye mahkûmdurlar.

Diğer taraftan kültür sahasındaki başarılar bakımından insanlardaki bu irsi hususiyetlerin diğer birçok determinasyonlarla birlikte çalışmaları, onlarla el ele vermeleri icap eder. Fakat bununla beraber biyopsişik *potansiyellerin*, kabiliyetlerin tarihi varlık-sahasında sağladıkları başarılar, hiçbir suretle inkâr kabul etmez. Çünkü bütün manevi insan kabiliyetleri, temelini her şeyden önce bir canlı varlık olan insanın biyopsişik potansiyellerinde, nüvelerinde bulurlar. İnsana düşen mühim iş, bunları geliştirmek, onların aktivitelerini arttırmaktır; bu da,

ileride görüleceği gibi, uygun bir eğitim sistemi sayesinde gerçekleştirilebilir.

Hayvan ve bitki âleminde de (bilhassa ehli bitkilerle ehli hayvanlarda) bu irsi hususiyetlerin ve bunları geliştirmenin hayvan ve bitkinin başarılarında, prodüksiyonlarında mühim bir rol oynadığı herkes tarafından iyi bilinen bir fenomendir ve nitekim bu fenomen bugünkü zootekniğin de mühim bir araştırma sahasını teşkil etmektedir. Gerçekten bir Anadolu beygiri ile bir Arap atı arasında biyopsişik potansiyeller ve bunlara tekabül eden başarılar bakımından mühim farklar vardır; aynı şekilde Amasya elmasıyla, Sapanca elması arasında da birçok biyolojik potansiyel farkları vardır; yani onların dayanmasına, görünüşüne, tadına vesairesine ait farklar gibi.

Fakat muayyen potansiyellerle, kabiliyetlerle donatılan Arap atı bile, iyi bir terbiye görmezse, kendisinden istenilen başarılar sağlanamaz. Bir Anadolu beygiri yüksek dağlara tırmanmayı, yük taşımayı başarabilir; fakat hiçbir zaman bir yarış atı olamaz. Fakat onun da kendi sahasında gösterdiği öyle başarıları vardır ki, o başarıları da Arap atı gerçekleştiremez

Bundan çıkarılacak netice şudur: diğer canlılarda olduğu gibi, her insan grubunun da biyopsişik potansiyelleri, kabiliyetleri ve bunların sağladıkları deteminasyonlar vardır; muayyen kabiliyetlerle donatılan bir insan grubunun, bu kabiliyetlerin esnekliğine tekabül eden başarıların üstüne çıkacağı düşünülemez; fakat onun altında kalabilir.

Verilen misaller, ancak hayvanlarda da insan gruplarında olduğu gibi, kabiliyetlerin ve bunlara tekabül eden başarıların birbirinden farklı olduğunu gösteriyorlar. Yoksa bu misaller, insanlarda ve hayvanlarda saf bir ırkın yüksek başarıları, karışık bir ırkın düşük başarıları olduğunu göstermek için verilmemişlerdir; bilâkis misaller Arap atı ve beygirin de kendilerine has başarıları olduğunu gösterdiler. Hatta insan âleminde saf bir ırktan bahsetmek bir hayalden ibarettir. Hâlbuki hayvanlarda saf bir ırktan bahsedilebilir. Zira hayvanlara ve bitkilere tatbik edilen zooteknik prensipler, insanlara asla tatbik edilemezler; buna insanların sahip olduğu birçok hususiyetler, bilhassa kıymet-duygusu ve duygusal hayatı mânidir. Bu yüzden insan kendisini hiçbir zaman zooteknik prensiplere göre yetiştiremez.

Gerçi insan saf kan Arap atı, saf kan Ankara keçisi, halis cins Amasya elması yetiştirebiliyor; fakat saf kan çocuk yetiştiremez; bu takdirde bu zooteknik prensipleri (ki bu takdirde antropoteknik demek lazım gelirdi) tatbik edecek tanrıların bulunması gerekirdi; yani bu zooteknik prensiplerin yüksek tanrısal bir kuvvetin tesiriyle kendiliğinden gerçekleşmesi lazımdı. Böyle bir şey ancak mitolojik bir görüş olabilir veyahut da Platon'un kendi devlet nazariyesinde ortaya koyduğu bir ütopi olabilir. Fakat hiçbir zaman gerçek bir şey olamaz; hatta saf kan bir insandan bahsetmek bile abes bir şeydir. Zira insanın zooteknik prensiplere göre üretilmesine mâni olan ve burada kendilerine temas edilmesi zorunlu olmayan sebepler vardır. Bundan başka saf bir ırkın yüksek başarıları olacağı da söylenemez; çünkü böyle bir ırk bir defa mevcut değildir; her insan grubu, birçok insan grupları veya onların artıklarının birbiriyle birleşmesinden, kaynaşmasından meydana gelmiştir. Bu itibarla saf bir ırkın yüksek başarılar gösterebileceğini söylemek bir hayal mahsulüdür.

Fakat bizim problemimiz bakımından mühim olan nokta, irsi hususiyetlerin, insanın başarılarını, tavır ve hareketlerini determine etmesi ve bu suretle de tarihi varlık-sahasının

hususî bir prensibi veya kategorisi olmasîdır; ama bu kategori, muhteva bakımından birçok unsurlar ihtiva eden bir kategori veya prensiptir.

#### 4. Nedensellik kategorisi

Tabii varlık sahasında nedensellik, bir önceki hadisenin bir sonraki hadiseyi tayin etmesi, determine etmesidir. Tarihi varlık-sahasında bu manada bir nedensellik yoktur; bu manaya yakın gelen bir nedensellik, ancak irsi hususiyetler sahasında bahis konusu olabilirdi; fakat orada, bile determinasyonun tabiattaki gibi kesin olmayacağını söylemeye lüzum bile yoktur. Zira birçok insan hadiseleri, birçok faktörler, bu biyopsişik potansiyellerin tamamıyla gelişmelerine mâni olabilirler.

İnsan âlemindeki nedensellik, diğeri bir tabirle tarihi varlık sahasındaki nedensellik, insanın başarıları ile olayları arasında olup-biten bir determinasyon münasebetidir. Gerçi tarihi varlık-sahasında, her önceki olay, her sonraki olayı; her önceki başarı, her sonraki başarıyı determine edebilir; fakat bu determinasyon münasebeti, hiçbir suretle tabii varlık-sahasındaki determinasyon münasebetinin aynı değildir. Zira her olay, tavır takınan, bir kıymetler duygusu olan, “önceden gören”, “önceden tayin eden”, hür olan, hareket ve faaliyetlerinin arkasında bulunan (yani irade sahibi olan) bir varlığın, yani insanın meydana getirdiği bir olaydır. Bu olay, onu meydana getiren insan veya onu meydana getiren bir sosyal-birlik ise, onun namına hareket eden devlet adamı tarafından durdurulabilir; durdurulmadığı zaman da, yine bu olayın akış ve cereyan etme şekli tabiattaki bir olay gibi körü körüne devam edip giden bir akış değildir; zira tarihi olay *diriger*, yani sevk ve idare edilen bir olaydır.

İnsanların bir önceki başarılarının, prodüksiyonlarının, bir sonraki başarılarına, prodüksiyonlarına tesir etmesi de tabiattaki gibi olup-bitmez. Çünkü bir önceki başarının, bir sonraki başarıya tesir etmesi için, şimdi yaşayan insanın kendisinden önceki başarıların şuurunda olması, onları bilmesi icap eder; bu başarıların farkında olunmadığı, bu başarılar bilinmediği müddetçe, onların kendilerinden sonraki insan başarılarına tesir etmesine imkân yoktur. Öyle insan başarıları vardır ki, meydana geldikleri devirde tamamıyla tesirsiz kalabilirler; ancak günün birinde bu başarılar bilindiği zaman, yeni başarılarla tesir ederler, yani onları determine ederler ve yeni başarıların meydana gelmesine sebep olurlar. Böyle bir durum, insan başarılarının varlık-yapısının bir neticesidir. Çünkü mevcut başarıların aktif bir alana geçmeleri veya pasif kalmaları, onları kendi mahsulü sayan insanın veya insan gruplarının tavırlarına bağlıdır.

Hâlbuki tabii varlık ne ise, odur; onun gerisinde onu idare eden bir insan veya insan-üstü bir varlık yoktur; imdi tabii olayları değiştirebilecek bir kuvvet de yoktur; tabii olaylar, tabiatta hüküm süren varlık-prensipieri, kanunları yüzünden kendiliklerinden birbirine tesir ederler; veya birbirinin tesirlerine mâni olabilirler; fakat bu takdirde bile tabii hadiseler, yine kendiliklerinden yeni bir istikamette tesirlerini devam ettirirler; burada muvakkat gecikmeler olabilir; ama onlar hiçbir suretle durdurulamazlar<sup>[43]</sup>. Hâlbuki insanın başarıları kendisinin mahsulüdür; yani onun edinmeleri ve didinmelerinin, görüşlerinin, dünya ile bütün varlık-âlemiyle hesaplaşmasının, bilgisinin vesairesinin mahsulüdür; insan onları bizzat kendisi



meydana getirmek zorundadır. Asıl hayret edilecek şey de budur; yani insanın kendi mahsulü olan şeylerin, yine onun kendisine tesir etmesi ve insanın bunlara şekil kazandırmasıdır; hatta insan bu hususta muayyen planlar yapmak, muayyen istikametlerde cehitler sarf etmek zorundadır. Fakat bir kere ortaya çıkan başarılar, er-geç onu ve başarılarını determine etmekten hali kalmazlar.

Bu hususta ilgi çekici birçok misaller verilebilir: mesela Marx'ın, Descartes'm, Kant'ın fikirlerini göz önünde bulunduralım; bu filozoflar, fikirlerini muayyen bir tarihi devirde ortaya koydular. Bir kere ortaya konulan bu fikirler, bu başarılar, kendilerinden sonra gelen nesillerin başarılarına, fikirlerine, tavırlarına tesir ediyorlar, yani onları determine ediyorlar; hatta bu tesirlerin önüne, bu filozofların kendileri de (mesela hayatta olsalardı) geçemezler. Zira bir kere meydana getirilen başarılar, tarihi varlık-sahasına geçmişlerdir ve böyle bir varlık-sahası olarak daima tesirlerini gösterirler ve göstereceklerdir.

Edebi ve diğer sanat sahalarında da vaziyet başka türlü değildir. Bir Sophokles'in, bir Aischylos'un, bir Homer'in, bir Goethe'nin, bir Yunus'un başarıları da kendilerinden sonrakileri (yani kendilerinden sonraki başarıları) determine ederler. Fakat, daha önce de işaret edildiği gibi, böyle bir determinasyonun meydana gelebilmesi, onların başarılarının bilinmesine, okunmasına, onların üzerinde "düşünülmesine" bağlıdır. İnsan başarılarının daha önceki başarılar tarafından "tayin edilmesi", yeni başarıların meydana çıkmasını sağlar ve insan kültürü de ancak bu sayede ilerlemeler kaydeder. Hâlbuki tabii varlık-sahasındaki determinasyonlarda böyle bir şey düşünülemez bile; yani tabii hadiselerde bir ilerleme ve gelişme, hiç olmazsa tarihi varlık-sahasındaki determinasyon manasında, yoktur.

Bu, bize tarihi varlık-sahasındaki nedenselliğin tabii varlık sahasındaki nedensellikten çok farklı olduğunu da gösteriyor. Zira insan, "önceden gören", gördüklerinin istikametini "önceden tayin eden" bir varlıktır. Hâlbuki tabiata bu vasıfları atfetmek antropomorf ve yapısal bir metafiziğe kendisini kaptırmak demektir. Gerçi gerek tabii varlığı, gerekse tarihi varlığı tayin eden birçok faktörler vardır; fakat tabii varlık-sahasını tayin eden bu faktörler, ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, onların hepsi tabiat gibi her türlü bilgi ve şuurdan mahrum olan bir varlık-sahasının faktörleridir. Hâlbuki tarihi varlık-sahasını tayin eden faktörler arasında hem bir kıymetler, bir bilgi determinasyonu, hem de jeofizik ve diğer tabii faktörlerin bir determinasyonu vardır. Fakat jeofizik ve diğer tabii prensiplerin insana tesir edebilmesi için, onun başarılarına, hayatına bir kıymet atfetmesi, yaşamak istemesi şarttır; çünkü insanın hayatına, başarılarına şekil veren, onun yaptıklarını tayin eden kıymetlerdir; ancak insanın hayatının müşahhas, yaşanmış kıymetlerle bezenmiş olması, onun başarılarına, hayatına şekil kazandırabilir, onları geliştirebilir.

Fakat bu şu demek değildir: insanı, onun başarılarını tayin eden sadece mana-strüktürleri, yani kıymetlerdir; mana-strüktürlerinin yanında tabii prensiplerin de (mesela zaman, mekân, nedensellik gibi) bir determinasyonu vardır; fakat bu tabii determinasyon, tabiatta olduğu gibi kör bir determinasyon değildir. İnsan her zaman ve her yerde kendi bilgisine, "önceden görme" ve "önceden tayin etme" gibi vasıflara dayanarak girişimini kullanacak bir durumdadır; şüphesiz insanın bu girişiminin hudutları vardır; fakat bu takdirde tabii faktörler ve prensipler, onun kuvvetinin, imkânlarının üstüne çıkmış, onun imkânlarını aşmış demektir.

Böyle bir durumda insan için yapacak bir şey yoktur; mesela insanın yaşlanması, gelip-geçici olması, yani günün birinde ölmesi gibi.

Diğer birçok hallerde de insan tabii faktörlerin, prensiplerin istikametini değiştiremez; onları bertaraf edemez; ancak onlar için engeller hazırlayabilir ve bazı hallerde buna muvaffak da olabilir; mesela insan tabii bir hadise olan soğuğu, hastalığı bertaraf edemez; fakat onlara karşı tedbirler alabilir. Nitekim insan kendi başarısı olan tıp sayesinde hastalık hadisesinin başıboş cereyan etmesine karşı geliyor. O bu hususta tedbirler alıyor ve bunda muayyen bir dereceye kadar muvaffak olabiliyor; insan yine kendi başarısı olan teknik sayesinde soğuğa karşı korunmayı sağlayabiliyor; böylece insan, her iki halde de âdeta tabii hadiselerin cereyan şekline müdahale etmiş oluyor.

Yukarıdan beri verilen izahattan anlaşılıyor ki, tarihi varlık-sahasındaki nedensellik de, tabii varlık-sahasındaki nedensellik gibi, bir önceki hadisenin, bir sonraki hadiseyi determine etmesidir; fakat büyük bir farkla. Bir defa insan âleminde, yani tarihi varlık-sahasında, olup-biten hadiselerin kendisinden sonraki hadiselere tesir edebilmesi için, bu hadiselerin (bu başarıların) bilinmesi, bunlar hakkında bir şuurun bulunması, bunların kavranması, aktifleşmesi şarttır. Hâlbuki tabiatta böyle bir şey bahis konusu değildir; yani tabiatta böyle bir şey yoktur; tabiatta bilgiden, şuurdan, kendisi tarafından kavranmış olmaktan mahrum olan kör bir determinasyon hüküm sürer ve tabiattaki bir hadise, ancak diğer bir hadise veya hadiseler kompleksi tarafından uzun veya kısa devam eden bir zaman süresi için kendiliğinden engellenebilir; yani engellere çarpabilir. Fakat engellenmediği, engellere çarpmadığı zaman da aynı istikamette, veya alacağı yeni tesirler dolayısıyla değişik bir istikamette cereyan eder; böylece tabii determinasyon, hiçbir hedef ve gaye gütmeyen kendi yolunda devam eder.

Nasıl ki tarihi varlık-sahasında birçok faktörlerin, determinasyon- prensiplerinin birlikte tesir etmesi varsa, aynı suretle tabii varlık-sahasındaki hadiseler arasında da bir birlikte tesir etme vardır. Fakat burada bu birlikte tesir etme kendiliğinden olup-bitmektedir; tarihi varlık-sahasında olduğu gibi, herhangi bir seleksiyona, yani seçmeye, herhangi bir bilgiye ihtiyaç görülmemektedir. Çünkü tarihi varlık-sahasında hedefler, gayeler vardır; bunların gerçekleşmesi diye bir şey vardır; bu sebepten dolayı gaye ve hedefe göre vasıtalar seçilir; birçok ehemmiyetsiz şeyler bertaraf edilir ve asıl gayenin gerçekleşmesine çalışılır. Tabiat bütün bu hususiyetlerden mahrumdur.

## **5. Karşılıklı tesir – kategorisi**

Karşılıklı tesir-prensibi (kategorisi) de tabii varlık-sahasına ait olan bir determinasyon-prensibidir. Orada aynı yer ve aynı zamanda olup-biten hadiseler arasında karşılıklı bir tesir-münasebetinin bulunduğu ve hiçbir tabii hadisenin diğer tabii hadiselerden tecrit edilemeyeceğini (tabii hadiselerin münasebetinden çözülemeyeceğini) ifade eder. Tarihi varlık-sahasında bu prensip de, nedensellik gibi yeni ve değişik bir mana kazanır. Zira tarihi varlık-sahasında, tabii hadiseler arasındaki karşılıklı tesir münasebeti bahis konusu olamaz ve tarihi varlık-sahasında tabii hadiseler değil, insanlar, insan grupları arasında cereyan eden olaylar, insanların ve insan gruplarının başarıları, prodüksiyonları bahis konusudur. İmdi

karşılıklı tesir de bu karakterde bulunan olaylar ve başarılar arasında cereyan eder.

İnsan grupları arasında cereyan eden olayların karşılıklı tesirleri bakımından karakteristik bir misal olarak 1958'de gözümüzün önünde olup-biten Macaristan ve Mısır'daki hadiseler işaret edebiliriz. Fakat insan olayları arasındaki karşılıklı tesir-münasebeti, yalnız bu misale inhisar etmez; dünyada insanlar ve insan grupları arasında olup-biten ve hatta olmuş-bitmiş olan bütün insan hadiselerinin böylece birbirine karşılıklı tesirleri vardır. Fakat buradaki karşılıklı tesir-münasebeti, akan bir su ile o suyun yatağının tabii yapılışı arasındaki karşılıklı tesir-münasebeti; veyahut hareket halinde bulunan bir cisimle bu cismin üzerinde hareket ettiği yol arasındaki tesir-münasebeti gibi değildir; zira tabii varlık-sahasındaki bu gibi münasebetler, birçok hallerde tamamıyla ve hatta önceden hesap edilebilirler.

Nedensellik prensibini tasvir ederken söylediğimiz gibi, olaylar insan tarafından *diriger*, yani sevk ve idare edilmektedirler ve olayların bir gayesi, bir hedefi vardır; insan, gaye ve hedefine göre, her an olayların akışını yeni bir müdahale ile değiştirebilir; bu yeni durum, artık bu müdahalenin karşı olayda yapacağı tesire bağlıdır. Fakat tarihi olaylara yapılan müdahaleler, daima insan ve insan grupları tarafından yapılan müdahalelerdir; zira tabiatın müdahalesi diye bir şey, bu sahada bahis konusu olamaz. Fakat aksi vakidir; yani insan, tabii olaylara kendi kuvveti nispetinde müdahale edebilir; zaten insanın hayatta kalması, onun için böyle bir müdahalenin mümkün olmasına dayanır. Çünkü eğer insan da, hayvan gibi tabii hadiseler müdahale etmeseydi; onlara hayvan gibi boyun eğseydi veya onların akışına tâbi olsaydı, onun mevcudiyetinin devam etmesinden şüphe edilebilirdi.

Bütün bu düşünceler, her iki sahadaki olaylar arasında, hem ontolojik, yani varlık bakımından, hem de epistemolojik, yani bilgi bakımından mühim farkların bulunduğunu gösteriyor; tabii varlık-sahasıyla, tarihi varlık-sahası arasındaki ontolojik fark tasvir edildi; yani "var olan" olayların birbirine tesir etme münasebeti; fakat onlar arasındaki epistemolojik farka henüz dokunulmadı.

Tabii varlık-sahasında her olayın olmasa bile, birçoklarının tesirleri kesin olarak önceden hesap edilebilir; onların varacakları neticeler önceden kestirilebilir. Hâlbuki tarihi varlık-sahasındaki olaylar veya onların tesirleri hiçbir suretle tam manasıyla ne önceden hesap edilebilirler; ne de onların varacakları netice önceden tespit edilebilir; ancak onların tesirleri, meydana getirecekleri neticeler önceden tahmin edilebilir. Tarihi olaylar bakımından mühim bir rol oynayan devlet adamlarının (devlet adamı, tesadüfen bir devletin başında bulunan adam manasına gelmez) başarıları, bu olayların tesirlerini "önceden görme" ve "önceden tahmin etme" kabiliyetine dayanır.

Devlet adamı attığı her adımı düşünerek atmalı, bu adımın nasıl tesirler meydana getirebileceğini önceden tasarlamalı hatta hadisenin varacağı neticeyi ve alacağı şekli önceden görmelidir. Tarihi olaylar sahasında hiçbir zaman "kör döğüşüne" müsaade edilemez. Atılan her adım hesaplı olmalı; atılan adımın harekete getireceği mukabil olay hakkında devlet adamı titiz bir hesaba dayanan bir görüşe sahip olmalıdır; böylece titizce yapılan bir hesap, onu gayelerine daha çabuk ve daha emin bir surette götürebilir. Aksi takdirde olayların önceden kestirilemeyen akışı, onu hiç beklenmedik durumların içine sokabilir ve böyle bir durum, bir sosyal-birliği temelinden sarsabilir. Gerçi tarihi olaylarda

daima aldanmalara, yerinde ve tam olmayan tahminlere yer verilebilir ve hatta bunlara yer verilmelidir de; fakat bu tahminlerin temelinde yanlış ve sadece hayal mahsulü olan düşüncelerin bulunmaması da şarttır; aksi takdirde insanın idare etmek tasavvurunda ve mevkiinde bulunduğu olaylar, onu, gayesine uygun olmayan hedeflere götürebilirler.

Günlük hayattaki olaylar bakımından da durum bundan farklı değildir. Günlük hayat işlerinde muvaffak olan tüccar, müteahhit, endüstriyel İktisadi olayları, onların karşılıklı tesir münasebetlerini önceden gören insandır; nitekim bu sahalarda herkes aynı derecede muvaffak olamıyor. Bunun sebebini yanlış tahminler, yanlış hesaplar teşkil eder. Çok nadir hallerde hem devlet adamına, hem de hususi şahsa, beklenmedik hadiselerin vukua gelmesi yardım edebilir. Fakat insan hayatı hiçbir zaman tesadüflere terkedilemez. Çünkü tesadüflerin yıkıcı olan tesirleri daha hâkim bir karakter taşırlar.

İnsanın, insan gruplarının başarıları arasındaki karşılıklı tesir münasebetine gelince: burada fikir hadiseleri, sanat eserleri, yani insan gruplarının ve fertlerin başarıları, Prodüksiyonları arasındaki karşılıklı tesir bahis konusudur. Olayların durumu şöyledir: olaylar meydana çıkarlar ve aynı olaylar olarak devam ederler ve nihayet ya tesirlerini kaybederler; veyahut da yeni olayların meydana çıkmasına sebep olurlar ve böylece olaylar zinciri devam edip gider. Hâlbuki insanın başarıları, prodüksiyon sahası böyle değildir; burada ortaya atılan fikirler, sanat eserleri, dil veya diğer vasıtalarla peşin olarak tespit edilmişlerdir. Fakat insan başarıları, prodüksiyonları, olaylar gibi hemen tesir etmezler; onların tesir edip etmemeleri, bu başarıların kendilerine değil, bu başarıların meydana geldiği devirdeki insanların bunlar karşısındaki tavrına tâbidir. Zira her şeyden önce, bu başarıların farkında olacak, onları görebilecek insanların bulunması lazımdır. Çünkü aynı devirdeki başarılar arasındaki karşılıklı tesir, ancak aynı devirde yaşayan insanların birbirinin başarılarını bilmelerine bağlıdır. Başka devirlerin başarılarının tesiri de ancak onlara bir aktiflik kazandıracak bilgiye tâbidir.

Eğer muayyen bir devirde ortaya konulan bu başarılar bilinmezse, onların tesirsiz kalmaları mukadderdir; fakat bu takdirde bu başarılar, onları meydana getiren devirde değil, başka bir devirde yaşayan insanlara tesir ederler. Böyle bir durumda bu başarılar yeni baştan ele alınır ve bu devirde yaşayan insanları kavrar; bu başarılar, ya onlar tarafından geliştirilir ve bunlar da, yeni başarıların kaynağı olurlar; veyahut da aynı başarıların gelişmesine mâni olunur. Fakat bu başarıların başka bir devirde tekrar ve yeni baştan insanlara tesir etmeyeceği söylenemez. Tabii burada bahis konusu olan başarıların, halis başarılar olması şarttır; zaten halis olmayan başarılar kısa ömürlüdürler ve bir daha dirilmezler ve onlar unutulmaya (nisyana) terkedilmiş olan başarılar olarak kalırlar.

Sosyal-birliklerin başarıları arasındaki karşılıklı tesir fenomeni de yine çok açık olan bir fenomendir. Aynı kültür çevresine dâhil olan sosyal-birliklerin (milletlerin) başarıları arasında karşılıklı bir tesir daima mevcuttur; hatta milletler arasında olup-biten harpler bile, onların başarıları arasındaki karşılıklı tesirlere mâni olamıyor. Muayyen bir bakımdan harpler bile, karşılıklı tesirleri kolaylaştırırlar; çünkü bu suretle milletlerarasında istenilen ve istenilmeyen temaslar meydana gelir ve bu, onların birbirinden öğrenmelerine ve birbirlerinin başarılarını herhangi bir istikamette tadil etmelerine yaramak gibi yeni durumlar meydana getirir. Her

harp, hele bilhassa modem harpler, sosyal-birlikler arasındaki karşılıklı tesiri hızlandırıyor ve netice olarak her harpten sonra yeni bir kültür durumu meydana, geliyor.

Gerçi fikirlerin alış-verişinde milletlerarasındaki karşılıklı tesirler daima mevcuttur; fakat bunlar, olaylarda ve harplerde olduğu gibi, herkesin hemen farkına varacağı tesirler olamıyor; böyle tesirlerin, ilk defa araştırılması, tespit edilmesi icap ediyor. Milletlerin karşılıklı tesirleri, insan kültürünün, başarılarının yeni bir karakter kazanmasını da sağlamaktadır. Bir yerde yapılan bir keşif, aynı kültür çevresine dâhil olan başka yerlerde yenilerinin ona katılmasını sağlar.

Nitekim İngiltere’de Fleming’in penisilini bulması, yeni bir grup ilâcın keşfedilmesine sebep oldu; aynı şeyi diğer sahalarda, mesela atom fiziğinde de tespit etmek mümkündür. Otto Hahn’ın uranyum üzerindeki çalışmaları, atom-çekirdeğinin parçalanmasına ve bundan da bir enerji kaynağının ve teknik vasıtaların doğmasına sebep oldu. Bu misaller, her saha için verilebilir. Umumiyetle kültür alış-verişleri daima birbirine karşılıklı tesir ederler ve yeni başarıların meydana gelmesine sebep olurlar. Fakat bunun için bu başarıların dilinden anlayacak insanların bulunması şarttır; aksi takdirde insan, onların ancak seyircisi, hayranı olabilir; fakat yeni şeylerin yaratıcısı olamaz. Bilhassa zamanımızdaki haberleşme imkânlarının genişlemiş, kıtalar ve memleketler arasındaki mesafelerin kısalmış olması, milletlerin birbirleriyle temas etmesini çok kolaylaştırıyor ve başarılar arasındaki alış-veriş-fenomenini arttırıyor; fakat bu durumdan faydalanma, yine aynı kültür çevresine dâhil olup olmamaya bağlıdır.

Gerçekten sosyal-birliklerin başarıları arasında karşılıklı bir tesirin doğabilmesi için, onların aynı kültür çevresine ait olmaları şarttır; aksi takdirde insan başarılan sahasındaki karşılıklı tesir, alış-veriş gerçekleşemez. Aynı bir kültür çevresine, aynı tarihi geleneklere sahip olan ve aynı zamanda “gelenekçi”, statik, “donmuş” bir durum içinde bulunan sosyal-birlikler, bu karşılıklı tesirlere katılamazlar; onlar ancak “hazır netice”lere konabilirler. “Hazır netice”ler ise, zamandan zamana, devirden devre değişirler; zira bilim ve felsefenin ortaya koyduğu neticeler, durup-dinmeden devam eden uzun vâdeli araştırmaların vardığı neticelerdir. Bu sebepten dolayı bugün için tıbbın veya tekniğin veyahut diğer herhangi bir bilimin “hazır netice”leri, yarının “hazır netice”lerinin aynı olamaz; zira bilim, felsefe, teknik, sanat durmadan yeni eserler meydana getiriyor; bunlardan yeni neticeler meydana çıkıyor. Bu sebepten dolayı “hazır netice”lere konan sosyal-birlikler her defasında muayyen bir merhalede duraklamak mecburiyetindedir. Çünkü ilerleme ancak bilimsel ve felsefi araştırmalar sayesinde gerçekleşebilir.

Gerçekten statik, “donmuş” bir durumda bulunan milletler, hususi bir karakter gösterirler. Nitekim batı kültür çevresinin içinde bulunmayan ve bu kültür çevresinin içine bir türlü giremeyen birçok doğu memleketleri, bilim, felsefe, sanat ve teknik sahasında yaratıcı olmaktan ziyade “alıcı” bir durumda bulunuyorlar. Bu durum, yani sadece “hazır netice”leri “alma”, ancak onların dış-görünüşüne ait olan hayat-tarzlarını değiştirebiliyor; fakat bu neticelerin onların hayat-tarzlarının iç tarafına, çekirdeğine tesir etmesi mümkün olmuyor. Zira bu hususta, ilerde görüleceği veçhile, muayyen bir hayat-görüşüne, insan telâkkisine ihtiyaç vardır; bunun içine girilmedikçe bu “alıcı” durum olduğu gibi devam edip gider.

Aynı kültür çevresine dâhil olan milletlerin kültür alış-verişlerinde, onların birbirine karşılıklı tesirlerinde âdeta fiziki bir prensip hüküm sürmektedir: kuvvetli olan kültür, daha zayıf olan kültürlere tesir ediyor; onlara formunu kazandırıyor, damgasını vuruyor. Fakat tarihi varlık-sahasına ait olan hadiselerle, tabii varlık-sahasına ait olan hadiselerin tesirleri arasındaki en mühim farkı; burada, yani tarihi varlık-sahasında, hiçbir şeyin kendiliğinden olmaması, kendiliğinden tesir etmemesi teşkil eder. Hâlbuki tabiatta vukua gelen her hadise, diğer hadiselere kendiliğinden, yani insan müdahalesine ihtiyaç göstermeden tesir edebiliyor. Tarihi varlık sahasındaki tesir, insanın yardımına, müdahalesine, insanın ortaya konulan yeni başarıları alabilecek bir durumda olup olmamasına bağlıdır. Zira tarihi varlık-sahasında insanın aktif müdahalesine ihtiyaç vardır; ancak bu sayede tarihi varlık-sahasındaki başarılar, birbirine tesir edebilirler, yeni formlar kazanabilirler, ilerlemeler, gelişmeler kaydedebilirler. Pasif bir durumda bulunanlar, sadece “hazır netice”lere konan sosyal-birlikler, tarihi varlık-sahasındaki akışın içinde birlikte sürüklenirler. Bu durum, tabiatta, asıl tabii oluşu tayin eden prensiple mukayese edilebilir; zira tabiatta da determinant prensip, tali prensiplere şekil kazandırır; tali hadiseler ise, onunla birlikte sürüklenirler.

## 6. Görüş - tarzı kategorisi

Tarihi varlık-sahasını teşkil eden insan başarıları ve olaylarının bir sosyal-birliğe tesir edebilmesi, o sosyal-birliğin, hayat, insan, tabiat hakkındaki görüşü ile sıkı sıkıya ilgilidir. Nitekim aynı kültür çevresi ile kastedilen şey, hayat, insan, tabiat hakkındaki görüşlerin birbirine yakın veya birbirinin benzeri olmasıdır. Ancak bu çeşitli varlık-alanları hakkındaki görüşlerin uygunluğu, sosyal-birliklerin birbirine tesir etmesini, onların birbirinden faydalanmasını, bütün diğer zıtlıklara, menfaat alanlarının çatışmalarına rağmen sağlayabilir.

Görüş-tarzı, yani sosyal-birliğin fertlerinin, hayat, insan ve tabiat karşısındaki tavırları, onları kavrayışları, tarihi varlık-sahasındaki başarılarla, prodüksiyonlara, olaylara tasavvur edilmeyecek derecede tesir eder. Görüş-tarzları birbirine aykırı olan milletler ancak yan yana yaşayabilirler; onlar arasındaki münasebetler, ancak muhtaç oldukları şeyleri tedarik etmek bakımından sadece maddi sahaya, yani teknik, İktisadi sahadaki şeylere inhisar edebilir; böyle bir durumda, herhangi bir kültür (yani insan başarıları ve prodüksiyonları) alış-verişine tesadüf edilemez. Zira tarihi varlık-sahası, insan başarılarının, insan olaylarının bir varlık-sahasıdır ve onların temelinde daima bir görüş-tarzı gizlidir. Bu görüş-tarzı, hazmedilmedikçe, benimsenmedikçe yaratmalara katılmaya imkân yoktur.

Bizim, Ziya Gökalp'ı yorulmadan tenkit etmemiz, kaynağını böyle bir düşüncede bulmaktadır. Zira Ziya Gökalp, insan başarılarıyla görüş-tarzı arasındaki münasebeti bir bıçakla kesiyordu ve zannediyordu ki, bilim, felsefe, sanat gibi insan başarıları, muayyen bir görüş-tarzı olmadan da meydana gelebilir; veyahut teknik olan, maddi olan, onları meydana getiren görüş-tarzı olmadan da bir memleketten diğer bir memlekete taşınabilir; işte buna imkân yoktur. Çünkü teknik, bilim ve felsefe muayyen bir görüş-tarzına dayanır; bu sahada yapılanlardan faydalanmak bile, aynı görüş-tarzını benimsemeye bağlıdır. Bu, çok güçtür; fakat onu gerçekleştirmek (realize etmek) mümkündür; elverir ki, insan, böyle bir yolun üzerinde bulunsun. İnsan, çevresinde olup-biten şeylere karşı kayıtsız kaldıkça, “neme lazım” dedikçe, onun böyle bir yolun yolcusu olmasına imkân yoktur. Bu, ancak, ilerde görüleceği gibi, radikal

bir surette tatbik edilecek bir *eğitim-sistemi* sayesinde elde edilebilir; fakat kendiliğinden de hiçbir suretle gerşekleşemez.

Kendi durumumuz bakımından bu mesele üzerinde dűřünürsek: biz Tanzimat'tan beri batı kűltürünün, gűrűř-tarzının iřine girmegi denemekteyiz. Fakat hep yarım tedbirler yűzűnden buna bir tűrlű girememiřiz. Ancak dil, tarih, hukuk ve diđer bakımlardan total bir inkılâp olan son inkılâp, bizi bu kűltürűn „iřine bűtűn mevcudiyetimizle girmeye zorladı ve bu hususta Őekil bakımından tamamıyla, muhteva bakımından da kısmen muvaffak olmuř bir durumdayız. Fakat muhteva bakımından henűz çok eksiklerimiz var; biz, henűz bu meseleyi felsefenin ve bilimin bir objesi olarak ele almadık; sadece yapılanlara seyirci kaldık ve bununla yetindik. Hâlbuki son yıllar, bunun kâfi olmadıđını gűsterdiler. űnkű yapılan Őeyler, fikirlerle beslenmemiřtir; sadece ampirik olarak ele alınmıřtır. Bize dűřen iř, bu meseleyi fikirlerle beslemek ve aksayan taraflarını dűzeltmektir.

Bu bakımdan Ziya Gűkalp dahi, asrımızın bařlarında yařamasına rađmen bir Tanzimat műtefekkiridir. űnkű o, Tanzimat'la bařlayıp da kendi zamanına kadar gelen batılılařma hareketlerini fikir bakımından temellendirmeye çalıřmıřtır. Bu itibarla Ziya Gűkalp'in topyekűn bir inkılâp olan son inkılâbımızla hiřbir ilgisi yoktur. Biz Őimdi Atatűrk'űn zamanında Ziya Gűkalp'in neden unutulmak, yani ařılmak istenildiđini, onun tarafından neden nazarı dikkate alınmadıđını daha iyi anlıyoruz. Sathi gűrűřler, Atatűrk'űn her Őeyi kendisine mal etmek iřin, bűyle bir Őeye giriřtiđini sűylerler ki, bu tamamıyla yanlıř bir gűrűřtűr.

Dűřűnmeliyiz ki, batı kűltűrű, muayyen bir gűrűř-tarzının mahsulűdűr; bu gűrűř tarzının iřine girilmedikçe, bu kűltűr çevresinin iřine girmeye imkân yoktur. űnkű dođunun ve batının insan, hayat, tabiat ve kâinat, bilim ve felsefe, sanat hakkında birbirinden apayrı olan telâkkileri vardır; dođulunun insan, hayat vesaire telâkkisi ile batılının insan ve hayat telâkkisi arasında bűyűk farklar vardır. Bir defa dođuda insanın kendisi ve hayatı hakkında açık bir gűrűřű bile yoktur; dođuda insan, henűz bir kıymet kazanmamıřtır. Bunun iřindir ki, o hâla sırtında yűk tařıyabiliyor. Bűtűn batı vasıtaları (yani teknik vasıtalar) dođuya girdiđi halde, dođunun insanı kendisi hakkında henűz dűřűnmeye lűzum gűrműyor; bu sebepten dolayđ da bir batılı iřin tasavvur edilmesi bile gű olan durumlarla karřılařıyoruz.

Hâlbuki Batı Avrupa'da insan Őurada kalsın; hayvan hakkında insanın belirli bir gűrűřű vardır. Nitekim on dokuzuncu asrın bařında ilk defa İngiltere'de olmak üzere insan, hayvana karřı rahim ve műřfik davranmıyor ve halk, hiřbir kanuni műeyyideye dayanmadan hayvanların eziyet ve iřkence çekmesine mâni oluyor. Dođuda ise, henűz insanlar bűyle bir muameleye tâbi tutulmuyor. Bu gibi Őeyler kanunlarla sađlanamaz; bűyle bir Őey, ancak insanların gűnűllű olarak bu gibi durumlara műdahale etmesi sayesinde gerřekleřebilir.

İnsanların bir kıymet ifade etmemesi yűzűndendir ki, dođuda daima despotlar ortaya çıkıyor; hatta bu despotların devlet adamları olması bile Őart deđildir. Bűyle bir despotizmden bir aile reisi, bir iř sahasının bařında bulunan bir kimse de faydalanmaktadır, insanların birbirine reva gűrdűkleri "muameleler yűzűndendir ki, hak ve adalet prensipleri geređi gibi tatbik edilemiyor. Hak ve adalet, daima kuvveti elinde tutanın tarafında: bulunuyor; imdi kuvveti elinde bulunduran kimse, her hal ve kârdâ haklı, diđer de haksız çıkıyor. Fakat burada kuvvet tabiri, çok geniř anlařılmalıdır; mesela bu, herhangi bir yerde iři olan bir kimsenin elinde

bulundurduğu bir tavsiye kartı da olabilir; herkes aynı iş için gelse bile, bu öne alınır.

Çünkü doğru insan, ne kendisini otonom bir varlık olarak görmekte, ne de ona öyle muamele edilmektedir. Doğulu kendisini otonomi ve ferdiyetçilikten mahrum addettiği için, o kendisini bir vasıta olarak görüyor ve bu yüzden başka bir vasıtaya başvuruyor ve her muameleye de boyun eğiyor ve o hiçbir şey karşısında isyankâr bir tavır takınmıyor.

Çünkü doğru, peşin olarak insanlar arasında bir hiyerarşi (bir mertebe sırası) görüyor. Bu hiyerarşiye doğru o kadar alışmıştır ki, artık bu ona tabii geliyor ve icap ettiği zaman herkes bu tabii durumdan faydalanıyor; bu yüzden ki, doğru ancak tavsiyelerle, yani sübjektif motiflerle işini görüyor ve bunun da hiçbir sınırı yoktur (yani yapılmayacak bir iş de yoktur). Hayret edilecek nokta, köklü olan bu insan ve iş telâkkisi tahsile vesaireye bakmıyor; mesela bir hastane doktoru bile kendisine bir tavsiye kartı getiren bir kimseyi hoş görüyor ve ona başka bir muamele yapıyor.

Doğulu insan kendisi hakkında otonom bir şura sahip olmadığı ve kendisini bir vasıta olarak gördüğü içindir ki, her şey, onun için bir angaryadır; onda işini sevme, kendisini işine bütün mevcudiyetiyle verme diye bir şey yoktur<sup>[44]</sup>. O, mümkün olduğu kadar işinden kaçır veya kaçmaya bakar. Bu yüzden ki, Doğuda, mesela belediye amelesinin başında bir işçi başı bulunur. Hiç çalışmayan bu insan, akşama kadar, bazı hallerde canını çıkarırcasına çalışan insandan daha üstün bir yevmiye alır ve hatta isterse işçiyi işinden eder.

Bu müessese doğruya mahsustur; zira batılı kendisine verilen işi, kontrol ediliyorsa yapar; bu sebepten dolayı da işçilerin başına bir işçi despotu, bir çavuş koymaya lüzum görülmez. Batılı görüş için, insanlar birbirine eşittir. O, bu eşitliği hem şahsına, hem de başkasına tatbik eder. Hâlbuki doğru insanın görüş tarzı, peşin olarak insanlar arasında bir hiyerarşi kabul ettiği için, buna göre insanlara muamele eder ve insanlardan böyle muamele görür. İmdi “başta ki”, hiçbir suretle kendisini başkası ile eşit görmez; kendisini daima geçerli kanun ve kaidenin dışında ve üstünde görür.

İnsan kendi otonomi ve ferdiyetçiliği hakkında bir görüşe sahip olursa, bütün bunlar kendiliğinden ortadan kalkar ve insan da ne kendisini, ne de başkasını bir vasıta olarak kullanır. Fakat bu takdirde başka problemler ortaya çıkar; bu yeni problemler doğulunun karşısında bulunduğu problemlerden apayrı olan problemlerdir.

Fakat şunu da ilâve edelim ki, batılı bu otonomi ve ferdiyetçiliği hazır bulmamıştır; o da asırlarca mücadele ederek, onu gerçekleştirmiştir. Kant’ın insanın otonomisi hakkında söylediği sözleri hatırlayalım: Akıl sahibi bir varlık olan insan, ne kendisi, ne başkası, hatta ne de ilahi bir varlık, yani Tanrı için bir vasıta olabilir. Böylece batılı otonomisini bilimsel ve felsefi görüşü sayesinde yavaş yavaş elde etmiştir. İmdi otonomi ve ferdiyetçilik fikri, bir eşya (mesela teknik bir vasıta) gibi bir memleketten diğer bir memlekete taşınmaz; bunu her sosyal-birlik, kendisi kazanmaya, elde etmeye çalışmalıdır. Zira insan, hiçbir suretle “hazır olana” konmak suretle gayesini gerçekleştiremez; her şey, onun kendisinin mahsulü olmalıdır. Bunun için ancak zemin hazırlanabilir ve gerçekleşmesine çalışılabilir. Bizim topyekûn olan inkılâbımız, bu zemini hazırlamıştır. Bize düşen iş, bunu bilim ve felsefe bakımından gerçekleştirmeye çalışmaktır.



Doğulu insan müziğinde, şiirlerinde, şarkılarında “felekten”, şundan bundan şikâyet eder; çünkü o daima bir baskı altındadır. Fakat o bu baskıyı kaldırıp atacağı yerde, onu tabii görmeye, onunla uzlaşmaya çalışır; zaten onunla uzlaşmaya alışıktır da. Bu sebepten dolayı onun tabii bir neşesi de yoktur; onun neşesi, ancak kendisini unutturacak herhangi alkollü veya keyif verici maddeleri bünyesine almasına bağlıdır; bu suretle alkol bile mana ve istikametini değiştiriyor ve alelâde bir kalori meselesi iken, bir “neşe” vasıtası oluyor. En güzel bir tabiat parçası bile doğulu insanı sevindirmez; çünkü onun her şeyi, vasıta derecesine inmiştir. Her gün içinde Tanrısına ibadet ettiği binanın estetik değerinin farkında bile değildir. Zira bir sosyal-birliğin, bir sosyal-grubun görüş-tarzı, ilerde görüleceği gibi, kıymet, eğitim problemi vesaire ile çok yakından ilgilidir.

Görüş-tarzı üzerinde dinin, dini görüşün de büyük bir tesiri vardır. Fakat doğulunun dini görüşü bile saf kalmamıştır; zamanla o kadar hurafelerle doldurulmuştur ki, dini görüş, onu bu baskıdan kurtarmaktan ziyade bu baskıya tahammül etmeyi ona öğretiyor; bu yüzden doğulu birçok hallerde tanrısını bile bir despot olarak görmekte, onun korkusundan bahsetmektedir; onun şefkatinden, sevgisinden hiç de söz açmamaktadır. Çünkü dini görüş de, insanın diğer “mevcudiyet-şartları”yla at başı yürür; diğer “mevcudiyet-şartları” o kadar iptidai bir durumdadır ki, onun dini görüşten faydalanmasına mâni oluyor; bu yüzden de onun kendisi ve dini görüşü hurafeler içinde boğulup kalıyor.

Hayatın ağır baskılarına maruz kalan ve bundan kurtulmayı bir türlü düşünmeyen doğulu, daima ancak zorunlu olanı yapar. Onun yaptığı bütün işlerde, günün, şimdinin hissesi büyüktür, baskındır; o bir şey için çalışır; mesela imtihan için, mesela diploma almak için çalışır; felsefenin, bilimin kendisiyle, araştırmalarıyla değil, daha ziyade mevcudu okumak ve okutmakla yetinir. Bu sebepten dolayı doğulu için bilim ve felsefe dört duvar arasında kalan bir meşgaledir; o bilim yapmadığı, mevcutla yetindiği için, onun meşgul olduğu bilim ve felsefe de kendi memleketi ile onun problemleriyle uğraşmaz. Mesela Atatürk çapında bir devlet adamı, Ankara’da “Dil, Tarih, Coğrafya” adını verdiği bir fakülte kurdu; gayesi, bu memleketin dilini, tarihini, coğrafyasını araştırmaktı; fakat bu fakülte, adının tesadüfi olduğunu sandı; yine Anadolu’nun ne tarihini, ne dilini, ne coğrafyasını ele aldı; o da umumi manada bir fakülte oldu.

Bu kuruluş, batılı bir görüşe dayanıyordu. Nitekim batılı da, meselelerini bilim ve felsefenin ışığı altında görmeye çalışır ve bilim müesseselerini de bunun için kurar; o, her duruma bilimle, felsefe ile hâkim olmaya çalışır. Mesela İngiltere’de Birinci Dünya Harbinde fizikçilerle, müzikçiler, psikologlar iş birliği yaparak sahillere yaklaşan düşman denizaltılarını uzaktan haber almak için tedbir aldırıyorlar; İkinci Dünya Harbinde psikolojiyi askeri sahaya tatbik ediyorlar<sup>[45]</sup>. Bu suretle Batıda her durum, her problem bilimle halledilir. Mesela İktisadi bir sıkıntı (yani buhran) da, yine bilim adamlarının idare adamlarıyla sıkı bir iş birliği yapmaları sayesinde önlenmeye çalışılır; zira burada da bilimin tavsiye ettiği tedbirleri almak lazımdır.

Aynı suretle eğitim ve sağlık problemlerinde de bilim adamlarının tavsiyelerine uyulur. Mühim bir misal: İstanbul Üniversitesi’nin yeniden kuruluşundan sonra, bir Alman olan hıfzıssıhha hocasının ilk iş olarak, Anadolu köylerini ve köylülerini yerinde görmek, oradaki

problemleri işlemek istemesi, doğulu görüşle batılı görüş arasındaki büyük farkı gösteriyor. Bu hocanın gayesi, memleketin hıfzıssıhhası bilimsel bakımdan ele alınırken, misallerini bu memlekette almak, istatistikleri de yine bu misallere göre tertip etmektir. İşte bu âlimin misallerini bu memlekete göre vermek istemesi, bir batılı bilim adamının hadiseleri kıymetlendirmesiyle, onlar karşısındaki tavrını gösteriyor<sup>[46]</sup>. Doğulu hazıra konduğu için, istatistiklerini bile batıdan alır. Doğulu kendi yemeklerini, gıda maddelerini, yemeklerin terkibine giren maddelerin kalori miktarı, zarar ve faydalarını araştırmaz. Böylece o, mutfağına müdahale etmeyi aklından geçirmez; fakat Alman ve İngiliz mutfaklarından da misal vermeyi ihmal etmez; bu yüzden doğulunun mutfağı asırlardan beri aynı tarzda devam eder.

Bilimin hayata müdahale etmemesi, hayat hadiselerini kıymetlendirmemesi, onun dışında kalması, ilme danışılmaması hastalığı çok umumidir; bu sebeptendir ki, doğuda idare adamları ilme ehemmiyet vermezler. Onlar her şeyi bilim adamlarının tavsiyelerinden daha iyi yapacaklarına kanidirler. Bu zihniyetin değişmesi, yem bir görüşün, batılı bir görüşün kök salmasına bağlıdır.

Doğulu yalnız hali hazırın meseleleri bakımından bilimsel tedbirlere lüzum görmemekle kalmaz; o geleceğin işleri karşısında da böyledir; mesela doğulu önceden hiçbir tedbir almadan üniversiteler kurabilir. Hâlbuki batılı büyük hazırlıklar, senelerce süren hazırlıklardan sonra böyle bir şeye teşebbüs edebilir. Bu misaller, her sahada daha da çoğaltılabilir. Asıl mühim mesele, batılı gibi düşünmek, onun gibi bilime, bilgiye yer vermek, onun gibi bilim ve felsefe yapmaktır. Böyle bir görüş, benimsenmeden her sahada atılan adımlar tesadüfi bir karakter taşırlar. Doğuda muvaffakiyetler, hatta muvaffakiyetsizlikler bile tesadüfidirler. Gerçi önceden alınan bir tedbirin neticesi olmayan muvaffakiyet, şurada burada ortaya çıkabilir; fakat bu, sürekli olamıyor; ancak muvaffakiyetsizlikler sürekli olabiliyorlar ve bu yüzden de daima yeni baştan, eskilerle hiçbir ilgisi olmayan yeni tedbirler alınır. Zira burada asıl mesele, muayyen bir kütleyi buna inandırmaktır. Batılı bunun tersine hareket eder; batılı için asıl mesele, muayyen bir kütleyi kandırmak değil, meselelerin ontik yapısının bizden istediğini bulmak, esaslı ve devamlı olan tedbirler almak ve bunları daima yeni baştan gözden geçirmektir.

Bu sebepten dolayı bir insan grubunun, diğer bir insan grubunun başarılarından faydalanabilmesi için, onunla aynı olan bir görüş- tarzına sahip olması icap eder. Aksi takdirde insan gruplarının (milletlerin) başarıları arasında ne bir alış-veriş, ne de onların başarıları arasında karşılıklı bir tesir münasebeti olabilir; ancak o muayyen görüş-tarzına sahip olan insanların bağanlarının bir alıcısı olunabilir. Fakat bu takdirde başka bir görüş-tarzının mahsulü olan başarılar (kültür objeleri) onun hayat yapısında yabancı bir unsur gibi durur ve hiçbir suretle hazmedilemez; böyle bir durum, insanı ancak bir taklitçiliğe, bir özentiye götürebilir.

## **7. Eğitim – kategorisi**

Tarihi varlık-sahası bakımından mühim bir determinasyon prensibi olan görüş-tarzi, ne hazır bir şekildedir, ne kendiliğinden şekil kazanır, ne de onun şekil kazanmasını sağlayan faktörler

basittir; onun teşekkül etmesi (şekil kazanması) kısa bir zamanın işi olmadığı gibi, tek bir faktörün işi de değildir. Onda asırların, çeşitli prensip ve faktörlerin hissesi vardır; bu prensiplerin en mühimlerini eğitim, kıymetler, gelenek gibi determinasyon prensipleri ve dini görüş, bilimsel ve felsefi bilgi gibi mühim faktörler teşkil eder.

Başlangıçta, görüş-tarzının teşekkülünde, dini görüşün büyük bir rolü vardır. Zira dini görüş kütleye hitap eder ve kütlenin hayat, insan, kâinat hakkındaki görüşüne şekil kazandırır; bu sebepten dolayı dini görüşün ve dini eğitimin rolü, hiç de küçümsenemez. Dini görüşün yanı başında insan başarılarının yaratıcısı olan fertlerde, felsefi ve bilimsel görüş de çok mühim bir role sahiptir; zira felsefi ve bilimsel görüş, dini görüşün statik, “donmuş” bir karakter kazanmamasına yardım eder. Fakat bunlar kendiliğinden olmadığına göre, bir sosyal-birliğin insan, hayat, tabiat hakkındaki görüşü, ancak herhangi bir eğitim sayesinde şekil kazanır ve gelişebilir; zira muayyen bir eğitim sistemi sayesinde yeni yetişen nesiller yoğrulur, onlara muayyen bir görüş istikameti verilebilir.

Fakat insan, hiçbir sahada hazır başarılarla konmadığına, onun bütün başarıları, kendi emek ve çalışmalarının bir neticesi olduğuna göre, muayyen bir görüş tarzını insanın kendisinin edinmesi icap eder. Bunu da, ancak gaye ve hedefi tespit edilen muayyen bir eğitim- sistemi sağlayabilir. Zira insanda hazır olarak ancak biyopsişik nüveler vardır; insan nesillere düşen iş, bu biyopsişik nüveleri geliştirmektir. Bu da yeni neslin mesuliyetini yüklenen daha önceki nesillerin tatbik edeceği bir eğitim-sistemi sayesinde gerçekleşebilir. Ancak eğitim sayesinde bir sosyal-grubun, insan, hayat ve tabiat hakkındaki görüşü değiştirilebilir; bir insanın diğer insanlara ve umumiyetle canlı varlıklara karşı olan muamelesi değiştirilebilir ve gaye olarak istenilen görüş şekli elde edilebilir. Eğitim sayesinde insanın hak ve adalet duygulan geliştirilebilir ve insanın başarıları daima gelişen bir istikamete sevk edilebilir ve kendisi de bu başarıların sadece alıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu başarıların yaratıcısı da olur.

Fakat bir sosyal-grubun görüş-tarzını değiştirmek, ona yeni bir istikamet vermek, görüldüğü gibi basit değildir. Çünkü bunun elde edilmesi, radikal bir eğitim-sisteminin tatbik edilmesine bağlıdır ve böyle bir eğitim sisteminin gayesi, her şeyden önce muayyen bir görüş-tarzının benimsenmesi, hazmedilmesi üzerinde toplanmalıdır, imdi böyle bir eğitim sistemi, ampirik, gelip-geçici tedbirler almaya değil, hakiki, halis bir eğitim-idesine dayanmalıdır. Böyle bir eğitim idesi, yeni yetişen nesillerde sosyal-birliği ilerletecek, geliştirebilecek halis yüksek kıymetlerle birlikte vasıta-kıymetlerin bir ahenk içinde uyanmasını hedef edinmelidir. Fakat böyle bir eğitim-sistemi uzun vadelidir; sabır ve devam ister; burada acele hükümlerin, ampirik tedbirlerin bir yeri yoktur; bu sahada alınacak tedbirler, verilecek hükümler, bilimsel ve felsefi bir temele dayanmalı; halden ziyade istikbali göz önünde bulundurmalı; kemiyet düşüncesinden ziyade, keyfiyet düşüncesi, böyle bir eğitim sistemine hâkim olmalıdır.

Böyle bir eğitim-sistemi her türlü “siyasi” ölçünmelerin, müdahalelerin dışında ve üstünde kalmalıdır. Zira eğitim meselesi, siyasi mevkiî işgal eden bir ferdin —bu fert ne kadar kabiliyetli olursa olsun— işi değil; bilâkis en başta bilim ve felsefenin, sonra sosyal birliği teşkil eden sosyal nüvelerin (yani ailelerin), mekteplerin, hatta bütün fertlerin bir işidir. Her aile, mesuliyetini üzerine aldığı çocuğun, doğarken iyilik ve kötülük bakımından farksız olduğunu, çocuğun iyiliğinin ve kötülüğünün kendisinin mahsulü olduğunu bilmelidir. Hatta

her fert, kendi hareketlerinde ve tavırlarında bütün bir sosyal-birliği temsil ediyormuşcasına davranmalı ve diğerlerine örnek olmayı gaye edinmelidir; zira eğitim problemine, sosyal nüveleri, fertleri ilgilendirmeyen mücerret bir saha nazarıyla bakılamaz. Bu sahada her fert başka bir şeyden, kendisiyle ilgisi olmayan soyut bir şeyden bahsedercesine fikir yürütmeye kalkamaz; bilâkis her fert, bu bakımdan ait olduğu sosyal grubun her şeysinden, yani görüş tarzından, ilerlemesi ve gerilemesinden kendisinin de herkes gibi aynı derecede mesul olduğunu bilmelidir.

İmdi eğitim-sistemi, eğer yeni bir görüş-tarzı benimsenmek isteniyorsa, topyekûn bir inkılâp ister; yani sosyal bir mesele olan eğitim problemi, her ferdi kavrayan ve her ferdi aynı derecede ilgilendiren bir problem olarak görülmelidir. Bu bakımdan herkes, şundan bundan şikâyet etmemeli, bilâkis bu şikâyetin kendisine de ait olduğunu bilmelidir. Zira bir memleketteki bozuk düzenden herkes aynı derecede mesuldür.

Görüş-tarzına şekil kazandıran eğitim meselelerini bir düzene koymak o kadar güçtür ki, bunun için o kadar çok ön-şartlara ihtiyaç vardır ki, bunlar gerçekleşmeden bu meselelerin üzerine eğilmeye bile imkân yoktur. Bunun için bir defa her yerde ehliyet, liyakat, bilgi, karakter hâkim bir rol oynamalı ve her türlü kayırmalar bertaraf edilmelidir; bunun için bir memlekette bir defa müessese fikrinin yerleşmesi lazımdır; zira müessese, şahsa bağlı olmayan objektif olan bir kuruluş demektir. Müessese kurulduğu andan itibaren her şey kendiliğinden bilim ve felsefenin eline verilir; her sahadaki kararı bilgi, "ihtisas" verir; müessesenin idaresi de o sahada bilgisi, tecrübesi olan insanların eline verilir. Fakat milletler böyle bir duruma, semavi bir lütuf sayesinde değil, ardı arası kesilmeyen çalışmalar, gayretler sayesinde gelebilirler.

Hâlbuki birçok doğu memleketlerinde müesseseler bir türlü kurulamıyorlar; müesseseler kurulamadığı için, bir teşekkülün başında bulunan insana bütün salâhiyetler veriliyor; o istediği gibi, düşündüğu gibi başında bulunduğu teşekkülü idare ediyor; bu suretle idare eden şahıs, her şeye istediği şekilde müdahale edebiliyor. Şahsa bağlı olan böyle bir idare sisteminde, teşekkülün başına geçen, her şeyden önce, hatta yanlış da olsa, değişiklik yapmaya kalkar; bu yüzden daha önceki tecrübelerden faydalanmaya lüzum bile görülmez. Böyle bir idare sisteminde şahsın rolü o kadar büyüktür ki, bazen ehliyetli, dürüst bir şahsın kurduğu nizam, o şahıstan sonra tanınmaz bir hal alır. Hâlbuki bir teşekkül, müessese haline gelirse, şahsa bağlılık ortadan kalkar. Çünkü şahıs, kim olursa olsun, bir defa o da herkes gibi bir "fâni"dir; asıl mühim olan müessesedir; onu işletecek elemanı yetiştirmektir.

Böyle bir durumdan bir sosyal-birliği kurtaracak tek çare, yeni bir görüş getirecek bir eğitim-sisteminin cezri bir surette tatbik edilmesidir. Nitekim batılı görüş-tarzının teşekkülünü gerçekleştiren, radikal bir surette tatbik edilen ve asırlarca süren bir eğitim-sistemi olmuştur. Başlangıçta bütün milletlerde (yani doğuda ve batıda) dini görüş-tarzı, biricik görüş-tarzı idi. Bir sosyal grubun, insan, hayat ve tabiat hakkındaki görüş-tarzını, başlangıçta dini görüş sağlamakta idi. Zamanla bilimin, felsefenin, sanatın gelişmesiyle, dinin temin ettiği statik, "donmuş" görüş-tarzı da akıcı bir duruma giriyor. Bu sayede sosyal-birliğin ilerlemesi, gelişmesi sağlanıyor.

Böyle bir gelişmeyi birlikte yapamayan sosyal-birlikler, statik, "donmuş" bir görüş-tarzını,

yani dini görüş tarzım muhafaza ediyorlar ve bu görüş-tarzi tarafından tayin ediliyorlar. Bilhassa eğer bu dini görüş, bu dünyaya ait olan işlerle, öbür dünyaya ait olan işleri birbirinden ayırt etmeyen bir dini görüş ise, bu takdirde bu statik görüş, bu “donmuşluk”, onun taşıyıcısı olan milletleri tamamıyla bir çıkmaza sokar ve böyle bir görüş-tarzi da, bütün gelişme imkânlarını kaybeder. Bu “donmuşluğu” silkip atamayan sosyal-birlikler bunun farkında bile değildirler; ancak böyle bir durum, ilk defa bilim ve felsefenin bir tetkik objesi olursa, bu “donmuşluk” bütün açıklığıyla ortaya çıkarılabilir.

Fakat sosyal-birlikler, eğer onlar sömürge değilseler, birbirleriyle münasebet halindedirler. Bu münasebetler, müspet oldukları gibi menfi bir karakter de taşıyabilirler. Menfi karakterdeki münasebetler, milletleri birbiriyle karşı karşıya getirirler; onları birbiriyle savaştırırlar. Bilhassa cephelerde dövüşen insanlar ve onları idare edenler, maddi olan malzeme farkını, malzeme üstünlüğünü bütün müşahhaslığıyla kendi öz canında tadıyorlar, canıyla, kanıyla ödüyorlar.

İşte bu gibi motifler Osmanlı İmparatorluğunu bu meseleler üzerinde düşünmeye şevketmiş; herhangi bir görüşe dayanmadan sadece pratik sahaya ait olan ihtiyaçları karşılamak maksadıyla batıdan faydalanma düşünülmüş ve yeni müesseselerin kurulmasına çalışılmış; mesela Yeniçeriler yerine muayyen bir askeri eğitimden geçirilen kıtalar kaim olmuş; bu kıtaları idare edecek elemanları yetiştirecek askeri mektepler kurulmuştur. Nitekim tıbbiye, mülkiye gibi mektepler de yine ameli gayelerden, ihtiyaçlardan hareket edilerek kurulmuşlardır. Nihayet bunlara talebe yetiştirecek orta tahsil müesseseleri de yavaş yavaş kurulmuştur. Bu suretle imparatorluk, aldığı bu yarım ve ameli tedbirlerle vejetatif olarak asrımıza kadar sürüklenmiştir. Çünkü Osmanlı imparatorluğu, kuruluşu ve görüş-tarzi icabı, topyekûn bir inkılâp yapabilecek bir durumda değildi.

Böylece dini eğitimin yanında Bilimsel bir eğitimin mevcut olması lazım geldiği bedihi olarak kabul ediliyor; fakat ağırlık noktası, yine de dini eğitim üzerinde bulunuyordu. Böylece medrese ve mektep, hâkim ve kadı yan yana kalıyorlar; hayatın her sahasında bir ikilik hüküm sürüyor. İlk defa bu yarım tedbirlerle bizim batılı bir görüş-tarzının içine giremeyeceğimizi kavrayan büyük devlet adamımız Atatürk olmuştur. O bütün ikilikleri bertaraf etmiştir; bu da ancak topyekûn bir inkılâp olan bizim inkılâbımız sayesinde gerçekleşebilirdi. İnkılâbımız şekil bakımından doğulu olan her şeyi, bütün ikilikleri ortadan kaldırdı. Fakat şekil, hiçbir zaman herhangi bir muhtevadan âri olamaz; bu sebepten dolayı şekil ile birlikte bazı içerikler de girmiş ve benimsenmiştir. Fakat bu şeklin tamamıyla muhtevaya çevrilmesi, muhtevalı olması için manevi bir kalkınmaya ihtiyaç vardır. Bu, bizim ve bizden sonraki nesillerin bir başarısı olacaktır. Başlangıçta buna imkân yoktu; çünkü aydınlar azınlıkta idi. Bugün artık şekil bakımından tamamıyla muvaffak olduğumuz bu başarıların, muhteva bakımından işlenmesinin zamanı gelmiştir. İşte bunu bize sağlayacak, tatbik edilecek “istikrarlı” bir eğitim-sistemi olacaktır. Bu sebepten dolayı eğitim-sistemimizin bütün sarsıntılardan azade, objektif bir sistem, yani bir müessese haline gelmesi zorunlu bir duruma girmiştir.

Gerçekten ancak radikal bir eğitim-sistemi bizim görüş-tarzımızı, yani hayat, insan ve tabiat karşısındaki tavrımızı değiştirebilecektir. Ancak yeni bir görüş-tarzi, kendimize mal ettiğimiz bir görüş tarzı sayesinde biz de diğer Batı milletleri gibi insan başarılarının yalnız alıcısı

olmaktan kurtulur, aynı zamanda onların yaratıcısı da oluruz.

Bu bize gösteriyor ki, eğitim-sistemi tarihi varlık-sahasını (yani insan başarılarını) determine eden mühim bir prensiptir. Zira bu prensibin determinasyonu hem pozitif, hem de negatiftir; eğitim sistemi bozuk bir düzen içinde bulunan bir topluluk, sadece vejetatif bir hayat sürer; ancak eğitim-sistemlerinde muayyen bir gaye, bir hedef güden ve bu sayede muayyen bir görüş-tarzı kazanan bir topluluk, kendi tarihi oluşuna pozitif bir istikamet kazandırabilir. Düşünmeliyiz ki, bütün insan başarılarının temelini, bilim, felsefe ve sanat teşkil etmektedir. Bilim, felsefe ve sanat sahalalarının içine girmek ve bu sahalarda prodüktif olarak çalışmak, ancak bizi buna hazırlayacak bir eğitim-sistemi sayesinde mümkündür. Bu sebepten dolayı eğitim problemi, bütün sosyal problemlerin başında gelir; çünkü her şey, onun sayesinde şekil kazanmakta, onun sayesinde verimli olmaktadır; onсуz kalan bir topluluk, ancak statik, “donmuş” bir durumun içinde vejetatif yaşayabilir; fakat asla prodüktif olamaz.

## 8. Gelenek – kategorisi

Tarihi varlık-sahasının mühim bir determinasyon prensibi olan görüş-tarzının şekil kazanmasında bir taraftan eğitimin, diğer taraftan gelenek ve kıymetler gibi kategorilerle, din, bilim, ve felsefe gibi bilgi nevelerinin büyük hisseleri vardır. Eğitim kategorisinin bu hususta oynadığı rolü göstermeye çalıştık.

Nasıl ki gayesi ve hedefi belli olan bir eğitim sistemi, görüş-tarzına yeni istikametler veriyor; ona bir akıcılık, bir gelişme sağlıyorsa, geleneğin de bu hususta büyük bir tesiri vardır; geleneğin görüş-tarzına olan tesiri, negatif olduğu gibi, pozitif de olabilir. Pozitif tesiriyle gelenek görüş-tarzının statik, “donmuş” bir karakter kazanmamasına, negatif şekli ile de görüş-tarzının statik, “donmuş” bir karakter kazanmasına hizmet eder.

Biz geleneklerin negatif şekline “gelenekçilik” adını veriyoruz. “Gelenekçilik” hayvan âlemindeki insiyaka benzetilebilir; zira “gelenekçilik”te de bir form ve muhteva sadakati vardır. Nesiller boyunca hiçbir değişiklik geçirmeden aynı şekilde devam eder; tıpkı hayvan âlemindeki yuva yapma, yavrulama, kış dolayısıyla yer değiştirmede olduğu gibi. Yalnız insan âleminde geleneğin bir başlangıcı, gelişmesi ve sonraları da “donmuş” bir karakter kazanması vardır ve insanda gelenek, zamanın seyri içinde biraz değişiklik kaydedebilir. Fakat bu değişiklik çok az olduğu için, geleneğin statik karakterine hâlel getirmez; zira değişiklik daha ziyade forma aittir; muhteva bakımından gelenek aynı kalır. Hâlbuki hayvandaki içgüdü (insiyak), başlangıçtan beri ona hazır olarak verilmiştir; ne gelişir, ne de geriler. Fakat insan, daima geleneğin bu statik durumundan sıyrılabilir imkânlarla sahiptir; el verir ki, o bu statik formdan kurtulmak istesin. Hayvan için böyle bir şey bahis konusu olamaz; çünkü hayvan bir imkânlar varlığı değil, statik bir varlıktır.

Fakat gelenek tabiriyle ne kastedilmektedir? Gelenek tabiriyle insan nesillerinin birbirine devrettikleri ve devir aldıkları başarılar, hayat-şekilleri, devredilen ve devir alman bütün muhteva ve formlar kastedilmektedir; bu itibarla gelenek bir topluluğun nesilleri arasındaki bağın kopmamasına da yardım etmektedir. Her insan topluluğunun bir geleneği vardır; her nesil, kendisinden önceki nesillerin başarıları, hayat-şekilleri, görüş-tarzları içinde doğar, büyür, gelişir; herkes formunu o gelenek içinde kazanır; muayyen bir tavır takınmayı da o

gelenek formlarına göre edinir. Hatta her ailenin, her teşekkülün gelenekleri vardır. Fakat gelenek, yalnız hususi hayata, hususi topluluklara inhisar etmez; bütün sahalarda ortaya çıkar; yani bütün insan başarılarının, insan teşekküllerinin bir geleneği vardır. Çünkü her nesil, kendisinden önceki nesillerden aldığı form ve içeriklerle beslenerek form ve muhteva kazanır. Her memlekette, her toplulukta bir çalışma geleneği vardır; bu çalışmanın hedef ve gayelerine ait gelenekler vardır; bunun içindir ki, insan, başka toplulukların gelenekleriyle temasa gelmedikçe her şeyin, her yerde kendisinininkilerin aynı olduğunu zannedebilir; fakat bu, bir zandan ibarettir.

Yeni yetişen nesiller, bu formları, bu gelenekleri benimsemeye çalışırlar ve benimserler de. Mesela her yerde üniversite hocasının, talebesinin, daire âmirinin, memurların içinde yetiştiği ve devir aldığı formlar ve içerikler vardır. Yeni nesiller bu formlar ve içerikler içinde yetişirler. Gelenek bazı memleketlerde ve bazı hallerde o derece statik bir şekil kazanır ki, o geleneğin içinde bulunan bir topluluk, hayvanların insiyakında olduğu gibi, onun kaskatı formu içinde erir. Nasıl ki insiyakta bir ilerleme ve gerileme yoksa, statik bir gelenek formu içinde bulunan bir insan grubu da hiçbir ilerleme kaydetmez; hatta gerileme de yoktur. Yalnız şu şekilde bir gerileme olabilir: Durmadan ilerleyen, akıcı bir geleneğe sahip olan muayyen insan grupları karşısında bu “gelenekçi” topluluklar zorla da olsa, bazı şeyler almak mecburiyetinde kalırlar. Fakat bu alman şeyler, mevcut, hâkim gelenek içinde gelişmesi mümkün olan birçok şeyleri soysuzlaştırır ki, bu bir nevi gerilemedir. Bu suretle geleneğin ne eski formu muhafaza edilebilir; ne de yeni bir form kazanmak için, onun içinden sıyrılıp çıkılabilir.

Böyle bir durumda sosyal-birliği teşkil eden muayyen fertler ve muayyen tabakalar dış görünüşleriyle hayat-şekillerini değiştirmiş görünürler. Fakat muhtevayı hiçbir suretle değiştirmezler; yine aynı insan telâkkisi, yine aynı aile ve çocuk telâkkisi, aynı görüş-tarzı olduğu gibi devam eder; ancak devrin zorladığı dış şeyler, yani bazı teknik şeyler girebilir. Mesela elektrik ve elektrik cihazları; nakil vasıtaları gibi. Fakat bu teknik unsurların alınması, bu statik gelenek içinde bulunan insanları ancak dış görünüşleri bakımından değiştirebilir; ama aynı hayat tarzı, aynı hayat telâkkisi devam eder; zira bu teknik vasıtalar ithal edilmektedirler; başka gelenekleri, başka hayat tarzı ve telâkkisi olan insan gruplarının emeklerinin mahsulüdürler. Bu sebepten dolayı bu ithal malı olarak gelen teknik vasıtalarından ancak muayyen bir zümre faydalanabiliyor; fakat geniş halk kitlesi bu gibi vasıtalarından habersiz yaşar.

Gerçi bugünün sosyolojisi, yeni vasıtaların ithal edilmesiyle bazı değişikliklerin meydana geldiğini tespit etmeye çalışıyor; fakat sosyolojinin bu gibi faktörlerin tesiriyle meydana gelen ve yine de forma, dışa ait olan bu değişiklikleri tespit etmekle ne elde etmek istediğini anlamak güçtür. Tabiidir ki, bir tren yolunun üzerinde bulunan bir bölge ile bu yoldan uzak olan bölgelerde, dış görünüşe ait bazı değişiklikler tespit edilebilir. Fakat sadece dışa ait olan bu değişikliklerin o bölgede yaşayan halkın hayat-şekli, görüş ve hayat- tarzı üzerinde hiçbir tesiri olmuyor.

Sosyoloji, burada tabii muayyen bir teoriye dayanıyor; bu teori, çoktan beri bilimsel araştırmaların dışına atılmış bulunan muhit teorisidir; bu teori, her şeyi dış şartların



değişmesiyle izah eder; imdi muhitin bazı unsurlarının değişmesiyle, o muhitin içinde bulunan insanlar da değişirler deniliyor; fakat bu değişikliğin hududu ve muhtevası üzerinde durulmuyor. Kaldı ki dış değişikliğin hududu ne olursa olsun “içi” değiştirmiyor; zira asıl değişikliğin içe, esasa ait olması gerekir; yani halkın hayat-tarzında, hayat-telâkkisinde, hayatlarının şekil ve nizamında, barınma ve korunma vasıtalarında olması icap eder. Fakat böyle bir değişikliğin de dış motiflerle sağlanmasına imkân yoktur; bu da ancak, daha önce temas edildiği gibi, muayyen bir eğitim-sistemi sayesinde sağlanabilir.

Nasıl ki statik bir görüş-tarzi Doğuya mahsus bir determinasyon prensibi ise, “gelenekçilik” veya statik gelenek de Doğuya mahsus bir determinasyon şeklidir. Nasıl ki batılı, statik olan dini görüşü Ortaçağdan Yeniçağa geçerken bertaraf etmiş ise, aynı suretle “gelenekçiliği” de Ortaçağdan Yeniçağa geçerken tasfiyeye tâbi tutmuş ve bu suretle onunla birlikte görüş-tarzi da değişmiştir.

Doğuda “gelenekçilik” günlük hayatta başlar. Eğer dikkat edilirse, doğulunun iki hayat-tarzi vardır; bunlardan birisi hususi olan ev hayatı, diğeri de dışarıya aksedenidir ve bunlar arasında bariz bir fark vardır; hatta onların birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Doğulunun ev hayatı, dışarıya aksetmez ve bunun bilhassa dışarıya aksetmemesine dikkat edilir. Bu, eski Roma imparatorluğunda böyle idi; bu, eski Mısırdaki da böyle idi. Onun içindir ki, Mısırlı rahipler, eski Anadolu Greklerini çocuklara benzetiyorlardı; bununla Mısır rahipleri, onların çocuklar gibi her yerde olduğu gibi göründüklerini kastediyorlardı<sup>[47]</sup>. Hâlbuki doğulunun hiçbir zaman çocuk gibi iç ve dış hayatı aynı olamaz; o dışarıda ve içeride kendisini başka şekillerde gösterir; o kendisini naif olarak ve olduğu gibi göstermez; bilâkis kendisini saklamaya çalışır.

Bu yüzdendir ki, doğuluda umumi bir tasarruf fikri de yoktur; doğulu *intim* alanında ancak ve güç halle yiyecek, içecek bulabildiği halde, dışarıda, yani dış görünüşüyle orta halli veyahut bunun üstünde bulunan bir insan tesirini bırakmaya gayret sarf eder ve o bunda oldukça da muvaffak olur. Batılı bunun tam tersine hareket eder; o iç ve dış-hayatım birbirine uydurur ve hakiki durumunu saklamaya lüzum görmez, bilâkis durumunu daima artan bir gayretle düzeltmeye çalışır.

Doğulunun şahsi ve günlük hayatında başlayan bu ikilik, her sahada göze çarpar. Mesela bir müessese teftiş göreceği zaman, bambaşka bir şekilde kendisini göstermeye çalışır; her tarafta temizlik yapılır; her şeye dikkat edilir; her şey, teftişin devamı boyunca mükemmel bir şekilde gösterilir. Teftiş yapan kimse de, bütün bunların teftiş dolayısıyla yapıldığını bilir; çünkü o da böyle bir geleneğin içinde yetişmiştir; onun için de bu gibi şeyler, bilinmeyen şeyler değildir. Fakat buna rağmen o da bu yapılanlara inanmış gibi görünür; imdi her iki taraf da bütün bunların bir görünüş ve gösterişten ibaret olduğunu bildiği halde, bunun üzerinde konuşmazlar; bu hususta mutlak bir “susma” hüküm sürer.

Hâlbuki batılı gelenek içinde bunun tersine hareket edilir; batılı teftiş için hazırlanmaz; o her vakit aynı şekilde hareket eder; zira onun için bir iş, başkası için, herhangi bir gösteriş için değil, kendisi için yapılır. Doğulu, görünüş sahasına çıkan bütün işlerinde kendisi için değil, başkası için, dışarı için yaşar; bu sebepten dolayı bu ikiliği hususi hayatına da tatbik eder. Nitekim doğulunun bir misafir odası vardır; o daima hazır ve temiz bir vaziyettedir ve bu oda



yalnız dışarıdan gelecek ziyaretçilere açıktır; başka zamanlarda hep kapalı bulunur. Bu ikiliği hayatın her sahasında göstermek ve tespit etmek mümkündür. Böylece doğulu bütün müesseselerinde günlük ve hususi hayatında bu ikiliği büyük bir titizlikle muhafaza etmeye gayret sarf eder.

Böylece geleneğin negatif şekli, yani gelenekçilik her sahada statik bir durumun, bir görünüşün devam etmesine yaramaktadır. Fakat onun “donmuş” karakterine dokunmak da güçtür; çünkü onun ağır müdafaa vasıtaları vardır. Zira statik gelenek bir taraftan daima dinin ve diğer birtakım “çürük inançlar”ın, diğer taraftan da bazı hallerde bir *sahte-nationalism*'in himayesine sığınmıştır. Zaten onun “inkılâp”sız sökülmesi güç olan köklerinin kuvveti de buradan gelir. Statik gelenek bu kuvvetlerle, bilhassa dini gelenekle bir ittifak akdettikten sonra, onun karşısına çıkan her kuvvet, ya hemen erir veyahut da er-geç ona boyun eğmeye, uymaya mecbur kalır. Bir sosyal-birliği böyle bir “donmuşluk” tan kurtaracak biricik kuvvet bilim ve felsefedir. Nitekim batılı gelenek de ancak bilim ve felsefe sayesinde dinin baskısından sıyrılmış, statik olmaktan kurtulmuştur.

Geleneğin pozitif şekli, akıcı, seyyal olan şeklidir. Nasıl ki geleneğin statik, yani negatif olması, sosyal-birliğin hayat-şeklini donduruyorsa, pozitif gelenek de nesilden nesle devredilen insan başarılarının, form ve içeriklerin gelişmesine yardım ediyor. Çünkü akıcı olan gelenek, daima tasfiye ve tesviye gören bir gelenek şeklidir. Geleneğin bu türü, daha ziyade hayat durumlarına, şeylere (objelere) yönelmiştir; durum, içinde bulunduğumuz gerçeklik değiştikçe, bu da değişir. Hâlbuki negatif gelenek formalisttir; objelerle, var olan şeylerle, insanın içinde bulunduğu durumla hemen hemen ilgisi yoktur.

Böyle bir geleneğin içinde bulunan insanlar, bu geleneğin statik karakterinin mesuliyetini insanlara değil; o insanların meydana koyduğu formlara, nizamlara yüklerler; insan, böyle bir gelenek içinde sırf bir vasıttan, formların, nizamların bekçisi olan bir vasıttan ibarettir ve insan, nihayet muayyen bir formalizmin tatbikçisidir. Böyle bir insan kütlesi, bütün kararlarını, bütün durumlarını bu formlara göre tayin eder. Böyle bir formalizmin sakatlıkları, ancak bilim ve felsefe sahasında ortaya çıkıyor, kendilerini ele veriyorlar. Zira bilim ve felsefede, formalizm değil; eşyanın, var olan şeylerin kendileri, objeler esastır. Hâlbuki doğulu, kendisini objelere, var olan şeylere, hayat durumlarına uyduracağı yerde, objeleri, var olan şeyleri, hayat durumlarını bu formlara uydurmaya çalışır ve o, bunda muvaffak da olur. Çünkü o böyle bir geleneğin içinde yetişmiştir; doğulu için objektif olmak, içi ve dışı bir bütün teşkil eden bir çocuk gibi hareket etmek diye bir şey yoktur; bilâkis o, muayyen bir formalizmle, içi, muhtevayı, bertaraf eder ve sadece forma göre hareket eder.

Böyle bir durumla her sahada karşılaşmaktayız. Mesela doğulu talebesini, hocasını, şeylerin, eşyanın karakterinin gerektirdiği şekilde değil, muayyen bir formalizme saplanarak yetiştirir; hocanın muayyen bir zaman sonra bu husustaki kanunun, yani formalizmin, şu veya bu maddesine göre şu unvandan bu unvana yükselmesi icap eder; onun bu hususta bir başarısı olsun veya olmasın; bunun hiçbir ehemmiyeti yoktur. Talebe de şu veya bu kadar zamanda devamını bitirir ve bu husustaki formalizmi yerine getirerek devam ettiği müesseseyi bitirir; o da bu hususta kendisinden muayyen bir olgunluğun istenileceğini düşünmez bile. Zira talebenin de muayyen bir zaman süresi içinde bu müesseseyi bitirmesi gerekir; bitiremediği

takdirde başarısız bir talebe olarak kabul edilir. Çünkü gelenek, ondan muhtevaya bakmadan formun realize edilmesini istemektedir. Böylece doğunun geleneği her şeyi formalize etmiştir ve yalnız form üzerinde durmayı öğrenmiş ve öğretmiştir.

Fakat eğer doğulunun zaman hakkındaki şuuru göz önünde bulundurulursa, yukarıdaki durumun tersini beklemek lazım gelirdi. Çünkü doğulunun zaman şuuru bambaşka bir karakter taşır ve doğulunun geleneklerinde zamanın hiçbir rolü yoktur; onun daima geçmesini, öldürülmesini istediği bir zamanı vardır. Hâlbuki batılının zaman hakkında kat'i bir şuuru vardır ve bu da açık ifadesini, birçok dillerde kullanılan şu İngilizce sözde bulur: "time is money", vakit nakittir. İmdi batılının boşuna geçireceği, öldüreceği bir zamanı olmadığı gibi, zamanına gelişigüzel tasarruf edilmesine de müsaade etmez; o, zamanını titiz bir surette böler ve onun muhtevalı ve manalı geçmesine çalışır.

Hâlbuki doğulunun geleneği, zamanın muhtevalı geçmesine imkân bırakmamaktadır. Zira doğulu hayatının mühim bir kısmını beklemelerle geçirir; en basit bir iş, onun için çok uzun süren bir zamanın israfına mal olur. Çünkü bu basit işi görecekle ve gördürecek olanların karşılıklı olarak zaman hakkında kesin bir şuurları yoktur; imdi zaman, her iki taraf için henüz bir kıymet ifade etmemektedir. Bu sebepten dolayı aynı işin yarına, öbür güne ve daha sonraya bırakılmasında bir mahzur görülmemektedir. Doğulu zamanım herhangi bir etütle veyahut kendisini insan olarak geliştirecek eserleri okumakla da geçirmez; o daha ziyade zorunlu olanı, istenileni yapar ve geriye kalan zamanını çok defa boş ve faydasız konuşmalarla, boş kuruntularla geçirir. Zira doğulu için zaman, israf edilecek kadar boldur; onu geçirmek esas gayedir (teşbihin doğulunun günlük hayatına ait olması, üzerinde durulması icap eden bir fenomendir).

Doğulunun zaman karşısındaki bu kayıtsız tavrıyla, onun muayyen şeyler, mesela mektebini vaktinde bitirmek veya tam zamanında terfi etmek istemesi gibi durumlar karşısında zaman bakımından çok titiz davranması arasında bir tenakuz var gibi görünür. Fakat bu tenakuz, çok zahiri bir tenakuzdur. Çünkü zaman karşısında takınılan bu tavır, zamanın kıymetli olmasından ziyade, İktisadi faktörlerin ve bilhassa sosyal-alana ait kıymetlerin ve geleneklerin bir neticesidir. Zira zamanında mektebini bitiremeyen veya mesleğinde terfi etmeyen bir kimseye, ya tembel veyahut da kabiliyetsiz bir kimse nazarıyla bakılır ve bunun zamanın kıtlığı veya onun bir kıymet ifade etmesiyle bir ilgisi yoktur; bu daha ziyade doğulunun insan, hayat ve tabiat hakkındaki görüş-tarzıyla, onun formalist, gelenekçi olan tavrıyla ilgilidir.

Çünkü doğulunun geleneğinde kabiliyet veya kabiliyetsizlik başarı ile ölçülmez ve başarılarla bakılmaz; hâkim olan muayyen bir formalizme göre, mademki bir kimse mektebini zamanında bitiremiyor; zamanında terfi edemiyor; o halde o kimse kabiliyetsizdir denilir. Bu sebepten dolayı bir insanın kıymetli olmasıyla kıymetsiz olması hakkında sadece dedikodular hüküm sürer. İmdi doğuda ne övme, ne de yerme hakiki bir mesnede dayanır; her ikisi de sübjektiftir, takribidir. Hâlbuki övmenin de, yermenin de muayyen bir ölçüsü olmalıdır ve bu da mutlaka başarılarla ve başarısızlıklara dayanmalıdır. Fakat doğuda her sahada bir ölçsüzlük hüküm sürer; doğulu, yermede ölçsüz olduğu gibi, övmeye de ölçsüzdür; o her şey hakkında *superlative*'lerle konuşur.

Batılının geleneğinde hem bir akıcılık, hem de bir objektiflik olduğu için, bu gelenek içinde her sahada şahsiyet, başarı ön safta yer alır; sosyal çevre, insanlar hakkında muayyen bir formalizme, etikete göre hükümler vermez; her sahada başarı, liyakat, kabiliyet esas teşkil eder. Bu gelenek içinde övmenin de, yermenin de, bilgili ve bilgisiz olmanın da bir ölçüsü vardır ve bu ölçünün temeli ontiktir; yani bu ölçü, forma, etikete göre değildir. Batılı için, zaten form muhtevayı kurtarmak ve geliştirmek için mevcuttur; yoksa form, kendi kendisi için, yani form, form için mevcut değildir.

Aynı değişiklik batılının zaman karşısındaki tavrında görülür: batılının geleneğinde zamanın büyük bir ehemmiyeti vardır. Batılının zaman karşısındaki tavrı, onun zaman şuuru, şarklınıniki ile mukayese edilemeyecek derecede başka bir karakter gösterir. Batılı zaman bakımından çok hasis davranır; hatta onun bütün teknik cehitleri bile zamandan tasarruf etmek üzerinde toplanmaktadır; bu itibarla o, zamanı üzerinde âdeta titrer ve vaktini hiçbir suretle boş geçirmez; zaman, daima bir muhteva ile doldurulur; mesela bu, tabii güzellikleri, tabiatı, sanat eserlerini tatmak şeklinde tecelli edebilir. Hâlbuki doğulunun geleneğinde tabiatın hiçbir rolü yoktur; tabiat, bitki âlemi onda amansız bir düşmanını görmektedir; o kendi sanat eserlerine karşı da çok kayıtsızdır; onlarla ilgisi çok sathidir; kendi sanat eserlerinin, kendi gözleri önünde yıkılmasıyla bile ilgilenmez; bütün bunlar maziden devralınan geleneklerin bir neticesidir ve ancak eğitim-sayesinde tashih edilebilir.

Gelenekle bir topluluğun hayat-şekli, yani görüş-tarzı arasında o kadar sıkı bir münasebet vardır ki, en günlük, en banal olarak gördüğümüz ve hiç dikkat etmediğimiz formlar, muayyen hayat durumlarının mahsulüdürler. Bilmem dikkat edilmiş midir; bizim memleketimizde bir aileden birisi seyahate çıktığı zaman, komşular, o evi ziyaret ederler ve bazı temennilerde bulunurlar. Bunun kökünü bizde şu durum teşkil etse gerek: imparatorluk Türkiye'sinde öyle yerler vardı ki, oraya giden bir Türkün bir daha dönmesinin ihtimalleri çok azdı; mesela vaktiyle Yemen vilâyetimize giden askerlerimizin durumu böyle idi. Bu, bize aynı zamanda her form ve geleneğin muayyen bir hayat-tarzının mahsulü olduğunu gösteriyor.

Dikkat edilirse, insan topluluklarının bu gibi günlük hayat-alanları arasında büyük farklar vardır ve bu farklar, şüphesiz çeşitli toplulukların geçirdikleri hadiseleri ve içinde buldukları durumları aksettiriyorlar. Fakat eğer gelenekler, yalnız bu gibi günlük şeylere inhisar etselerdi, o vakit bunun üzerinde durmaya lüzum kalmazdı. Çünkü bu gibi şeyler, zararsız şeylerdir ve bu gibi gelenek formlarının devam etmesinde, tarihi varlık-sahasını determine etme bakımından ne büyük bir mahzur, ne de bir fayda vardır; bu olsa olsa, bu gibi topluluklarda henüz zamana gerektiği gibi bir kıymet atfedilmemesinin bir ifadesi olabilir.

Fakat bir insan topluluğunun hayatı bir "bütün"dür ve en basit günlük hadiselerden başlar; en ehemmiyetli hadiselere kadar devam eder; böyle bir fenomenle bilhassa doğulunun hayat-seyrinin, hayat-akışının "bütün" üne bir tesadüfiliğin hâkim olmasında karşılaşırız. Nitekim doğulunun bütün işleri, mesela serveti, bir işe, bir memuriyete girmesi, birçok hallerde tesadüfi olmakla kalmaz; aynı zamanda o bu işinde, bu memuriyetinde kalıp kalmayacağından ve ne kadar kalacağından da emin değildir. Zira tesadüfilik emniyetsizlik şuurunu da birlikte getiriyor.

Fakat bu durum, sadece devlet işlerine inhisar etmez; aynı şekilde hususi iş sahipleri de

servetlerinin, işlerinin istikbalinden emin olarak yaşamazlar; herkesin bu hususta bir korkusu vardır. Bu emniyetsizlik şuuru, o kadar salgın bir hale gelmiştir ki, hiç kimsenin kimseye emniyet etmediği bir dereceye kadar varır; bu gelenek Doğuda lüzumsuz kontrollerin yapılmasına, bunu gerçekleştirmek için çok sayıda memur ve işçinin kullanılmasına sebep olmaktadır ve bu yüzden hiç kimse mesuliyet yüklenemiyor ve mesuliyet çok parçalanıyor. Neticede mesuliyet ortadan kaybolup gidiyor; en sonunda yapılan işten kimin mesul olduğunu meydana çıkarmak çok güçleşiyor; hatta çok defa mümkün olmuyor. Çünkü herkes muayyen formalizmi yerine getirmiştir; fakat buna rağmen iş eksik kalmıştır; ama buna sebep olanı bulmak mümkün değildir; zira mesuliyet lüzumundan fazla bölündüğü için “anonim” bir karakter kazanmıştır.

Diğer taraftan bu durum, böyle bir emniyetsizlik şuuru, ifadesini doğunun hak, adalet tanımayan insanların despot ruhunda bulur. Gelenek halini alan görüş-tarzının hususiyetinin bir neticesi olarak doğulu, haksızlığa maruz kalmayı da haksızlık yapmak gibi hoş görür. Zira Doğuda herkes tecrit edilmiş, birlik-şuurundan mahrum, atomlaşmış bir durumdadır ve kendisine dokunulmadığı müddetçe, herhangi bir tepkide de bulunmaz ve her şeyi hoş görür. Bu, gerçekten muayyen bir hayat, bir görüş-tarzının birlikte getirdiği bir gelenektir; nitekim bunu bilhassa şu atalar-sözünde açık olarak görüyoruz: “Bana dokunmayan yılan binler yaşasın!”

Fakat doğulu ve batılı geleneklerden hiçbirisi, semavi kuvvetlerin bir mahsulü değildir. Cezri bir eğitim-sistemi sayesinde doğulu görüş-tarzi ve geleneklerin hepsi bertaraf edilebilir. Bütün batılı milletler de, bu “donmuş” geleneklerini tasfiye ve tesviye etmek suretiyle gelişmişlerdir; zira bu “donmuş” karakterdeki gelenekler tasfiye edilmeden herhangi bir gelişmeye imkân yoktur. Yalnız herhangi bir yanlış anlaşılmaya yer verilmemek için, bizim burada geleneklerle, bilhassa statik geleneklerle ne kastettiğimiz göz önünde bulundurulmalıdır. İmdi gelenekleri tasfiye etmek demek, milli hususiyetleri, milli karakteri tasfiye etmek demek değildir; bilâkis bununla gelişmelerimize mâni olan peşin hükümlerle dolu olan mazinin hurafelere bürünmüş, fosilleşmiş kalıntılarını bertaraf etmek kastedilmektedir.

Gelenek, hangi şekilde olursa olsun, insan başarılarının seyrini, akışını, yani tarihi varlık-sahasını tayin eden, ona şekil kazandıran mühim bir determinasyon prensibidir. Bu determinasyon, insan prodüksiyonlarının ya ilerlemesini (gelenek pozitif olduğu zaman) veyahut aynı statik durumun devam etmesini (gelenek negatif olduğu zaman) sağlar.

Fakat statik bir geleneğin içinde meydana gelen insan prodüksiyonları, tavır ve hareketlere ait formlar bir hususiyet gösterirler ve bunlar ancak böyle statik bir gelenek içinde mevcudiyetlerini devam ettirebilirler. Zira bu prodüksiyonlar, muayyen bir zaman-şuur, muayyen bir eğitim-sistemi ve görüş-tarzının mahsulüdürler. Çünkü gelenek bütün insan müesseselerine, teşekküllerine damgasını basan bir determinasyon prensibidir. Fert, kendisinin mahsulü olmayan, nesillerin işi olan bu gelenek formlarına yalnız başına (inkılâplar müstesna) müdahale edemez; ancak yeni ve mukabil bir hareketin başlaması ve bunun da geniş bir kütleyi kavraması sayesinde bazı şeyler elde edilebilir.

Hâlbuki akıcı bir gelenek bambaşka olan insan prodüksiyonlarının, tavır ve hareketlere ait

formların meydana çıkmasına sebep olur; böyle bir gelenek şekli daima tasfiye ve tesviyeye başvuran bir gelenek şeklidir; bunu da bilim ve felsefe sağlamaktadır; zira akıcılık ancak bilim ve felsefe sayesinde gerçekleşebilir. Böyle bir gelenek içinde bambaşka bir zaman-şuuru, bir eğitim-sistemi ve görüş tarzı hüküm sürer.

Fakat insan prodüksiyonları, insanın tavır ve hareketleri, hangi gelenek şekli içinde bulunursa bulunsunlar, bunlar herhangi bir kıymet-strüktüründen âri değildirler; statik bir geleneğin devam etmesinin bile, hiç olmazsa muayyen statik formel kıymetlerin determinasyonlarına dayanması icap eder. Bu kıymet determinasyonu, dış amiller yüzünden determinasyon-canlılığını kaybettiği andan itibaren, bu statik geleneğin taşıyıcısı olan topluluk da ya geriler; veyahut da bu statik gelenekten sıyrılarak yeni bir durumun içerisine girer; bu yeni durum, artık bu topluluğun hususiyetlerine, kabiliyetlerine göre istikamet alır.

Zira hayatın canlı, akıcı bir şekilde devam etmesi, ancak muhtevalı, yaşanmış muayyen kıymetlerin determinasyonlarına, bağlıdır. Her iki gelenek şeklinde de kıymet-determinasyonu canlılığını kaybettiği zaman, her ikisinin durumu değişir; statik gelenek sona erer; statik olmayan gelenek ise yeni bir aktivite şekli kazanır. Böyle bir durum, nesillerin değişmesinde daima karşılaştığımız bir fenomendir.

İmdi kıymetler, gelenek, görüş-tarzı ve eğitim-sisteminin yönlerini tayin eden bir determinasyon şekli olarak ortaya çıkıyorlar. Bu sebepten dolayı çok mühim ve hususi determinasyon prensipleri olan kıymetlerin ayrıca ele alınması icap etmektedir. Çünkü bütün insan prodüksiyonları, tavır ve hareketleri herhangi bir kıymet *konstellation*'u tarafından tayin edilmektedir.

## 9. Kıymetlerin determinasyonu

Tarihi varlığın determinasyon probleminde, kıymetler de çok mühim bir rol oynar. Zira eğer bir gelenek devam ediyorsa veya akıcı bir şekil kazanıyorsa, eğer bir görüş-tarzı hâkim bir duruma geliyorsa, bir eğitim-sistemi yeni yetişen nesillere bir şekil kazandırıyor; bu, bütün bu kategorilerin muayyen kıymetler ihtiva etmesine dayanır; hatta eğer muayyen bir mekân parçası olan vatan seviliyorsa; onu savunmak için muayyen fedakârlıklara katlanılıyorsa; eğer üç buutlu zaman içinde cereyan eden vakalar arasında bir münasebet kuruluyor; onlardan bazılarında bir imtiyaz veriliyor ve gelişmelerine çalışılıyorsa; eğer insan başarıları birbirine karşılıklı tesir ediyorlarsa; bu, bunlarda muayyen kıymet-strüktürlerinin bulunmasına bağlıdır. Zira insan hayatı, insanın hareket ve faaliyetleri, insanın bağanları, prodüksiyonları herhangi bir şekilde kıymetlerle bezenmiş ve kıymetler tarafından tayin edilmişlerdir. Bu itibarla tarihi varlık-sahasında ağır basan determinasyon, kıymetlerin sağladığı determinasyondur. Çünkü insanın herhangi bir ilgisinin veya alâkasının, herhangi bir idealinin bulunmadığını kabul etmek, onun hayat faaliyetleri, olup-biten şeyler karşısında hiçbir tavır takınmadığını, onlar karşısında kayıtsız kaldığını kabul etmek demek olur ki, buna imkân yoktur. Böyle bir durum, hayatın durduğunu, hareketsiz ve faaliyetsiz kaldığını ifade eder.

Hâlbuki insan, çözülmesi, gerçekleştirilmesi gereken sayısız hareket ve faaliyetler içinde bulunur; insanın onlara herhangi bir yön vererek, bazılarını öne alması, bazılarını sonraya

bırakması gibi birtakım çarelere baş vurması icap eder; bu da ancak insanın bunlar karşısında kayıtsız kalmadığı, onlar karşısında herhangi bir tavır takındığı bir durum içinde imkân dahiline girer; Hâlbuki her tavır takınma, kıymetlere dayanan bir tavır takınmadır. İnsanın içinde bulunduğu sayısız, ardı arası kesilmeyen durumlar vardır; insanın bu durumların içinden çıkması, onun bunlara herhangi bir kıymet-strüktürü atfetmesine bağlıdır.

Burada kıymet tabiri çok geniş manasıyla anlaşılmalıdır: her türlü gaye ve hedefler, her türlü alâka ve menfaatler; ihtiraslar, her türlü idealler, her türlü kuvvet ve iktidar faktörleri, her türlü mevki ve şeref hırsı; iyi ve kötüye ait kıymetler, inançlar, dürüstlük, sevgi, saygı vesaire... Fakat bütün bu kıymet-strüktürleri iki grupta toplanabilir:

1. Yüksek kıymetler;
2. Vasıta-kıymetler.

Vasıta kıymetlerle fayda, alâka ve menfaat alanı, her türlü maddi kıymetler, ihtiraslar, kuvvet ve iktidar faktörleri, mevki ve şeref hırsı vesaire gibi kıymet-strüktürleri kastedilmektedir. Yüksek kıymetlerden de idealler, inançlar, dürüstlük, dostluk, sözünde durma, sevgi ve saygı, iyi ve kötüye (kötü negatifi yüksek olan bir kıymettir) ait kıymetler vesaire gibi kıymet-strüktürleri anlaşılmalıdır.

İnsan, yalnız hayatına bir kıymet, bir mana atfetmekle kalmaz; aynı zamanda bütün faaliyetlerine ve bu faaliyetlerin mahsullerine (mesela başarılarına) herhangi bir şekilde bir kıymet atfeder. İnsan hayatı, insan faaliyetleri ve bunların mahsulleri yüksek kıymetler tarafından tayin edildiği gibi, ikinci grup, yani vasıta-kıymetler tarafından da tayin edilmektedir. Bilhassa ikinci grup kıymetler, geniş insan kütesinin hayatında en ön plânda yer alırlar. Zira insanların çoğunluğunun hayat faaliyetleri, fayda ve alâka alanına ait vasıta-kıymetler tarafından tayin edilir. İster bu determinasyonlar siyasi sahaya ait olsunlar, yani bir sosyal-birliğin hayatını ilgilendirsinler, isterse muayyen grupların hayatına veya ferdin hayatına ait olsunlar; bütün bu sahalarda vasıta-kıymetlerin mühim bir rol oynadıklarından şüphe edilemez.

Zira sosyal-birlikleri idare eden insanların hepsinin muayyen yüksek kıymetleri gerçekleştirmeyi gaye edinen devlet adamları olacaklarını kabul etmek güçtür. Burada ister iktidarda kalmak, iktidarın sağladığı fayda, sayılma ve diğer birçok vasıta-kıymetler tarafından tayin edilmek şeklinde olsun; ister daha küçük ve şahsi menfaatler tarafından tayin edilmek suretiyle olsun; bu gibi determinasyonlar, ferdin hayatı için büyük bir ehemmiyet ifade ederler. Sosyal birlikleri idare eden fertler, gerek bu şahsi, sübjektif vasıta kıymetler tarafından tayin edilerek, gerekse objektif yüksek kıymetler tarafından determine edilerek iyi ve kötü manada bazı şeyler yapmaktadırlar ve bu yapılanlar, bir devrin, hiç olmazsa bir neslin kıymet-ufkunu teşkil eder. Aynı şey, İktisadi faaliyetler sahasında da caridir. Zira endüstri ve ticaretle uğraşanların da hepsinin birden yalnız muayyen idealleri, yüksek kıymetleri gerçekleştirmek istediklerini kabul etmek güçtür; hatta bu gibileri çok nadirdir; çoğunluk için, maddi kıymetlerin determinasyonları, yani refah mühim bir rol oynar.

Her devirde sosyal-birlikleri tayin eden kıymetler vardır ve bunlar çeşitlidirler. Mesela bugün sosyal-birliklerin hayatında maddi refah sahasına ait vasıta-kıymetlerin ne kadar büyük bir

ehemmiyet kazandıklarını görmemek mümkün değildir. Hatta birçok harpler bile, iktisadi rekabet ve diğer iktidar ve kuvvet rekabetleri tarafından tayin edilmektedir. Fakat bu determinasyonların temelinde başka karakterde olan yüksek kıymetler, mesela idealler de bulunabilir. Bugün zamanımızda birçok memleketlerde maddi refahın herkes arasında bölünmesini isteyen ideolojiler vardır; bu ideolojilerin asıl temelini, maddi refah ve bu maddi refahın herkes arasında eşit bir surette bölünmesi gibi ütöpik iddialar teşkil etmektedir; bu tür iddiaların gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bir tarafa bırakılsa bile; bunlar, kütleleri harekete getirmekte ve bu kütleler, tarihi-varlığın muayyen sahalarını ve hatta bazen bütün sahalarını determine etmektedir. Bilim ve teknik bile böyle bir gayeden hareket edilerek yapılmaktadır.

Fakat bilim adamlarında maddi determinasyonun böyle bir rol oynadığını, yani onlara maddi refahın direktif verdiğini söylemek güçtür. Böyle bir iddia, bilim hakkında ortaya atılan materyalist bir görüşten geliyor; hatta sanat bile, böyle bir görüşten hareket edilerek izah edilmek isteniliyor; ama sanat ve bilim sahasındaki hakiki eserlerin böyle bir determinasyonun neticesinde meydana geldiğini iddia etmek mümkün görülmemektedir. Zira hakiki bilim ve sanat eserleri, ancak muayyen ideallerin determinasyonu sayesinde meydana gelir, bilim ve sanat sahasına ait eserlerin hakiki motifi, materyalist görüşlerin iddia ettikleri gibi, hiçbir zaman maddi bir determinasyon olamaz; burada daima yüksek kıymetlerin mühim bir rolü vardır. Gerçi bu rolü bir devrin hali hazırı için tespit etmek güçtür; fakat muayyen bir zaman geçtikten sonra yüksek kıymetlerin rolünü göstermek kolaylaşır.

Saf materyalist bir görüş, ancak çok iptidai ve geri kalmış insan topluluklarının fertlerinde ve bu fertlerin hayatlarında mühim bir rol oynayabilir: Mesela her ne pahasına olursa olsun servet sahibi olmak, iktidarda kalmak vesaire gibi. Fakat bu gibi durumlar ve devirler gelip geçicidirler. Çünkü herhangi yüksek manevi bir kıymete dayanmayan maddi kıymetler, er-geç yıkılmaya mahkûmdurlar. Zira insan hayatı uzun bir zaman süresince sadece maddi kıymetler tarafından tayin edilemez; insanın er-geç hayatına, faaliyetlerine bir mana atfetmesi icap eder. Çünkü maddi kıymetler sahası, insanların birbiriyle çatıştığı, çarpıştığı, didiştığı bir sahadır. Bu çatışmalar, er-geç bu maddi kıymetlerin temelini sarsarlar; üstelik muayyen ellerde toplanan maddi kıymetlerin sosyal bir adalete dayanan bir görüş tarafından tanzim edilmesini gerçekleştirecek cehitler belirlemeye başlar.

Fakat insan hayatında ve umumiyetle tarihi varlık-sahasında olup-biten şeyler, herhangi bir ölçünmeye dayanmazlar; onların oluşunda önceden görülmeyen, hesaba katılmayan faktörlerin de bir rolü vardır; hiç beklenmedik hadiselerin vukua gelmesi, mevcut determinasyonlara ve bu suretle insan-produksiyonlarına, olaylarına tesir ediyorlar. Zira tarihi oluş, tecrit edilmiş, tek bir sosyal-birliğin değil, bütün dünya milletlerinin malıdır; imdi tarihi varlık-sahasının oluşunda her milletin değilse bile, birçoklarının az veya çok bir rolü, bir hissesi vardır. Her milletin kıymet-ufku birbirinden az veya çok farklı olduğu için determinasyonlar da birbirinden farklı olurlar; böylece mücadele devam edip durur.

Gerçi her sosyal-birliğin, her devirde kendisine has bir determinasyonu vardır; fakat aynı zamanda her sosyal-birliğin, muayyen bir devrinde santral bir determinasyona sahip olan bir kıymet grubu da mevcuttur. Santral bir determinasyona, sahip olan bu kıymet grubu,

kendisini bertaraf edecek yeni bir santral determinasyon meydana çıkıncıya kadar, bütün kuvvetiyle ve tek başına tarihi varlık-sahasına hâkim olur. Fakat böyle bir durumla, ancak maddi refah sağlayan kıymetler sahasında karşılaşabiliriz. Çünkü yüksek kıymetlerin tarihi varlık-sahasında tek başına hâkimiyeti eline alması, tarihte çok nadir olan devirlerdir. Yalnız sanat sahasında, bilimsel ve felsefi başarılarda maddi refahı sağlayan kıymetlerin determinasyonuna benzeyen bir durumla karşılaşmak mümkündür: bir devri canlandıran bilimsel ve felsefi görüş, mevcut görüşleri bertaraf ederek tek başına hâkim olabiliyor ve böyle bir devir, bazen çok uzun sürebiliyor; ancak bu görüş, bütün meyvelerini verip de verimsiz olmaya başlayınca, onun yerine diğer bir görüş geçiyor; veyahut da böyle bir görüş meydana çıkmıyor; bilim, felsefe ve sanatta da araştırma ve yaratma krizleri başlıyor.

Fakat insanı insan yapan hakiki başarılar, ancak her iki kıymet grubunun tarihi determinasyona iştirak ettikleri bir devirde meydana çıkarlar. Gerçi ideallerin, yani yüksek kıymetlerin bir devirde tek başına hâkim oldukları da tarihi bir vakıadır. Böyle bir devirde tarihi determinasyon yüksek kıymetler tarafından sağlanır; mesela Ortaçağda olduğu gibi. Yalnız öbür dünyanın kıymetlerine, ilahi kıymetlere inanan bir devirde yine tek taraflı başarılar meydana çıkıyorlar; nitekim Ortaçağda bu kıymet grubunun hâkim olması sadece yüksek bir sanat kıymeti taşıyan dini mabetlerin meydana gelmesine sebep olmuştur; ama diğer sahalar, bu sanatla at başı gidemiyorlar; geri kalıyorlar. Gerçekten bu mabetler, ancak insanın öbür dünya için çalıştığı bir devirde yapılabilirler. Fakat aşağı mertebeler üzerindeki kıymetleri hiçe sayan bu gibi devirlerin de er-geç, başka görüşler tarafından tasfiye edilmesi mukadderdir.

İlkçağdaki kıymet-*konstellation*'u muhtelif mekân-parçalarında değişik karakterler gösterir. Zira ilkçağda milletlerin birbiriyle temasları çok seyrekti; ancak harpler ve istilâlar böyle bir teması sağlayabiliyorlardı. Bu sebepten dolayı oldukça dar bir mekân-parçası üzerinde çeşitli kültürler meydana çıkmışlardır. Mesela Mısır kültürü gibi statik bir kültürle, onun tesirine az veya çok maruz kalan Mezopotamya kültürü gibi yine statik bir kültür meydana gelmiştir; her ikisi de tek taraflı ilahi, ebedi kıymetler tarafından tayin edilmiştir. Hâlbuki Hitit kültürü ve eserleri daha akıcı bir karakter arz ediyorlar. Bu kültür için de, iki türlü kıymet determinasyonu kabul etmek mümkün görünüyor. Mahalli olan ve doğu kültürü gibi statik olmayası Hitit kültüründe insanların kendi topraklarına, mahsullerine ne kadar bağlı olduklarını ve bunu eserlerinde nasıl dile getirdiklerini görüyoruz.

Aynı çift kıymet determinasyonu, Ege bölgesindeki eski Yunan eserlerinde de görülmektedir. Burada da statik bir görüş yerine, akıcı bir görüş-tarzı meydana çıkıyor; burada insanların tanrılarla aynı dünya içinde yaşadıklarını, onların hem yüksek, hem de vasıta kıymetler tarafından determine edildiklerini, onların başarılarında tespit etmek güç değildir. Hâlbuki bu mekân-parçasına sonradan hâkim olan Romalılarda ise, sadece maddi kıymetlerin, ihtişam ve görünüşe ait olan vasıta kıymetlerin daha hâkim bir rol oynadığı görülür.

Verilen misaller bize gösteriyorlar ki, tarihi varlık-sahası, ancak birbirine zıt bu iki grup kıymet-*konstellation*'u ve bunların birbiriyle mücadele etmesi sayesinde şekil kazanıyor. Fakat bu şekil kazanma, daima pozitif bir manada gerçekleşmez, yani bir ilerleme şeklinde olmaz; bazen negatif, yani bir gerileme olabilir. Zira tarihi varlığın şekil kazanması, teleolojik



olarak önceden tayin edilmiş, hudutları çizilmiş, pozitif bir hedefin gerçekleşmesi demek değildir. Böyle bir durum, tarihi olayları, insan başarılarını determine eden faktörlerin ilahi, harmonik tek bir kuvvet tarafından idare edilmesini şart koşar. Hâlbuki böyle bir şey bahis konusu değildir. Zira tarihi oluşu meydana getiren faktörler (determinasyon-unsurları), ne önceden tarihi varlık-sahasının istikametini tayin eden ilahi bir kuvvet tarafından dikte edilmişlerdir; ne de bunlar sadece bir çeşit faktörden ibarettir; bilâkis bu determinasyonu sağlayan heterojen gaye ve hedefleri olan heterojen sosyal-birliklerin çeşitli faktörleridir.

Çünkü çeşitli kıymet-*konstellation*larının taşıyıcısı olan milletlerin mahsulü olan determinasyonların, tek bir faktör tarafından sağlanmasına da imkân yoktur. Tarihi gelişmeler (ister negatif, ister pozitif olsun), ancak çeşitli, heterojen, antagonist kuvvetler tarafından gerçekleşebilir. Tarihi varlık-sahasındaki gelişmeleri veya krizleri (gerileme, tikanıp kalma), zıt kıymet gruplarından yalnız birisine dayanarak izah etmek ve bu determinasyonu başka mahiyette olan kuvvetlere irca etmek yanlış düşüncelerin, fenomenlere uygun gelmeyen görüşlerin meydana çıkmasına sebep olur. Bundan dolayı tarihi varlık-sahasını ne Hegel gibi (tek bir faktör, mesela ide veya akıl), ne de Marx gibi (yine tek bir maddi faktör) tek bir faktörle izah etmek mümkündür ve bu, bizi ister istemez, yanlış neticelere götürür; zira tarihi varlık-sahasını tayin eden çeşitli kategoriler ve kıymet-gruplarıdır.

Tarihi fenomenlerin bu durumunu görmek ve tespit etmek için, geniş tarihi devirleri göz önünde bulundurmamak icap eder. Tarihi varlık-sahasının determinasyonunda bize rehber olacak, tarihi varlık-sahası hakkında ortaya atılan Hegel ve Marx'ın metafizik görüşleri veya herhangi metodolojik bir görüş (mesela Dilthey'in görüşü) değil, bilâkis insan fenomenlerinin, yani tarihi varlık-sahasına ait fenomenlerin tahlil ve tasvir edilmesidir. Tarihi varlık-sahasındaki fenomenler de, her insan fenomeni gibi, daima insanın bütünlüğüne hitap eder; yani onun bütün determinasyon-unsurlarına dayanır. Gerçi insan hayatında, bazı fertlerin sadece bir çeşit determinasyon unsuru (mesela kıymet gruplarından birisi) tarafından tayin edildiği intibasını uyandıracak durumlar vardır; fakat bu, mutlak değildir; yani bu, diğer kıymet grubunun mevcut olmadığını ifade etmez; bilâkis yok zannedilen kıymet-grubunun determinasyonunun mühim bir rol oynamadığını gösterir. Aynı şey, sosyal-birlikler hakkında da caridir.

Her bilim, her sanat adamı, her filozof ve devlet adamı da nihayet birer insandırlar. Her insanda santral bir determinasyon vardır; fakat bu santral determinasyon, ikinci derecede olan diğer determinasyonların bulunmadığını ifade etmez; bu, ancak santral determinasyonun diğerlerinden daha baskın olduğunu gösterir. Her sanat eserini, her Bilimsel ve felsefi eseri meydana getiren insanda da, devlet işlerini idare eden devlet adamında da tali determinasyonlar vardır. Fakat şüphe götürmeyen bir şey varsa, o da hakiki bir eserin meydana gelmesini sağlayan determinasyonun, yüksek kıymetlere dayanan bir santral determinasyon olmasıdır; aynı şey devlet işleri için de söylenebilir.

Zira ancak santral determinasyonun kaynağını yüksek bir kıymet veya kıymetler grubu teşkil ettiği zaman, hakiki bilim, sanat ve felsefe eserleri meydana gelebilir. Böyle bir durumda bile, fertlerin içinde yaşadığı sosyal-birlikteki cari kıymetlerin, geleneklerin, görüş- tarzının,

eğitim-sisteminin de bir rolü vardır; mesela bir sosyal- birlikte sanat, bilim ve felsefe eserlerine bir değer verilmesi veya verilmemesi gibi. Onlara değer verilmediği zaman, bu gibi insanlar azınlıkta kalır; netice itibariyle bunlar, sosyal-birliğin hayatında istikamet verici olamazlar. Böyle bir sosyal-birlikte, vaziyete göre, kh Şu, kh bu kıymet determinasyonu hâkim bir rol oynar. Fakat bunlardan hiçbirisi istikamet verici olamaz; böyle bir topluluğun hayatı da kaotik bir manzara arz eder. Hiç Şüphe yok ki, insanlar arasında Őöhret ve Şeref düŐkünü, hırs sahibi olan fertler de vardır; bunlarda yaratmaya amil olan, vasıta-kıymetler olabilir; geręi böyle insanlardan büyük başarılar beklemek güçtür; fakat bunlar bile, yüksek değerdeki başarıların meydana ęıkmasına sebep olabilirler.

Fakat kıymet gruplarının ve bilhassa bunlardan birisinin, hâkim bir duruma geçmesini sağlayacak olan, eğitim sistemidir. Geręi kıymetler, kaynağını insanın biyopsişik varlık-yapısında bulurlar; fakat onlar geliştirilmezse, bunları geliştirecek bir görüş-tarzı, statik olmayan bir gelenek sağlanmazsa, kıymetlerin hakiki rolleri meydana ęıkamaz; daha doğrusu bu kıymet gruplarından hiçbirisi, hâkim rolü ele alamaz. Geręi fertler arasında bu kıymet gruplarından hem birisini, hem de diğerini temsil edenler, onlara göre hayatlarını tanzim edenler bulunabilir; fakat insan başarılarının, prodüksiyonlarının verimli olmasını sağlayan, ęoęunluęun kıymet determinasyonunun istikametidir; işte bunu da ancak eğitim geręekleŐtirebilir.

Zira yeni yetişen her nesil, henüz her türlü görüş-tarzı ve Őekilden mahrumdur; onları muayyen bir kıymet-*konstellationu* istikametinde yetiŐtirmek ve geliştirmek, onlara muayyen bir görüş-tarzı kazandırmak icap eder. Fakat bunu sağlayacak olan eğitim-sistemi, hiçbir zaman bu kıymet gruplarından yalnız birisine dayanmamalıdır; her iki kıymet grubunun birliğine dayanmalıdır. ęnk hakiki bir gelişme, ancak her iki kıymet grubu istikametinde olabilir. Tek bir kıymet grubu, mesela maddi kıymetler, vasıta-kıymetler, ekstrem bir materyalizmin temel atmasına sebep olur; sadece yüksek kıymetlere, ideallere yönelen bir neslin ayaklan bu dünyanın topraklarına basmaz; havada kalır; üstelik geręek hayat böyle bir eğitim sistemini tekzip eder. Bu sebepten dolayı eğitim, hem reel faktörlerin, hem de ideal faktörlerin yeni yetişen nesiller tarafından hazmedilmesini hedef edinmelidir.

Bu, bize tarihi varlık-sahasındaki determinasyon probleminde eğitimin ne kadar mühim bir yer aldığını gösteriyor. Onun içindir ki, Kant eğitim problemine büyük bir ehemmiyet vermiŐ ve Şu fikirleri ileri sürmüŐtür: Eğitim sayesinde insan kabiliyetleri muayyen bir istikamete ęevrilir ve insanda nüve halinde bulunan kabiliyetler, geliştirilebilir; her Şey değilse bile, biręok Şeyler, eğitim sayesinde elde edilebilir. ęnk insan doğuştan ancak muayyen kabiliyetlerin nüvesine sahiptir; bu kabiliyetler, iyilik ve kötülük bakımından farksızdır; insan neslinde iyiyi geliştirecek, kötüyü dizginleyecek muayyen bir ideye dayanan bir eğitim-sistemi, bir eğitim-tarzıdır.

Eğitim-tarzının insanda meydana getirdiği durum, kuvvetli bir toprağın ve ziraat tarzının bir nebatta meydana getirdiği durumla mukayese edilebilir: "Mesela ayıkulağı, kendi fidanından yetiŐtirilirse, aynı renkte olan ęięekler elde edilir. Hâlbuki bu nebat, kendi tohumundan yetiŐtirilirse, birbirinden ęok farklı renkte ęięekler meydana gelir. Geręi tabiat ona asıl gelişme nüvesini tohumla birlikte vermiştir; fakat bu nüvenin gelişmesinde nebatın alacağı renkler,

ona tatbik edilecek ziraatın tarzına göre değişir. İşte aynı şey insan âleminde de olup-bitmektedir<sup>[48]</sup>"; yani insan da, kendisine tatbik edilecek eğitim-sistemine göre şekil kazanır.

şimdiye kadar tasvir ve tahlil edilen determinasyon-prensipieri, tarihi varlık-sahasının oluşunu meydana getiriyorlar. Tarihi varlık-sahasının oluşu, bütün bu determinasyon-prensipierinin birlikte çalıştığı bir yerdir; fakat oluş da ayrıca bir prensiptir. şimdi tarihi varlık-sahasındaki oluşun ne olduğunu göstermeye çalışalım.

## 10. Oluş - kategorisi

Oluş-kategorisi, zaman-mekân, nedensellik, karşılıklı tesir münasebeti gibi hem tabii varlık-sahasına, hem de tarihi varlık-sahasına ait umumi bir kategoridir. Tabii varlık-sahası için, oluş, hadiselerin olup-bitmesidir; fakat bu olup-bitme, gdmlenemeyen, yani sevk ve idare edilmeyen bir olup-bitmedir. İmdi oluşta, hem bir olma, hem de bir bitme vardır; diğer bir tabirle bir meydana gelme ve bir başka şekil kazanma vardır. Tabii varlık-sahasında olup-biten bir hadise, hiçbir gaye gütmeden, şu veya bu şekilde bir tabii oluşun meydana çıkmasına sebep olur; bu oluş, başka türlü ve daha yüksek bir determinasyon engel teşkil etmedikçe devam edip gider ve şekilden şekle girer. Zira tabii varlık-sahasındaki oluş, kördür; bundan dolayı önceden tayin edilmiş bir istikametten de mahrumdur; fakat her iki sahadaki oluş, birçok determinasyon prensipierinin birleştikleri bir determinasyon-kompleksi örgüsüdür.

Fakat tarihi varlık-sahasındaki oluş, bambaşka bir karakterdedir; bir defa bu oluş, sevk ve idare edilen, dirije edilen, bir gaye güden bir oluştur; gerçi tarihi varlık-sahasında da oluş, bir olma, bir bitmedir. Diğer bir tabirle bir meydana gelme ve başka bir şekil kazanmadır. Fakat bu, her türlü istikametten mahrum olan kr bir olma ve bitme değildir; yönü ve gayesi olan bir olma ve bitmedir. Hâlbuki tabii varlık-sahasındaki oluş, kendiliğinden olup-biten, ardı arası kesilmeyen ve bir düziye devam edip giden bir oluştur; zira tabiat hadiselerim idare eden herhangi insan-üstü, yani transandantal bir varlık bahis konusu değildir. Fakat tarihi varlık sahasındaki oluş, hiçbir suretle kendiliğinden meydana gelmez; burada insanların tarihi hadiselere bir müdahalesi, bir yön vermek istemesi diye bir şey vardır. Onlarda insan bir gaye görür ve bu gayeyi gerçekteştirmeye çalışır; onlarda insan bir mana, bir kıymet görür; bu mana ve kıymeti o, gerçekteştirmeye çalışır ve tarihi oluş, ancak bu sayede şekil kazanır.

Gerçi tarihi varlık-sahasındaki oluşun determinasyonuna birçok prensipier iştirak ediyor; fakat bu hadiselerdeki oluşun determinasyon-örgüsüne iştirak eden prensipierin (yani kıymetlerin) gerçekteşmesi veya gerçekteşmemesi insana bağlıdır. Bu sahadaki oluş için, insan kendisini ortaya atmadan, bu hususta muayyen fedakârlıklara katlanmadan bu oluş devam edemez; hiç olmazsa istenilen şekilde devam edemez. Muayyen tarihi hadiseler, insan başarıları vardır ki, insandan gelecek determinasyon olmayınca ya sona erer; veyahut da onun yerine başka türlü olan bir oluş kaim olur; yani tarihi hadiselerin başka istikamette olan bir şekil kazanması kaim olur; bu da ya bir ilerleme veyahut da bir gerileme şeklinde meydana çıkar.

Tarihi varlık-sahasındaki oluş probleminde de, tıpkı nedensellik ve karşılıklı tesir prensipierinde olduğu gibi, hem olayların, hem de başarıların bir oluşu vardır; burada da olayların oluşu ile insan başarılarının oluşu arasında bir fark yapmak icap eder. Fakat tarihi

varlık-sahasındaki olayların oluşu, tabii varlık-sahasındaki hadiselerin oluşuna benzemez. Nedensellik ve karşılıklı tesir prensiplerinde göstermeye çalıştığımız gibi, tarihi varlık-sahasındaki olaylar da yine bir kıymet-duygusu olan, bir tavır takman, hürriyet ve irade sahibi olan, hadiseleri önceden gören ve tayin eden bir varlık olan insan tarafından sevk ve idare edilmektedir. Olayların oluşu ve bu oluşun yönü, daima insanın müdahalesine maruzdur ve insan tarafından idare edilirler.

Fakat insan, olayları ancak muayyen bir dereceye kadar sevk ve idare edebilir; zira insanın hürriyet ve iradesi, hadiseleri önceden görmesi ve önceden tayin etmesi çok sınırlıdır. Bu sebepten dolayı İnsan, olayların oluşuna tam manasıyla hâkim olamıyor; onlara istediği oluş istikametini veremiyor; buna bir taraftan olayların taşıyıcısı olan topluluğun her ferdinin aynı istikameti istememesi, diğer taraftan insanın onlar hakkındaki görüşünün, bilgisinin eksik ve hatalı olması mâni oluyor. İnsanın olup-biten olaylarda göremediği, tahmin edemediği birçok irrasyonel unsurlar vardır; bu irrasyonel unsurlar, yani bu bilinmeyen unsurlar, insanın tam manasıyla tarihi olaylara hâkim olmasına engel oluyorlar. Bu durum, ferdin kendi başından geçen hadiselerle, bir sosyal-birliğin başından geçen hadiselerde aynıdır. Zira fert de, hareket ve faaliyetlerinin nasıl neticeler doğuracağını ve nasıl bir neticeye varacağını, her zaman önceden ve tam manasıyla hesap edemez; çünkü hareket ve faaliyetler, şahıslar arasında cereyan ederler; her şahsın hareket ve faaliyetleri birbirine karşıdır; karşı şahsın nasıl hareket edeceğini kati bir surette tayin etmeye imkân yoktur. Bu hususta insan, ancak tahminlerde bulunabilir; tahminlerse, isabetli olabilecekleri gibi tamamıyla isabetsiz de olabilirler; aynı şey, milletler arasındaki olaylar hakkında da caridir.

Gerçi fertlerin ve milletlerin başından geçen hadiseler, ontik bakımdan tamamıyla tayin edilmişlerdir; fakat epistemolojik determinasyon hiçbir zaman tam değildir; Hâlbuki burada mühim olan epistemolojik determinasyondur; yani hadiseleri görme, onların cereyan tarzları hakkında doğru tahminlerde bulunma, ona göre mukabil olaylarla bu olayları karşılamadır. Bu husustaki bilgi, görüş kabiliyeti, fertten ferde göre değişir. Hem kendi hareket ve faaliyetlerini, hem de karşısındaki insanın mukabil hareket ve faaliyetlerini iyice hesap eden, yani hadiseleri önceden görme, tahmin etme bakımından yüksek bir kabiliyeti olan insanlar olduğu gibi, bu bakımdan zayıf kabiliyetli olan ve yine de hesap etmesini bilen insanların yanında gelişi güzel hareket edenler de vardır. Bir insanın pratik hayat sahasında, mesela ticari, sınai vesaire gibi sahalarda göstereceği başarılar, o insanın bu önceden görmesine, isabetli tahminlerde bulunmasına, yani onun epistemolojik determinasyon kabiliyetine dayanır; fakat yine de insan, hayat hadiselerine tam manasıyla, yani mekanik bir sisteme hâkim olduğu kadar hâkim olamıyor.

Ferdin kendi hayatına ait hadiselerle tam manasıyla hâkim olamaması, burada büyük güçlüklerle karşılaşması fenomeni, daha büyük bir çapta devlet hayatında ortaya çıkar. Devlet hayatına ait hadiselerin çeşitliliği ve çokluğu, devleti idare edenlerden yüksek bir görüş kabiliyeti ister. Devlet adamları, bir sosyal-birliği idare edenler, içte ve dışta onun nam ve hesabına hareket eden insanlar olduğuna göre, onlardan ortadan üstün kabiliyetler beklemek zaruridir ve hakiki devlet adamlarında, başında buldukları sosyal-birliğin başından geçen veya geçecek olan hadiselerin seyrini önceden görme kabiliyeti ile onların istikametini önceden tayin etme kabiliyetinin üstün olmasının şart olduğu bedihidir. Zira fert, işlediği

hatanın cezasını yalnız kendisi çeker; Hâlbuki devlet adamlarının işledikleri hataların cezasını bütün bir sosyal-birlik, hatta bu sosyal-birliğin gelecekteki nesilleri çeker. Bu itibarla devlet adamlarının hadiselerle hâkim olması, hadiselerin peşine takılıp sürüklenmemesinin, bir milletin hayatının her sahasında büyük bir ehemmiyeti vardır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, tabii varlık-sahasındaki hadiselerin olup-bitmesi, ne bir müdahale görmekte, ne de diriğe edilmektedir. Onların oluşu ve bu oluşun istikameti, yeni determinasyonların, bu oluşa iştirak edip etmemesine bağlıdır; fakat asıl oluşa iştirak edecek olan yeni determinasyonlar, bunların meydana getirecekleri yeni şekillerde kendiliğinden olup-bitmektedir; herhangi bir akıl veya akıl sahibi bir varlık tarafından idare edilmemektedir. Hâlbuki insanlar arasında cereyan eden hadiseler, yine kendileri ta rafından idare edilmektedir. Gerçi insan, daima gaye olarak erişmek istediği bir oluş şeklinin gerçekleşmesine çalışır; fakat bu her zaman insanın istediği şekilde olmaz; buna bir taraftan insanın olaylar hakkındaki eksik görüş ve bilgisi mâni oluyor. Diğer taraftan bu hadiselerle ilgisi olan karşı taraftaki fertlerin veya grupların da, bu hadiselerin başka bir şekil kazanmasını istemeleri, bu gayenin istenilen şekilde gerçekleşmesine mâni oluyor. İmdi insan olaylarının alacakları son şekil, karşılıklı olan görüş-gücü, maddi kuvvetler-*konstellation*'unun mücadelesi ve bu mücadelede galip görüş veya maddi kuvvet istikametindedir.

İmdi insanlar arasında cereyan eden olayların alacağı son oluş şekli, karşılıklı çarpışan fikirlerin ve kuvvetlerin bir neticesidir. Bu didişme ve çarpışmalar neticesinde, ya gaye olarak erişmek istenilen bir oluş-şekli, yahut da bununla hiçbir ilgisi olmayan başka bir oluş-şekli gerçekleşir. İkinci Dünya Harbinin verdiği netice, bu hususta çok öğretici, ibret verici bir misal olarak verilebilir. İmdi insanlar arasında cereyan eden bütün harplerin, milletler arasında olup-biten her türlü müzakerelerin, temasların böyle bir yönden ele alınması icap eder. Zira hadiselerin oluşu, tek bir insanın, tek bir sosyal-birliğin işi değildir; bilâkis çeşitli, hatta birbirine zıt ilgi ve menfaat alanları tarafından tayin edilen fertlerin, sosyal-grupların görüş ve kuvvet-*konstellation*'larının bir işidir.

İşte birçok bilinmeyen taraflar ihtiva eden insan münasebetleri, bizim tarihi olaylara tam manasıyla hâkim olmamıza, onları tam manasıyla sevk ve idare, diriğe etmemize mâni oluyorlar. Bundan dolayı da olayların varacakları neticeyi önceden kestirmek, ya güç oluyor veyahut da hiç mümkün olmuyor; bu yüzden de insanlar, tasarladıkları hedeflere çok nadir olarak erişiyorlar ve insanlık için oluş, daima pozitif bir karakter taşıyor. Hâlbuki tabii varlık-sahasında, hadiselerin oluş-istikametini birçok hallerde önceden kestirmek mümkün oluyor; yani tabii varlık-sahasındaki oluşu meydana getiren faktörler, önceden tayin edilebiliyor; onların varacakları netice önceden kestirilebiliyor.

Hâlbuki insan olaylarında hakiki irrasyonel unsurlarla, sahte irrasyonel unsurlar, böyle bir önceden kestirmeye mâni oluyorlar. Hakiki irrasyonel unsurlarla bizim tarafımızdan gerçekten bilinmeyen, fakat yine de olayların temelini teşkil eden unsurlar; sahte irrasyonel unsurlarla da, insanın ve insan gruplarının olaylarının temelini teşkil edip de hakiki niyeti saklayan unsurları kastediyoruz. Zira insan gerek fert, gerekse bir sosyal-birlik olarak olayların temelini teşkil eden birçok esasları, niyetleri saklamasını, maskeleymesini biliyor; bu durum, karşı taraftaki ferdin veya sosyal-grubun yanlış adımlar atmasına sebep oluyor.

Hâlbuki tabii varlık-sahasında, olayların kendisini saklaması diye bir şey yoktur; burada olaylar, kendilerini bize oldukları gibi gösteriyorlar; bize düşen iş, onları görmek, onların dayandığı motifleri, temelleri keşfetmektir<sup>[49]</sup>. Hâlbuki insanlar, gerek fert, gerekse millet olarak kendilerini ve olaylarının temelindeki niyetleri bilerek saklıyorlar. Nitekim milletler arasında bir haberleşmenin, bilhassa gizli bir haberleşme teşkilâtının bulunmasının sebebinin, onların birbirlerinden gizli kalan hallerini, durumlarını öğrenmek ve bu sayede de yanlış adımların atılmasına mâni olmak teşkil eder. Fakat bu da, her iki manada irrasyonel olan unsurları hiçbir suretle bertaraf edemez; bu ferdin kendi hayatı hakkında da caridir.

Nasıl ki insan başarıları arasında nedensel ve karşılıklı bir tesir münasebeti varsa, aynı suretle oluş-kategorisinin sahasında da insan başarılarının bir oluşu vardır. Nitekim öteki prensipler sahasında insan başarıları birbirine tesir ediyorlar ve bu tesir başarıları yeni bir şekil kazandırıyor; böyle bir durumla, hiç olmazsa, aynı kültür çevresindeki sosyal-birliklerde karşılaşılırdık ve ancak bu sayede insan başarıları, prodüksiyonları arasında bir alış-veriş imkân dâhiline giriyordu. Fakat başarılar arasındaki bu alış-veriş, başarılar arasındaki bu tesir münasebeti, daha önce gösterilmeye çalışıldığı gibi, kendiliğinden olmuyordu. Bu, muayyen bir sosyal-birliğin görüş-tarzının, geleneklerinin, eğitiminin meydana getirdiği determinasyonlar sayesinde sağlanıyordu. Zira her insan başarısı, muayyen bir görüş-tarzının, muayyen bir eğitimin, bir geleneğin muayyen bir çalışma-düzeninin mahsulüdür; bu sebepten dolayı ancak müşterek bir kültür çevresi içindeki başarılar arasında bir tesir münasebeti gerçekleşebiliyordu; nitekim bilimsel ve felsefi başarıların oluşunda da karşılıklı tesirlerin bulunması şarttır. Eğer bugün bir dünya biliminin, bir dünya sanat ve felsefesinin oluşundan bahsedebiliyorsak; bu, muhtelif milletlerin bağanlarının birbirine tesir etmesine dayanıyor. Hatta aynı sosyal-birliğin hali hazır ve mazisindeki başarıları arasında bir tesir münasebetinin ve bu sayede bir oluşun meydana gelmesi bile, böyle bir oluşu bir gaye ve hedef olarak göz önünde bulunduran bir neslin sarf edeceği şuurlu gayretlere bağlıdır.

İşte insan başarılarının birbirine tesir etmesini sağlayan, bu başarılarla uğraşan fertlerle bu fertleri içinde toplayan müesseselerdir. Burada ferdin başarısı ve onun bu başarısının oluşu esastır; zira insan başarılarının oluşu, ancak fertlerin başarılarının oluşu sayesinde imkân dahiline girer. Bir ferdin ortaya koyduğu yeni bir fikir, yaptığı yeni bir keşif, bundan faydalanabilecek bir durumda bulunan bütün diğer sosyal-birliklerin de malı olur ve bir yerde ortaya çıkan yeni fikirler, yapılan yeni keşifler, muayyen bir devrin bilimine, felsefesine, sanatına ait olan oluş-ufkunu tayin eder. Fakat bütün bunlar, daha önceki kategorilerde söylediğimiz şartların gerçekleşmesine bağlıdır.

Fakat insan olaylarıyla insan başarıları birbirinden tecrit edilmiş bir durumda değildir; olaylar, başarıları tesir ederler; başarılar, olaylara şekil kazandırır. Çünkü insan başarılarının taşıyıcısı olan bir nesil vardır; böyle bir neslin içinde bulunduğu olaylara şekil kazandırması ve bu şekil kazandırmanın kuvveti, onun bu muayyen zamandaki insan başarılarına iştirak edip etmemesine ve ne nispette iştirak ettiğine bağlıdır.

Düşünmeliyiz ki, biz insan başarılarıyla, insanın teknik, bilim ve felsefe sahasındaki başarılarıyla, sanat ve diğer her türlü insan mahsullerini kastediyoruz, işte insan olaylarına şekil kazandıran, bir sosyal-birliğin sahip olduğu teknik, bilim vesaire gibi başarılarıdır. Zira

bir harp, mesela insandan teknik ve bilimsel başarılar ister. İktisadi duruma ait olan olaylar, bizden bu duruma hâkim olabilecek bilimsel ve felsefi görüş ister. Bu itibarla oluş, olaylarla başarıların, birden olan bir iş-birliğidir; oluş, varılması istenilen gaye, bunu tayin eden başarıların istikametinde olur; aksi halde olaylar, bir milleti silip süpürebilir. Bu, bize gösteriyor ki, bir milletin muayyen bir oluş istikametinde yol alması, onun için bir ölüm-dirim meselesidir ve bu onun keyfine tâbi değildir. Diğer taraftan olaylar da başarıların gelişmesine sebep olurlar. Bu sebepten dolayı her harp, kötü olmasına rağmen, birçok keşiflerin yapılmasına hizmet eder.

Her devirde her sosyal-birliğin, bir oluş-imbânı ve bir de oluş gerçekliği vardır. Oluş-imbânı, sosyal-birliğin aktif ve potansiyel olan topyekûn determinasyonlarında ifadesini bulur; oluş-gerçekliği ise, bu determinasyonlardan sadece aktif olanların bir ifadesidir. Aktif determinasyonların gerisindeki potansiyel determinasyonların çok kuvvetli ve çeşitli olması, bir sosyal-birliğin pozitif manadaki oluşuna hizmet eder. Potansiyel determinasyonlar sona erdiği zaman ise, sosyal-birlik, sadece günlük alan içinde yaşar; yani o gününü gün etmeye bakar; artık uzun vâdeli işlere girişmez ve böyle bir durumda ânın determinasyonu daha ağır basar.

Fakat bu oluş-şekillerinden hangisi ele alınırsa alınsın, her defasında insanın, diğer bir tabirle bir sosyal-birlikte istikamet verici olan insanların, kendilerini ortaya atmaları ve fedakârlıklara katlanmaları şarttır. Bir sosyal-birlik, plânsız, gelişi güzel hareket ederse, bu takdirde kâh şu, kâh bu başarı, oluşun ön safında yer almış gibi görünür; fakat hakikatte hiçbir başarı, yalnız başına herhangi bir oluş veya gelişme (ister pozitif, isterse negatif olsun) kaydedemez.

Zira insan başarıları ve olayları bir bütün teşkil eder ve bu bütün de ancak insanın onlarda bir gaye, bir mana görmesi sayesinde şekil kazanabilir; insan kendisini bu mana ve gayeyi gerçekleştirmek için ortaya atmadan, bu hususta fedakârlıklara katlanmadan olaylar ve başarılar kompleksi, ne şekil kazanabilir, ne de devam edebilir. Çünkü muayyen bir tarihi oluş, onu taşıyan insanlardan gelecek olan herhangi bir determinasyon olmayınca, onun yerine başka bir oluş, yani tarihi hadiselerin ve başarıların başka bir istikamet kazanması kaim olur; bu da sosyal-birlik için, ya pozitif veyahut negatif olur. Buna biz tarihimizi hem de şu son otuz beş senelik tarihimizi misal olarak verebiliriz. 1923 den beri millet olarak muayyen bir oluş-istikametine yönelmiş bulunuyoruz; yani hareket ve faaliyetlerimiz, bu hareket ve faaliyetlerimizi determine eden kıymetler ve diğer determinasyonlar, bizi yeni bir oluş-istikametine götürdüler. Bu suretle statik geleneklerin tasfiyesine çalışılmış, dini istismar eden hurafelere, çürük inançlara son verilmek istenilmiş; hatta bu istikamette oldukça esaslı ve pozitif adımlar da atılmıştır.

Fakat atılan bu adımlar, bizden daima yeni determinasyonlar beklemektedir. Burada pasif kalmak, oluş-istikametini kendi oluruna bırakmak, yeni bir oluş istikametine sürüklenmemize sebep olabilir; mesela yine terk ettiğimiz veya terk etmeye çalıştığımız statik geleneklerin bir türünün içine düşebiliriz. Çünkü mazi olan her tarihi hadise gibi, bertaraf edilen eski teokratik devrin dirilmesine imkân yoktur; onu diriltmeye çalışmak, ancak şimdi içinde bulunduğumuz oluş-istikametinin engellere çarpmasına ve duraklamasına meydan verebilir; yeniden

zorlanan bu oluş-istikameti, bizim eskisinden daha kötü olan bir duruma düşmemize sebep olur. İşte bütün bunlar, bize ve bizim bu husustaki tavırlarımıza, görüşlerimize bağlıdır. Çünkü insan âleminde kendiliğinden hiçbir şey olmaz; kendi oluruna bırakılan her insan hadisesi gibi, oluş-istikameti de ancak dış-kuvvetlerin tesiriyle şekil kazanabilir. Fakat bir sosyal-birliğin, dış-kuvvetler sayesinde şekil kazanması, o sosyal-birlik için hiçbir zaman pozitif olamaz.

Oluş-kategorisinde tarihi varlık problemi için mühim olan noktaya bir daha işaret ediyoruz: tarihi oluş, insan başarılarına ve olaylarına ait olan bütün kategorilerin determinasyona katılması sayesinde şekil kazanır. Biz burada bu determinasyonların en mühimlerini tasvir etmeye çalıştık. Tarihi oluş, bütün bu veya daha da tespit edilmesi mümkün olan determinasyonların bir mahsulüdür; fakat hiçbir zaman bunlardan birisinin veya birkaçının mahsulü değildir. Problemin bu gerçek durumunu görmek için, daha önce de başka bir münasebetle söylediğimiz gibi, ortaya atılan metafizik teorilere değil, insan fenomenlerine bakmak, onlardan hareket etmek ve yalnız onları söyletmek gerekmektedir; çünkü burada da asıl otorite metafizik teorilerde değil, fenomenlerdedir.



# VIII. SANAT FELSEFESİ

## 1. Estetik ve sanat felsefesi

Tarihi varlık-sahası, bütün insan faaliyetlerinin mahsulü olan eserleri, insanın bütün başarılarını, insanın ve insan topluluklarının başından gelip geçen vakaları içine almaktadır. Eğer tarihi varlık sahası da, tabii varlık-sahası gibi bir varlık ve fenomenler-sahası olsaydı, bu takdirde bu varlık-sahasını teşkil eden insan başarılarından, prodüksiyonlarından ve bunlarla birlikte meydana çıkan fenomenlerden ayrı ayrı bahsetmeye lüzum kalmazdı. Fakat tarihi varlık sahasının bir hususiyeti vardır; bu hususiyet de ifadesini, tarihi varlık-sahasını teşkil eden insan başarılarının, prodüksiyonlarının fenomenleri arasında mevcut olan, meydana çıkan farklarda bulur. Zira tarihi varlık-sahasında her başarının, her sahanın kendisine has bir bireyciliği, bir manası, bir hedefi vardır. Hâlbuki tabii varlık sahasında ne bu neviden olan bir ferdiyetçilik, ne de bir mana ve hedef vardır; bunun için bu bireycilikten sarfı nazar da edilebilir ve bu, hiçbir suretle objektif bir hatanın meydana çıkmasına da vesile olamaz. Bu sebepten dolayı bütün tabii varlık-sahası, tek bir disiplin, tabiat felsefesi gibi bir disiplin, tarafından tetkik edilebiliyor. Fakat tarihi varlık-sahasında ortaya çıkan ferdiyetçilik, mana ve hedef problemi yüzünden böyle bir tetkike imkân yoktur; bunun için de bu sahadaki bütün insan faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin mahsulü olan insan başarılarını, fenomenlerini, fenomen gruplarını ayrı ayrı incelemek gerekir.

İşte bir tür insan faaliyeti ve başarısı olan sanat da böyle bir sahadır, yani tarihi bir varlık-sahasıdır. Sanat eseri de, bilgi gibi hususi bir faaliyetin mahsulüdür ve sanat eseri denilince de şiir ve edebiyat (poésie), resim ve heykel, müzik, mimari vesaire gibi insan başarıları bahis konusudur. Sanat tarihi (edebiyat tarihi, resim-heykel, mimari ve müzik tarihi) insanın bu muayyen faaliyetinin prodüksiyonları olan eserleri, muayyen bir devirde hâkim olan bir görüşe nazaran, bu eserlerin üslûp ve diğer hususiyetlerinden hareket ederek, onları türlere, devirlere ayırarak tetkik eder. Böyle bir inceleme kâh üslup hususiyetleri, kâh form hususiyetleri, kâh muhteva ve form hususiyetleri üzerinde veya sanat eserinin ontik yapısı üzerinde durur ve bazen da sanat eserleri bir fikir tarihi problemi olarak ele alınır; hatta bazen sanat eseri psişik tahlillere tâbi tutularak incelenir; yahut da sanat tarihinde tamamiyle pozitivist bir görüşten hareket edilerek sanat eserlerinin, mesela mimari eserlerin buutları ölçülür; planları ele alınır ve sadece onların kronolojik bir kataloğu yapılır.

Fakat sanat tarihçileri ne şekilde hareket ederlerse etsinler; bir defa onlar da her bilimcinin yaptığı gibi sanat denilen varlık-sahasını parçalıyorlar ve bu yüzden çeşitli sanat dalları arasındaki münasebeti gözden geçiriyorlar. Bundan başka insanlar, sanat adını alan bu faaliyetleriyle ne istiyorlar? Bu faaliyetler insan için nasıl bir mana ifade ediyorlar? İnsanlar bu faaliyetleriyle neyi realize etmek istiyorlar? İnsanların bu faaliyetlerini tayin eden ölçü ve prensipler, yani sanat kıymetleri var mıdır? Eğer bu gibi ölçü ve kıymetler varsa, bunlarla etik kıymetler arasında bir münasebet var mıdır? Sanat eserleriyle varlık âlemi, sanat eserleriyle insan ve hayat arasında bir münasebet var mı? Sanat boş bir "fantezi"den mi ibarettir, yoksa bir tür bilgi midir? Bütün bu ve bunlara benzeyen problemleri incelemek, hiçbir sanat veya edebiyat tarihinin işi olamaz. Böyle bir tetkik tarzı, her yerde olduğu gibi burada da ancak

felsefenin bir işi olabilir.

Fakat böyle bir sanat felsefesinin işim şimdiye kadar üstüne alan tek bir felsefi görüş mevcut değildir. Şimdiye kadar felsefi teoriler çerçevesi içinde bu vazifeyi estetik adı altında felsefi bir disiplin üstüne alıyordu. Fakat estetik ya bir sanat teorisi veyahut da bir sanat tenkidi şeklinde ortaya çıkıyordu; hatta estetik adını alan felsefi disiplin, oldukça yenidir; bu kavramı, ilk defa on sekizinci asır filozoflarından Baumgarten (1714-1762), felsefeye kazandırmıştır.

Estetik tabiri zamanla değişik manalar kazanmış ve muhtelif şekillerde ele alınmıştır. Fakat estetik, hangi şekilde ele alınırsa, alınsın; o etiğin ve bilhassa bilgi teorisinin bir paraleli olarak felsefeye girmiştir. Bu sebepten dolayı sistem kuran bütün filozoflarda diğer klâsik felsefi disiplinler (mantık, bilgi teorisi, etik, metafizik) yanında estetik de yer alıyordu. Zamanımızda bu görüş sarsılmışa benziyor; çünkü felsefede sistemcilik de sarsılmıştır; artık insan ve varlık problemlerine bir kalenin penceresinden bakar gibi bakmaya imkân kalmamıştır. Bu günün felsefesi, fenomenlere hiçbir sistem düşüncesi dikte etmeden, onları olduğu gibi tahlil etmek zorunda kalmıştır. Modern felsefede “antisistem” temayülü Nietzsche ile başlamış ve Nicolai Hartmann tarafından gerçekleştirilmiştir; böyle bir temayül, zamanımıza da çok uygun gelmektedir.

Gerçi estetik hakkında son mühim eseri Nicolai Hartmann yazmıştır; fakat bu estetiğin eski estetikle ilgisi kalmamıştır. Nitekim bu estetik bir sanat teorisi veya sanat tenkidi olmaktan çok uzaktır; o daha ziyade sanat prensiplerini tahlil eden felsefi bir teoridir. Gerçekten bizim yukarıda saydığımız problemleri tetkik edecek olan disiplin, herhangi bir estetik olamaz; bu, olsa olsa bir sanat felsefesi veya aynı manaya gelmek şartıyla bir sanat ontolojisi olabilir. Zira estetik, Hartmann'ınki bir tarafa, daima bir sanat tenkitçisi, sanatkâra prensipler, metotlar dikte etmek isteyen bir bilgi, bir nevi metodoloji olmak emelindedir.

Hâlbuki sanat felsefesinin veya sanat ontolojisinin hedefi, asla sanata veya sanatkâra prensipler, metotlar dikte etmek veya bir sanat tenkitçisi olmak değildir; bilâkis sanat adını alan varlık-sahasını anlamaktır; bu varlık-sahasının, insanın varlık-yapısında, varlık-bütününde ifade ettiği yeri göstermektir. Gerçi sanatı tenkit etmek, onun kaynağını aramak, sanatkâra öğütler vermek, ona prensipler dikte etmek gibi, yanlış ve verimsiz bir yolda yalnız estetik yürümemiştir. Bilgi nazariyesi de böyle bir yolda yürümüş, böyle hedefler gütmüştü; o da bilimlere metot dikte etmek, bilim adamlarına öğütler vermek kuruntusuna kapılmıştı; o da bilginin kaynağını aramış, bilim teorisi adı altında bilimleri tenkit etmeye çalışmıştı; ancak zamanımızda bilgi nazariyesi bu kuruntulardan kendini kurtarabilmiştir. Etik ve mantığın durumları da bundan farklı değildi. Nitekim mantık da insan düşünmesine kanunlar, prensipler dikte edeceğine inanıyordu; etik de insan hayatına normlar, prensipler dikte edeceğine inanmıştı.

Diğer felsefi disiplinlerde olduğu gibi, sanat felsefesinde de böyle bir görüşün ortaya çıkmasını sağlayan, zamanımızda hızla gelişmekte olan ontoloji ile felsefi antropoloji olmuştur. Ontolojik görüş sayesinde sanat da diğer varlık-sahaları gibi bir varlık-sahası olarak belirmeye başlamıştır; bu suretle bu var olan şeyin kendisi, yani sanatın kendisi üzerinde durulmuştur. Hâlbuki epistemolojik bir teori böyle bir görüşün tam tersidir; epistemolojik bir teori için, var olan şey değil, ölçünme ön plânda yer alır; böyle bir teoride sanatın kendisi

üzerinde durulacağı yerde, onun genetiği (kaynağı) üzerinde durulur; böyle bir teorinin zemini üzerinde ise, ancak sanat tenkidi ve sanat metodolojisi yapan, sanatkâra öğüt veren bir estetik gelişebilir.

Felsefi antropoloji ise, insan adını alan ve uzun zaman nazarı dikkate alınmayan yeni bir varlık-sahasının üzerinde durmamızı sağlamıştır; insan varlığı derken de, antropoloji, insanın varlık yapısında yerini bulan somut insan başarılarını kastetmektedir. Sanat, bu başarılarından birisi olduğuna göre, bu başarının insanın somut varlığında bir şey ifade etmesi, onun asli olan bir tarafını göstermesi gerekir. Zira insanı bize ancak kendi başarıları tanıtabilir; insanı anlamak demek, onu bütün başarılarıyla ele almak ve bu başarıları insanın varlık-yapısının bütünlüğünün bir mahsulü olarak görmek demektir. Ancak böyle bir zemin üzerinde sanat adını alan bir varlık-sahasının felsefesi, yani sanat felsefesi, sanat ontolojisi meydana çıkabilir. Estetik ise, ancak insanı sadece bir süje olarak ve bu süjeyi de birbirinden çok ayrı olan birtakım kabiliyetlere bölmeye çalışan epistemolojik bir felsefi antropolojinin veya herhangi metafizik, psikolojik bir kavramdan hareket eden metafizik-psikolojik bir antropoloji teorisinin zemini üzerinde kurulabilir. İçinde bulunduğumuz bu yeni felsefi durumda. (yani ontolojik-antropolojik felsefe durumunda) yeni bir sanat felsefesinin meydana çıkması da zaruridir.

## **2. Bilgi ve sanat**

Sanat da tıpkı bilgi gibi muayyen bir görüşün mahsulüdür ; bilgi ise, süje ile obje arasındaki münasebettir. Bilgi problemi için, obje çok geniş bir saha teşkil eder ve var olan bütün sahaların bir bilgisi vardır; bilgi teorisi, bütün bu var olan şeylerle süje arasındaki münasebeti ve bunu kuran edimleri tahlil ve tasvir eder. Bilgi teorisi, bu tahlil ve tasvirlerin sonunda objenin, var olanın, kavranılmasının veya kavranılmamasının ne olduğunu ve bunun bir işaretinin (ölçütünün) bulunup bulunmadığını, bilgide bir ilerleme ve araştırmanın nasıl meydana geldiğini inceler.

Gerçi sanatta da süje ile obje arasında hüküm süren bir münasebet bahis konusudur; fakat buradaki münasebet bambaşka bir münasebettir; bu münasebeti kuran edimler ve bu edimlerin birbirine bağladığı süje ile obje değişik manalar kazanırlar. Bir defa bu münasebeti kuran edimlerin tahlil ve tasvir edilmesi, bize sanat denilen hususi mahiyetteki bilgiyi veremez; zira burada sanatkârın da tam manasıyla bilmediği, hakkında hesap veremediği unsurların bir rolü vardır ki, asıl sanat eserini bilgiye ait bir eserden ayırt eden, onu sanat eseri yapan da, bu tam manasıyla bilinmeyen unsurlardır. Diğer taraftan sanat sahasında münasebet kuran edimlerin, objeyi bilimsel bilgi manasında kavraması veya kavramaması ve bunun için bir işaretin aranması da bahis mevzuu değildir; bilgi probleminde mühim bir rol oynayan ilerleme ve araştırma gibi edimlerin de sanat adını alan bilgide bir yeri yoktur; sanatta yüksek derecede bir bireyciliğin bulunması ile bir devamlılığın bulunmaması da buna dayanır.

Bundan başka süje ile obje arasındaki münasebet, bilimsel, felsefi bilgi ile hayat bilgisinde dil ile ifade edilir; burada ancak bazı hallerde işaretler ve şekiller bir yer alır ki, bunlar da bir nevi dildir. Hâlbuki sanatta süje ile obje arasındaki münasebet, çok çeşitli bir malzeme ile ifade

edilir; hatta dil de burada bir nevi malzeme rolünü oynar; sanatın kullandığı bu malzeme, bilindiği gibi ton, renk, hacim ve kitle, hareketlerdir. Bu sebepten dolayı sanatı tetkik eden bilimler de çeşitli şekillerde meydana çıkıyorlar. Sanat tarihi, umumi bir isim olduğu halde, her nedense yalnız resim ve heykelden bahsediyor; bunun yanında müzik, mimari tarihi, tiyatro tarihi vesaire gibi sanat tarihleri yer alıyorlar; nihayet bunlara, bir de edebiyat tarihini katmak gerekir.

Gerçi bilimler de çeşitlidirler; fakat bilimlerde bu çeşitlilik, sanat sahasına nazaran daha homojen bir karakter gösterir; nihayet hepsinin gaye ve ifade vasıtası aynıdır. Hâlbuki sanatta bu gaye ve ifade vasıtası değişik şekiller kazanıyor; yalnız sanatın müşterek bir hususiyeti vardır ki, o da sanatın daha ziyade göze, kulağa hitap etmesidir. Fakat burada göz ve kulak fizyolojik-psikolojik birer duyu organı olarak anlaşılmalıdır; burada onlar anlamayı, görmeyi, düşünmeyi harekete getiren ve bütün insan kabiliyetleriyle birlikte çalışan organlar oluyorlar.

Fakat sanat adını alan bilgi ile bilim, felsefe ve hayat bilgisi arasında, bilgi teorisi bakımından ne kadar büyük farklar bulunursa bulunsun; yine de sanat, bir tür bilgidir. Gerçi biz sanat adını alan bilgiye, bilgi teorisinin metotlarını tatbik edemiyoruz; fakat bu, sanat sahasının ayrı bir saha olmasından ileri gelmektedir; yoksa bu, sanatın bir bilgi olmamasından doğmamaktadır. Estetik adını alan felsefi disiplin, burada görülen tenakuzdan kaçınmak için sanattaki prensipler üzerinde, yani güzellik vesaire üzerinde durmuştur. Zira estetik, kendisiyle bilgi teorisi arasında tasavvur ettiği şöyle bir analogiye dayanıyordu: Eğer bilgi teorisi hakikatten bahsediyorsa, estetik de onun yerine “güzel olan”dan; eğer bilgi teorisi hatadan bahsediyorsa, estetik de “çirkin olan”dan bahsediyordu.

Bilgi teorisi ile estetik arasındaki bu analogi, bu koşutluk muhafaza edildiği müddetçe, sanat meselesinin bu şekilde ele alınmasında bir zorunluluk vardı. Fakat eğer bu analogi ve koşutluk terkedilir ve sanat sahasındaki süje ile objeye ve bunlar arasındaki münasebete başka bir gözle bakılırsa, bu takdirde sanat meselesini yeni bir yönden, yani ontolojik-antropolojik bir yönden ele almak icap eder. Bu suretle meydana çıkan tenakuz da estetik ile bilgi teorisi arasında kurulan analogi ve koşutluğun bertaraf edilmesiyle kendiliğinden ortadan kalkar.

Sanat sahasında süje-obje kavramlarıyla, bunlar arasındaki münasebetle, bu münasebeti kuran edimler kavramı değişik bir mana kazanırlar. Öyle ise bu değişik mana nedir? Süje, burada artık bilgi teorisindeki süje değil, bilakis muayyen insan başarıları, muayyen bir görüş-tarzı, muayyen bir gelenek içinde bulunan, belli bir devirde yaşayan somut insandır. Gerçi felsefi antropoloji bakımından bilgi süjesi de, herhangi bir kıymet-*konstellation*'undan, herhangi bir gelenekten mahrum değildir; fakat bilgi süjesi olan insan, daima aktüel bir durumda bulunan bir bilgi-sürekliliği içinde muayyen bir yer alan ve bilgi sürekliliği ile hesaplaşan, bu bilgi sürekliliğine dayanarak ona yeni bir şey eklemek, onu ilerletmek isteyen bir insandır ve bilgi teorisinin de, böyle bir insan faaliyetini, yani bilginin ilerleme ve araştırma fenomenini açıklaması, temellendirmesi şarttır. Hâlbuki sanat sahasında bilgi süjesi olan somut insan için, böyle bir bilgi-sürekliliği yoktur; bu sebepten dolayı burada mevcut olana bir şey eklemek, mevcut olanı ilerletmek diye bir şey de yoktur; bu bakımdan sanat felsefesi için üzerinde durulacak bir problem de mevcut değildir.

Gerçi her devirde trajediler yazılıyor; tonlar kompoze ediliyor; resimler yapılıyor; mimari eserler meydana getiriliyor; Sophokles de, Aischylos da, Shakespeare de, Goethe de trajediler yazmışlardır; Bach, Mozart, Beethoven da tonlar kompoze etmişlerdir; Raffaello da, Rembrandt da, van Gogh, Picasso da resimler yapmışlardır; mimar Sinan da Bonatz da mimari eserler meydana getirmişlerdir. Fakat ne her dört şairin yazdıkları trajediler, birbirinin devamı olan ve birbirini tamamlayan eserlerdir; ne de her dört ressamın eserleri böyle bir durumdadırlar; ne de her iki mimarın eserleri birbirinin devamı ve tamamlayıcısıdır. Bilâkis bunların eserlerinden her birisi, kendisine has bir ferdilik ifade eder; bu sebepten dolayı bu eserlerden birisi diğerinden mükemmeldir de denemez.

Gerçi sanatkâr da, filozof ve bilim adamı gibi bir insandır; onu çevreleyen dünya da aynı dünyadır; fakat bu aynı dünyanın her devirde gösterdiği bir hususiyet vardır; işte sanatkâr bu hususiyeti kavrar ve müşahhas olarak bize bildirir. Fakat asıl büyük sanatkâr, yalnız bu hususiyeti kavramakla yetinmez; aynı zamanda İnsani olanı, her zaman olup-biteni veya olması mümkün olanı da birlikte kavrar; eseri tarih-üstü (ölmez) yapan da bu hususiyettir; yani sanatkârın işlediği varlık-sahasının mahiyetine ait olan şeyleri kavramasıdır. Her büyük eserin daima taze kalmasını sağlayan da budur.

Aynı suretle sanat sahasındaki obje de, bilgi sahasındaki objeden farklıdır; fakat bu fark, objelerin geniş veya dar bir saha teşkil etmesinden ziyade, onların insanla olan münasebetinde ortaya çıkar; yani onların herhangi bir mana taşımaya dayanır. Gerçekten sanatta obje olan şey, ya direkt veyahut da endirekt insanla münasebeti olan bir şeydir. Zira sanat objesi, en başta insanla, insan münasebetleriyle, insanın durumlarıyla, karakterleriyle, onun varlık âleminde işgal ettiği yerle, insanın her devir ve her durumda içinde bulunduğu problemlerle ilgilidir; hatta sanat objesi, bir tabiat parçası, bir tabiat ahengi olduğu zaman bile, yine o insanla sıkı bir münasebet kurmaktadır.

Sanat sahasında insanla (yani süje ile) obje arasındaki münasebet de değişik bir karakter kazanır. Nietzsche'nin çok doğru olarak söylediği gibi, bilim ve felsefe bir şeyi bilgi haline getirdikten, bir problemi çözdükten sonra, artık onun üzerinde durmaz. Hâlbuki sanatta böyle bir durum mevcut değildir. Sanat için bu münasebet, şahıstan şahsa değişik bir karakter gösterir; fakat hiçbir zaman süje ve obje arasındaki münasebet, diğer bilgi sahalarında olduğu gibi terkedilmez; obje, burada her defa ve her devirde yeni baştan, yeni bir münasebetin temeli olur; yani o objeye her zaman dönülebilir. Mesela bilim, herhangi bir insan hadisesi veya diğer bir hadise hakkında temele nüfuz eden bir bilgi elde ederse, artık bu bilgi herkese mal olur; herkes de ona dayanır. Hâlbuki sanat sahasında böyle bir durum yoktur; sanat, objesini daima yeni baştan ele alır ve yine de yeni bir şey ortaya koyabilir.

Gerçi sanatta da bilgide olduğu gibi, süje ile obje arasındaki münasebeti kuran edimlerdir. Fakat sanatta süje ile obje arasındaki münasebeti kuran bu edimlerin değişik olması gayet tabiidir. Nasıl ki dil yalnız başına sanat sahası için kâfi gelemiyor idiyse, süje ile obje arasındaki münasebeti kuran bilgi edimleri de kâfi değildirler ve hatta bilgi edimlerinin bir kısmı sanat sahasında fonksiyonlarını tamamıyla kaybederler; bir kısmı da sanat sahasında başka bir şekil kazanırlar. Bilgi probleminde süje ve obje arasında münasebet kuran edimler, idrak, müşahade, deneme ve sınamadan ibaret olan tecrübe edimi, izah, anlama, düşünme,

mukayese, tahlil, terkip, indüksiyon, dedüksiyon, seziş vesaire gibi edimlerdir. Sanatta süje ile obje arasında münasebet kuran edimlere gelince, izah, mukayese, tahlil, terkip, indüksiyon, dedüksiyon gibi edimlerden sarfı nazar edilirse, diğer edimler yanında görme, hususi bir seziş, yaratma gibi edimler yer alır.

Bu edimler sayesinde sanatkâr da, bilim adamı da objesini kavrar; fakat bu kavramalar arasında da büyük farklar vardır. Hâlbuki bilgi ve sanat sahasında müşterek olan edimler vardır. Onun için de bu kavramalar arasında büyük farkların bulunmaması beklenebilirdi. Fakat böyle bir durum yoktur. Sanat sahasında kıvranılanın başında ferdiyetçilik gelir. Hâlbuki bilimin kavradığı, hiçbir zaman bir ferdiyetçilik değildir; bilâkis ferdiyetçiliğin zıttı, umumi ve tipik olandır. Bu sebepten dolayı bilim ve felsefede kavramların teşkili, onların kullanılması ve yerinde kullanılması şarttır. Kavramlar ise daima umumi olan bir şeyi gösterirler; onun için de birçok filozoflar, bu arada bilhassa Schopenhauer, bilim ve felsefe bilgisine soyut bilgi adım veriyor. Fakat bu fikir doğru değildir; çünkü umumi olanın soyut olması şart değildir; bu çok somut olabilir; elverir ki, kullanılan kavramla bir şey kavranılmış olsun. Zira soyut tabirinin en kötü manasıyla içi boş olan kavramlar kastedilir; mesela "kavramlar bilimin meyvesidir" gibi manasız bir cümle tamamıyla soyut bir cümledir. Fakat "idraksiz kavramlar boş, kavramsız idrak ise kördür" cümlesi tamamıyla somuttur. Hâlbuki bu ifade, çok umumi bir ifadedir; fakat buna rağmen soyut değildir.

Sanat, bilim ve felsefe manasında umumi kavramlar ortaya koymaz. Sanat tek olan, eşî olmayan bir şeyi, yani ferdi olan bir şeyi işler. Onu bütün ferdiyetçiliğiyle kavramaya çalışır; fakat sanat, böyle bir şeyi kavramak için herhangi umumi bir kaide ele vermez; imdi her sanatçının, objesini kendi hususi malzemesi, kendisine has edimleriyle kavraması icap eder. Fakat bu kavranan şey, yanlışlık ve doğruluğa karşı kayıtsızdır; bununla beraber sanat sahasında objenin derinliği ile kavranıp kavranmaması ehemmiyetlidir. Çünkü ancak kendi objesini derinliği ile yani onun varlık-temelini kavrayan eser, bir sanat eseridir; bunu sağlayamayan, bir sanat eseri değildir. Fakat burada halis olanı, halis olmayandan ayırt etmenin güçlüğü vardır; çünkü sanat eseri taklit de edilebilir. Hâlbuki bilim ve felsefede böyle bir durum yoktur; onun için bilim ve felsefe sahasında taklitten değil, intihal vesairenden bahsedilebilir.

İşte sanat sahasında bireyciliğin hüküm sürmesi, bu özgün olanı kavramanın esas olması yüzünden, burada bir süreklilik olamıyor. Bu itibarla edebi sahada hiçbir zaman "Faust"un bir devamı, resim sanatında Rafaello'nun, müzik sahasında Bach'ın, mimari sahasında Sinan'ın bir devamı düşünülemez. Hâlbuki Kant'ın ortaya koyduğu felsefi fikirlerin bir devamından, bu fikirlerin bilgi tarihinde takip ettiği bir seyirden bahsedilebilir. Zira Kant'ın ortaya koyduğu fikirlere yeni fikirler, onları ilerleten fikirler eklenebilir; o fikirler tenkit edilebilir; onlarla hesaplaşılabilir, onlar çürütülerek reddedilebilirler. Aynı şeyle daha açık bir şekilde fizik, biyoloji ve diğer bilimlerde karşılaşıyoruz. Çünkü bilim ve felsefe sahasında bir araştırma, bir süreklilik vardır ve bundan dolayı da ' ortaya konulana bir dayanma ve bunu ilerletme diye bir şey vardır.

Sanat sahasında böyle bir durum yoktur; ancak her devrin kendisine has bir sanatı vardır ve eski devirlere ait sanat eserlerinin, yenilerine bir tesiri vardır. Nitekim sanat tarihçisi, bir

bilim adamı sıfatıyla bir devrin sanatım tahlil ederken, onda mazinin unsurlarını arayıp bulmaya çalışır; fakat eseri meydana getiren sanatçının kendisi için, bu unsurlar eskiye ait olan unsurlar değildir; bilâkis bunlar, yeni bir görüş ve kavrayışla yaratılan unsurlardır. Tarihçi, üslûpları, renkleri birbiriyle mukayese edebilir; kullanılan imajları, renk ve tonları ele alabilir; sanat eserlerinde müşterek olan noktalar bulabilir; fakat bunlar sanat eserini anlamak ve anlatmak vazifesini üstüne alan ve bir bilim olan tarihin yapmaya mecbur olduğu şeylerdir. Çünkü sanatçı, aynı objeyi bile daima yeni bir ışık altında, yeni bir gözle daima yeni baştan ele alır; fakat her defasında yeni ve özgün bir eser meydana getirir; bunun teklifi, eğer bu bir sanat eseri ise, şüphe götürmez. Onun içindir ki, sanat sahasında meydana getirilen bir eser başkası tarafından düzeltilemez; mesela hiçbir kimse çıkıp da “ben Hamlet’i düzeltmek istiyorum” diyemez. Çünkü bir şeyin başkası tarafından düzeltilmesi veya tamamlanması, ancak yanlışlığın ve doğruluğun hüküm sürdüğü bir yerde bahis konusu olabilir.

Fakat sanat sahasında “süreklilik yoktur” tabiri şöyle anlaşılmalıdır: Sanatçı kendisinden önce yapılanlardan hiç faydalanmaz. Bilâkis her sanatçı kendisinden önce yaratılmış olan eserlerden faydalanır; onlar tarafından determine edilebilir. Fakat bu, hiçbir zaman başarılanı kaldığı yerden başlamak, mevcuda yeni bir şey eklemek gibi bir manaya gelmez ve böylece meydana gelen bir eser, hiçbir zaman bir sanat eseri olamaz.

Gerçekten sanatta da eski olandan bir faydalanma vardır; fakat bu faydalanmaya rağmen, yine de yeni, özgün bir karakter taşıyan bir eser ortaya koymak, yaratmak icap eder. Eğer Ayasofya olmasaydı, belki de Mimar Sinan Süleymaniye’yi yapamayacaktı; fakat bu demek değildir ki, Süleymaniye Ayasofya’nın bir kopyasıdır; bilâkis Süleymaniye tamamıyla başka bir karakter taşıyan, özgün olan bir eserdir; gerçi Ayasofya’yı yüzbinlerce göz görmüştür; fakat ancak Sinan ondan faydalanarak Süleymaniye’yi yaratmıştır.

Schiller de, Goethe de, Hölderlin de Eskiçağın klâsiklerini okumuşlar, sanat gıdalarını onlardan almışlardır ve onlar bu eski başarılardan faydalanmışlardır; fakat onların yarattıkları eserler, hiç de eskilerin kopyaları değildir; müstakil ve özgün eserlerdir. Hatta meşhur bir edebiyat tarihçisi (Robert Cürtius), Homer’siz Avrupa edebiyatının düşünülemediğini iddia etmiş ve bunu göstermeye çalışmıştır. İmdi her devirde, tıpkı bilimsel ve felsefi sahada çalışan insanlar gibi, sanatkârın da, kendisini yetiştirmesi, çalışması, malzemesini kullanmasını öğrenmesi lazımdır. Fakat bu, sanat için kâfi değildir ve böyle bir durumda henüz bir sanat eseri meydana gelmez; asıl sanat eseri, sanatkârın eserine özgün bir damga vurmaya muvaffak olduğu bir yerde, yani sanatkârın malzemesi için yepyeni bir hal şekli bulduğu yerde başlar; bu, her sanat eserinde istisnasız böyledir.

### **3. Sanattaki devirlerin hususiyetleri**

Her devrin kendisine has bir sanatı vardır; bunun böyle olması, sanatın obje sahasıyla ilgilidir. Çünkü sanat objesi, insanla ya doğrudan doğruya veyahut da endirekt münasebetedir; insansa her devirde yerini kendisinden sonraki nesillere terk ediyor; yeni nesillerin gelmesiyle, yeni problemler ortaya çıkıyor; bundan dolayı her devirde ortaya çıkan problemler de değişik oluyor. Sanatkâr muayyen bir devirde yaşadığına göre, onun kendi devrinin problemlerine kayıtsız kalacağı düşünülemez. Fakat hem her devrin kendisine has

bir santral kıymeti veya kıymetleri vardır; hem de her devrin insan başarılarının muayyen bir seviyesi ve bu seviyenin o devirde yaşayan insanlara yüklediği, sunduğu problemler vardır. Ressam da, müzikçi de, mimar da, şair ve edip de birer insan olduklarına göre, onlar da ya bu devirlerini tayin eden santral kıymetlerle, bu devrin manevi havasını meydana getiren insan başarıları istikametinde eserler meydana getirirler; veyahut da onları aşarlar, bertaraf ederler ve yeni bir devrin müjdecisi olurlar; bunun sanatkârların içinde yaşadıkları devir tarafından bilinmesi veya bilinmemesi, takdir edilmesi veya edilmemesi ehemmiyetli değildir.

İmdi her sanat sahasında devirden devre hem obje sahası, hem de bu objeyi kavrama ve tasvir etme şekil ve tarzı değişiyor. Mesela dünün edebiyatıyla bugünün edebiyatı arasında problem bakımından tabiidir ki, büyük farklar olacaktır; zira dünün insanı ile bugünün insan ve insan başarıları arasında da büyük farklar vardır; bunların negatif ve pozitif cephelerim mukayese etmeye lüzum yoktur; fakat kesin farkların bulunduğu bir gerçekliktir. Bugün biz, yüksek bir endüstri, ilerlemiş bir teknik devirde yaşıyoruz; insan hayatı bakımından, insanın tavır ve hareketleri bakımından bu devrin de problemleri vardır. Bir şair ve edibin bu problemler karşısında kayıtsız davranması düşünülemez. Devirlerin kendisine has olan bu problemlerinin yanı başında, insanla insan, insanla dünya arasındaki münasebete ait olan değişmez problemler de vardır; hakiki bir sanat eseri, aynı zamanda insan ve dünyanın mevcudiyet ve mahiyetine ait olan bu problemleri de birlikte aksettirir.

Mimari, müzik ve resmin durumu da aynıdır. Zira mimaride muayyen bir devrin tekniğinin değişik, hem de çok değişik olan şartların içinde bulunuyor. Mimari de her devrin tekniğinin ve bu devrin tekniğini meydana getiren insanların gayelerini, hedeflerini gerçekleştirmekten başka bir şey yapamaz. Bundan dolayı her devrin kendisine has bir yapı sanatının bulunması icap eder. Müzik de böyledir. Mesela her türlü huzur ve sükûndan ari olan devrimizin insanların kendilerine has bir müzik sanatının bulunması da aynı şekilde zaruridir.

Nitekim hiç kimse, bugün Raffaello'nun resim sanatını devam ettireceğim diyemez; zira o ressam, muayyen bir görüş tarzı ve geleneği, muayyen bir ilmi, felsefesi, teknik vesaire gibi muayyen insan başarıları olan kendi devrinin içinde ortaya çıkan problemleri, resme ait olan problemleri ele almış ve işlemiştir. Bugünün ressamı başka bir seviyede olan insan başarıları içinde bulunuyor; onun için, dünyanın başka alanları açılmıştır. Zira her sanatkâr gibi, ressam da, her şeyden önce muayyen insan başarılarının, yani bir devrin kültürünün insanıdır; o, devrinin teknik, renk ve bütün insan başarılarının imkânlarından faydalanır; nitekim Raffaello da kendi zamanının teknik vesaire imkânlarından faydalanmıştır.

Fotoğraf tekniğinin, bilhassa renkli fotoğraf tekniğinin bulunmadığı bir devirde, ressamın kendi objelerini olduğu gibi tasvir etmesi, ressamın bir portreyi olduğu gibi yapması tabii görülebilir. Bugünün teknik gelişmesi, ressamın günlerce uğraşıp tespit etmeye çalıştığı portreyi, fotoğraf makinesi ile bir anda başarmaktadır. Fakat böyle bir teknik gelişme, çok defa iddia edildiği gibi, aslına sadık kalan portrenin ve tabiat manzaralarının tasvir edilmesinin ölümü demek değildir. Ancak bu durum, bu tür resim yapmanın istikametini değiştiriyor; hatta bir insanı, bir tabiat manzarasını olduğu gibi tasvir etmek, alelade bir iş olmayabilir. Zira ressam, o insanın, o tabiat manzarasının bazı taraflarını, tavırlarını, alelade gözün görmesine, fotoğraf makinesiyle tespit edilmesine imkân olmayan hususiyetlerini,



karakterlerini tespit edebilir; elverir ki, bu faaliyet, ressamın hakiki, asli bir tavrından ve görüş-tarzından doğsun, herhangi bir taklit olmasın.

Bu, bilim sahasında da başka türlü değildir; dünün mikroskobik hadiseleri tetkik eden fiziği de, fizik hadiseleri alelâde gözün yardımıyla müşahede ederken, bugün birçok teknik imkânlardan faydalanarak bazı hallerde duyu organlarına dayanmadan yapılan müşahedeler tespit edilebiliyor ve hele maddenin ince-yapısı bütün direkt müşahedelere bağlı kalmadan tetkik edilebiliyor. Fakat bu, fizik sahasında duyu organlarının hiçbir işe yaramadığını ve bundan dolayı dünkü fiziğin bir mana ifade etmediğini göstermez; bilâkis teknik vasıtalar sayesinde fizik için yeni müşahede kapılarının açıldığını gösterir.

İmdi fotoğraf makinesi ve bugünkü fotoğraf tekniği yokken, resim sanatının portrelerde portresi yapılan şahsa, tıpkı fotoğraf gibi sadık kalması muayyen bir sanat merhalesini ifade eder. Bugün bu zahmetli işe lüzum kalmamıştır. Fakat bundan dolayı objesine sadık kalan bir portrenin artık bir sanat kıymeti taşıyamayacağını söylemek doğru değildir; böyle bir resim, kendi devri içinde mütalâa edilecek olursa, bugün de, yarın da bir sanat kıymetini taşıyacaktır. Bu, bilimse ve felsefi eserlerdeki objesine sadık tasvirlerle mukayese edilebilir. Tasviri bir bilgi de, bilginin bir merhalesidir; bilim ve felsefede araştırma ve süreklilik olduğu için, bu bilgi merhalesi aşılmış bir merhale sayılmaz. Fakat bunun manası şu değildir: bilgi yalnız tasviri olan bilgidir; diğer bilgi tarzları, bilgi değildir.

Nasıl ki böyle bir iddianın bilgi probleminde bir manası yoksa, aynı şekilde resim sanatında yalnız objesine sadık kalan resim resimdir, iddiası da bir mana ifade etmez; ancak resimde böyle bir merhale tamamıyla terkedilebilir. Aynı suretle yalnız modem resmin çeşitli prodüksiyonları hakiki sanattır; bunun dışında kalanlara. sanatla ilgisi yoktur gibi bir iddia da doğru değildir. Esas itibariyle hakiki sanatçı, bu gibi düşüncelerle uğraşmaz; nitekim herhangi bir bilimle uğraşan hakiki bir bilim adamı da metodolojilerin veya bilgi teorilerinin direktifi ile hareket etmez. Sanatçı da öyledir; sanatçı da gördüğü, kavradığı, sezdiği şeyi sanat vasıtalarıyla tespit etmeye çalışır; onun herhangi bir teoriye göre hareket etmesi, asla bahis konusu değildir; hiç olmazsa söyleyecek, çapacak bir şeyi olan bir sanatkâr böyledir; ancak sanat tekniğini öğrenen ve aslında sanatkâr olmayan bir kimse, teorilere göre çalışır.

#### **4. Sanattaki “izm”lerin manası**

Sanat ve sanat meseleleri, sanat tenkitçileri (estetikçiler) ve sanat tarihçileri tarafından inceleniyor. Epistemolojik bir görüşten hareket eden sanat tenkitçileri ve tarihçileri, felsefe tarihini ve bilhassa bilgi teorisini taklit ediyorlar. Nasıl ki dünün felsefe tarihi ve bilgi teorisi, herhangi bir felsefi problemi, mesela bilgi problemini, yapısal bir felsefe sisteminin ifadesi olan herhangi bir “izm”e göre tetkik ediyor idiyse, sanat tenkitçileri ve sanat tarihçilerinin çoğu da sanatı, felsefeden aldıkları “izm”lere göre inceliyorlar.

Felsefe, kendi sahasında tarih boyunca ortaya atılan problemlerin tetkik edilmesini kolaylaştırmak için, onların filozoftan filozofa işleniş tarzını göz önünde bulundurmuş ve bu filozofları da muayyen “izm”lere bağlayarak, bu problemlerin işlenişini bu “izm”lere göre ele almayı biricik kurtuluş çaresi olarak görmüştü. Böylece felsefe, problemlerin işleniş tarzı için “izm”leri birer “tasnif-kategorisi” olarak kullanmıştır. İmdi felsefi problemleri işlemek için

hazır bir sistemden, yani bir “izm”den hareket etmenin zorunluluğuna inanıldığı müddetçe, problemleri böyle bir yönden görmekten başka çıkar bir yol da yoktu ve bu, asırlar boyunca en tabii bir yol olarak kabul edildi. Gerçi problemlerle uğraşan, onların işleniş tarzını fenomenler bakımından ele alan büyük çaptaki filozofları bu “izm”lere bağlamak gibi güçlükler ortaya çıkıyordu; fakat bazı suniliklere baş vurulmak suretiyle bunlar da muayyen “izm”lere bağlandı (mesela Platon ve Kant’ta olduğu gibi).

İşte aynı şeyle sanat tenkitçileriyle, sanat tarihçilerinde karşılaşıyoruz. Sanat tenkitçileri ile tarihçileri asırlar boyunca yaratılan çeşitli sanat eserlerinin tetkiklerini basitleştirmek için felsefeyi taklit etmişlerdir; aynı şekilde sanat tenkitçileri ve tarihçileri bu “izm”leri birer “tasnif-kategorisi” olarak ele almış ve çeşitli sanat prodüksiyonlarını bu “izm”lere göre tetkik etmeye başlamışlardır. Fakat burada bazı değişiklikler de yapılmamış değildir; mesela felsefedeki pozitivizm, sanat sahasında *empresyonizm*le, idealizm de *sürrealizm*le karşılanmak istenilmiş; *natüralizm* felsefedeki manasından başka olan bir manada kullanılmıştır; bunun dışında kübizm gibi bazı “tasnif-kategori”leri de ortaya atılmıştır.

Hâlbuki bugün felsefenin kendisi bile bu “izm”leri terk etmiştir. Çünkü hakiki bilgi, herhangi bir “izm”in şemasına göre elde edilen bilgi değil, bilâkis varlık-fenomenlerinin tahlil ve tasvirinden kazanılan bilgidir. Nasıl ki bugün artık herhangi bir felsefi problemi, varlık-fenomenlerine uygun gelmeyen “izm”lerin dışında bulunan bir problem olarak tetkik etmek mümkün ise, aynı şekilde sanat eserlerini de, birer “tasnif-kategori”leri olan her türlü “izm”lerin dışında kalan bir problem olarak incelemek mümkündür. Zira gerek bilgi problemi, gerekse sanat eserleri “izm”lere karşı kayıtsızdırlar ancak bilgi ve sanat sahasına ait olan tek taraflı metafizik teoriler ve bu şekildeki bilgi teorilerini taklit eden sanat tenkitçileri ve tarihçileri bu “izm”lerden hareket ediyorlar.

Nasıl ki bir felsefe problemini, herhangi bir “izm”in çemberi içine sıkıştırmak suretiyle tetkik etmek güçse, aynı şekilde hakiki bir sanat eserini de herhangi bir “izm”e göre tetkik etmek güçtür. Çünkü her hakiki sanat eseri de, tıpkı her hakiki bilgi gibi, herhangi bir “izm”e göre meydana gelmiyor. Bundan dolayı sanat eserlerini, muayyen birer “tasnif-kategori”sinden ibaret olan “izm”lerin çemberi içine sıkıştırmak doğru değildir.

Çünkü bir problem için “izm” gibi sabit kalan bir kavram bulununca ve bu problem, böyle bir kavramın içine sıkıştırılınca, artık bu problem, üzerinde düşünülecek veya araştırılacak bir problem olmaktan çıkıyor. İşte sanat eserlerini “izm”lere göre tasnif eden sanat tenkitçileri ve sanat tarihçileri de sanatın asıl problemlerini terk ediyorlar; bunun yerine muhtelif devirlerdeki sanat başarılarını birer “tasnif-kategorisi” olan “izm”lere yerleştirmeye çalışıyorlar. Hâlbuki aslında “izm”, ister felsefeye, ister sanat sahasına ait olsun, herhangi bir problem ihtiva etmez. Zira her “izm”, bir “tasnif kategorisi” olarak problemin hal şeklini gösterir; bu sebepten dolayı hiçbir problem ihtiva etmeyen bir “izm” de herhangi bir araştırma sahası olamaz; zira her “izm” hazır bir çerçevedir ve problem, bu hazır çerçeveye uydurulmaya çalışılıyor ve bu problem de, burada sahte bir hal şeklini buluyor.

Gerçekten bu gibi tasnif-kategorilerine baş vuranlar, işleyecek problemleri olan filozoflar ve sanatkârlar değil, bilâkis sanat eserlerini ve felsefi problemler veya kavramları başkalarına anlatmak zorunda kalanlardır. Bu itibarla bu “tasnif-kategori”lerinin belki didaktik bir kıymeti

vardır; fakat bu suretle problemler basitleştirildikleri, çözülmüş “göründükleri” için, bu “tasnif-kategori”lerinin zararları daha fazladır. Çünkü bu, ancak insan bilgisi ve sanat için statik bir durum kabul edilirse, bahis konusu olabilirdi. Hâlbuki insan bilgisi ve sanat, statik olmaktan çok uzaktırlar; bilâkis insan bilgisi daima gelişmekte, ilerlemekte ve sanat ise, daima yeni formlar meydana koymaya çalışmaktadır.

Felsefede, mesela bilgi probleminde bir “izm” şöyle doğabilir: tecrübe fenomeninin (epistemolojik tecrübenin) hayatta, bilgi probleminde mühim bir rol oynadığı muhakkaktır; fakat eğer birisi, bilgi yalnız ampirik olan, yani tecrübeye dayanan bilgidir; bunun dışında bir bilgimiz yoktur gibi bir iddia ortaya atarsa, böyle bir iddia ile birlikte “ampirizm” doğmuş olur. Sanat sahası da tıpkı bunun gibidir. Fakat bu “izm”lere göre hareket etmek, hem zorunlu değil, hem de böyle bir hareket tarzı, bizi ister istemez yanlışlıklara sürükler. Hâlbuki gerek bilgi, gerekse sanat problemi, ontolojik-antropolojik esaslara dayanılarak tetkik edilirse; bütün “izm”ler, kendiliklerinden ortadan kalkarlar ve problemler de bütün ağırlıklarıyla meydana çıkarlar.

Gerçekten en başta, bilginin, sanatın ait olduğu şeyin bir tarafını kavrayıp, kavramaması, işleyip işlememesi gelir. Bir sanat eseri de, tıpkı bilgi sahasındaki bir “görüş” gibi objesinin ancak bir tarafını kavrayabilir. Fakat nedense sanat sahasında bu “kısmi kavrama” fenomeni, göz önünde bulundurulmuyor; onun için de birçok aykırılıklar meydana çıkıyor ve bu yüzden her sanat eserine herhangi bir “izm” damgası vuruluyor; Hâlbuki buna ihtiyaç yoktur.

Eğer sanatçı objesinin muayyen bir tarafını görmüş ve onu iyi ifade etmiş ise, onun bir sanat eseri olması icap eder; aksi takdirde o bir sanat eseri olamaz. Bir renk lekesi de bir sanat eseri olabilir; elverir ki, bununla objenin bir tarafı kavranmış olsun. Bu sebepten dolayı resim sanatında, edebiyatta natüralist, realist bir eser, sanat eseridir; empresyonist, idealist veya kendisine herhangi bir “izm” adı verilen bir sanat eseri, sanat eseri değildir iddiası felsefe bakımından tamamıyla yersizdir. Çünkü sanat eseri, herhangi bir “izm”e göre meydana gelmiyor; sanatkâr muayyen bir “izm”e dayanarak bir eser ortaya koymuyor. Zira nasıl ki hakiki bilim adamı, hakiki felsefeci, kendi fenomen sahasını herhangi bir “izm”e göre araştırmıyorsa, aynı şekilde hakiki sanatçı da, herhangi bir “izm”e göre çalışarak, eser meydana getiren insan değildir; bilâkis gören ve gördüğünü kendi vasıtalarıyla en iyi şekilde tespit ve ifade eden insandır.

## **5. Sanatın sağladığı bilgiye müşahhas, bilim ve felsefe bilgisine mücerret denmesinin sebebi**

Sanat, hangi vasıta ile ifade edilirse, edilsin; özgün olan bir şeyi tasvir eder ve sanatın kullandığı kavramlar ve diğer malzeme (mesela dil, ton, renk, hacim ve kitle) umumi olmaktan ziyade, tasvir edilen ferdi, ferdi durumu, manzarayı, tonların sağladığı ahengi, geometrik konstrüksiyonları ilgilendirmektedir. Hâlbuki bilim ve felsefe, daha ziyade tipik, umumi olanı ele alır; bundan dolayı onların seçtiği kavramlar da umumidirler; onun içindir ki, bilim ve felsefede müşterek çalışmalar sağlanabiliyor; Hâlbuki sanat sahasında buna imkân yoktur.

Mesela etik, adalet, sevgi gibi kıymetlerden bahseder; sevgi ve adalet için misaller verebilir. Gerçi bu misaller özgün olanı göstermek için veriliyor; fakat buna rağmen bu misaller bile,

ferdi olandan ziyade, böyle bir misalin çevresi içine giren bütün hareket ve durumları gösterirler. Hâlbuki sanat eseri, adaleti, sevgiyi kavram olarak ele almaz; gerçi sanat da adalet ve sevgi kavramlarını kullanır; fakat bunları tarife, tasvire kalkışmaz; adaleti, sevgiyi gösterecek somut insan durumlarını tasvir eder. Bu durumlarda adalet ve sevgi tarif ve tasvir edilmedikleri halde, yine de onlar bütün açıklığıyla gözümüzün önüne serilir. Fakat-bununla beraber sanat, bize bu kavramların herhangi bir tarifini sağlayamamaktadır.

Bu sebepten dolayı sanat, bilim ve felsefenin zıttı değil, onların tamamlayıcısıdır; bilim ve felsefenin başaramadığı, başarmaya imkân bulamadığı şeyleri başarır ve bunu da o şekilde yapar ki, bu sayede biz, hem adaletin ne olduğunu, hem de sevginin ne ifade ettiğini görebiliriz; bunu bize, insanın içinde bulunduğu durum apaçık gösterir. Sanatkârın çapı yüksek olduğu nispette, bu gösterme, bu somutluk da artar. Fakat bu bilim ve felsefede her şeyin mücerret olduğunu ifade etmez. Ancak bilim ve felsefede somutluğun derece-farkını gösterir ve bu somutluk da, ancak bilim ve felsefenin ortaya koyduğu fikirlerin içine girebilen için vardır; giremeyenler için yoktur; tam tersine onlar için bu felsefi ve bilimsel fikirler hiç bir şey ifade etmezler. Hâlbuki edebi eserleri, resim, müzik ve mimariyi anlayanlar kendilerini özgün bir somutluğun karşısında bulurlar.

Her sanat eseri de, bir problemdi, bir durumu, bir insan karakterini vesaireyi kavramak ister; fakat bizden de onu anlamamızı talep eder. Bu suretle bir sanat eserini anlamak gibi hususi bir problem ortaya çıkar; gerçi bilimsel bir eseri, felsefi bir fikri de anlamak icap eder. Fakat bilim ve felsefe sahasındaki anlama ile sanat sahasındaki anlama arasında büyük bir fark vardır. Bilim ve felsefe sahasındaki anlama, muayyen şartlara dayanır; onlar gerçekleştikten sonra, bilimsel ve felsefi fikirler de anlaşılır ve bu da ancak muayyen bir zümrenin işi olabilir. Hâlbuki herkese hitap eden sanatta vaziyet çok değişmektedir. Şüphesiz sanat sahasında da, bilim ve felsefede olduğu gibi, muayyen bir eğitimin, bir görgünün rolü vardır; hiçbir sanat terbiyesi ve görgüsü olmayan ve böyle bir eğitimi benimsemeye çalışmayan bir insan için bir sanat eserini anlamaya imkân yoktur.

Fakat bir sanat eserinin anlaşılması, acaba o eserin hoşça gitmesi mi demektir? Şüphesiz hayır! Bir sanat eserini, hoşça gitme veya gitmeme ile anlamaya çalışmak büyük bir hatadır. Zira hoşça gitme, alt basamak üzerinde bulunan bir kıymet-duygusuna dayanır. Hâlbuki alt basamaktaki bir kıymet-duygusuna dayanarak bir sanat eserini anlamak mümkün değildir. Bir sanat eseri, ancak onda ifade edilmek istenileni kavramak suretiyle anlaşılabilir; bu da yüksek bir basamak üzerinde bulunan bir kıymet-duygusuna ihtiyaç gösterir. Nitekim Schopenhauer da bu meseleyi şöyle izah ediyor: *bir sanat eserini anlamak için asgari bir yeteneğe sahip olmak icap eder; zira ancak bu sayede insan, "ferdi süje"ye ait bilgi alanının dışına çıkarak sanat eserini anlayabilir.*

Sanatın seyircisi, sanatkârın eseriyle neyi ifade etmek istediğini görebilmeli; sezebilmelidir. Her anlama ediminde olduğu gibi, burada da anlama, ancak müşterek bir alanın içinde bulunan insanlara vergidir. Alan farkları, anlaşmayı, anlamayı imkânsız kılar. Baştan beri yüksek kıymetlere, manevi kıymetlere kapalı olan ve her şeyi vasıta kıymetler bakımından anlamaya çalışan bir insan için, yüksek bir sanat eserinin anlaşılması mümkün değildir.

## 6. Sanattaki gerçekleştirme fonksiyonu

Her sanatkâr eseriyle muayyen bir şey gerçekleştirmek ister; sanatçının gerçekleştirmek istediği bu şey, herhangi bir kıymet strüktürü ihtiva eder; birçok hallerde bu kıymet-yapısı, ne sadece etik, ne de sadece estetik kıymetlerdir. Böyle bir kıymet-örgüsünde etik ve estetik kıymetler iç-içe girmiş, birbirleriyle kenetlenmiş bir durumdadırlar. Zira sanat eserinin yaratıcısı olan insan, hem estetik, hem de etik olmak üzere, herhangi bir kıymet-duygusuna, bir kıymet-determinasyonuna sahiptir. Fakat bu determinasyon ve bunun neticesinde meydana gelen sanat eseri, ne sadece vasıta kıymetlerin, ne de sadece yüksek bir basamak üzerinde bulunan kıymetlerin mahsulüdür; bilâkis bu, her iki kıymet-grubunun birbiriyle münasebete geçmesinin, iç-içe girmesinin mahsulüdür.

Çünkü yalnız etik sahada vasıta-kıymetler ve yüksek kıymetler yoktur; aynı zamanda sanat sahasında da yüksek ve vasıta-kıymetler vardır. Mesela cazip olan, hoş olan kıymetler vasıta-kıymetlerdir; ulvi olan, güzel olan (ki güzel olan tek bir kıymet değil, bir kıymetler örgüsüdür) yüksek kıymetlerdir. İmdi sanat sahasında da ne sadece hoş olan, cazip olan kıymetleri, ne de sadece ulvi ve güzel olan kıymetleri gerçekleştiren bir eser bir sanat eseri olabilir. Hoş ve cazip olanla, ulvi ve güzel olanı yoğuran, onları birbiriyle çarpıştıran ve çatıştıran (mesela edebi eserlerde) bir eser ancak bir sanat olabilir. Zira sadece hoş ve cazip olanı akseden sanat eseri, yalnız vasıta-kıymetleri gerçekleştiren ve vasıta-kıymetlere hitap eden bir eserdir. Sadece ulvi ve güzel olan da tek başına bir sanat eseri meydana getiremez; çünkü insan dünyası disharmonik bir dünyadır ve disharmonik bir dünya ancak birbirine zıt kıymetlerin dile gelmesiyle sağlanabilir.

Nasıl ki insanın hareket ve faaliyetleri santral bir veya birkaç kıymet tarafından determine ediliyorsa, sanat eserini meydana getiren de santral bir veya birkaç kıymettir. Bu santral kıymet veya kıymetler bir ferdi determine ettikleri gibi, bir devri de determine ederler. Mesela muayyen bir devirde, muayyen bir insan topluluğunda maddi kıymetler, iktisadi kıymetler, maddi refah, alabildiğine servet sahibi olmak santral bir determinasyon (böyle bir durumda sanatkâr bununla yani tek başına hâkim olan bu vasıta-kıymetlerle mücadele eder) olabilir; veyahut bu santral kıymetler, negatif kıymetler olabilirler; mesela bir sosyal-birliğin içinde bulunduğu sefalet ve bunu meydana getiren amiller gibi; yahut da bir devirde hürriyet, hür düşünmek ve bu düşüncelerini gerçekleştirmek, hür hareketlere sahip olmak, bir santral determinasyon olabilir. Sanat bilhassa hür hareketlerin engellere çarptığı bir devirde böyle bir topluluğun bu problemini ele alır; onu sanat vasıtalarıyla o derece somut bir şekilde işler ve tespit eder ki, bu, bütün insanları bir bulaşıcı hastalığa yakalanmış gibi kavrar.

Muayyen bir devirde dini kıymetler, inanç-kıymetleri, siyasi hayata, devlet hayatına ait kıymetler, santral bir determinasyon olabilir (mesela fert ve topluluk bu hususta büyük fedakârlıklara katlanabilir); böyle bir devirde bilhassa dini mimariye ait abideler, dine ait resim, dini müziğe ait eserler meydana gelebilir. Dini kıymetlerin santral bir determinasyon olmadığı devirlerde bu gibi abideleri, dini müziği, resimleri meydana getirmek mümkün olmuyor. Zira sanatkârın bu kıymetleri bizzat yaşaması, onları kendi kanında, canında duyması lazımdır. Rönesans'ta İsa'nın ve azizlerinin hayatına ait resimlerin meydana gelmesi, böyle bir santral determinasyonun neticesi olarak görülmelidir. Aynı şekilde Bach'ın

Matthaeus-passion'ları da böyle bir determinasyona dayanırlar; mistik bir edebiyat da ancak yine bir santral-determinasyondan doğabilir.-

Her devirde sanat, kendi devrini canlandıran santral-kıymetleri ifade etmeye çalışır; veyahut da bu kıymetlerle hesaplaşmaya çalışır; mesela aşın bir materyalizmle, yahut aşın bir sosyal adaletsizlikle mücadele etmek gibi; sanatkâr, bunları iyi duyduğu zaman, o bu sahada bilimin ve felsefenin başaramadığı ve hatta basamayacağı tesirli eserler meydana getirir. Zira bilim ve felsefe, ancak hadiseleri tespit ve tasvir edebilir; onları tenkit edebilir; bu ise kavramlarla yapılır. Hâlbuki sanat böyle bir mücadeleyi en ehemmiyetsiz bulduğumuz bir hayat durumundan hareket ederek yapar. Mesela sosyal adaletsizliğin sebep olduğu korkunç bir sefaleti bütün canlılığı, bütün müşahhaslığı ile yine çok somut olan bir durum da gösterebilir; bu hususta kullanılan sanat vasıtaları mühim değildir. Asıl mühim olan sanatkârın gördüklerini duyurabilmesidir. Mesela sanatkâr, realiteyi bütün katılığı ile yani realist bir görüşle tasvir edebildiği gibi, yalnız ona ait olan intibalarını tasvir ederek de aynı şeyi başarabilir; her iki halde de bir sanat eseri meydana gelebilir; elverir ki, sanatçı ele aldığı objeyi iyi kavramış olsun ve bu kavradığını da duyurabilsin.

Yalnız sanat adını alan "bilgi"nin kullandığı vasıtalara göre, onun gerçekleştirdiği şey de değişir. Mesela sanatkâr, hacim ve kitle ile, tonla çalıştığı zaman, herhangi bir etik kıymet gerçekleştirmez; bu her iki sahada da yalnız ve sadece estetik kıymetler gerçekleşirler. Gerçi mimaride de gerçekleşen yine kıymetlerdir; fakat bu kıymetler gerçekleştirilirken, burada hacim ve kitlenin işlenmesinde reel alandan başka olan ideal bir alanın da rolü vardır. Zira mimari eser, ideal alanın, yani geometrik konstrüksiyonların bir ifadesidir; fakat bununla birlikte sanat kıymetleri de gerçekleşebilirler. Mimaride ideal alan reel bir alana geçiyor ve ideal alandan reel alana geçen hatlar, satırlar vesairedir. Mimaride sanat olarak gördüğümüz, bu hatların ve satırların, umumiyetle geometrik olanın ifade şekilleri ve kompozisyonudur. Bu ifade şekilleri muayyen estetik kıymetleri (yani vasıta-kıymetleri, hem de yüksek olanları) gerçekleştirdiği zaman, bu mimari eser bir sanat eseridir; aksi takdirde herhangi bir şey için bir vasıta olur ve hiçbir sanat karakteri taşımaz.

Nasıl ki mimari sahasında sadece estetik kıymetlerin gerçekleşmesi bahis konusu ise, müzik sahasında da aynı şey vakidir; hatta müzik sanatı, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflar için güzelliğe karşı bile kayıtsızdır. Hâlbuki bir tür renk sanatı olan resimde hem estetik, hem de etik kıymetler birleşebilirler. Mesela resim şeytani olanı, kötü olanı, bir sefaleti, bir ıstırapı tasvir edebilir.

## **7. Sanatla hayat arasındaki münasebet**

Sanatla hayat, sanatla insan arasında sıkı bir münasebet bulunduğu söz götürmeyen bir hakikattir; imdi hayatın, insanın, sanatın aynasında görünmesi, yani sanatın onları aksettirmesi tabiidir. Onun içindir ki, sanat, hayatın, insanın, devrin aynasıdır deniliyor.

Acaba bugünkü resimlerde insanın muhtelif şekillerde tasvir edilmesi, onun yerinin sarsıldığını ifade etmiyor mu? Onun bir şahıs, bir ferdiyetçilik olarak silinip gittiğini, bir adet, bir sayı ifade ettiğine işaret etmiyor mu? Bu sebepten dolayı halis bir sanat eseri, hiçbir zaman mücerret (münasebetlerinden çözülmüş) bir eser olamaz; mücerret (soyut) bir

sanattan bahsetmek bir saçmadır; yalnız sanatın kullandığı hatlar, renkler, tonlar, bizim henüz göremediğimiz bir durumu gösteriyorlar. İnsana veya herhangi bir manzaraya, bir şeye sadece insanda bırakılan bir “intiba” nazariyle, süjenin kendisiyle istediği şekilde oynayabileceği bir konstrüksiyon malzemesi nazarıyla bakılabiliyor; onun gerisindeki, temelindeki şey gözden kaçırılıyor. Bunun sebabını, insanın zamanımızdaki durumunda görmek lazımdır.

Zamanımız bir sürat-asrıdır; her şey süratle yapılıyor; yığınla, seri halinde eşya, makine vesaire imal ediliyor; mesela bir otomobilin fabrikasyon-zamanı, tek bir dakikaya indirilmiştir; burada, böyle durumlarda, insan çok defa silik bir vasıta rolünü oynuyor; sanatkâr da onu öyle görüyor. Bu sürat-asrında sanki insan, hiç durmadan dönen bir çarka takılmış, sükûnetsiz, durmadan ve hiçbir konsantrasyona, bir niyete vakit bulmadan, hiçbir şey üzerinde durmadan ve duramadan yaşıyor. Bugünkü batının bazı memleketleriyle Amerika'nın hayatı, bir tempo-tutturmak hayatı olmuştur. Böyle bir durumda insanın kendine gelmesine, “kendinde-olmasına” imkân kalmıyor. Onun için de o kendisini yoracak, kendisini düşündürecek şeylerden ziyade, kendisini unutturacak, avutacak, oyalayacak şeylerde solüğünü alıyor. İşte bunun şaheser misalini bugünün sineması vermektedir. Sinema da, insanı eğlendirmek, ona kendisini unutturmak için bütün teknik vasıtalarından istifade ederek hızla ilerliyor. Hatta uzun çalışma ve didinmelerin mahsulü olan bilim bile, nerede ise sinema ile (filmle) öğretilmek isteniliyor; hatta İkinci Dünya Harbinden sonra bir zamanlar bazı memleketlerde radyo üniversiteleri kurulmaya teşebbüs edildi.

İnsanın bugünkü yeri, durumu, tamamıyla sarsılmıştır; insan, kararsız bir hayat sürmektedir; sanki o bir şey bekliyormuş gibi görünüyor; fakat insan, neyi beklediğini, hatta neyi istediğini de bilmiyor. O meçhul bir şey bekliyor. Bu, bilhassa “Godo’yu beklerken” piyesinde açık olarak gösterilmiştir. Godo kimdir? Ne zaman gelecek, gelirse ne olacak? Bunu sormuyoruz; meçhul olan bir şeyi bekliyoruz; fakat bunun ne zaman geleceğini bilmiyoruz.

Diğer taraftan eğer dikkat edilirse, zamanımızdaki insanın bütün cehitleri zamandan tasarruf etmek gibi bir gaye etrafında toplanıyor. Bütün teknik vasıtalar bu uğurda seferber ediliyor; fakat buna rağmen, zamanımızdaki insanın diğer devirlerde yaşayan insanlardan daha az zamanı var; böylece insan takıldığı çarkla birlikte bir daire etrafında devrediyor ve hiçbir sükûnete, bir niyete kavuşmadan cılız mevcudiyetini, sebabını sormaya vakit bulamadığı böyle bir huzursuzluk içinde geçirmeye mahkûm kalıyor.

Sanatkâr ve bilhassa büyük sanatkâr; asrımızın bütün ıstıraplarını, sıkıntılarını çok derinden hissediyor; bu sebepten dolayı resimde insan portresi veya herhangi diğer bir şey, mesela bir manzara “intiba”lara irca ediliyor; veya ressamın süjesinin, kafasının bir mahsulü oluyor; ontik bir ilişki olmadan resmi yapılan şey, şahıs silik kalıyor; ferdiyetçilik silinip gidiyor. İnsanın kendisini, şahsını bütün çerçeveleriyle göstermesi, ancak üzerinde durduğu, emek ve zahmet sarf ederek başardığı şeylerde ortaya çıkar. Mesela eski devirlerdeki resim sanatında veya el işi sanatlarında henüz her ustanın bir hususiyeti, şahsi maharet ve hüviyeti meydana çıkıyordu; böyle bir devirde insan, bütün çerçeveleriyle belirli bir vaziyettedir; hudutları bellidir; onda henüz bir niyet, bir konsantrasyon vardır. O, bir şeyin üzerinde durabiliyor. Fakat hiçbir şeyin üzerinde durulmadığı zamanda, bütün niyetlerin ve konsantrasyonları,

kendini bir şeye hasretmenin ortadan kalktığı bir zamanda göz, insanı nasıl görecektir? Tabii, göz, insanı çerçevesiz, mümkün olduğu kadar ferdiyetçilikten uzak görecektir. Fakat bu, şunu ifade etmez: bizim devrimiz, kötü bir devirdir; bunun için de böyle bir sanat var; hayır; hiçbir devir, tam manasıyla ne iyi, ne de kötüdür; bu meselenin iyi veya kötü olma ile ilgisi yoktur.

İmdi insanın içinde bulunduğu bugünkü durumun sanatçının gözünden kaçmasına imkân yoktur; aksi takdirde sanatla hayat arasında bir münasebet yoktur demek icap ederdi. Hâlbuki sanatla devri, sanatla hayat arasında sıkı bir münasebet vardır. İmdi sanatçı, gördüğünü, görmek istediğini tespit eder; o dünyayı ıslah etmek için, kendisini insanların, hayatın dışında veya üstünde bir peygamber olarak göremez. O, bizi, hayatımızı kendi vasıtalarıyla aksettirmekten başka bir şey yapamaz. Sanat, daima ve aynı zamanda içinde meydana geldiği devrin de bir aynasıdır: çünkü sanat, hayatın santral determinasyonların bir ifadesidir; bu itibarla sanat, insanın ne yaptığını, ne yapmak istediğini aksettirir; tabii her sanat dalı, kendi vasıtasıyla bunu başarmaya çalışır. Her devrin sanatında daima şaheserler olacaktır; yalnız bu eserler bazı devirlerde daha çok sayıda, bazı devirlerde daha az sayıda olabilir.

İmdi insan, kendi sanatıyla kendisini, durumunu, devrini, dünya ile olan münasebetini, kendisini nasıl görmek istediğini, nasıl gördüğünü, kendisini ne olarak kabul ettiğini, hayatının istikametinin nasıl bir yol takip ettiğini adım adım göstermeye çalışır. İnsan kültürünün mühim bir unsurunu teşkil eden ve insanın “dünya-görüşü”nün bir mahsulü olan sanatla diğer bilgi arasında derin bir münasebet vardır. Müstakil bir bilim ve felsefenin bulunmadığı bir yerde, sanat da aynı seviyededir. Zira sanat, bilim ve felsefenin yetişemediği bir sahanın müjdecisidir. Bilim ve felsefe, müstakil bir durumda olmayınca, yapılanların bir aktarması olunca, sanat da bu fonksiyonunu gerçekleştiremez. Fakat yine de sanattan mahrum olan bir insan kütlesi tasavvur etmek güçtür; ancak bu insan kütesinin sanatı geri bir durumda olabilir; fakat yine de o topluluğun hayatını aksettirir; çünkü sanatla hayat arasında sıkı bir münasebet vardır; bundan dolayı bu geri durumdaki sanat da, aynı seviyedeki hayatı aksettirir. Mesela bir insan topluluğunun hayatı kaotik olduğu zaman, onun sanatında da bu, aynı şekilde akseder. Zira sanat, daima insanın, onun hayatının, “dünya-görüşü”nün bir aynasıdır ve öyle kalır. Eğer bir topluluğun kendisine has bir “dünya-görüşü”, bir bilim ve felsefesi yoksa, sanatı da aynı şekildedir; eğer bir topluluk, başka milletleri, onların hayatını taklit ediyorsa, sanatı da öyledir. Çünkü sanat, hem “olan”ın, hem de “olmakta” olanın bir habercisi, bir müjdecisidir.

\* \* \*

Bizim kendi topluluğumuzun hayatıyla sanatı arasındaki münasebet, bu hususta çok müşahhas ve çok iyi bir misal teşkil edebilir. Nitekim kendi hayatımızın istikametini ve nasıl bir yol takip ettiğini, sanat sahasındaki fenomenler çok güzel gösteriyor. Bilindiği gibi, memleketimizin yazarları arasında batılılaşma Tanzimat’tan beri her zaman münakaşa edilen bir problem olarak devam edegelmiştir. Hele hali hazırımızda bu mesele hakkında çeşitli yönlerden fikirler ortaya atılıyor; bu husustaki muvaffakiyetimizden şüphe edenlerin yanında, ondan şüphe etmeyen düşünceler de yer alıyorlar; her ne vesile ile olursa olsun, bu problem, ortaya atıldığı zaman, onun muvaffak olup olmadığı hakkında çok çeşitli cevaplar veriliyor; fikirler yürütülüyor. Hâlbuki bu husustaki muvaffakiyetimizin derecesini sanat hayatımız ve



bilhassa müziğimiz açık olarak cevaplandırıyor.

Bilindiği gibi, bizim bugünkü müziğimizdeki kaotik durum, hayatımızın ne kadar ikizli, ne kadar dual bir hayat olduğunu gösteriyor. Bir tarafta bahçe ve meyhane müziği, diğer tarafta Adnan Saygun ve Cemal Reşit Rey'leri göz önünde bulunduralım. Birbirine tamamıyla zıt iki dünya-görüşünün, iki görüş-tarzının, mahsulü olan bu iki müzik-tarzı, bizim hayatımızın istikametini göstermiyor mu? Zira bir milletin müziği, onun varlık-temelini, hayat-istikametini dile getirir. Bu itibarla müziğimizde kendimizin ne dereceye kadar batılılaşmış, batılılaşmadığımızı, bütün fikir yürütmelerden daha açık olarak görebiliyoruz.

Diğer sanat kolları da hayatımızın bu kaotik durumunu göstermiyorlar mı? Mesela mimaride her türlü zevkten mahrum olan binaların yanında, ancak çok azında muayyen bir mimari zevkin gerçekleştiğini görüyoruz. Hiçbir batı şehrinde, İstanbul'un binaları gibi kaotik bir manzara gösteren binalar görmek mümkün değildir. İstanbul'daki hayat da böyle değil midir? İstanbul'un muhtelif semtlerinde olup-bitenleri, yani hayatı göz önünde bulunduralım. Bu hayat da kaotik değil midir? Bu kaotik hayatın mimaride de aksetmesinden daha tabii bir şey tasavvur edilebilir mi?

Resim sanatında dışarıdan taşınmış, henüz kök salmamış bir durumla karşılaşmıyor muyuz? Edebiyatımız da böyle kaotik bir manzara arz etmiyor mu? Bilim, felsefe, teknik, tıp sahasında da bir taşınma ve aktarma ile, dört duvar arasında bir hapsedilme ile karşılaşmıyor muyuz? Bu, bize bütün insan başarılarının birbirine ne kadar bağlı olduğunu açık olarak göstermiyor mu?-

İmdi batılılaşmış batılılaşmadığımızı —ki bundan biz müstakil bir kültüre sahip olmayı kastediyoruz— istikbaldeki başarılarımız göstereceklerdir. Fakat bu hususta, Nietzsche'nin bir tabiriyle, herhangi pratik bir pesimizme kapılmamıza da lüzum yoktur. Bütün eksikliklerimize, bütün kaotik hayatımıza rağmen her sahada yeniye bir yönelme vardır. Asıl mesele, hayatımızdaki bu dualitenin erimesi, müziğin, mimarinin, edebiyatın, bilim ve felsefenin mahalli bir renk almasıdır. Bilhassa bilim ve felsefenin dört duvar arasında hapsedilmemesi, problemlerimizi ele almasıdır; bunlar da, herhangi bir sarsıntı geçirmezsek, er-geç gerçekleşecektir; herkese, her ferde düşen iş, kendi sahasında buna cehdetmek ve sahasının hakiki adamı olmaktır.

# IX. DİL FELSEFESİ

## 1. Dil felsefesinin problem sahası

İnsan düşünmesiyle, insanın diğer edimlerinin bir mahsulü olan düşüncelerini, bilimsel ve felsefi araştırmaları, insanın şiir ve edebiyat sahasındaki başarılarını tespit ederek nesilden nesle devredilmesini sağlayan dildir. Fakat dil de bir varlık-sahasıdır ve bu varlık-sahasını inceleyen birçok bilimler vardır. Dil-bilimleri, diller arasındaki münasebeti ve buna göre dillerin gruplandırılmasını, her dilin yapısını, hususiyetini, gelişmesini, bu yapı ve hususiyetin, gelişmenin dayandığı kanun ve kaideleri araştırır. Zamanımızda bu hususi dil-bilimlerinin yanı sıra bir dil-psikolojisi, bir dil-sosyolojisi de yer almaktadır.

Fakat dilin varlık-karakterine, dil ile varlık-âlemi, dil ile insanın sübjektif alanı arasındaki münasebete; dilin insanın varlık yapısında ve dünyadaki yeri bakımından ifade ettiği manaya, dilin başarılarıyla, fonksiyonlarına, dil ile insan başarıları arasındaki münasebetler vesaire gibi problemlere hiçbir bilim dokunmamaktadır. İşte bütün bu ve bunlara benzer problemlerle ancak dil-felsefesi uğraşabilir. Nitekim zamanımızda dil-felsefesi, felsefenin üzerinde büyük bir ilgi toplayan müstakil bir disiplini haline gelmiştir.

Dil meselesindeki durum da, tıpkı bilgi meselesindeki duruma benzemektedir. Bilgi, çeşitli bilimlerin uğraştığı, çeşitli bilimlerin elde ettiği bir insan başarısıdır; fakat çeşitli bilimlerin ortaya koyduğu bu insan başarısı, her bilimde süje ile obje arasında kurulan münasebetin bir mahsulüdür. Bu sebepten dolayı bilgi nazariyesi de, tek bir bilimin veya bilimler grubunun bir teorisi değil, bütün insan bilgisinin bir teorisidir. Dil-felsefesinin durumu da böyledir; dil-felsefesi de, tek bir dilin veya bir diller grubunun felsefesi değil, hususi bir varlık-sahası teşkil eden dilin bir felsefesidir. Zira dil, hangisi olursa olsun; onun varlık-yapısı, fonksiyonları, insan ve onun başarıları için ifade ettiği mana dil ile varlık-âlemi arasındaki münasebet vesaire gibi dil için temel teşkil eden taraflar, hiçbir şekilde değişmez. Değişen şeyler, dilin hususi yapısına, yani gramer vesaire gibi yapısına ait olan şeylerdir; fakat bu gibi hususiyetlerle felsefe değil, dil-bilimleri uğraşırlar.

Nasıl ki bilgi teorisinin gayesi, süje ile obje arasında münasebet kuran edimleri tahlil ve tasvir etmek, bunların neticesi ve başarısı üzerinde durmak ise, aynı şekilde dil-felsefesinin vazifesi de, çeşitli dillerin teşkil ettiği varlık-sahasının yapısı ile, bu varlık-sahasının fonksiyonları, başarıları, insan ve insan başarılarıyla, diğer varlık-âlemi için ifade ettiği manayı tetkik etmektir. İmdi böyle bir felsefi disiplin, bir dil-ontolojisi olacaktır; burada dil-ontolojisi ve dil-felsefesi, aynı manada kullanılmaktadır.

## 2. Dilin varlık - yapısı, dil ile varlık - âlemi, dil ile insan başarıları arasındaki münasebet

Bütün tarihi varlık-âlemi, insanın bir başarısı olduğu halde, dil adını alan varlık-sahası bir insan başarısı değil, insanla birlikte meydana gelen, insanla birlikte mevcut olan bir varlık-sahasıdır. Fakat bununla beraber dil de, tarihi bir varlıktır. Zira tarihi olan her varlık-sahası gibi, dilin de bir oluşu vardır; fakat bu oluş, insan başarılarının dışında bulunan veya onlara paralel olan bir oluş değil, insan başarılarıyla birlikte ortaya çıkan bir oluştur. Fakat dil, yine

de insan başarılarının bir taşıyıcısıdır. Bu sebepten dolayı dil, tarihi varlığın en mühim bir varlık-sahasını teşkil eder; hatta tarihi varlık, temelini dilde bulur. Çünkü insan başarılarının, insan prodüksiyonlarının bir “bütünü” olan tarihi varlık-âlemi, dilde şekil kazanır; dilde ifadesini bulur; onun sayesinde gelişir.

Zira dil olmadan tarihi varlık, insan tarihi diye bir saha mevcut olmayacaktı; bu takdirde insan da hayvan gibi tarihi varlık-sahasından, “tarihilik”ten mahrum kalacak ve sadece tabii bir varlık olacaktı. Çünkü dil olmadan insan fertleri de, hayvan fertleri gibi birbirinden habersiz kalacaklar ve yan yana yaşayacaklardı; insanlar arasında birleştirici, iletişimsel bir bağ bulunmayacak, yani insanların birbirini anlamaları veya anlamamaları mümkün olmayacaktı. Böylece insan, Leibniz’in “monad”ı gibi tek başına kalan —her şeyi kendi iç âleminde meydana getiren— bir “monad” olacaktı. Zira ancak dil sayesinde hali hazırın zaman buuduyla, mazinin zaman buudu içinde yaşayan insan nesilleri arasındaki birleştirici bağ kopmaz; insan nesillerinin yaptığı tecrübeler, edindikleri bilgi, tespit edilebilir ve nesilden nesle devredilerek, insanların faydalanmasına arz edilebilir. Hayvan ferdinin tecrübesiyle bilgisinin (eğer hayvan için böyle bir şey kabul etmek caizse) sadece kendisine münhasır kalmasının sebebini, onun dilden mahrum olması teşkil eder. Çünkü dil ile birlikte diğer birçok kabiliyetler de meydana çıkıyorlar. Bu sebepten dolayı hayvan, her türlü tarihi bağandan mahrumdur ve hayvanın mazisi ile hiçbir bağı yoktur; her hayvan ne ise ve ne olmuş ise kendisinin mahsulüdür.

Hâlbuki insan, kendi kendisinin değil, kendi tarihinin mahsulüdür; zira hiçbir insan ferdi kendisiyle, kendi başarısıyla başlamaz; kendisinden önce yaşayan insan nesillerinin başarılarına dayanır. Başlangıçta her fert, mevcudu, dili sayesinde öğrenmek mecburiyetindedir; ancak bu merhaleden sonra fert, mevcut başarılarla yenilerini katabilir; onları ilerletebilir; bu da, ancak bir birlikte çalışma ve sıkı bir dayanışma ile dil sayesinde sağlanabilir. Bunun içindir ki, insan, bütün hususiyetlerini dile ve onun başarılarına borçludur, diyoruz. İmdi bilim, felsefe, sanat, teknik, bir kelime ile bütün insan başarıları (insan kültürü) dilin mahsulüdür. Dilin bulunmadığı bir yerde, hiçbir insan başarısı bahis konusu olamaz; bunu biz hayvan âleminde müşahhas olarak görmekteyiz. Gerçi öteden beri hayvanların çıkardıkları seslere, onlara has işaretlere, dil nazarıyla bakılmak istenildi; fakat böyle bir analoginin sakat bir analogi olduğu, bugün çok açık olarak meydana çıkmıştır. Zira dil bir işaretler, bir sesler-sistemi değildir; dil, insanla insan, insanla diğer var olan şeyler arasında birleştirici bir münasebet kuran bir varlık-sahası, bir mana-sistemidir; böyle bir durumla ancak insan âleminde karşılaşırız. Çünkü insan, ancak dil sayesinde insan-olmak vasfını kazanıyor ve meydana getirdiği başarılarla dünyada işgal ettiği yere lâayık bir varlık oluyor.

Fakat dil ile insan başarıları arasındaki münasebet, karşılıklı ve çok içten olan bir münasebettir. Çünkü dilin oluşu, onun muhtevasını teşkil eden tarihi varlık-sahasıyla birlikte olmakta olan bir oluşur. Gerçi insanın bütün başarıları, dilin mevcut olmasının bir neticesidir; çünkü dil olmadan, ne bir insan başarısından, ne insan-başarılarının bir sürekliliğinden, ne de onların nesilden nesle devredilmesinden, gelişmesinden bahsedilebilirdi. Fakat insan başarıları olmadan da, dil kendi başına gelişemezdi; bilâkis çok primitif (iptidai) bir teşekkül olarak kalırdı; tıpkı günlük dil gibi. Dil ile tarihi varlık-sahası, yani insan-başarıları arasındaki münasebet o kadar içten olan bir münasebettir ki, onları

birbirinden ayırmaya ve bu münasebetin dışında ele alıp anlamaya imkân yoktur. Fakat bu bağanların meydana gelebilmesi için, dilin daha önce mevcut olması şarttır. İmdi “öncelik” dile ait bir hususiyettir. Zira dil ve insan-olmak, aynı şeyi ifade eder; ancak dil sayesinde insan bütün varlık-âlemi ile kendi kendisiyle, diğer insanlarla iletişimsel bir münasebet kurabiliyor ve kendisini tecrit edilmekten, yalnız başına kalmaktan kurtarıyor.

Gerçekten dil ile bütün varlık-sahaları arasında sıkı bir münasebet vardır; dil, var olan şeyleri adlandırmak suretiyle, onların ne olduklarının bilinmesine yarıyor ve hiç değilse bizi buna zorluyor. Hangi dil olursa olsun; bu dil, ne kadar primitif (iptidai) olursa olsun, çevremizdeki şeyleri adlandırır; çevremizi aşan ve duyu uzuvlarımızın ulaşamadığı sahalardaki şeyleri de, yine dil adlandırmaktadır. Fakat böyle bir adlandırma, artık terminoloji sahasına girer. Zira terminoloji, insan düşünmesinin analogilere dayanarak mevcut dilden ürettiği hususi bir dildir; fakat bu da keyfi değildir. Çünkü dil, hangi şekilde kullanılırsa, kullanılsın, var olan şeyleri aksettirmek, varlık-âlemi ile insan, insanla insan arasında iletişimsel bir münasebet kurmak zorundadır. Bu fenomenler, bütün dillere hastır. Bütün diller, böylece varlık-âlemi ile insan, insanla insan arasında iletişimsel (birleştirici) bir münasebet kurarlar; bu münasebeti kaybeden kelimeler veya kelime grupları, ortadan kaybolmak, göçmek, dilin tarihinde yerini almak zorundadırlar; onun içindir ki dilde uydurulmuş kelimeler tutunamıyorlar. Burada uydurulmuş demek, hiçbir görüş ve düşünmeye dayanmadan, varlığı aksettirmeden, sadece bir ses olarak dile sokulan kelimeler demektir (bu kelimeler, tarihe mal olan kelimeler de olsa vaziyet değişmez).

Esas itibariyle böyle bir münasebet, yani dil ile var olan şeyler arasındaki münasebet, dilin mahiyetine (temel-yapısına), varlık yapısına aittir; zira dil, böyle bir münasebeti peşin olarak kurmak suretiyle meydana geliyor. Dilin varlık-yapısı ile bütün diğer var olan şeylerin yapısı arasında âdeta bir karşılıklı münasebet vardır. Çünkü dilin unsurları, varlığın unsurlarını tespit ediyor. Mesela sıfatlar, varlık-âlemindeki kalitelere (vasıflara) tekabül ediyorlar. İsimler, varlık-âleminde taşıyıcı olana işaret ediyorlar. İsimlerle birlikte gelen vasıflar, bu taşıyıcı olanın hususiyetini gösteriyorlar. Adetler, varlık-âlemindeki “kemmiliği” ifade ediyorlar. Edatlar (münasebet kuran kelimeler ve edatlar), olup-biten bir hadisenin zamanım, yerini, istikametini, sebebini gösteriyorlar. Fiiller, hareketleri, yapıları, olup-biten şeyleri gösteriyorlar. Nidalar, insanın bir şey karşısında gösterdiği şaşkınlığı, hayranlığı ifade ediyorlar; zarflar, fiillerin tarzlarını; “bağ kuran kelimeler” (harf-i atıflar), temellendirme münasebetlerini, bir şeyin, yani olup-biten bir şeyin “nedenlerini”, niçinlerini gösterirler.

Dilin varlık-yapısı ile onun aksettirdiği varlığın yapısı arasındaki ilişki o kadar ileri gidebilir ki, dilde gördüğümüz, karşılaştığımız her şeye, varlık-âleminde bir şey tekabül ediyor. Bu tekabül aksadığı zaman, dilin yapısında ifadesini bulan fikir de anlaşılmasız bir hale gelir. Hatta yan yana sıralanmış “kelime dizileri” gramer bakımından doğru olsalar bile, bu tekabül, kaybolduğu vakit, bu “kelime dizileri” ile ne kastedildiği, nasıl bir mana ifade edilmek istenildiği tespit edilemez; herhangi bir anlaşma veya anlaşılma da gerçekleşemez. Çünkü dil ile varlık-âlemi arasındaki tekabül, kelimelerle bir şeyi görmek, bir şeyi düşünmek sayesinde sağlanabilir.

İmdi kelimelerle birlikte bir şeyi göremeyenler ve kelimelerle bir şey düşünemeyenler, dil ile

varlık-âlemi arasında bir münasebet kuramazlar. Bu sebepten dolayı ancak varlık-âleminde bir şey gören veya görebilen bir insanın elinde dil ile varlık-âlemi arasında objektif bir münasebet kurulabilir. Bu objektifliği kaybeden, yani varlık-âleminde bir şey göremeyen bir kimse, dili de gelişi güzel kullanır; böyle bir insan için, ancak herhangi bir ses çıkaran kelimeler vardır. Bir dile yakıştırılmış ve uydurulmuş kelimeler sokanlar da bunlardır. Çünkü böyle bir insan, dile gelişi güzel tasarruf edebilir. İşte böyle gelişi güzel tasarruflarda, yani kelimelerle hiçbir şey görmeden, hiçbir şey düşünmeden yapılan tasarruflarda, artık varlıkla dil arasındaki ilişki aranılmamaktadır; böyle bir tasarrufta, ancak gramer bakımından doğru olan cümleler teşkil edilebilir; fakat varlık-âlemi ile kurulması istenilen iletişimsel münasebet kurulamaz ve teşkil edilen cümlelerin de içi boş kalır.

Bu sebepten dolayı bir şeyi görmeden, düşünmeden yazı yazanların veya söz söyleyenlerin “kelime dizileri”, bunlar bizde ne kadar hoş bir intiba bırakırlarsa bıraksınlar, hiçbir şey ifade etmez. Böyle bir kimseyi okuyan veya dinleyen, önceden ne biliyorsa, onunla kalır; böyle bir tasarrufta dilde meydana getirilen bu kaotik durumun, insanın naif olarak bildiği şeylere zararı dokunur; hatta naif görüş altüst edilebilir. Bütün yapısal fikirler, her türlü mantık oyunları, uydurulmuş, yakıştırılmış kelimelerle ifade edilmek istenilen bütün fikirler böyle bir durumdadırlar.

Dile, varlık-âlemine ait fenomenleri görmeden, düşünmeden tasarruf etme, dilin şu mühim hususiyetine dayanır: Bir dilin kelimeleri kullanılırken, bu kelimeleri kullanan, hiçbir mukavemetle karşılaşmaz; bir dile hâkim olduğumuz zaman bu, kendiliğinden olup-biter; bu sebepten dolayı dil, bir varlık-alanı olarak çok “masum” olan bir varlık-alanıdır. Bu yüzden dil, hem iyiye, hem de kötüye kullanılabilir; çünkü dilin bu hususta hissedilebilir bir mukavemeti yoktur; ancak birinci halde bir bilgi, kavranmış bir şey, bahis konusu olabilir; ikinci halde ise bilgi namına, kavranmış bir şey namına, herhangi bir şeye tesadüf edilmez; ancak “kelime dizileri” ile karşı karşıya kalırız.

Bu sebepten dolayı bir şeyi kendi öz dili ile gören ve düşünen bir insan, o şeyi kendi dili ile mutlaka ifade edebilir. Bir şeyi, düşünülen ve görülen bir şeyi, kendi dili ile ifade edemeyen bir kimse, ezbere gören ve ezbere düşünen, yani varlık-âleminde bir ilişkiye (karşılığa) dayanmadan söz söyleyen, yazı yazan kimsedir. Zira insan bir şeyi görür ve düşünürken, dil ile birlikte görür, birlikte düşünür; ancak sonradan daha uygun, daha keskin ifade şekilleri aramak diye bir şey bahis konusu olabilir.

Dil ile varlık-âlemi, dil ile insan edimleri arasındaki bu sıkı münasebet, göz önünde bulundurulmadığı için, bugün bizim dilimiz, korkunç bir durumla karşı karşıya bulunuyor. Biz dilimizin ayıklanmasını yanlış anlayarak, kelime-fabrikasyonuna kendimizi kaptırıyoruz. Zannediliyor ki, kendisiyle hiçbir şey düşünülmeyen, görülmeyen bir kelimenin yerine, başka bir kelime konulursa, bir kazanç sağlanmış olur. Bilinmiyor ki, bizde eksik olan müstakil düşünme ve görüştür; işte bizim yoksulluğunu çektiğimiz hep budur. Bu yoksulluk, ne yazık ki, maddi yoksulluk kadar göze çarpıyor; fakat bütün kelimecilik, bu manevi yoksulluğun bir neticesidir.

Bir insan, varlık-âleminde peşin olarak kendi dili ile kendi gözüyle bir şeyi görmeli; yani bu göz ne Arap ve Acem gözü olmalı, ne de Frenk gözü olmalıdır; bunu başaran bir insan hiçbir

sıkıntı ile karşılaşmaz. Zira dili geliştirecek kelimecilik değil, dilin taşıyıcısı olan insanların düşünme ve görüşleridir; bir dil ile ne kadar düşünülür ve ne kadar görülürse, o dil de o nispette gelişir; çünkü görüş ve düşünme ile dilin gelişmesi arasında sıkı bir muvazilik vardır.

### 3. Bir imkânlar sahası olarak dil

Fakat masumane bir varlık-alanı olan dil, taşıyıcısı olan insan için bir imkânlar sahasıdır. Bu imkânları gerçekleştirmek veya gerçekleştirememek, dilin taşıyıcısı olan insana kalmıştır. Bir dilin imkân- alanından, aktüel, gerçek olan bir alana geçebilmesi, taşıyıcının veya taşıyıcıların görüşünün, düşünmesinin, varlık-âlemi ile hesaplaşmasının bir işidir; bu hududu, dilin taşıyıcısı veya taşıyıcılarının görüş ve düşünmesi tayin eder.

Fakat bir dilin, imkân sahasından gerçeklik sahasına geçmesi birçok şartlara bağlıdır. Bunun için, bir defa bir topluluğun her bakımdan (yani düşünmesi, görüşü, bilim, felsefe ve sanatı, dış ve iç siyaseti bakımından) müstakil, otonom bir karakter kazanması icap eder; ancak böyle bir duruma gelen bir topluluk, kendi dilinin imkânlarını gerçekleştirebilir ve ancak böyle bir topluluğun dili zenginleşebilir. Zira zengin dil, ancak otonom (müstakil) bir düşünmenin, otonom bir görmenin mahsulü olabilir; ancak kendi gözüyle, kendi düşünmesiyle varlık-âlemine bakan bir insan topluluğu, düşündüğünü, gördüğünü kendi dili ile ifade edebilir.

Böylece düşünme ile dil, görüş ile dil arasındaki sıkı münasebet daima göz önünde bulundurulmalıdır. İmdi yaratıcı görüş, yaratıcı düşünme, dilde de yaratıcı olur; eğer bir insan müstakil bir düşünme ile ve kendi dili ile düşünüyor ve bu tavrıyla varlık-âlemine bakıyorsa, onun düşündüklerini kendi dili ile aksettirmemesine imkân yoktur. Fakat bir insan müstakil olmayan bir düşünme ile, mesela başka milletlerin fikirleriyle, görüşleriyle düşünüyor ve “eğreti” bir gözle varlık-âlemine, insan münasebetlerine bakıyorsa, böyle bir insanın bir dil-yoksulluğu, bir dil-sefaleti içinde çırpınması da tabii görülmelidir.

Dil ile düşünme arasındaki bu içten olan münasebet, çok eski zamanlarda dikkati çekmişti. Dil ile düşünme arasındaki bu sıkı münasebet üzerine ilk defa dikkati çeken filozof, Platon olmuştur. Platon’a göre, düşünme insanın içinden kendi kendisiyle yaptığı bir konuşmadır. İmdi insan, bir şeyi düşündüğü zaman, onu aynı zamanda dil ile hiçbir konuşmaya başvurmadan, kendi “içinden” ifade etmeye çalışır. Düşünme ile dil arasında mahiyet bakımından mevcut olan bu münasebet, ihmal edildiği vakit, dil ile varlık-âlemi arasında kurulması gereken iletişim meydana gelemez; bu takdirde kelimeler boş birer klişe haline gelirler.

Bütün bu izahattan anlaşılıyor ki, dil, ancak varlık-âlemini objektif olarak aksettirdiği zamanlarda hakiki fonksiyonunu gerçekleştirebiliyor. Bir imkânlar sahası olan dilin gelişmesi de, ancak bu imkânların objektif olarak aktüel alana geçmesi sayesinde gerçekleşebilir. Bu sebepten dolayı bir dili, ancak o dilin şiir ve edebiyatı, bilim ve felsefesi, tekniği genişletebilir, zenginleştirebilir. Mesela bir Almancayı, bir İngilizceyi zenginleştiren, bu dillerle düşünen ve gören insanların her sahadaki prodüksiyonlarıdır. Bir insan topluluğunda düşünme ve görme, bilim ve felsefe, sanat ve teknik fakir olduğu nispette, dil de fakirleşir; çünkü bu takdirde dilin varlık-âlemi ile, hayatla teması azalır ve varlık-âlemine başka insan-gruplarının düşünme ve görüşü vasıtasıyla varılmak istenilir. Böyle bir durumda bulunan bir sosyal-birliğin kendi

dilini fakir görmesi de çok tabiidir. Çünkü bir dil ile düşünülmediği, bir dil ile bir şey görülmeye çalışılmadığı zaman, onun gelişme imkânları da azalır. İmdi bir dil, ancak düşünme ve görme sayesinde varlık-âlemi ile objektif bir münasebet kurduğu nispette gelişebilir.

Fakat bu fikirler, daha önce tarihi varlık-sahasında ortaya konulan fikirlerle tezat halinde değildirler. Zira tarihi varlık-alanlarının birbirine tesir etmesi, yani milletlerin başarılarının birbirine tesir etmesi, milletlerin birbirlerinin başarılarıyla hesaplaşması, birbirlerinin başarılarından faydalanması, tarihi varlığın ve insan olmanın bir hususiyetidir ve bu daima olup-biten bir hadisedir. Bizim bu fikirlerle ifade etmek istediğimiz, yalnız yabancı düşüncelerle düşünmek, yabancı gözlerle görmek meselesidir; yoksa insan başarılarının birbirine tesir etmesi, birbirinden faydalanması, gayet tabii bir olaydır.

Fakat insan başarıları arasındaki karşılıklı tesir ve münasebet, ancak hazmedilmiş fikirler için bahis konusu olabilir. Bu durum, organizmanın bünyesine aldığı gıda ile mukayese edilebilir. Nitekim bir organizmanın bünyesine aldığı gıda maddelerinin hepsi, organizmanın bünyesinde yapıcı bir rol oynamazlar; ancak asimile edilen (sindirilen) gıda maddeleri, organizma için yapıcı bir rol oynarlar, yani onun hayatta kalmasını, gelişmesini sağlayabilirler. Asimile edilmeyen (sindirilmeyen) gıda maddeleri ise, organizmaya hiçbir şey kazandırmazlar; ancak onun için lüzumsuz, faydasız bir yük olurlar.

Bilgi, düşünme ve görüş alanı da böyledir. İmdi dışarıdan gelen tesirlerin, fikirlerin hazmedilmiş, asimile edilmiş olması icap eder; aksi takdirde onlar, yabancı cisimler gibi dururlar; ezbere düşünenlerin, ezbere görenlerin durumu da böyledir. Düşünmeliyiz ki, fikirlerde, bilgide, herhangi bir kıymet-determinasyonu, bir görüş-tarzı eksik değildir. Bu kıymet-determinasyonu için bir şuura, bir duyguya sahip olmadan veya böyle bir şuur ve duygu kazanılmadan hiçbir fikir, yabancı kıymetlerle birlikte alınmaz; her sosyal-birlik, ancak kendi görüş-tarzı içinde eritebildiği fikirleri kendisine mal edebilir; bunun da nelere bağlı olduğunu görüş-tarzını tahlil ve tasvir ederken göstermeye çalışmıştık.

Böyle bir durum, yalnız bilim, felsefe ve sanat için mevcut değildir; teknik saha da böyledir. Yalnız teknik şeyler, vasıtalar (çünkü bunlar hazır bir şekildedirler), kolaylıkla alınan şeylerdir; fakat burada da teknik yaratmalara iştirak etmeyen bir memlekette, bu teknik vasıtalar, alındığı seviyeyi olduğu gibi muhafaza ederler; yani bu seviye sabit kalır. Hâlbuki o teknik vasıtaların alındığı memleketlerde, bu sahada, arada geçen zaman içinde başka ilerlemeler kaydedilmiştir. Fakat aktif araştırmalara iştirak edilmedikçe, aynı seviyenin sonuna kadar öyle kalması, yani alındığı seviyeyi muhafaza etmesi zaruridir. Fakat teknik vasıtalar başka bir memlekette aktarma olarak gelince, onların adları da olduğu gibi aktarılacaktır. Nitekim bizde askerlik sahasıyla sivil sahadaki teknik vasıtalar ve onların parçaları, ilk defa alındıkları memleketin dilleriyle veya çeşitli dillerin bir karmasıyla adlandırılmaktadır (mesela egzoz, karbüratör, buji, far, direksiyon, debriyaj, fülminat vesaire vesaire)<sup>1</sup>[f50](#).

Fakat yabancı kelimelerin dilimize aktarılması yalnız teknik sahaya inhisar etmez, bilim ve felsefede de durum başka türlü değildir; çünkü burada da başka milletlerin dilleriyle, fikirleriyle düşünülüyor. Gerek teknik gerekse bilim ve felsefe, bize her sahada dilin düşünme ve görme-tarzından ayrılmadığını açık olarak gösteriyor.-

#### 4. Dil ile hayat, dil ile sübjektif alan arasındaki münasebet

Dil ile yalnız geniş manadaki varlık-âlemi arasında bir münasebet yoktur; aynı zamanda dil ile hayat, dil ile görüş-tarzı, dil ile sübjektif alan, duygusal edimler arasında da sıkı bir münasebet vardır. Bu sebepten dolayı her dilin kendisine has bir “atalar sözü”, bir “masallar”, bir “nükteler”, bir “şakalar” alanı var. Yine her dilin kızma, sövme, nezaket gibi sübjektif alanları, antipati, sempati gibi duygusal bir alanı vardır. Her dilde bu alanlar, ya çok işlenmiş geniş veyahut da az işlenmiş dar olabilir. Her sahada olduğu gibi burada da darlık ve genişlik bu alanlara sarf edilen mesaiye bağlıdır. Sövme ve aynı zamanda nezaket bakımından bazı doğu dilleriyle batı dillerini birbiriyle mukayese etmek, alâka uyandıracak neticeler ortaya koyabilir.

Dil ile insanın faaliyetleri, tavırları, niyetleri arasındaki münasebet şu fenomende de açık olarak görülür: işi gücü, yani bütün tavırları sübjektif alanı, çıkarı üzerinde toplanan bir kimsenin fikir olarak ortaya koyduğu ifadelerde öyle ince zekâ ve mantık oyunları vardır ki, bunları ifade eden kelimeler arasında öyle ince farklarla karşılaşılar ki, objektif tavırları olan bir insan tarafından bu kelimelerin manası bile güçlkle anlaşılabilir ve objektif insanlar, bu gibi kelimeleri ve kelimeler arasındaki ince farkları görececek ve anlayacak bir durumda değildirler.

Diğer taraftan sırf his (antipati ve sempati) alanına hasredilen bir düşünme ve görme vardır ki, bu, dilin bu sahasında akla, hayale gelmeyecek bir kelime zenginliği yaratmaktadır. Bazı doğu dillerinde bu alan, o kadar geniştir ki, onu, daha objektif tavırları olan batıların dillerinde karşılamaya imkân yoktur. Nitekim batıların da kendilerini tamamıyla hasrettikleri teknik, bilim ve felsefenin dilini de doğulu karşılamakta çok büyük bir güçlük çeker. Bütün bunlar, bize dilin yalnız çeşitli varlık-sahalarını değil, aynı zamanda hususi bir saha teşkil eden insanın tavırlarını, hareket ve faaliyetlerini, his alanını de ne kadar büyük bir maharetle ifade edebileceğini gösteriyor.

Bu sebepten dolayı bir dilin taşıyıcısı olan topluluğun tavırlarını, hareketlerini, faaliyetlerini, davranışlarını meşgul eden alan veya alanlar, kendisini o dilde aksettirir. İmdi objektif alanlarla uğraşan topluluklarda, objektif alan, yani bilgi sahası alabildiğine genişleyebildiği halde, sübjektif bir alan içinde düşünen, gören insan topluluklarında da bu saha alabildiğine ilerlemekte, zenginleşmektedir. Bu itibarla bir topluluğun dili, o topluluğun yaptıklarının, hareket ve faaliyetlerinin, yarattıklarının, tembelliklerinin, kayıtsızlıklarının da bir ifadesidir; bundan dolayı denilebilir ki, bir milletin dili, o milletin aynasıdır; her milleti bu aynada görmek mümkündür. Onun içindir ki şair Hölderlin, “Tanrı, dili insana, kendisinin ne olduğunu göstermesi için vermiştir” der.

Bütün bu fenomenler, bize gösteriyor ki, bazı diller hakkında ileri sürülen fakirlik veya zenginlik o dilin kendisinin değil, bilâkis taşıyıcılarının düşünme, görme-alanlarının, kıymet determinasyonlarının, hayat ve dünya karşısındaki tavırlarının fakirlik ve zenginliklerinin bir ifadesidir. Eğer bir dil ile bir şey düşünülüyorsa, bir dil ile bir şey görülmüyorsa, o dilin gelişmesi, zenginleşmesi nasıl tasavvur edilebilir? Zira her dil, bir imkânlar sahası olarak ne fakirdir, ne de zengin. Fakirlik ve zenginlik gibi vasıflar, ancak o dilin taşıyıcılarının düşünme ve görüşlerine ait olabilir.



## 5. Dilin insan için ifade ettiği mana

Dil felsefesi, sadece dilin varlık-yapısı ve bu varlık-yapısının diğer varlık-sahalarıyla olan münasebetini, dilin hayatla ve sübjektif alanla olan münasebetini araştırmaz; aynı zamanda dilin insan için ifade ettiği manayı da mühim bir problem olarak ele alır. O halde dil insan ve onun kâinattaki yeri için nasıl bir mana ifade eder?

İnsan, ancak dil sayesinde varlık-âleminin içine dalıyor; onun derinliklerinde yürüyor; varlık-âlemini ışığa çıkarıyor; bu ışığa çıkarılan varlık-âleminin determinasyon noktalarını elde ediyor; bu suretle o, kendisinden mahrum olunması düşünülemeyen bilginin çeşitli alanlarını elde ediyor ve bu bilgiye dayanarak bu dünyadaki hayatını tanzim ediyor. İnsan, dile dayanan bu bilgi sayesinde hem pozitif, hem de negatif vasıtalar meydana getiriyor; bunlar, hem onun hayatını bir anda ortadan kaldırabiliyorlar; hem de onun hayatını zenginleştiriyorlar; onun hayatına hizmet ediyorlar, yani hayatı için faydalı oluyorlar. Dil olmadan insan bu gibi başarılarından mahrum kalmak zorundadır. Nitekim bir dile sahip olmayan hayvan, insanın bütün bu başarılarından mahrum kalıyor; bu yüzden hayvan, kendi ferdi, sübjektif alanı içine kapanıp kalıyor ve diğer hayvanlarla müşterek bir alan meydana getiremiyor; ancak tabiatın kendisine verdiği imkânlardan insiyaki veya yarı insiyaki olarak faydalanıyor.

Hâlbuki insan, dili sayesinde müşterek bir alan, bir bilgi alanı meydana getiriyor ve yine insan kendi dili sayesinde bilgiyi “insanlar arası” bir müessese haline getiriyor ve onun tarihte kaydettiği ilerleme ve gelişme de, ancak bilgi denilen bu müşterek müessese sayesinde gerçekleşebiliyor ve dil sayesinde insan kâinatın en uzak olan cisimleriyle münasebet kurabiliyor. Kâinatın sonsuz buutlarına dalıyor; onun güzelliğini veya korkunçluğunu tadıyor; bu suretle en uzak şeyler bile, dil sayesinde insanın en yakını olabiliyorlar.

Fakat dil, yalnız insanın kendisiyle, diğer varlık-alanları arasında bir münasebet kurmak, onlarla hesaplaşmak, onlardan faydalanmak, onlardan zarar görmek, onlarla kendisi arasında birleştirici bağlar kurmakla kalmıyor; aynı zamanda insanla insan arasında iletişimsel bir münasebet de sağlıyor. Zira insan, ancak dil sayesinde diğer insanlarla anlaşabiliyor veya anlaşamadığını tespit ediyor; birbirini anlama veya anlamama da dilin hususi bir başarısıdır.

Zira dil olmadan insan, sübjektif alanına kapanıp kalacak ve hiçbir suretle “dışarıya açılma” imkânına sahip olmayacaktı. Dilin bu mühim fonksiyonu, ifadesini insanın diğer bir insana “içini dökmesi”nde ve bu suretle yükünü hafifletmesinde bulur. Bugünkü biyopsişik yapıda olan bir varlığın (yani insanın) başka türlü hayatta kalmasına imkân olmayacaktı; bu ise, dilin varlık-yapısına ait olan “bildirme” fonksiyonunda meydana çıkıyor. İnsanın sübjektif alanını, bildiklerini başkalarına “bildirme”si ve bunları başkalarına “bildirmek” için sözlü olarak ifade etmesi veya kâğıt üzerinde tespit etmesi, fiilin en mühim başarılarından birisidir; bu “bildirme” fonksiyonu sayesinde insan kendi alanını aşıyor; kendi alanıyla diğer insanların sübjektif alanına iştirak etmesini sağlıyor. Bu, birçok hallerde ona yardım ediyor ve bilhassa insanın üzüntü alanını hafiflemesine yarıyor ve bazı hallerde de insan için hem faydalı, hem de zararlı durumlar meydana getiriyor; mesela bir tehlikeden sakınma, gelmekte olan bir durumun karşısında tedbir alma veya insanların birbiriyle çatışma haline gelmesi gibi durumları dil mümkün kılıyor.

Dilin en mühim fonksiyonlarından birisi de tespit-etme fonksiyonudur. Zira ancak dil, düşünülen ve görüleni tespit edebiliyor ve bu tespit edilenlerin nesilden nesle devredilmesine hizmet ediyor; bu suretle bir neslin başarılarından bir sonrakinin veya çok sonraları gelen nesillerin (yani bütün insanlığın) istifadesi sağlanıyor. İnsan bilgisi ve “tecrübesi”, dilin sözlü veya yazılı olarak tespit etme fonksiyonu olmadan nesilden nesle geçemeyecek ve insan da tarihi bir varlık olamayacaktı ve her nesil, ancak kendi zamanına münhasır kalan bir varlık-tarzına sahip olacaktı. Bundan başka insan düşünmesiyle diğer edimlerinin mahsulü olan bilgi ve sanat da hiç ilerlemeyecekti. Her neslin bilgisi ve sanatı kendisiyle birlikte gömülecekti. Zira ancak dilin bu tespit etme fonksiyonu sayesinde insan bulduğu bir şeyi, nasıl bulunduğunu ve bunun neye yarayacağını tasvir ve izah edebiliyor.

Dilin tespit etme fonksiyonu olmasaydı, insanın varlık-yapısında çok önemli eksikliklerle karşılaşacaktık; fakat dilin kendisi olmasaydı bu eksiklikler büsbütün çoğalacaktı. Zira bu takdirde ne bilim, ne felsefe, ne de sanatın mevcudiyeti tasavvur edilebilirdi. Fakat dil, bu alanların bir vasıtası değil, onların temelidir. Çünkü düşünme ve görme, adlandırma ve bunun değişik şekilleri, ancak dil sayesinde meydana çıkıyor. Dilsiz düşünme ve görme gibi fonksiyonlarla, görüleni ve düşünüleni saklama imkânları da ortadan kalkacaktı. Böyle bir durumu, bize yine hayvanlar, apaçık gösteriyorlar; hatta dil olmadan insanın biyopsişik yapısının bile değişik olması icap ederdi.

Ancak dil sayesinde yapılan, başarılan saklanabilmektedir. Dil, yalnız yapılanın saklanmasını nesilden nesle devredilmesini sağlamakla kalmıyor; aynı zamanda onun gelişmesini de sağlıyor. Hatta inançlar alanı, yani din alanı de ancak dil sayesinde müşterek bir saha oluyor ve genişlemek imkânını kazanıyor. Zira dini sahada da dilin, konuşmanın insanlar üzerinde çok büyük bir tesiri vardır. Mistik bir alandan kuvvetini alarak “kalp”ten gelen kelimeler, yine onların manalarını duyabilecek “kalp”lere hitap ederler; onlarda mümkün olan tesiri meydana getirirler; veyahut hiçbir tesir meydana getirmezler. İkna edilme, inanma ve inandırılmama gibi bütün fenomenler dilin mahsulüdürler.

Dil sayesinde meydana çıkan konuşma da insan hayatında büyük bir rol oynar. Zira konuşma, daima iki veya daha ziyade insanın bulunmasına bağlıdır; iki insan bulunmadığı zaman, düşünen insan, hiç olmazsa kendi kendisiyle konuşur; hatta bazı hallerde böyle bir konuşma sesli bir şekil alabilir. Dilin ve konuşmanın mevcudiyeti sayesinde ki, susma, konuşmak istememe, insan için bir mana ifade ediyor. Eğer dil ve konuşma olmasaydı, susma, konuşmak istememe, hiçbir mana ifade etmezdi. Zira susabilme, tıpkı konuşma gibi, insanın mahiyetine (varlık-yapısına) ait bir fenomendir. Bilhassa Max Scheler, susmayı bir mahiyet fenomeni olarak görür. Çünkü konuşamayan, dili olmayan hayvanın susmasından bahsedilemez ve zaten onun susması da, hiçbir şey ifade etmez; çünkü hayvan daima susmaktadır. İmdi konuşma ile onun zıttı olan susma, ancak dilin bulunduğu bir yerde bir mana ifade edebilir. Bu sebepten dolayıdır ki, susma, ancak insan, yani konuşan bir varlık için bir mana ve ehemmiyet kazanıyor.

Dilin birbirine zıt iki fonksiyonu daha vardır: Dil, bir taraftan insanın kendisini saklamasını, gizlemesini, hareket ve faaliyetlerini, niyetlerini başka bir şekle sokmaya çalışmasını; diğer taraftan insanın kendisini, iç hayatını, yaptıklarını, ettiklerini, niyetlerini olduğu gibi

bildirmesini sağlar. İnsanın bu hususta ne dereceye kadar muvaffak olacağı veya olamayacağı, bilgi psikolojisini ve bilgi teorisini ilgilendirir. Bu iki fonksiyondan birine yalancılık, diğerine de doğruluk diyebileceğimiz için de, diğer bir bakımdan etiği ilgilendirir. Dil felsefesi için bu fenomenleri tespit etmek kâfi gelir. Fakat dilin bu iki fonksiyonu hayatta mühim roller oynar; bu sayede demagog, yalancı dilediği gibi konuşur, dilediği gibi vakaları, hadiseleri, kendi niyetlerini maskeleyebilir veya değiştirmeye çalışır; dürüst insan da olup bitenleri, niyetlerini olduğu gibi tasvir eder.

Bundan anlaşılıyor ki, dilin ifadeleri hiçbir zaman onun taşıyıcısı olan insanın kıymet-skalasına, kıymet-determinasyonuna karşı ilgisiz kalamaz. Dilin objektif olduğu, kayıtsız-şartsız objektif kaldığı yer, bilgi sahasıdır; burada insanın kendisini, hareketlerini, niyetlerini saklaması, diğer bir tabirle sübjektiflik er-geç iflâs etmek zorundadır.

Nihayet insan olmak, dil ile kaim olduğuna göre, insanın varlık-alanlarının ifade ettiği bütün mana-strüktürleri, ifadesini dilde bulurlar.

## 6. Dil hakkındaki teoriler

Fakat felsefi teoriler, dile, onun varlık-yapısına muayyen bir “izm”in penceresinden bakıyorlar. Dil felsefesinde veya dil hakkında ileri sürülen harcıâlem görüşlerde çok defa böyle bir “izm”in tatbikatı ile karşı karşıya bulunuyoruz. Bu teorilerin en mühimlerinden birisi, gelenekçi-pozitivist teoridir. Bu teori, dile hususi bir varlık-karakteri tanımaz; bu teoriye göre dil, bir işaretler sistemidir; bundan dolayı da tıpkı matematikte kullanılan işaretler gibi itibaridir; yani öylece kabul edilmiştir. Dildeki kelimeler de işaretler gibidir; onlar da bir uzlaşma ve alışkanlık sayesinde meydana gelirler. Muayyen bir şeyi ifade etmek için ortaya atılan kelimeye, cebirdeki işaretler gibi, insan alıştırılırsa; o kelime de, tıpkı cebirdeki işaretler gibi dile yerleşir; dile malolur; yeter ki dilde kullanılan bu kelimeye yeni nesil veyahut bu kelimeyi kullanan kimse alıştırılabilsin. Böyle bir kelime, kullanıla kullanıla kendisine verilen manayı kazanır.

Bu teori, dili bir işaretler sistemi olarak gördüğü için, dile cebirdeki işaretlerin fonksiyonundan fazla bir şey atfetmez; nasıl ki cebirdeki işaretler matematik bir düşünceyi ifade için birer vasıta iseler, dil de aynı şekilde fikirleri ifade etmek için bir vasıttan başka bir şey değildir. Çünkü bu teori, düşünme ile dil, görme ile dil arasında mevcut olan sıkı münasebeti görmüyor. Hâlbuki düşünme ve görme, hatta bütün bilgi ve duygusal edimlerle dil arasında içten bir münasebet vardır; bu sebepten dolayı dilin taşıyıcısı, yani insan, ancak dilin kelimeleriyle birlikte düşünebilir, düşündüklerini düşünülen fikirler olarak ifade edebilir.

Eğer dil, düşünme ve görmeden ayrı, bizim dışımızda bulunan bir varlık-sahası olsaydı, yani düşünme ve görme ile birlikte değil de, bunlara ve insana tâbi olmadan mevcut olan bir varlık-sahası olsaydı, o vakit düşündüklerimizi, gördüklerimizi, tıpkı cebirdeki gibi suni olarak üzerinde uyuştuğumuz klişelerle ifade edebilirdik. Hâlbuki düşünme, görme ile dil ve diğer edimlere dil, dil ile insan olma arasında o derece sıkı bir münasebet vardır ki, onları birbirinden ayrı alanlar olarak görmek mümkün değildir. Eğer dil de, insanla birlikte değil de, cebir işaretleri veya herhangi diğer semboller gibi, ondan sonra veya onun tesiriyle meydana gelseydi, bu takdirde dili gelenekçi teori gibi görmek mümkün olurdu.

Fakat dil, insandan sonra veya onun yanı başında olup-biten bir varlık-alanı değil, onunla birlikte mevcut olan bir varlık-alanıdır. Daha önce de gördük ki, dil varlık-âlemini adlandırmak suretiyle meydana geliyor. İmdi dil ile varlık-âlemi arasında da sıkı bir ilişki vardır; hele düşünmenin dil olmadan mevcut olmasına imkân yoktur. Zira düşünme, ancak varlık-âleminde ilişkisi ve herhangi bir manası olan mevcut kelimelerle faaliyette bulunur. Dil ile düşünme vesair edimler, dil ile diğer varlık-alanları arasında o derece kenetlenmiş, sıkı bir münasebet vardır ki, suni bir şekilde ortaya atılan kelimeler, derhal göze çarpıyorlar; cümlelerin, fikrin yapısında bir boşluk meydana getiriyorlar. Çünkü varlık-âleminde ilişkisi bulunmayan bir kelimenin herhangi bir fikri ifade etmesine imkân yoktur. Bir kelimenin varlık-âleminde bir “ilişki”nim bulunması da, o kelimenin düşünme ve görme ile birlikte meydana gelmesi demektir.

Eğer dil, cebir işaretleri ve diğer semboller gibi, insanlar tarafından meydana getirilen suni bir saha, bir vasıta, bir insan başarısı olsaydı, bu takdirde insan onunla, her vasıta olan şeyde olduğu gibi, istediği şekilde oynayabilirdi. Fakat dil, herhangi bir teknik vasıta gibi, suni-bir şekilde yaratılmamıştır. Dil, insan gibi tabii bir varlık-sahasıdır ve insanla birlikte tabii bir varlık olarak meydana gelmiştir ve bu meydana gelme de merhale merhale olmamıştır; tıpkı insanın biyopsişik bir varlık olması gibi birden ve tabii bir surette meydana gelmiştir.

Nasıl ki bir insanın biyopsişik varlığında, onun normal mevcudiyetine zarar vermeden bir şey değiştiremiyorsak, ancak onun imkânları üzerinde duruyor ve onları gerçekleştirilmeye çalışıyorsak, aynı şekilde dilin de ancak imkânları üzerinde durulabilir ve bu imkânların gerçekleşmesine çalışılabilir. Nasıl ki biyopsişik bir varlık olan insanın genlerini değiştiremiyorsak, aynı şekilde dilin de kelimelerini değiştiremeyiz; ancak onların gelişmesine çalışabiliriz ve ancak mevcut kelimelerden düşünebildiğimiz ve görebildiğimiz nispette üretmeler yapabiliriz;; bu da ferdin ve dilin taşıyıcısı olan topluluğun düşünme-faaliyeti ile edimleri sayesinde gerçekleştirilebilir. Mesela “dolmuş” kelimesi gözümüzün önünde meydana gelmiştir. Demek oluyor ki, mevcut bir durum üzerinde düşünülünce onun kelimesi de birlikte doğuyor; fakat böyle bir vaziyette dahi kelimenin imkân olarak dilde mevcut olması lazımdır. Nitekim “dolmuş” kelimesi imkân olarak zaten dilde mevcuttu. İnsana bu imkânın gerçekleştirilmesi düşüyordu. Eğer bu dolmuş-sistemi Avrupa’dan gelseydi, kelimesi de o dillerin birisinden alınacaktı. Henüz bu manada kullanılmayan “dolmuş” kelimesi, halk tarafından bu muayyen durumu ifade etmek için kullanılmış ve dile yerleşmiştir. İşte her sahada kelimelerin doğması ve dile yerleşmesi ancak bu şekilde olabilir.

İmdi pratik hayatta ve diğer varlık-âleminde mevcut olan bir durum, düşünülen ve görülen bir şey ifade edilmek istenilirse, dildeki imkânlar seferber edilir; düşünen ve gören buna daima muvaffak olacaktır. Bilim ve felsefede de, yeni kelimelerin meydana çıkması ve dile yerleşmesi başka şekilde değildir. Gerçi dil bir “tabu” değildir; ona dokunulmaz diye bir kaide yoktur. Fakat dilin imkânlarının zorlanması, ancak müstakil düşünen ve görebilenin işi olabilir; hiçbir şey düşünmeden, görmeden, bilim ve felsefe ile uğraşmadan bu sahaya ait kelimeler yaratılamaz; ancak uydurulabilir.

Tıpkı biyopsişik birer varlık olan insan ve hayvan gibi dil de (dile vitalist bir teori tatbik etmemek şartıyla) gelişir; fakat bu gelişme, insan ve hayvanın, dilin, imkânları istikametinde

olup-biten bir gelişmedir. Nasıl ki tabiat tarafından muayyen kabiliyetlerle donatılmış olan insan bu kabiliyetlerini eğitim sayesinde geliştiriyorsa, dil de taşıyıcısının bilim, felsefe ve edebiyat sahasındaki başarılarıyla birlikte gelişir; fakat bu gelişme, daima dilin imkânları içinde kalan, bu imkânları aşmayan bir gelişmedir. İmdi ancak yeni bir şey düşünen, gören, düşündüğünü, gördüğünü dili ile ifade etmeye çalışan bir kimse veya topluluk, bu düşünme ve görmesiyle birlikte yeni kelimeler ortaya koyabilir. Nitekim insanın kabiliyetleri de ancak eğitimle gelişebiliyor; nasıl ki eğitimsiz insanın kabiliyetlerinin tam manasıyla gelişmesi mümkün değilse, bir şey düşünmeden, bir şey görmeden de dilde yeni kelimeler meydana getirilemez.

Dil, tarihi bir varlık-sahası olduğuna göre, her tarihi varlık sahasında olduğu gibi burada da “yeniden dirilme” diye bir şey yoktur; burada ancak muayyen formlar, objektif bir düşünme sayesinde yeniden canlandırılabilir. Fakat canlandırılması mümkün olan bu formların da tamamıyla tarihi olmaması, yani uzak bir maziye ait olmaması gerekir ve bir kökünün de halk dilinde, yaşayan dilde, bulunması şarttır. Eğer mevcut dilden kelime üretilmek istenilirse, bu kelimelerin gerçekten kullanılan kelimeler olması şarttır; mesela kavramaktan “kavram” diye ve “kavranan şey” manasına gelen bir kelime üretmek mümkündür; elverir ki, dilin gramer kaidelerine riayet edilmiş olsun. Türkçe düşünen ve düşündüğünü ifade etmek isteyen bir insan, elbette dilini zorlayacaktır. Bu zorlanma, düşünen insan için tabii bir şekilde olup-biter ve ancak mevcut kelime köklerinden hareket edilerek yeni kelimeler meydana getirilebilir. İlk defa dili ile düşünmeyen, dili canı, kanı gibi duymayan, bir elbise olarak gören bir kimsede bu zorlanma soysuzlaşıyor ve bir keyfilik şeklini alıyor.

İmdi mevcut kelimelerden hareket edilerek yeni kelimelerin üretilebileceği gayet tabiidir; hatta bazen uzak bir maziye ait olan kelimeler de çok nadir hallerde de olsa, yeniden hayat kazanabilirler. Fakat bu takdirde dahi o kelimenin ait bulunduğu kelime grubundan bir ismin veya herhangi diğer bir kelimenin mevcut olması icap eder. Mesela “gerçek”ten gerçekleştirmek, gerçeklik vesaire gibi; veyahut dilde bulunan ve başka manalarda kullanılan kelimelerden, yeni bir manada kullanılacak kelimeler teşkil edilebilir: mesela “tartmak”tan tartışmak (münakaşa etmek), savmaktan savunmak (kendisini müdafaa etmek gibi) gibi.

Bir dilden diğer bir dile kelimelerin girmesi de, yine düşünmenin, görmenin ve bilmenin bir neticesidir. Eğer bir millet kendi dili ile düşünmez, kendi dili ile bilim ve felsefe yapmazsa, bu takdirde o milletin diline, kendisiyle düşündüğü bilim ve felsefe yaptığı dilin kelimeleri girecektir (mesela bugünkü jeolojideki chariage, graben gibi). Zira dil bütün insan başarılarının ifadesini bulduğu bir varlık-sahasıdır; burada kıymet-dünyası, bilhassa inanç-dünyası da mühim bir rol oynar. Bizim dilimizle Almanca bu hususta dikkate lâyık bir örnek verirler. Germenler, Hıristiyanlığı kabul etmekle, Hıristiyanlığı taşıyan dili de beraber aldılar. Uzun asırlar boyunca İlmî, felsefi ve bilhassa dini tetkiklerin yalnız Latince yapılabileceğine inanıldı. Âlimler arasında yerleşen bu dil, yani Latince, halka hiçbir suretle inemedi. Halk kendi dilini konuştu. Luther'den sonra (yani Luther, din kitabını Almancaya ve diğer dillere tercüme ettikten sonra) Almanca bilim ve felsefe sahasında yavaş yavaş Latincenin yerini almaya başladı.

Türkler de İslâm dinini kabul etmekle, o dinin kitabının yazıldığı Arapçayı da öğrenmek

zorunda kaldılar. Her din, muayyen bir kültürü de birlikte getirir. Germenler için bu kültürün, yani felsefe ve bilimin taşıyıcısı Latince idi. Türkler için, bilim ve felsefenin taşıyıcısı Arapça idi; bu kültürün içine girmek, ancak dil sayesinde gerçekleşebilirdi; böyle bir durum da, bir milletin aydınlarını o dili öğrenmeye zorlar. Fakat Almanya'da olduğu gibi, bizde de halk kendi öz dilini terk etmedi; yine onunla düşündü ve konuştu. Halk yalnız ibadet dualarını, manasını anlamadan, hatta anlamaya lüzum görmeden öğrendi. Aydınlar ve yarı aydınlar, bu dili mukaddes bir dil olarak gördüler.

Nasıl ki Almanya'da primer olarak bir din dili olan Latincenin yanında bir kültür dili olan eski Grekçe yer aldı ise, bizde de Arapçanın yanında yine bir kültür dili olan Farsça yer aldı. İmdi asırlar boyunca, Arapça ve Farsça düşünen ve yazan cetlerimiz, ister istemez bu dillerden dilimize sayısız kelimeler aktardılar ve ancak bazı kelimeler ve "bağlantı edatları" Türkçe olarak kaldı. Bu, o zaman mevcut olan durumun tabii bir neticesi idi; çünkü cetlerimiz yalnız Arapça ve Farsça düşündüler ve yazdılar. Fakat Almanya'da olduğu gibi, bizde de bu diller, sadece aydınların ve yarı aydınların bir dili olmaktan ileri gidemedi.

İmdi halk düşünme derken, aydın ve yanaydın, tefekkür, teemmül, mülâhaza gibi kelimeler kullandı; fakat halkın Türkçe kelimeleriyle, aydınların bu kelimeleri yan yana yaşadılar. Yine halk, sezmek, sindirmek, göğüs, karın boşluğu, köprücük kemiği, ilik derken, aydın ve yarı aydın kendisiyle düşündüğü dilden kelimeler alıyor<sup>[51]</sup>; mesela sezmeye, hads; sindirmeye, hazım; göğüs boşluğuna, cevfi sadır; karın boşluğuna, cevfi batın; köprücük kemiğine, azmi terkove diyor. Böylece yabancı kelimeleri dilimize sokan "hazıra konma" gibi bir durum olmuştur. Bu yüzdendir ki içinde bulunduğumuz asrın başlarında bile Bergson felsefesini tanıtmaya çalışan aydınlar, bu felsefedeki tabirleri tercihan Arapçadan almışlar, "hamlei hayat", "hads" gibi kelimeleri dilimize sokmuşlardır.

Yalnız böyle bir durumun baskısı altında halkın dili ihmal edildi. Halkın ihtiyaç göstermediği birçok kelimeler terkedilip kayboldular ve halkın günlük dilindeki kelimeler gelişmediler, olduğu gibi kaldılar. Türkçemiz böyle bir gelişmeye asırlarca saplanmış kalmış, "Osmanlıca" adım alan üçüzlü dil de devam edip gitmiştir. İşte halk diline inmek demek, dilimize zorla girmiş kelimelerden dilimizi temizlemek demektir. Fakat böyle bir ayıklanma, asla herhangi bir gelenekçi pozitivist teoriye —bilerek veya bilmeyerek— başvurmakla gerçekleşemez; bu, ancak Türkçe düşünmek ve Türkçe görmek suretiyle gerçekleşebilir; fakat böyle bir düşünmenin ve görmenin de müstakil olması, ezbere olmaması şarttır.

Bizim millet olarak göz önünde bulundurmamız gereken bir nokta daha vardır; bugünkü bilimsel ve felsefi araştırmalar göstermişlerdir ki, bizzat Arap felsefesi ve bilimi, antik çağdan faydalanarak gelişmiştir. Bugün artık eski Grekçenin, Grek kültürünün ve bilhassa Aristoteles felsefesinin Arap felsefesine ne kadar tesir ettiği de bilinmektedir. Fakat Araplar kendi dilleriyle (onlara yardım eden Türkler ve diğer İslâm milletleri de yine Arapça) düşünmüşler ve Grek felsefesini tetkik ederken bütün tabirleri dillerine ya çevirmişlerdir; veyahut da onları yakıştırmışlardır; mesela *felsefe* tabiri, böylece yakıştırmış, yani uydurulmuş bir tabirdir; aynı şekilde Yunancadaki *arete*'yi *fazilet* olarak dillerine çevirmişlerdir; Hâlbuki fazilet, *arete*'nin tam bir karşılığı değildir. *Sophrosyne*'yi dillerine teemmül olarak geçirmişlerdir ki, bu da teemmüldemek değildir. Bizim yanıldığımız nokta da budur; mesela fazilet gibi zaten

yanlış tercüme edilmiş bir kelimeyi Türkçeye “erdem” diye geçirmek istiyoruz, ki bu doğru değildir. Bunun yerine bizim yapacağımız, kelimelerin asıllarının manasına bakmak ve mümkün ise aslından Türkçeye çevirmek; değilse aynen almak olmalıdır. Nitekim zaman, bizi bu istikamete sürüklemiştir. Dün Ziya Gökalp mefkûre derken, biz bugün ideal diyoruz. Arapçadan uydurularak dilimize yerleşen mefkûre kelimesi, bugün kendiliğinden, hiçbir cehit sarf edilmeden kaybolmuştur. Ziya Gökalp “hars” derken, biz bugün kültür diyoruz. Ziya Gökalp, Durkheim’in sosyolojisini memleketimize sokarken, Fransızcadaki conscience (şuur ve vicdan manasına gelen) kelimesini dilimize vicdan, *kolektif* kelimesini de mâşeri diye çevirmiş ve böylece “mâşeri vicdan” gibi yakıştırılmış bir terkip meydana gelmiştir.

Bütün bu yakıştırma ve uydurmalar, bizim kendi dilimizle düşünemememizin neticelerinden başka bir şey değildir. Bugün biz, felsefede terimleri artık zorlamaya kalkmıyoruz; milletler arası terimleri (yani Latince ve Grekçe asıldan gelen) olduğu gibi alıyoruz; fakat bunu yaparken Türkçeyi de göz önünde bulunduruyoruz ve herhangi bir yabancı gramer kaidesini birlikte almıyoruz. Hele yaşayan dillerden — tercümeler müstesna— artık hiçbir kelime alınmamaktadır.

Dilimize —teorinin adı anılmadan— tatbik edilen gelenekçi teori, diğer bir teori ile işbirliği yaptıktan sonra büyük bir ehemmiyet kazanıyor. Bu teori de —yine adı söylenmemektedir— mekanist teoridir. Mekanist teori dili statik kalan, kelime denilen kalıplardan meydana gelen bir vasıta olarak görüyor. Nasıl ki her vasıta onun yerine geçebilecek, onun işini görebilecek yeni bir vasıta ile değiştirilebiliyorsa, dile de aynı şey tatbik edilmek isteniliyor. Mesela nasıl ki kırılan veyahut artık beğenilmeyen bir iskemleyi, bir koltuğu, bir masayı, bir otomobili vesaireyi, yenisi ile değiştirebiliyorsak, aynı görüş, dile, dildeki kelimelere de tatbik ediliyor. Fakat böyle bir görüş dile tatbik edilemez; dil, böyle bir muameleye tâbi tutulamaz; çünkü dile herhangi bir âlet, bir vasıta nazarıyla bakılamaz. Zira dil, bir düşünme ve görme vasıtası değildir; düşünme ile dil, görme ile dil; dil ile diğer edimler arasında bir mevcudiyet-birliği vardır; onların mevcudiyeti birbirini taşıyan, birbirine dayanan bir mevcudiyet-tarzıdır. Çünkü düşünme ve görme ancak dil ile somut bir alan içinde faaliyete geçebilir. Düşünme, daima aynı zamanda görüleni, düşünüleni dil ile ifade etmektir.

Daha önce de birçok defalar üzerinde ısrarla durulduğu gibi, düşünme, görme dil ile birlikte “olan” bir fenomendir; zira dilin oluşu, düşünme ve görmeden (yani bilim, felsefe, sanat gibi insan başarılarından) önce veya sonra gelen bir oluş değildir. İşte dil sahasında yapılan bütün suniliklerin muvaffak olamamasının temelini, bu fenomen teşkil eder. Memleketimizdeki dil inkılâbı bu hususta oldukça müşahhas ve öğretici misaller vermiştir. İmdi dilde yeniden canlanan kelimeler, ya mevcut kelimelerden üretilen veyahut da halk dilinde yaşayan ve herkesin annesinden babasından çocukken öğrendiği kelimelerdir. Bunların yanı başında dile giren kelimeler, ancak hayatla, konuşma dili ile ilgisi olmayan matematik ve fizik gibi sahalara münhasır kaldı; hatta bu sahalarda dahi müşahhas ve yaşayan canlı dilden kelime almak, onları terim olarak yerleştirmek daha uygun olur ve bu kelimeler de, daha iyi anlaşılır bir şekil alırdı. Hâlbuki bugün biz birçok matematik ve fizik terimlerini manasını bilmediğimiz yabancı bir dil gibi veyahut şahıs adları gibi öğreniyoruz.

Ümit edilebilir ki, yakın bir gelecekte Türkçe düşünerek, Türkçe görerek matematik yapan bir

Türk (ki bu müstakil araştırmalar yapan, milletler arası bilime yeni bir şey katan bir insan demektir) bu terminolojiyi bile bir revizyona tâbi tutacaktır. Diğer sahalarda, mesela felsefe, tarih ve edebiyatta suni dil tutunamıyor; çünkü felsefe ve edebiyat dili doğrudan doğruya hayatla temas halindedir. Bu yüzdendir ki, şimdi ve bilhassa on sene önce bir mektep dili, bir de çocuğun mektep dışında ve aile içinde konuştuğu bir dil vardı. Dil, hayata, onun fenomenlerine ait olduğu için, yan yana duran bu dillerin, bu durumlarının uzun zaman süreceğini sanmıyoruz. Er-geç dilin varlık-yapısına ait fenomenler duruma hâkim olacaklardır. Fakat bu mücadele de, her mücadele gibi boşuna değildir ve boşuna olmamıştır; bu suretle dilimize düşünen ve düşündüğünü yaşayan insanlar tarafından birçok yeni kelimeler kazandırılıyor; dilimiz bu sayede zenginleşmektedir ve zenginleşecektir.

Dil hakkında ortaya atılan bir de organisist teori vardır. Bu teoriye göre dil bir organizmadır; tıpkı organizma gibi gelişebilir, kendi kendisini üretir. Nasıl ki organizmaya bulaşan hastalıklara müdahale edilebiliyorsa, dile de aynı şekilde müdahale edilebilir. Bu analogi çok kandırıcıdır; fakat doğru değildir. Zira bu teori de, yanlış bir analogiden hareket ediyor; bu teori, bilhassa dile maddi, statik bir şey, maddi bir vasıta nazarıyla bakan mekanist teoriye karşı uyanan bir tepkinin neticesidir.

Fakat dil, hiçbir zaman bir organizma olamaz; organizma tabii bir şeydir, yani tabii varlık-sahasına ait bir şeydir. Dil ise tarihi bir varlık-sahasıdır. Gerçi tarihi varlık-sahası, insanların faaliyetlerinin bir sahasıdır; bu itibarla tarihi varlık-sahası, insan faaliyetlerinin bir bütünüdür; diğer bir tabirle tarihi varlık-sahası insanların ortaya koyduğu başarılarından meydana gelmektedir. Fakat tarihi bir varlık olan dil, bu hususta bir istisna teşkil eder; zira dil, insanın bir başarısı değil, onunla birlikte ortaya çıkan bir varlık-sahasıdır. Hatta bütün diğer insan başarılarını, yani tarihi varlık-sahasını saklayan, tespit eden ve nesilden nesle devreden de dildir; dil olmadan bunların gelişmesi, nesilden nesle devredilmesi mümkün olmazdı. Hatta dil, insan faaliyetlerinin bir aynasıdır; insan faaliyetlerinin ve bu faaliyetlerin bir neticesi olan insan başarılarının derin veya sathi olması, sahte veya halis olması bile dilde ifadesini bulur; imdi bu faaliyetler sathi olduğu ve hiçbir yaratıcılığa yer verilmediği zaman, dil de aynı şekildedir. Fakat böyle bir dil, aydının dilidir; halkın dili bundan hiç müteessir olmaz. Nitekim halkın hayatı da aydınların ve yarı aydınların veya taklitçilerin geçirdikleri hayat şekillerinden müteessir olmuyor; tabiiliğini, canlılığını olduğu gibi muhafaza ediyor.

Organisist teorinin diğer mühim bir hatası da, ortaya koyduğu iddiaların dil fenomenlerine uygun gelmemesidir. Organizma, bilindiği gibi, şu devrelerden geçer: doğuş, gençlik, ihtiyarlık, ölüm. Organizmanın asli olan bu fenomenleri dile nasıl tatbik edilebilir? Eğer organizmanın bu devrelerinin dile tatbik edilmesi mümkün olsaydı, bu takdirde her organizmada olduğu gibi, dilde de bu devrelere rastlamak icap ederdi. Hâlbuki bu devreleri bir dilde tespit etmek mümkün değildir. Dil eserleriyle yaşar ve bu eserler mevcut oldukça ölmez; ölü dediğimiz diller bile bir fikir hazinesidir; yalnız bunlar konuşulmayan dillerdir; bu gibi diller artık aynı seviyede kalmak zorundadırlar; yani statik bir karakter kazanıyorlar; fakat göçüp gitmiyorlar. İmdi gençlik, ihtiyarlık, doğuş gibi fenomenler de dil için hiçbir mana ifade etmezler. Zira bir dilin gençliği veya ihtiyarlığı ne demektir?

Dil ile düşünme at başı gittiğine göre, düşünme faaliyeti, halis, kesif olduğu nispette, dilde de



halis bir gelişme temel atmaya başlar. Zira düşünülen ve görülen, ifadesini ancak dilde bulabilir; bu sebepten dolayı dile bir organizma nazarıyla bakmak büyük bir hatadır. Çünkü dilin gelişmesi, düşünmenin, görmenin (insan başarılarının) gelişmesi demektir. Düşünme, varlık-âleminde yeni şeyler gördükçe, onun dilde ifadesini bulması zaruridir. Hâlbuki organizma tabii bir şekilde gelişmektedir.

İmdi bir dil ile bir şey düşünülmediği, görülmediği, bilim ve felsefe yapılmadığı zaman, o dilde kaotik bir durum hüküm sürer; bu takdirde dil, herkesin elinde bir oyuncak olur; herkes, zekâsını, kabiliyetini göstermek için kelime yaratma yarışma kalkar. Hâlbuki buna imkân yoktur; çünkü hiçbir insan, bu insan ne kadar kabiliyetli olursa olsun, tek başına kendi dilinin yaratıcısı olamaz. Çünkü bir dilin zenginleşmesi, gelişmesi, yeni bir muhteva kazanması tek bir insanın mahsulü değil, bir topluluğun tarihinin mahsulüdür. Bu sahada herkese düşen iş kendi dili ile düşünmek, kendi dili ile görmek ve kendi tarihi varlığının dayandığı diline karşı büyük bir saygı göstermektir.

Bir milletin aydınları kendi dili ile düşünmedikleri zaman, bu takdirde o milletin öz dili, aydınlarının kendisiyle düşündüğü dilin oyuncuğu olur. Mesela düşünen kimse, Almanca, Fransızca veya İngilizce biliyorsa, bu takdirde o bu dillerden birisiyle düşünüyor ve bu yabancı dilde düşündüklerini Türkçe ile ifade etmeye çalışıyor; yani bir nevi “fikir” tercümesi yapıyor; bu dillerle düşündüklerini ifade etmeye muvaffak olamadığı zaman, kelime yakıştırmaya, uydurmaya çalışıyor. İşte dilimize sokulmak istenilen “algı” tabiri, Almancanın bu tabire tekabül eden kelimesinin “analoji”si olarak yakıştınlmıştır; zira Almancada idrak kelimesinin “almak” fiiliyle ilgisi vardır.

İmdi dilimizin kendisini bulması, bizim düşünme ve görüşlerimizin müstakil olmasına bağlıdır. Biz müstakil gördükçe, kendi dilimizle müstakil düşündükçe, dilimizin yapısının gelişmesi, düşünme ve görüşlerimize ayak uydurması zaruridir. Yalnız elverir ki, biz kendi dilimizle düşünebilelim; kendi dilimizle bir fenomeni görebilelim. Bu şart gerçekleştirildikten sonra, dilin tabii yoluna girdiğini ve bu tabii yolunda daima geliştiğini görürüz. Böyle bir zorunluluk, dil ile düşünme, dil ile görme arasında mevcut olan mahiyet-birliğinden doğmaktadır.

Dünün aydını Arapça ve Farsça düşünmüş, dilimize bol miktarda bu dillerden birçok klişeler sokmuştur. Bugünün aydını Fransızca, İngilizce, Almanca düşünmekte, bundan dolayı da dilimize bu dillerden (bilhassa Fransızcadan) yine bol miktarda kelime getirmektedir; veyahut da dil-ırkçılığı yaparak Türkçe için kelime uydurmakta ve yakıştırmaktadır. Bütün bu yanlış yollarda yürümeği önleyebilecek, bütün bu karışıklıkları bertaraf edebilecek biricik şey, düşünme ve görme otonomisi olacaktır. Her aydına düşen iş, bu otonomiyi kazanmaktır, yani kendi dili ile düşünmek, kendi dili ile görmek, düşündüklerini, gördüklerini kendi dili ile ifade etmektir.

Böyle bir görüş, ancak dil, ontik bir saha olarak görüldüğü ve hiçbir “izm”e saplanılmadığı takdirde gerçekleşebilecektir. Dilimiz için, büyük bir tehlike teşkil eden dil-ırkçılığı da aynı şekilde bertaraf edilmelidir; çünkü bu da muayyen “izm”lerin bir tatbikatından başka bir şey değildir. Dilin, düşünme ve görüş-tarzı tarafından sindirilen (hazmedilen) ve halk tarafından kullanılarak bir aydınlar klişesi olmaktan çıkan mahsul, tecrübe, akıl ve bunlara benzer

kelimeleri artık Türkçedirler; bunların yerine kelime uydurmaya, yakıştırmaya kalkmak, dilimizin gelişmesi bakımından da zararlıdır<sup>{52}</sup>. Zira bu gibi yollara sapmak, dilin ontik yapısına ve tarihi varlık-karakterine de aykırıdır. Bu, olsa olsa kendini bilmezliğin, kendini beğenmişliğin, bir tek insanın, dilini suni olarak (mekanik bir vasıta gibi) yaratacağına inanmanın kuruntusuna kapılmanın bir neticesi olabilir; bu da her düşünen kafanın reddetmesi lazım gelen bir şeydir.

Yazımızın bu bahsini F. Nietzsche'nin dile ait olan şu sözleriyle bitirmek istiyoruz: *"Bilinmelidir ki, dil, eski nesillerden yeni nesillere devredilen bir emanettir, bir mirastır. Dile karşı herkes saygı göstermelidir; bu saygı, çok kıymetli, mukaddes ve dokunulmaz şeylere karşı gösterilen saygıdan daha aşağı olmamalıdır"*<sup>{53}</sup>.

# X. FELSEFİ ANTROPOLOJİ

## 1. Felsefi antropolojinin problem sahasının kısaca tasviri

Bilim, sanat ve felsefe ile uğraşan, onları, asırlar boyunca devam edip giden çalışma ve didinmeleri sayesinde meydana getiren varlık, insandır. Fakat asıl dikkate lâyık bir nokta varsa, o da insanın bütün varlık-sahalarından elde ettiği bu bilgi ile yetinmeyerek, kendi kendisini de hususi bir bilginin objesi yapmasıdır. Tıpkı diğer varlık-sahaları gibi, insan da birçok bilimlerin kendisiyle uğraştığı bir varlık-sahasıdır. Fakat insanla uğraşan bilimlerin insan adını alan varlık-sahasını tetkik etmeleriyle, tabii ve tarihi varlığı inceleyen çeşitli bilimler arasında bir fark yoktur.

Nasıl ki tabiat bilimleri tabii varlığın bütünü, onu determine eden prensipleri; tarihi bilimler de, tarihi varlığın bütünü, onu determine eden prensipleri araştıramıyorlarsa; aynı şekilde insanı inceleyen bilimler de, insan adını alan varlığın bütünü, diğer bir tabirle insanın somut varlığını, bu varlıkta ifadesini bulan başarıların manasını, varlık-karakterini, bunu tayin eden prensipleri araştıramıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu, onun diğer varlık-sahalarıyla olan münasebetlerini; insanla birlikte varlık âlemine katılan mana-buutlarıyla, yeni varlık-alanlarının ne olduğunu ve bunlarla insan arasındaki münasebet vesaire gibi problemlerle insanın kâinattaki yeri problemini tetkik etmeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Tabii varlık ve tarihi varlık-sahasında olduğu gibi, burada da bu problemleri incelemek felsefenin bir işidir. Biz bu problemleri tetkik eden felsefe dalına “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji” veyahut aynı manaya gelmek şartıyla “insan ontolojisi” adını veriyoruz.

Bu bize gösteriyor ki, insanın varlık-yapısında görülen hususiyet, çift kutuplu bir hususiyettir. Bir taraftan insan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı, ilerleticisi, taşıyıcısı; aynı zamanda bunlar, mevcudiyetinin dayandığı “şartlar” oluyor. Diğer taraftan o kendi kendisinin ve meydana getirdiği başarıların ne olduğunu tespit etmeye, bilmeye çalışıyor ve kendisinin faaliyeti hakkında kendisinden hesap soruyor; hatta bütün yaptıklarının manasını araştırıyor. Nihayet insan, kendisiyle diğer varlık-sahaları arasındaki münasebeti bilmeye yelteniyor ve kendisinin “varlık-bütünü” adını verdiğimiz kâinattaki yerini soruyor ve bunun cevaplarını bulmaya çalışıyor.

İşte insanın varlık-yapısında ifadesini bulan ve bizi şaşırtan da, onun bütün bu problemler üzerinde durmasıdır ve insanı diğer canlılardan ayırt eden en mühim karakteristik de budur. Zira insan hiçbir sınır tanımıyor; her şey hakkında sualler sorarak bütün sınırları aşıyor; bilgisinin kendisini bıraktığı yerde metafizik görüşleriyle, sanat dünyasıyla, hayal ve masal âlemi ile onu tamamlıyor; insan hiçbir sınır tanımadığı içindir ki, o kendisini bazen büyük bir kuvvet, bazen de bir “hiç”ten ibaret görüyor.

## 2. Zamanımızdaki antropolojik teorilerden bazıları

Fakat insana dış görünüşüyle bakan antropolog, sosyolog, psikolog ve diğer bilim adamları, onu analogi yolu ile anlamak istiyorlar. Eğer insanı anlamak bahis konusu ise, insan hayvana

yaklaştırılıyor; yahut hayvan tetkik edilmek isteniliyorsa, bu takdirde hayvan, insana yaklaştırılıyor. Antropolojinin gayesi insanı anlamak olduğuna göre, burada insan, hayvanla mukayese ediliyor ve insanda rastlanan kabiliyetler, hayvandaki kabiliyetlerin mükemmelleşmiş bir şekli olarak görülüyor.

Gerçekten insan hakkında ortaya atılan böyle bir görüş, muayyen bir dereceye kadar yerinde ve fenomenlere uygun gibi görünüyor; çünkü böyle bir durumda insanda sadece somatik olan fenomenler göz önünde bulunduruluyor. Bu bakımdan bu görüş, havada duran bir görüş değildir. Nitekim farmakoloji, yeni ilaçları önce hayvanda deniyor; hatta bir hastalığın sebebi araştırılırken, hayvanlar üzerinde denemeler yapılıyor ve bu hastalığı önleyecek ilaçlar bulunuyor; önce hayvana, sonra da insana tatbik ediliyor ve görülüyor ki, birçok hallerde gerçekten varılan netice tamdır.

Diğer taraftan hayvanların insiyaklarıyla “istek”leri, gelişmeleri, doğumları ele alınıyor; burada da bazı analogiler bulmak mümkün oluyor. Deniliyor ki, hem hayvanda, hem de insanda insiyak vardır. Fakat insanda insiyaklar zayıflamıştır; zaten insan hayvanla mukayese edilirse, onun her bakımdan bir “eksiklikler- varlığı” olduğu görülür, insan, bu “eksiklikleri”ni sahip olduğu yüksek kabiliyetler sayesinde telâfi ediyor. İnsiyakın hayvanda oynadığı rol, bugün “davranış-biyolojisi”nde inceden inceye araştırılmıştır. Bu araştırmaların ortaya koyduğu neticelere göre, insiyak hem hayvanın davranışlarını dizginliyor, hem de bu dizginlerin boşanmasını sağlıyor; bu, artık hayvanın aldığı duyu intihalarına tâbidir. Mesela iri bir köpek, bir yavru köpeği ısırıyor; veyahut hasmını çok kuvvetli gören bir köpek sırtüstü yere yatıp boynunu bu kuvvetli köpeğe uzatırsa, kuvvetlinin onu ısırmadığı görülüyor<sup>[54]</sup>.

“İstek”leri, yani cinsi insiyakları vesaire bakımından hayvanların davranışları tabiatın ahengine, mevsimlere göre düzenlenmiştir ve hayvan yavrusunun gelişmesi de uzun vadeli değildir. Kısa bir zaman sonra (türden türe değişik olmak şartıyla) yavru hayvanın bütün başarıları tamamlanıyor.

İşte antropologlar veya insanla uğraşan diğer araştırmacılar, hayvanda tesadüf edilen bu hadiselerle insan fenomenleri arasında yine bir analogi görüyorlar. Sağlam bir hayvanın (bugünkü davranış biyolojisi hayvanların da asabi hastalıklara yakalandığını tespit ediyor) davranışını insiyak dizginliyor. İnsanda ise bu davranışlar etikleştirilmiş ve rasyonelize edilmiştir; imdi hayvan âleminde insiyakın gördüğü işi, insanda bu etikleştirilme ve rasyonelize edilme görüyor; mesela bize teslim olan bir insana artık dokunmuyoruz; tıpkı köpek misalinde olduğu gibi. Aynı şekilde hayvanda tabiatın ve mevsimlerin ahengi içinde olup-biten cinsi insiyakı, insan rasyonelize ederek evlenme şekline sokmuştur; böylece aile kurulmuş ve uzun vâdeli bir bakıma ihtiyacı olan çocuğun hayatta kalması ve insan neslinin devam etmesi sağlanmıştır<sup>[55]</sup>.

Zira insanda her bakımdan (yani gelişmesi vesairesi bakımından) bir geri kalmışlık vardır. Hâlbuki hayvan, ya doğar doğmaz, yahut da kısa bir zaman süresi içinde birçok başarılar gösteriyor. Fakat insan yalnız gelişmesi ve başarıları bakımından gecikmiş bir varlık olarak kalmıyor; o doğumu bakımından da embriyonaldır, yani erken doğmuştur; insan doğum tarihini âdetâ şaşırmıştır. İnsan yavrusunun yirmi ay sonunda doğması lazımken, dokuz ay sonra doğuyor ve yirminci aya kadar bu embriyonal durumu muhafaza ediyor. İnsanın bir

aileye ihtiyacı olması bundan ileri geliyor; çünkü o bu sayede hem cinsi hayatını rasyonelize ediyor, düzenliyor, hem de çocuğun hayatta kalmasını sağlıyor<sup>[56]</sup>.

İnsana dış görünüşüyle bakıldığı zaman, yalnız böyle görüşler ortaya çıkmaz; daha primitif görüşler de meydana çıkabilir. Zira Gehlen'in insan teorisi, insanla hayvan arasında henüz bir mahiyet farkı ortaya koymak isteyen bir teoridir. Şimdi bu farkı kabul etmeyen bir teori ile karşılaşacağız. Psikolojik esaslara dayanan bu teoriye göre, insanla hayvan arasında bir mahiyet farkı yoktur. İnsan, nihayet çok zeki olan bir hayvandır. Zaten zekânın hayvanda mevcut olduğu bugünkü bilim için bir gerçekliktir. W. Köhler'in maymunlarda zekânın mevcut olduğunu göstermesiyle başlayan denemeler, o derece incelmışlerdir ki, bugün bu, hayvan psikologları için açık bir karakter kazanmıştır. Ancak bu yaklaşımanın daha ileriye götürülmesi ve bütün araştırmaların bu yönden yapılması icap eder. İnsanda karşılaştığımız etik, kıymet-determinasyonu gibi fenomenler, sosyal-muhitin, topluluğun meydana koyduğu şeylerdir; aslında, yani tabii halde böyle şeyler mevcut değildir.

Tıbbın, biyolojik bilimlerin, psikolojinin zemini üzerinde doğup büyüyen bu görüşlere taban tabana zıt olan felsefi görüşler de vardır. Bu görüşler, insanda hayvani olan bir taraf kabul etmek hususunda aynı kanaati taşırlar. Böyle bir görüş için, artık hayvani olanla İnsani olanın hududunu tayin etmek kalıyor. Bu görüşlerin birleştiği nokta, umumiyetle bedeni ve psişik olan tarafın insanda hayvani olan sahaya ait olduğudur. İnsanda insani olan taraf ise, onun ruhudur; aklıdır. Böyle bir görüş için insan dual bir varlıktır. İnsan bir tarafıyla, biyopsişik olan tarafıyla, hayvandır, yani hayvan âlemine tamamıyla bağlanmıştır; diğer tarafıyla, yani biyopsişik olmayan tarafıyla ise ruhtur, akıl'dır, yani insandır. İnsanda gördüğümüz otonomik, hürriyet, organik olana bağlı olmama, organik ihtiyaçların üstüne çıkma gibi bütün hususiyetler onun bu tarafının mahsulüdür.

İşte asrımızda insan felsefesinin hususi bir felsefe sahası olarak canlanmasına sebep olan Max Scheler'in görüşü, böyle bir görüştür. Bu görüş, çok yaygın bir görüştür; felsefe tarihinde de bunun kökleri vardır; mesela Kant'ta olduğu gibi. Bu görüşün yaygın olmasının sebebi, onun temelini dinlerde bulunmasıdır. Zira birçok dinler, bilhassa Hıristiyanlık ve İslâmlık da insan dual bir varlık olarak görürler; insan beden ve ihtiraslarıyla gelip-geçici, kötü olan; "ruhu" ile iyi ve ebedi olan bir varlıktır.

İnsanı bir tarafıyla bir akıl veya geist varlığı; veyahut da bir *ideler* varlığı; diğer tarafıyla tabii veya psiko-vital bir varlık olarak gören bütün görüşlerin temelini bu dini görüş teşkil eder. Bu sebepten dolayı bu görüş çok yerleşmiştir ve onu bilim ve felsefe sahasından söküp atmak da çok güçtür. Zira temelini dinde bulan bu görüş, insanı insan yapan hususiyetlerin büyük bir kısmını —yüklendiği metafizik konstrüksiyonlara rağmen— tasvir edebilecek bir durumdadır; bu görüş, insanın bu tarafıyla hayvan arasında bir mahiyet- farkı, bir uçurum görüyor; diğer tarafıyla da insanı hayvana bağlıyor. Fakat eğer mesele sadece hayvanla insan arasında bir mahiyet- farkı meydana koymaktan ibaret olsaydı, bu takdirde böyle bir felsefi görüş, meselesini çözmüş olacaktı; hiç şüphe yok ki, mesele bundan ibaret değildir.

### **3. Ontolojik esaslardan hareket eden felsefi antropoloji**

Fakat şimdiye kadar bahis konusu olan antropolojik teoriler, insanı parçalayan epistemolojik

bir yönden hareket ediyorlar<sup>[57]</sup>. Geist ve akılbilginin taşıyıcısı, mihrak noktası (ki buna bugünün bilgi teorisi bakımından imkân yoktur) olarak görüldüğü için, onlardan hareket etme de tabii görülüyordu<sup>[58]</sup>. Hâlbuki insan felsefesinin hedefi, inşanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte ifadesini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını tahlil ve tasvir etmek ve onu anlamaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir hedefe, ancak ontolojik bir görüş sayesinde varılabilir.

Zira ontolojik bir görüş, herhangi mücerret (yani münasebetlerinden kopmuş) bir ruh veya akıl kavramı üzerinde değil, insanın varlık-yapısı üzerinde durur. Fakat insanın varlık-yapısını tahlil etmek, onun içine girmek, tamamıyla yeni ve başka olan bir görüşün meydana çıkmasına bağlıdır. Böyle bir görüş için, artık insan, herhangi metafizik, mücerret bir ruh veya akıl kavramından veya yine mücerret bir beden ve ruh gibi kavramlardan ibaret olamaz; bilâkis böyle bir görüş, insanı biyopsişik, ontik, somut bir bütün olarak görmek zorundadır. Çünkü epistemolojik düşüncelerden hareket ederek, insanın muayyen taraflarını —bunlar ister beden, ruh, isterse *geist* veya akıl olsun— göz önünde bulundurmamak, bizi hatalara sürükler. Böyle bir görüş, bizi ister istemez, insanla hayvan âlemi arasında bir analogi yapmaya sevk eder; üstelik insanın muayyen yönleri üzerinde durur ve onları mutlaklaştırarak bizi yapısal bir metafiziğe saplanmak zorunda bırakır. Bundan başka bütün analogiler, metot bakımından, bilgi kuramı bakımındandır. Eğer insan felsefesi, insan hakkında fenomenlere uygun düşen bir bilgiye varmak istiyorsa, bütün epistemolojik, bütün parçalayıcı görünüşleri terk etmek, insanı ontik bir bütün olarak görmek zorundadır.

Zira ontik bir görüş, insanın varlık-yapısının bütününde temelini bulan başarılar, edimler üzerinde durur; böyle bir duruş, bizi kendiliğinden hareket noktamıza götürmektedir: insan bir taraftan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısıdır; diğer taraftan o bununla yetinmeyerek kendisinin ne olduğunu araştırıyor. İşte insan felsefesi, böyle iki kutuplu olan bir varlığın ne olduğunu bize göstermelidir. Bizi buna götürececek biricik fenomen-temeli insanın somut varlık-yapısının bütününde ifadesini bulan başarılar, insanla birlikte meydana çıkan varlık-unsurlarıdır.

İnsanın varlık-yapısında ifadesini bulan başarılar üzerinde durmak, insanı hiçbir suretle parçalamaya lüzum göstermez; çünkü bütün insan başarıları temelini, onun biyopsişik varlık-yapısının bütününde bulurlar. Hiçbir başarı yalnız biyopsişik veya sadece ruhun bir işi değildir. Temelini insanın varlık-yapısında bulan bu başarılar, insanın mevcut olmasını sağlayan ve bunu devam ettiren temellerdir; bundan dolayı biz bu başarılarla insanın “mevcudiyet şartları” adını veriyoruz; yani onlar olmadan insanın mevcut olmasına, yaşamasına imkân yoktur ve bu “mevcudiyet şartları”nı besleyen, gerçekleştiren faaliyetlere de edim adını veriyoruz. Bunların yanında insan mevcudiyetiyle birlikte meydana çıkan ölüm fenomeni ve dil gibi varlık unsurları yer alır.

Yukarıdaki tasvirler insanın varlık-yapısında üç türlü fenomenin mevcudiyetine işaret ediyorlar:

1. Başarılar;
2. Bu başarıları besleyen edimler ve umumiyetle aktif olma;

### 3. İnsanla birlikte ortaya çıkan ölüm fenomeni, ölüm şuuru ve dil gibi problemler.

İşte insan felsefesinin asıl vazifesi, bu üç problem sahasını incelemektir. Fakat insan felsefesi veya ontolojisi için, temelini insanın varlık-yapısında bulan bu fenomenleri tahlil ve tespit ederken epistemolojik görüşün hareket noktasını teşkil eden dual varlık nazariyesi bahis konusu olmayacak ve hatta böyle bir görüşe baş vurmaya ihtiyaç görülmeyecektir.

Çünkü bütün bu fenomen grupları ifadesini, insanın varlık yapısının bütününde bulurlar. Var olan şeyleri parçalayan görünüşler, ancak tek tek bilimlerin veya bunlara dayanan epistemolojik görüşlerin bir işi olabilir. Fakat bununla bilimlerin insan fenomenlerini parçalamaları ile, her bilimin kendi hususi sahası ile uğraşmasının lüzumsuzluğu da iddia edilmemektedir. Felsefe ile bilim arasında her yerde birbirini tamamlama, birbirine tesir etme, birbirinden faydalanma gibi içten bir münasebet vardır. Burada yalnız bilim ve felsefenin birbirinden ayrı tutulmasının ve birbirine karıştırılmamasının göz önünde bulundurulması istenilmektedir. Bu da aktif araştırmaların her sahasında olup biten bir hadisedir. Nitekim dil felsefesi de, dilin varlık-yapısını tahlil ve tasvir ederken, kendisini gramardan ve diğer dil bilimlerinden ayırt etmektedir. Burada da bundan fazla veya eksik değil, aynı şey istenilmektedir.

İmdi antropolojinin de insanın somut, ontik bütününde temelini bulan başarıları, edimleri, varlık-unsurlarıyla uğraşması gerekir; bunları tahlil etmek demek, onun varlık-bütünü, varlık yapısını tahlil etmek demektir. İnsan başarılarından bazıları onun mevcut olmasına, hayatta kalmasına hizmet ederler. “Mevcudiyet şartları” adını alan bu başarılar, bilgi, sanat, teknik, kıymet-dünyası, inanç-alanı ve bunları gerçekleştiren edimler; edimleri sevk ve idare etmeyi sağlayan önceden görme, önceden tayin etme, bir sosyal düzen kurma, çalışma vesaire gibi fenomenlerdir.

İşte nerede insan denilen varlıkla karşılaşırsak, orada da bu başarı ve fenomenlerle karşılaşmaktayız. İmdi bunlar hiçbir yerde eksik değildirler; ancak gelişmiş olmaları veyahut primitif kalmaları bakımından değişik bir çehre gösterebilirler ve “mevcudiyet şartları” tabiri bunu ifade etmektedir. Zira insan ne kadar primitif (iptidai) olursa olsun, onun bir bilgisi, bir tekniği, bir sanatı vardır; onun tavır ve hareketlerini tayin eden kıymetler ve inançlar vardır. Nerede insanla karşılaşırsak, orada onun aktivitesiyle, yaptıklarını önceden görme, önceden tayin etmesiyle, yani tarihi bir varlık olmasıyla karşılaşıyoruz. Yine daima insanın bir topluluk çekirdeği olan aileyi ve bunlardan meydana gelen devleti kurmasıyla ve bu sosyal-birliği tanzim eden kaide ve prensiplerle, bütün bunları gerçekleştiren ve ardı arası kesilmeyen çalışması ile karşılaşıyoruz.

Bütün bu fenomenler arasında sıkı ve içten bir münasebet vardır. Yalnız bağanların bazı insan topluluklarında ve bazı fertlerde ya çok primitif veyahut da gelişmiş olmaları değişir; mesela insanın fizik ve teknik bilgisi bazı hallerde ve devirlerde çok iptidai ve ampirik olarak kalabilir. Mesela herhangi bir teknik vasıta bir taşı, bir ağırlığı yerinden oynatmak için bir küskü veya binlerce kiloyu bir hamlede kaldırmak için kullanılan bir vinç ve diğer bir vasıta şeklinde ortaya çıkabilir. Fakat hiçbir zaman eksik olmaz. Birbirinin tecrübelerinden, bilgisinden faydalanmak, onları nesilden nesle devretmek de yine insan olmanın bir hususiyetidir. İnsanlarda basit barınma vasıtalarına, oyunlara, danslara, şarkı söylemeye inhisar eden bir



sanata olduğu gibi, şiir ve edebiyat, senfonik müzik, büyük anıtlar gibi yüksek bir sanata da tesadüf ediyoruz. Aynı şekilde basit bir dini görüşle (herhangi bir şeye tapmak gibi bir şeyle), yahut da transandantal inançlarla karşılaşırız.

Önceden görme, önceden tayin etme de günlük işlere, mesela yarın yapılacak bir balık avına inhisar edebileceği gibi, uzun vâdeli planlar şeklinde de meydana çıkabilir. İnsan, bilgisini, hürriyetini, imkanlarını son hududuna kadar götürmeye cehdedebildiği gibi; o bunları iptidai bir seviye üzerinde de bırakabilir. Yine her yerde insanların birbirlerinin hareket ve faaliyetlerine iyi veya kötü damgasını vurmalarıyla, hoş görülen, takdir edilen hareket ve faaliyetleri yanında, yapılmaması icap eden, yapılması hoş görülmeven, takdir edilmeyen hareket ve faaliyetleriyle karşılaşırız; bunların da çok gelişmiş şekline veya iptidai kaldıklarına rastlıyoruz. Fakat hiçbir insan topluluğunda bunların hiçbirisi eksik değildir.

Fakat insanların bütün başarıları, muayyen edimlerin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Mesela bilgi denilen başarı, çeşitli edimlerin gerçekleştirilmesine dayanır ve hatta bu edimlerin da şuurlu ve metotlu bir şekilde gerçekleşmesi gerekir; böyle bir seviyede bulunmayan topluluklarda, fertlerde bilginin asgarisiyle, yani sadece hayat bilgisiyle, çürük inançlarla dolu olması mümkün olan ampirik bir bilgi ile karşılaşırız. Zira insan bilgisinin ilerlemesi, bu edimlerin büyük bir emek ve dikkatle, daima gelişen bir hızla gerçekleştirilmesine bağlıdır. İşte her insan başarısının temelinde böylece bir edimler-örgüsü vardır.

Görülüyor ki, temelini insanın varlık-yapısında bulan bütün başarılar ve bu başarılan meydana getiren edimler, hiçbir suretle insanın bölünmesine, parçalanmasına lüzum göstermiyorlar; aksine hepsi, temelini onun ontik bütünlüğünde buluyorlar. Böyle bir görüş için, artık insanla hayvan arasında bir analogi yapmaya da lüzum kalmıyor. Bundan dolayı ontolojik bir görüş için, insan başarılarını meydana getiren kabiliyetler, hayvan kabiliyetlerinin bir artığı olarak görülmediği gibi, hayvan kabiliyetlerinin bir gelişme, sivrilme, incelme şekli olarak da görülmemektedir, imdi ne hayvanın herhangi bir davranmasını insanlaştırmaya, ne de insanların, herhangi bir başarısını ve davranmasını hayvanlaştırmaya ve onun gelişmesinin hususi bir şekli olarak kabul etmeye ihtiyaç vardır. Zira böyle analogiler, tıpkı dual görüş gibi epistemolojiktirler ve hiçbir suretle insanın ontolojik bir tahlili ile bağdaşamazlar ve bundan dolayı da bu gibi görüşler, insan felsefesini ilgilendirmezler. Çünkü insan felsefesi, insanın varlık-yapısının bütününde temelini bulan fenomenleri tahlil ve tasvir etmekten başka bir şey istememektedir.

İnsanın başarılarıyla bu başarılan gerçekleştiren edimlerin yanında varlık-unsurları adını alan dil ile ölüm fenomeni ve ölüm şuuru yer alır; bunlar insanın kendisinin mahsulü değildirler; onun varlık- yapısı ile dünyadaki yerinin hususiyetini gösterirler ve kendisiyle birlikte ortaya çıkarlar. Dilin insan için ifade ettiği ehemmiyet, daha önce incelendi.

Dil gibi, ölüm şuuru da aynı şekilde temelini insanın varlık yapısında bulur; insan ölüm şuuruna sahip olan biricik varlıktır. Fakat bu şuurun nasıl doğduğunu göstermek hiç de kolay değildir; hatta bu hususta, bilhassa ölümün mahiyeti hakkında Platon'dan beri birçok düşünceler, teoriler ileri sürülmüştür; bununla beraber ölümün ne olduğu, onun şuurunun nasıl doğduğu izah edilememektedir. Nitekim dilin de nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz; ancak onun insanın varlık yapısında oynadığı mühim rolü tahlil ve tasvir edebiliyoruz. Ölüm



fenomeninin ise, ancak manasını tefsir edebiliriz. Fakat burada bu problemin fenomen olarak ortaya atılması yetiştir. İnsan felsefesi, bütün bu problemlerin yanı başında, insanın kendisinin ne olduğunu, onun varlık-bütünündeki yerini ve manasını sorup soruşturur. Varlık-âleminde böyle çift kutuplu başka bir varlığa tesadüf edilmemektedir. Dış görünüşü ile hayvan gibi kuvvetli olmayan, savunma vasıtalarıyla donatılmayan, gelişmesi ve hayatım devam ettirmesi hayvanınki gibi kolay olmayan, onun gibi tabiat tarafından kayırılmayan bu varlık, yalnız başka şeylerin varlık-problemleriyle uğraşmaz, aynı zamanda kendisinin de ne olduğunu, bu dünyada nasıl bir mana ifade ettiğim bir problem olarak ele alır.

Fakat insan umumiyetle kendisini bu varlık-âleminin manası olarak görür. Kendi varlığı bakımından kör olan, bir mana ifade etmeyen, başka hiçbir determinasyona tâbi olmayan kanunlara bağlı olan bu varlık-âleminde, ilk defa kendisiyle bir mana probleminin ortaya çıktığını sanmaktadır. Zira ilk defa insan tabiatla, varlık-âlemi ile bir şeyler yapmaya yelteniyor; onun malzemesini, kendisini eviriyor, çeviriyor (yani denemeler yapıyor); bazı şeyler meydana getiriyor. Bu malzemedan yoğurup meydana getirdiği şeylere kendi mana strüktürünü, kendi damgasını vuruyor; kendisi, fert olarak ve hatta muayyen bir topluluk olarak göçüp gittiği zaman bile, eserlerini, yaptıklarını geride bırakıyor; onları inceleyen diğer insanlar, insan- grupları, o eserlerden faydalaniyor.

Diğer taraftan insan, göçüp giden insan topluluklarının ise, kendi başarılarıyla neyi gerçekleştirmek istediklerini araştırıyor. Bunu muayyen bir dereceye kadar tespit de edebiliyor; bu batıp giden ve kültür adını verdiğimiz insan başarılarını inceleyip kendi yaptıklarına bağlıyor ve insan, bu geçmiş milletlerin başarılarından faydalaniyor; onlardan ders alıyor; onların yaptıklarım yeni baştan ele alıyor, anlamlandırıp kıymetlendiriyor.

Fakat insan fenomenlerini konstrüksiyonlara boğmadan olduğu gibi tahlil ve tasvir etmek isteyen felsefi bir antropoloji, kendi sahasını insan metafiziğinininkinden ayırt etmesini bilmelidir.

# XI. ETİK

## 1. Etiğin problem sahası

Gerçi felsefi antropoloji, insanın “mevcudiyet şartları” adını alan başarıları, bu başarıları besleyen edimlerle, varlık-unsurlarını ele alıyor; bu problemlerle insanın varlık-yapısı arasındaki münasebeti, onun varlık-bütünüdeki (kâinattaki) yeri üzerinde duruyor. Fakat insanın hareket ve faaliyetlerini hususi bir problem-sahası olarak ele almıyor; ancak insanın aktif bir varlık olduğunu ve bu aktivite ile insan fenomenleri arasındaki münasebeti göstermeye çalışıyor. Hâlbuki insanın her başarısı, her davranışı, her tavır takınması, onun aktif bir varlık, yani hareket ve faaliyette bulunan bir varlık olmasına dayanıyor. Fakat insanın bütün hareket ve faaliyetleri herhangi bir şekilde determine edilmişlerdir; insan âleminde determine edilmeyen hiçbir hareket ve faaliyet yoktur.

Şimdiye kadar bahis konusu olan felsefenin disiplinlerinden hiçbirisi, insanın hareket ve faaliyetleriyle hususi ve müstakil bir problem sahası olarak uğraşmıyor. İşte insanın hareket ve faaliyetleri hususi bir problem sahası olarak araştırarak, bu sahanın varlık karakteri ile bu sahayı determine eden prensiplerin (kıymetlerin) varlık-karakterini, insanın hareket ve faaliyetlerinin bağlı veya müstakil olduklarını tetkik edecek disipline etik adı verilmektedir. Fakat insanın hareket ve faaliyetlerinde herhangi bir determinasyon eksik olmadığı için, etik bütün insan faaliyetlerinin bir bilgisi oluyor ve bu yüzden de onu çok geniş bir varlık-sahası ilgilendiriyor. Nitekim şimdiye kadar ele aldığımız bütün felsefi problemlerde —bunlar hangi sahaya ait olurlarsa olsunlar— bir kıymet determinasyonu ile karşılaşmıştık; zira kıymetlere karşı kayıtsız kalan hiçbir insan faaliyeti yoktur.

Hâlbuki şimdiye kadar etik, insanın hareket ve faaliyetlerinin dar bir sahasını teşkil eden “olması lazım”ın bir bilimi olarak görülüyordu. Etik sahasına ait mevcut araştırmalar, yalnız bu dar saha üzerinde duruyorlardı; bunun tarihi sebepleri vardır. Zira Aristoteles’ten beri felsefenin uğraşacağı sahalara, şu suallerle ifade ediliyordu:

1. Neyi bilebiliriz?
2. Neyi yapmamız lazım?
3. Neyi ümit edebiliriz?

Kant, bunlara “insan nedir?” sualini dördüncü bir problem olarak ekledi. Felsefenin başlangıçlarına ait olan bu suallerden üçü, hatta Kant’ın suali de dahil olmak üzere metafizik suallerdir.

Bu suallerden birincisi, bilginin imkânını araştıran bir bilgi metafiziği; ikincisi, insanın ne yapması lazım geldiğine ait olan bir ahlâk metafiziği; üçüncüsü insanın neler ümit edebileceğine ait olan bir din metafiziği; dördüncüsü, insanın ne olduğunu soran bir insan metafiziğidir. Bu gelenek içinde Etiğin dar bir sahaya münhasır kalması ve ona normatif bir bilgi gözüyle bakılması tabiiydi.

Fakat felsefenin bugünkü seviyesi bakımından artık “neyi bilebiliriz?” gibi bir imkân suali

yerine, bilginin fenomen karakteri ile, bu fenomenin tahlil ve tasviri geçmiştir. Bilgi fenomeni ile birlikte bu fenomeni taşıyan süje-obje ve bunlar arasında münasebet kuran edimler, bu edimlerin sağladığı bilginin karakteri, bu bilginin elde edildiği şeye (var olan şeye) uygun olup olmadığı, bunun bir “işareti”nin bulunup bulunmadığı; nihayet insan bilgisindeki araştırma ve ilerleme fenomenleri inceleniyor. Fakat bilgi teorisinin, bilgiyi fenomen olarak bu şekilde tahlil ve tasvir etmesiyle, “neyi bilebiliriz?” suali ne bertaraf edilmiş, ne de ona dokunulmuştur. Bu imkân problemi de, hususi bir problem olarak ele alınabilir. Nitekim metafizik, bu gibi problem sahalarının bir bilgisi olmak tasavvurundadır.

Ortaya atılan diğer sualler de aynı durumdadırlar. Bugün bir din metafiziği yanında, ilerde ele alınacağı gibi, inanma fenomenini tahlil eden bir din felsefesi vardır. Aynı şekilde bir insan metafiziği yanında, yukarda gösterildiği gibi, insan fenomenlerini araştıran ve insanın hususi yerini belirtmeye çalışan bir felsefi antropoloji vardır. Aynı suretle insanların hareket ve faaliyetlerini ve bunları tayin eden prensipleri (kıymetleri) inceleyen etik yanında, “ne yapmalıyız”, “neyi yapmamız lazım” gibi bir sualle uğraşan bir ahlâk metafiziği vardır. Gerçi bu metafizik problemlerle, fenomenlerin tahlili problemleri iç içe olan problemlerdir ve onları kati sınırlarla birbirinden ayırmak güçtür; fakat bu problemleri birbirine karıştırmamaya çalışmak, bir hedef olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Zira metafizik problemler de, diğer problemler gibi halis problemlerdir ve bu problemler felsefenin ebedi problemleridir; bu problemler, ilerde görüleceği gibi, çözülemeyen fakat bizi rahat da bırakmayan problemlerdir.

## 2. Etik tarihinde ortaya atılan mühim görüşler

Felsefenin çok eski bir disiplini olan etik, en çok ilgi uyandıran, hayatla yakın münasebeti olan bir bilgidir. Fakat etiğin soru tarzı, onu hayatın dar bir sahasına hasretmiştir; bu saha da, “olması lazım olan”ın sahasıdır. Etiğin bu şekilde ortaya çıkmasına dinler sebep olmuştur. Zira bütün dinler, gayeleri bakımından etik birer sistemdir ve insanın nasıl olması lazım geldiğini öğretmeye çalışırlar. Çünkü bütün dinler, insanların birbirleriyle olan münasebetlerinin, insanla “insan-üstü” olan bir varlık arasındaki münasebetlerin nasıl “olması lazım geldiğini” buyruklar şeklinde ortaya koyarlar. Dinler, bu gayelerine erişmek için, insanın “neyi yapması” ve “neyi yapmaması”, “neyi ümit etmesi” lazım geldiğini ona öğretmeye çalışırlar. Fakat dinlerin buyrukları daima bir şey vadederler; daima bir gaye güderler. Şöyle ki; eğer insan iyiyi gerçekleştirirse, dinin ebedi olarak kabul ettiği bir mekânda, mesela cennette yerini alır. Eğer insan kötü hareketleri gerçekleştirirse, cezalanır ve bu takdirde onun yeri cehennemdir. Böylece bir gaye güden etiklere *eudaimonist etik* adı verilir<sup>[59]</sup>.

Kısaca tasvir edilen dini etik bir tarafa, felsefi etik için üç mühim merhaleden bahsedilebilir:

1. Eski Grek etiği ve bu etiğin Kant’a kadar aynı istikamette işlenişi;
2. Kant tarafından etiğin yepyeni bir tarzda kurulması;
3. Bizim devrimizin bir mahsulü olan (Max Scheler, Nicolai Hartmann tarafından kurulan) muhtevalı-materyal-kıymetler etiği.

1. Gerçekten felsefi bir etikle ilk defa eski Greklerde karşılaşıyoruz. Fakat eski Grek Etiğinin

esas vasfı, onun da dinlerin Etiği gibi gayeci, *eudaimonist* olmasıdır. Bir gayeye yönelen bu etikte, asıl gaye saadettir, mesut olmaktır; bu etikte insan âdeta bir saadet avcısı oluyor. Bu sebepten dolayı saadete erişmek için ne gibi vasıtalara, yollara başvurmak lazımdır suali, eski Grek etiğinin temelini teşkil eder. Nitekim Aristoteles'in kendisi bile, insanın gayesinin saadet olduğu, bütün insanların saadeti aradıkları bir gerçekliktir; der; fakat saadetin ne olduğu meselesi üzerinde bir birleşme yoktur diye şikâyet eder.

2. İşte ilk defa Kant, böyle gayeci, saadetçi bir etiğin insanın ahlaki hayatını tetkik edemeyeceğini açık bir şekilde gösterdi. Bilindiği gibi, saadet anlayışı çok değişiktir; birisi için şu, başka birisi için bu, diğeri için başka bir şey saadettir. Böylece saadet anlayışı değişik bir karakter gösterdiğine göre, hareketlerimizin ahlaki olması veya olmaması da değişecektir; bundan dolayı birisinin ahlaki bulduğu bir hareketi, diğeri birisi ahlaki bulmayacaktır.

Etiği böyle bir durumdan kurtarmak isteyen Kant, ahlâkın temelini saadet gibi, şahıstan şahsa, durumdan duruma göre değişen bir kavrama bağlamanın doğru olmadığını gösterdi. Kant için ahlâkın temelini, herkes için aynı kalan, herkes için değişmeyen bir şey teşkil etmelidir. Kant'a göre, herkes için aynı kalan, değişmeyen bu temel, "iyi niyet" ve "ahlaki kanun"dur. "İyi niyet" kayıtsız-şartsız olan bir prensiptir. Zira "iyi niyet"ten üstün olan bir şey, ne bu dünyada, ne de başka bir yerde vardır. Asıl mesele, insanda "iyi niyet"in bulunmasıdır; hatta "iyi niyet"in hedefinin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi bile mühim değildir. İmdi ahlaki kanun, "iyi niyet"e dayanmalıdır; "iyi niyet" de ve buna dayanan ahlaki kanunda insan, hiçbir gaye gözetmeden hareket ediyor. Bu suretle ahlaki hareket, kendi dışında bulunan herhangi bir şeye değil, kendi kendisine dayanmış oluyor ve başka hiçbir gaye gözetmiyor; hatta "iyi niyet"in gerçekleşmesi bile ehemmiyetli bir rol oynamıyor.

Kant için ahlaki kanun, herhangi bir buyruk şeklinde ifade edilen bir kanundur; fakat bu buyruk, şartlı değil, kategoriktir. Yani böyle bir buyruk, hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir ve ifadesi de şudur: öyle hareket et ki, senin hareketlerinin kanunu, aynı zamanda diğeri insanların hareketleri için de bir kanun ve prensip olsun. Bu formül, bütün hareketlerimiz için bir ölçüt olmalıdır. Gerçi insanların temayülleri, ihtirasları çok defa böyle bir prensibe, böyle bir kanuna göre hareket etmeye mâni oluyorlar; bu sebepten dolayı insanların kendi temayüllerine, ihtiraslarına hâkim olması, ahlaki kanunun sesini dinlemesi lazımdır; bu kolay değil, fakat mümkündür. Ahlaki hareket etmek isteyen her insanın buna cehdetmesi, bunu mümkün kılması gerekir.

Bu izahat bize gösteriyor ki, Kant'ın Etiğinde ahlaki hareketler herhangi bir gaye gütmüyorlar; ahlaki hareketler, gayesini kendisinde, kendisinin kayıtsız ve şartsızlığında buluyorlar. Bu yüzden Kant'ın etiğine formalist etik gözüyle bakılmıştır. Fakat "iyi niyet" fikri, Kant'ın düşüncelerinin böyle bir şemaya sokulmasına manidir, "iyi niyet" daima hakiki bir muhtevaya sahiptir; bunun içindir ki, her ahlaki harekette "iyi niyet" şart koşuluyor ve "iyi niyet" her ahlaki hareketin temelini teşkil ediyor.

Diğeri taraftan eğer Kant, ahlaki kanunu muayyen bir formül ile ifade ediyorsa, bu onun formalist olmasını gerektirmez<sup>[60]</sup>. Zira Kant'ın burada göz önünde bulundurduğu nokta, ahlakiliğin ve ahlâk sahasındaki bilginin *aprioriliği*dir. *Apriorilik* ise, umumilik- zorunluluk demektir, işte ahlaki kanunun umumi olarak ifade edilmesi de bundan ileri gelmektedir ve

Kant için formel olmak bir “içi boşluk” (muhtevassızlık) değil, bir umumilik ifade eder. Onun içindir ki, Kant’a göre formel olmak, apriori olmak aynı şeyi ifade eder.

Fakat bununla beraber her ahlaki harekette “iyi niyetin” bulunması şarttır. “iyi niyet” olduktan sonra ahlaki hareket, dış görünüşü ile başka bir intiba da bıraksa, hatta başka şekilde de meydana çıksa, bu onun mahiyetini değiştirmez. Yahut “iyi niyete” rağmen hareketlerimiz gerçekleşmeyebilir; fakat “iyi niyet” gerçekleşme ve gerçekleşmemeye karşı kayıtsızdır.

Kant’ın etiğinin diğer ehemmiyetli tarafı da, hürriyet problemini tetkik etmiş olması ve onu muayyen bir hal şekline götürmüş olmasıdır. Hürriyet problemi bakımından da Kant, ahlâk felsefesine tarihte misline rastlanmayan bir yenilik getirmiştir. Kant’tan önce, hürriyet problemine ya determinist veyahut da indeterminist bir gözle bakılıyordu. Hudutsuz bir determinizm, bizi bir fatalizme götürür; indeterminizm de hürriyet için bir hudut tanımaz; her iki görüş de insan fenomenleriyle bağdaşamazlar.

Kant, hürriyet problemini orijinal bir şekilde muayyen bir hal şekline götürüyor. Gerçi Kant için de hürriyet bir determinizmdir; fakat bu determinizm, tabiattan, dışardan gelen bir determinasyonun eseri değildir; bilâkis buradaki determinasyonu sağlayan kendi kendisinin nedenselliği olan “saf irademiz”, “ameli aklımız”dır. “irade”, “ameli akıl”, aynı şeyi ifade ederler ve “ameli aklın” koyduğu kanuna göre hareket etmek, hür olmak demektir.

Kant, bu görüşünü temellendirmek için, varlık-âlemini iki sahaya ayırıyor. Bunlardan birisi, tabiat kanunlarının hüküm sürdüğü zaman-mekân içinde olup-biten hadiselerin varlık-sahası, yani tabii varlık-sahasıdır; diğeri ise, tabiat kanunlarının tesirinin sona erdiği *noumenon* sahasıdır. Bu ikinci âlemde yalnız ameli aklın kanunları hüküm sürerler ve burada artık nedensellik ve diğer tabiat kanunlarının tesirleri sona erer. İşte asıl mesele, insanın bu *noumenal* varlık-âlemine girebilmesidir; zira bu âlemde, ihtiraslar, temayüller gibi tabii varlık-sahasına ait olan faktörler de artık hüküm sürmezler; burada yalnız ameli aklın, yalnız vicdanın kanunları hüküm sürerler, işte bu kanunlara göre hareket etmek, hür olmak demektir.

Fakat Kant’ın varlık-âlemini ikiye bölmesi, daima yanlış anlaşılmıştır; hakikatte bu iki âlem, bir ve aynı varlık-âleminin iki ayrı cephesidir ve varlık-âlemi hakkında ortaya konulan bu “ikilik” görüşüne de, sırf hürriyeti temellendirmek için başvurulmaktadır. Yoksa bu âlemler birbirinden apayrı olan âlemler değildirler; mesela dinlerin kabul ettiği bu, ve öte-dünya gibi, insan da beden ve ruhtan meydana gelen bir bütündür; onun da *noumenon* ve *phainomenon* (görünüş, tabii varlık) tarafları vardır. Nitekim bilimlerde insanı tetkik ederken, sanki insan, ayrı ayrı parçalardan meydana geliyormuş gibi hareket ederler. Kant’ın *noumenon* ve *phainomenon* (görünüş, tabii varlık) dediği âlemler de tıpkı bunun (yani bilimlerin yaptığı) gibidir.

Nasıl ki bilim, bedende sanki sadece biyolojik kanunlar, ruhta da sadece psikolojik kanunlar hüküm sürüyormuş gibi (hâlbuki hiçbir zaman sırf biyolojik ve sırf psikolojik kanunlar bahis mevzuu değildirler) hareket ediyorsa, aynı şekilde *noumenon* âleminde ameli aklın, vicdanın kanunları, *phainomenon* âleminde de tabiat kanunlarının determinasyonunun hüküm sürdüğü, bir faraziyeden ibarettir. Birinci âlemde insan hürdür; ikinci âlemde ise insan hür

değil, bağlıdır. Zira birinci âlemde insanın hareketlerini tayin eden kanunlar, kendisine, *noumenon* âlemine, diğer bir tabirle “saf irade” sine ait olan kanunlardır; diğer âlemde ise insanın hareketlerini tayin eden kanunlar, onun ihtiraslarına, temayüllerine, kendi dışında bulunan tabii varlık-sahasına ait olan kanunlardır. Birinci haldeki irade otonom, ikinci haldeki irade ise *heteronom*dur; yani bağlı olan bir iradedir.

Şimdiye kadar verilen izahattan anlaşılıyor ki, Kant’ın kurduğu etik, saadet arayan, muayyen bir gayeye göre hareket eden bir etik değildir. Kant için insan saadet peşinde koşmakla, onu elde edemez; insan ancak saadete, mesut olmaya lâyık olmaya çalışabilir; bunun için de insanın hiçbir dış gayeye, hiçbir dış motive tabi olmadan ahlâk kanununa, kendi vicdanına, ameli akla göre, “iyi niyet”e dayanarak hareket etmesi kâfidir. Vicdan, ahlaki kanun, ameli akıl, hepsi aynı şeyi ifade ederler.

3. Temelini Nietzsche ve Kant’ta bulan muhtevalı (materyal) kıymetler etiği de, etiğin üçüncü bir merhalesini teşkil eder. Felsefe tarihinde, etik sahasına ait yazılarda Kant’ın etiğine formalist, Max Scheler tarafından kurulan ve N. Hartmann tarafından geliştirilen modern etiğe de “muhtevalı (materyal) kıymetler etiği” demek âdet haline gelmiştir. Böyle bir fikir, Kant’ın etiğinde tek bir prensibin, umumi bir ahlâk kanununun mevcut olduğunu, hâlbuki diğer etikte bir kıymetler çokluğundan hareket edildiğini ileri sürmektedir.

Fakat etiğe ait problemlerin derinliğine, temeline inilince, böyle bir vasıflandırmanın doğru olmadığı görülür. Daha önce de söylediğimiz gibi Kant’ın ahlâk görüşüne formalist demek yanlış bir anlaşılardan doğmaktadır. Her iki etik arasında öyle esaslı müşterek noktalar vardır ki, onları felsefi gelişmenin iki ayrı merhalesi olarak görmek icap eder.

Böyle bir hataya bizi bilhassa Max Scheler sürüklemiştir. Scheler kendi etiğine şöyle bir başlık koymuştur: “materyal kıymet etiği ve etikteki formalizm”. Bu başlığın ikinci kısmı Kant’ın tenkit edileceğine işaret etmektedir. Bu kitabın neşrinden beri Kant’ın etiğine formalizm damgasını basmak âdet haline gelmiştir. Scheler tarafından kurulan “muhtevalı (materyal) kıymet-etliği” Kant’ın kurduğu etiğe çok mühim yenilikler getirmiştir; fakat esas aynı kalmıştır<sup>[61]</sup>. Nitekim kitaplarına başlık koymakta daha mütevazı olan N. Hartmann, asrımızın çok mühim bir eseri olan kendi eserine sadece, “*Etik*” adını koymuştur. Fakat biz burada yalnız Scheler’i göz önünde bulunduruyoruz<sup>[62]</sup>.

Kant’ın bütün cehdi etiği apriori bir bilgi olarak kurmaktı; Scheler için de, etik ancak apriori bir bilgi olarak kurulabilir. Yalnız Scheler, bu *apriorilikler* arasında ince farklar yapmaya çalışır. Kant’ın *aprioriliğine* formel, kendi *aprioriliğine* de duygusal apriori adını verir. Fakat diğer taraftan Kant’la Scheler’i birbirine bağlayan noktalar, onları birbirinden ayıran noktalardan daha çoktur; mesela herhangi bir gaye güden etiği Kant gibi, Scheler de reddeder; hatta bu hususta Scheler daha ileri giderek, yüksek kıymetlerin bir cehit mevzuu olamayacakları söyler; bundan dolayı da saadete cehdedilemez, der. Kant’a göre de, insan ahlaki hareketlerinde herhangi bir gaye güdemez; bu sebepten dolayı insan, saadete cehdedemez; ancak ona lâyık olmaya çalışabilir.

Scheler’in etikteki asıl büyük hizmeti, onun kıymet kavramını etiğe yeni baştan getirmiş ve yerleştirmiş olmasında meydana çıkar. Hâlbuki Scheler’den önce zannediliyordu ki, kıymet

kavramı etiğe herhangi bir ampirizmi de birlikte getirir; Scheler, bunun bir peşin hüküm olduğunu gösteriyor ve kıymet kavramını çok yeni olan bir görüşle ele alıyor ve bilhassa kıymetler için bir taşıyıcının bulunmasını şart koşuyor ve bu bakımdan o kıymetleri üç gruba ayırıyor:

1. Şahıs kıymetleri;
2. Vital kıymetler;
3. “Şey”lerin taşıdığı kıymetler.

Birinci gruptaki kıymetler, iyi ve kötü, sevgi ve nefret, saygı vesaire gibi kıymetlerdir; bu kıymetlerin taşıyıcısı şahıstır, yani şahıs onları temellendiriyor. İkinci gruptaki kıymetler ise, sağlam ve hasta, bitkin ve dinç, gürbüz ve cılız, asil ve bayağı gibi kıymetlerdir; bu kıymetler de temelini canlı varlık-âleminde, yani insan, hayvan ve nebatta bulurlar. Üçüncü grupta da faydalı, hoş gibi kıymetlerle kültür kıymetleri, İktisadi, estetik gibi kıymetler vardır. Bu kıymetlerin temelini de muayyen bir “şey” teşkil eder; işte bu şeye, biz “kıymet taşıyan şey” adını veriyoruz. Scheler bu üç grup kıymeti, iki grupta topluyor:

1. Mutlak kıymetler;
2. Rölatif kıymetler.

Ahlaki kıymetler (şahıs kıymetleri) ve mukaddes varlığın kıymetleri, mutlak olan kıymetlerdir; diğer iki grubun kıymetleri de rölatif olan kıymetlerdir.

Bundan başka Scheler, kıymetler arasında bir basamak farkı görür. Kıymetler, üzerinde buldukları basamaya göre, ya yüksek kıymetler veya aşağı kıymetler adını alırlar. Şahıs kıymetleri, yüksek kıymetlerdir; aşağı basamak üzerinde bulunan kıymetler ise, diğer iki grubun kıymetleridir. Bir kıymetin yükseklik derecesini gösteren vasıflar şunlardır: bir kıymet, devamlı olduğu, bölünmediği, diğer kıymetler tarafından temellendirilmediği, gerçekleşmesi insana derin bir sevinç sağladığı, niyet mevzuu (cehit mevzuu) olmadığı nispette yüksektir.

Scheler için bütün “kıymetler materyal niteliklerdir”<sup>[63]</sup>; “kıymet nitelikleri ise, renk, ton nitelikleri gibi ideal objelerdir”<sup>[64]</sup>; imdi “kıymetler meçhul x’ler değil, açık olarak duyulabilen fenomenlerdir”<sup>[65]</sup>. Fakat bütün kıymetlere gerçeklik karakteri kazandıran, onları temellendiren “şey”dir. Kıymet, ancak bir “şey”de objektif ve aynı zamanda gerçektir. Bu sebepten dolayı her yeni “şey” gerçek dünyada bir kıymet-gelişmesini ifade eder.

Fakat Scheler’in etiğe getirdiği yenilikler (ki bunlar şüphesiz modern etiğin doğmasını ve gelişmesini sağlamışlardır) yanında, onun çok yapısal tarafları da vardır. Bunlar bilhassa onun şahıs kavramında meydana çıkarlar. Scheler, şahıs probleminde konstrüksiyonlarını son hududa kadar götürür ve şahsın ruh ve bedenden mahrum olduğunu, hastalık ve sağlamlığa karşı kayıtsız olduğunu söyler ve hele o, hürriyet probleminde hiç yanaşmaz. Çünkü o, öyle bir zemin üzerinde bulunuyor ki, burada hürriyet problemini ele almaya imkân yoktur. Scheler, Kant’ın etiği dinden ayırmak için sarf ettiği gayretleri hiçe sayarak, etiği yine dine bağlıyor. Bilindiği gibi, Kant insanın Tanrı için bile bir vasıta olamayacağını söyler. Hâlbuki Scheler,



insanı Tanrı'nın kıymetlerini (mukaddes kıymetleri) gerçekleştiren bir vasıta derecesine indirir.

Bu sebepten dolayı onun Kant'ı tenkit etmesinde birçok yanlışlıklar vardır. Zira onun tenkit etmek istediği noktalar, daha önce Kant'ın da tenkit ettiği noktalardır. Scheler, öyle bir intiba bırakıyor ki, sanki o Kant'ın etiğini gereği gibi okumamış. Çünkü Kant'ın etiği, Scheler'in tenkit ettiği fikirlerin zıddını söylemiyor. Kant "iyi niyet"i esas olarak ele alıyor ve her şeyi "iyi niyet"e bağlıyor; bu ise Kant'ı formalist olmaktan kurtarıyor. Üstelik Kant'ın insanın otonomisine verdiği ehemmiyet, hürriyet problemini muayyen bir hal şekline götürmesi, şahıs anlayışı, çok pozitif olan başarılarıdır. Nitekim biz her iki filozofun insan anlayışını daha önce çıkan bir yazımızda göstermeye çalışırken, Kant'ın her bakımdan daha tenkidi olduğunu göstermiştik<sup>[66]</sup>. Etik sahasında da vaziyet başka türlü değildir. Biz bugün bu meseleleri daha mesafeli bir şekilde ele alacak bir durumda bulunuyoruz.

### 3. Antropolojik ve ontolojik esaslara dayanan etik

Zamanımızda felsefi antropoloji gibi, insanı ontik ve müşahhas bir varlık-sahası olarak ele alan bir antropolojinin doğması, insanla uğraşan diğer felsefi disiplinlerin yeni baştan ele alınmalarını gerektirmektedir. Çünkü insan fenomenlerini inceleyen bütün felsefi disiplinlerin insan hakkında ortaya atılan görüşlerle sıkı bir ilgisi vardır, imdi insanı parçalayan, şu ve bu tarafa bölen bir felsefi görüş üzerinde kurulan bir etikle, insan başarılarıyla, "mevcudiyet şartları" ile varlık-unsurlarıyla birlikte somut, ontik bir bütün olarak tetkik eden bugünün antropolojisinin zemini üzerinde kurulacak bir etik arasında bir farkın bulunması gerekir.

Aynı suretle felsefi antropoloji de, zamanımızın bir başarısı olan ontolojinin araştırmalarından faydalanıyor ve insanın bütün başarılarını, bu başarıları meydana getiren faaliyetleri, "var olan" bir saha olarak görüyor. Böyle bir zemin üzerinde ele alınacak Etiğin de, Scheler'in Etiği ile diğer etiklerden farklı olması tabii görülmelidir. Çünkü insanı parçalayan bir görüşe dayanan etiğin de insanın hareket ve faaliyetlerini bölmesi şarttı. Hâlbuki bütün insan faaliyetlerinin temelini ontik bir bütün olan insanın varlık-yapısında gören felsefi bir antropolojiye dayanacak olan etik, bu faaliyetleri bölmeye lüzum görmeyecektir ve bütün insan faaliyetleri ise —bunlar ne şekilde meydana çıkarlarsa ve ne kadar basit olurlarsa olsunlar— herhangi bir şekilde determine edilmişlerdir.

Şimdiye kadar ele alınan bütün fenomenlerin —mesela bilgi, sanat, tarihi varlık-sahası vesaire gibi— insanın faaliyetlerine dayandığını ve bu faaliyetlerin de herhangi bir şekilde kıymetlerle ilgisi olduğunu gördük; böylece her yerde bir kıymet problemiyle karşılaştık ve kıymetlere karşı kayıtsız olan hiçbir insan faaliyetine rastlamadık. İşte antropolojik ve ontolojik esaslardan hareket eden bir etik, bütün bu faaliyetlerle, bu faaliyetlerin determinasyon problemi ile uğraşmak, onları açıklamak zorundadır.

Ontoloji bakımından bütün insan hareket ve faaliyetleri, "var olan" bir saha teşkil ederler; imdi insanın hareket ve faaliyetleri, her reel varlık-sahası gibi bir varlık-sahasıdır. Bu varlık-sahasını determine eden prensiplere kıymet adını veriyoruz<sup>[67]</sup>; kıymetler varlık türü bakımından başka bir alana, ideal varlık-alanına aittirler; buna göre reel olan insan hayatı, insanın hareket ve faaliyetleri, reel olmayan bir varlık-alanı tarafından tayin edilmektedir.



Etik bu her iki varlık-sahasının münasebetini, karakterini tayin ederken ontolojinin ortaya koyduğu neticelerden faydalanmaktadır.

Nasıl ki dünün antropolojisi, hakiki insan varlığını bir *ruh* veya akıl varlığı olarak görüyor idiyse, dünün etiği de insan faaliyetleri arasında bir seçme yaparak yalnız “olması lazım” a ait olan faaliyetler üzerinde duruyor ve kendisini yalnız “olması lazım” ın bir bilgisi olarak görüyordu. Bunun tarihi sebeplerine daha önce temas edildi. Nasıl ki bugünün antropolojisi, insan bütün fenomenleriyle (yani onu parçalamadan) ele alıyorsa, aynı şekilde bugünün etiği de bütün insan faaliyetlerini ele almak zorundadır; yani etik faaliyetlerimizden yalnız “olması lazım” a ait olanları değil, bütün hareket ve faaliyetlerimizi ele almalıdır ve “olması lazım” a ait olan hareket ve faaliyetlerin de ne gibi şartlar altında meydana geldiğini göstermelidir.

İnsanın hareket ve faaliyetlerim karakterleri bakımından iki gruba ayırmak mümkündür:

1. Naif hareket ve faaliyetler;
2. Ölçünmeli hareket ve faaliyetler<sup>[68]</sup>. Naif hareket ve faaliyetlerimiz, direkt bir kıymet-determinasyonuna, direkt bir kıymet-duygusuna dayanırlar. Ölçünmeli olan hareket ve faaliyetler ise, endirekt bir kıymet-determinasyonuna, endirekt bir kıymet-duygusuna göre olup biterler. Fakat insan hayatı akış halindedir; insan hayatı, hiçbir zaman herhangi bir ölçünmenin neticesini bekleyemez; yani “nasıl hareket etmeliyim” gibi. İnsan spontan (naif) olarak hareket ve faaliyette bulunur; zira insan hayatı ardı arası kesilmeyen bir aktivite zinciri teşkil eder.

Fakat diğer taraftan ölçünmeli hareket ve faaliyetlerin mevcut olması da bir fenomendir ve ölçünmeli hareket ve faaliyetler, kıymetlerin birbiriyle “çatışmasında”, olup-biten hareket ve faaliyetlerimizin, tahminlerimizin, tasavvurlarımızın, niyetlerimizin, istediklerimizin dışında cereyan ettiği zaman ve halis olmayan bir kıymet determinasyonunda meydana çıkar. Böyle bir-'durumda insan, olup biten kendi hareket ve faaliyetleri üzerinde düşünür ve kendi kendisine hesap verirken der ki, “ben böyle hareket etmemeli idim”; zira böyle hareket etmekle asıl niyetlerime, tasavvurlarıma, istediklerim o uygun hareket etmedim. Fakat insan direkt olan bir kıymet duygusuna göre hareket ettiği müddetçe, niyetlerinin, istediklerinin, tasavvurlarının gerçekleştiğini gördüğü, buna inandığı müddetçe böyle ölçünmeli bir duruma düşmez. Vasıta-kıymetler sahasındaki bütün hareket ve faaliyetlerimiz de ölçünmelidirler; burada daima “olması lazım” için çalışılır; fakat bu “olması lazım” dış faktörlerle çarpışmak mecburiyetinde olduğu için her vakit de istenilen şekilde olmaz.

Diğer taraftan biz hareket ve faaliyetlerimizi yöneldikleri saha bakımından da gruplandırabiliriz. Buna göre üç türlü hareket ve faaliyet bahis konusudur:

1. İnsanla insan arasındaki münasebetlere yönelen hareketler;
2. İnsanın herhangi bir şeye yönelttiği hareket ve faaliyetler;
3. Alışkanlıkların, sosyal çevrenin otomatlaşan kaideleri, gelenekler tarafından tayin edilen hareket ve faaliyetler.

İnsanla insan arasındaki hareket ve faaliyetlerden spontan (naif) olanları olduğu gibi,

ölçünmeli olanları da vardır. Eski etik, yalnız bu grup hareket ve faaliyetleri göz önünde bulunduruyordu; hatta bunların da yalnız “olması lazım” olan grubunu, yani ölçünmeli olanları tetkik ediyordu.

Hâlbuki insanın diğer şeylere yönelttiği hareket ve faaliyetler de yine etik saha ile ilgilidir. Zira bütün hareket ve faaliyetlerimiz, herhangi bir kıymet-determinasyonundan mahrum değildir ve insan hareket ve faaliyetleri hangi sahaya ait olurlarsa olsunlar; onlarla, yani hareket ve faaliyetlerle, onların taşıyıcısı olan insan arasında sıkı bir münasebet vardır. Nitekim bilimsel, felsefi faaliyet, her türlü teknik faaliyet, sanat faaliyeti, her türlü meslek faaliyeti, hatta günlük hayat faaliyetleri bu türdendir.

Alışkanlıkların, sosyal çevrenin otomatlaşan kaideleri ve gelenekler tarafından tayin edilen hareket ve faaliyetlerimiz, muhitten muhite değişirler; çünkü alışkanlıklar, sosyal kaideler, gelenekler muhitten muhite göre değişmektedirler. Yalnız bu fenomenleri, biricik etik saha olarak görmek büyük bir hatadır; bu saha, etik kıymetlere ve hareketlere karşı kayıtsızdır. Fakat günlük hayatta insanın (yani geniş halk kütlesinin) ahlâktan, moralden anladığı da en çok bu saha oluyor ve bu saha göz önünde bulundurularak etiğin sahası da rölatifleştiriliyor.

Hareket ve faaliyetleri tayin eden kıymetlere gelince, bunlar başlıca iki gruba ayrılmaktadır:

1. Vasıta-kıymetler, diğer bir tabirle fayda alanına ait kıymetler (fayda ve menfaatlerin her türlü, kayırmalar, çıkarlar, hoş olan... vesaire gibi);
2. Yüksek kıymetler (iyi ve kötü, sevgi ve nefret, dürüstlük, dostluk, sözünde durmak vesaire... gibi)<sup>[69]</sup>.

Vasıta-kıymetler, sübjektif durumları, sübjektif tavırları tayin ederler. Vasıta-kıymetlerin tayin ettiği bu sübjektif alan, ilişkisel bir alandır; bundan dolayı bu alanda herhangi bir müstakillikten bahsedilemez. Hareket ve faaliyetleri bu alanın içinde geçen bir insan tamamıyla bağlıdır. Fakat bu alan, determinasyonu çok kuvvetli olan bir alandır. Bu alan, aynı zamanda rölatifliğin hüküm sürdüğü bir alandır de. Zira benim için faydalı olan bir şey, başkası için zararlı olabilir. Bu alan, aynı zamanda insanlar arasındaki çatışmaların bir alanıdır; çünkü bu alan, fayda ve menfaat alanıdır; fayda ve menfaatlerin birbiriyle çatışması ise, onların mahiyetine ait bir hususiyettir. Bu alanda insanlar arasındaki uzlaşma, ancak birbirini karşılıklı tartan menfaat bakımından olan anlaşmalara dayanır; fakat burada anlaşmalar bile, her vakit insanı bağlayamaz.

Zira eğer bu alan, hareket ve faaliyetlere tek başına hâkim olursa, her şahıs en büyük faydayı elde etmek ister ve çatışmalar da o nispette çoğalır; ancak yüksek kıymet-alanının müdahale etmesi sayesinde burada bir uzlaşma sağlanabilir, çünkü bu suretle bir objektiflik sağlanmış olur. Bu sahanın diğer bir hususiyeti varsa, o da bu sahada ölçünmenin şart olmasıdır. Bu sahada herkes şimdiki ve gelecekteki menfaatini düşünür; bunun için muayyen yollara baş vurulur. Her vasıtaya baş vurmamak ve baş vurulan bu yollar, yüksek alandaki kıymetlerin müdahalesi olmadığı müddetçe, meşru ve mubah görülür; böyle bir durumda bütün ahlaki saha bertaraf edilmiş olur.

Fakat fayda alanının, saf olarak insanın hareket ve faaliyetlerine hâkim olması nadirdir; zira

böyle bir durumu, insanın bir “mevcudiyet şartı”nı teşkil eden devletin hak ve adalete dayanan kanunları dizginler; devlet kanunları, ancak fayda alanının tek başına hâkim olduğu zamanlar asıl fonksiyonlarını ifa ederler. Zira bu gibi hareket ve faaliyetlerin taşıyıcısı olan insanlar ceza müeyyidesinden çekinmek ve buna göre devlet kanunlarıyla çatışmamaya dikkat etmek, hiç olmazsa bunu açıktan açığa, alabildiğine yapmamak zorundadır.

İnsanın hareket ve faaliyetlerini tayin eden ikinci grup, yani yüksek kıymetlere gelince; bu kıymetler, hakiki manadaki etik sahasına ait olan prensiplerdir. Vasıta-kıymetler kendi başlarına ele alınınca, yani yüksek kıymetlerden tecrit edilince, hiçbir zaman etik bir karakter taşımazlar; fakat kıymetler hiçbir zaman birbirinden tecrit edilemezler. Zira mademki bütün hayat faaliyetlerimizi kıymetler tayin ve tanzim ediyorlar ve hayat ise çeşitli faaliyet-sahalarından meydana geliyor; o halde bizim faaliyetlerimizi tayin eden kıymetlerin de her gruptan olması icap eder. Bundan dolayı kıymet grupları arasında herhangi bir tecrit bahis konusu değildir; ancak bu kıymet-gruplarından birisinin ağır basmasından veyahut birisinin ötekisinin emrine girmesinden bahsedilebilir. Asıl tehlike, yüksek kıymetlerin vasıta-kıymetlerin emrine girmesindedir; normal bir ahlaki hareket ve faaliyette bunun tersi olmalıdır; yani vasıta kıymetler, yüksek kıymetlerin emrinde olmalıdır.

Fakat insanlar, biyopsişik bakımdan birbirinden farklı bir varlık- karakterine sahiptirler. Nasıl ki bir renk körlüğü, gabi veya zeki olma gibi fenomenler varsa, yüksek kıymetlerin sesini duyamamak gibi bir kıymet-duygusu sağırılığı da vardır. Böyle bir durumda, kıymetler yer değiştirirler; mesela vasıta-kıymetler veya bunlardan birisi, yüksek kıymetler veya bunlardan birisinin yerine geçer; buna öteden beri kıymet-duygusunun aldanması adı verildi. Fakat böyle bir durumda, yüksek kıymetlerin ya kısmen veya tamamıyla bertaraf edildiği veya hiç değilse göz önünde bulundurulmadığı görülür.

Fertlerde karşılaştığımız bu durum, bazen bütün bir devrin santral bir kıymeti olabilir. Gerek fertlerde, gerekse devirlerde karşılaştığımız böyle bir durumun insanlar için yıkıcı tesirleri olacağı şüphe götürmez. Fakat böyle bir devirde bile, yüksek kıymetlerin, hâkim olduğu fertlerde (ki biz bu gibi insanlara idealist insanlar adını veririz) hiçbir zaman eksik değildirler. Bunlar böyle bir devri fikirleriyle, hareketleriyle ikaz ederler ve böyle bir istikametini yıkıcı olduğunu göstermeye çalışırlar; bunu en iyi şekilde devrin sanatkârları yapar.

İşte insan hayatı, insan başarılarının gelişmesi böyle bir antagonizm içinde olup-biter ve bazen bir taraf, bazen de öbür taraf ağır basar. Fakat hakiki, halis bir gelişme, ancak yüksek kıymetlerin, ideallerin ağır bastıkları devirlerdedir.

Fakat gerek yüksek kıymetler, gerekse vasıta-kıymetler için ortak olan bir nokta varsa, o da kıymetlerin gerçekleştirilmesi fenomenidir. Zira hem vasıta-kıymetler, hem de yüksek kıymetler gerçekleşmek, gerçekleştirilmek zorundadırlar; en basit bir menfaatin bile, herhangi bir faaliyetin sarf edilmesiyle gerçekleştirilmesi gerekir.

Etiğin diğer mühim bir problemi de insanların hareket ve faaliyetlerinin durumudur: Acaba insan hareket ve faaliyetlerinde hür müdür, yoksa onun hareket ve faaliyetleri bir tabiat kanununun tesiri altında bulunan bir olay gibi mi cereyan eder?

Bu problem, çözülmesi çok güç olan bir problemdir, insanı parçalayan bir görüşe dayanan

etiklerden bu mesele ile ciddi bir şekilde uğraşan Kant'ın etiğidir. Fakat Kant, insan varlığı sahasında da tabiat kanunlarının hüküm süreceğine inanıyordu; hatta belki Kant, bu yüzden epistemolojik bakımdan insan varlığını parça sahalara bölmeye mecbur kalıyordu. Fakat insanı "tâbiyet esasına dayanan müstakil bir saha" ve ontik bakımdan müşahhas bir bütün olarak gören felsefi antropoloji için buna lüzum kalmamaktadır; çünkü tabiat sahasındaki prensipler, kanunlar, hiçbir suretle insanın hareket ve faaliyetlerini determine etmemektedirler.

Gerçi felsefi antropoloji ve buna dayanan etik için de hürriyet bir determinasyondur; fakat bu determinasyon, "aklın" veya tabiat kanunlarının bir determinasyonu değil, kıymetlerin bir determinasyonudur ve insan ancak yüksek kıymetlerin determinasyonu altında bulunursa hürdür; vasıta-kıymetlerin determinasyonunda, insan hareket ve faaliyetlerini, varılması istenilen gaye, hedef bağlar. Bu sebepten dolayı hayatları yalnız vasıta-kıymetler içinde geçen insanlarda hürriyet asgari bir dereceye iner.

Fakat felsefi antropoloji (ve buna dayanan etik) bakımından hürriyet verilmiş bir şey değil, bir imkândır; her defasında insanın bu imkânı gerçekleştirilmesi gerekir; bu da ancak her insanın vasıta-kıymetleri, yüksek kıymetlere tâbi kılması sayesinde mümkündür.

# XII. HUKUK VE DEVLET FELSEFESİ

## 1. Devlet ve hukuk felsefesinin problem ve fenomen sahası

Felsefi antropoloji, insanın “mevcudiyet şartları”nı tetkik ederken, devleti bir “mevcudiyet şartı” olarak görüyor ve devlet kurmayı da insan olmanın bir hususiyeti olarak gösteriyor. İnsanın hareket ve faaliyetlerini bir problem-sahası olarak ele alan etik de, insanın hareket ve faaliyetlerini tayin eden prensipleri araştırıyor. Fakat insanla uğraşan her iki felsefi disiplin de, “sosyal-birlikler”in problemleri üzerinde durmuyorlar.

Nasıl ki çeşitli kabiliyette olan insanlar varsa, çeşitli “sosyal birlikler” de vardır. Her “sosyal-birliğin” kendisine has bir görüş-tarzı, bir geleneği, bir eğitim-sistemi, bir tarihi oluşu, bilim, felsefe, teknik, sanat vesaire gibi başarıları vardır. Her somut “sosyal-birliğin” fertleri arasında da ardı arası kesilmeyen münasebetler vardır; bu münasebetlerde fertler birbirine karşı hareket ettikleri gibi, onların hareket ve faaliyetleri birbirini tamamlayabilir de.

Nasıl ki etik sahasında insanların hareket ve faaliyetlerini, münasebetlerini tayin eden prensipler (kıymetler) varsa, bir “sosyal-birlik” içinde yaşayan insanların faaliyetlerini, birbirleriyle olan münasebetlerini tayin ve tanzim eden prensipler ve bu prensiplere dayanılarak konulan kaide ve kanunlar vardır ki, bunların hepsine birlikte hukuk sistemi adını veriyoruz. Bu hukuk-sistemini düzenleyen ve tatbik eden gerçek (reel) kuvvet de devlettir. Hukuk-sistemini tatbik şekli ile, bu tatbik şekline ait olan nazariyeleri hukuk bilimleri ele almaktadır. Fakat hukuk bilimleri, hiçbir suretle hukukun dayandığı varlık-temelini, bu varlık-temeline dayanarak kaide ve kanun koymak yetkisini kendisinde bulan “sosyal-birliğin” varlık-temelini, var olan faaliyet ve hareketlerini ele almamaktadır; tıpkı etik gibi burada da bu problemlerin varlık-karakterini ele alacak bir felsefi disipline ihtiyaç vardır.

Fakat devlet ve hukuk felsefesinin problemleriyle etik sahasının problemleri iç içe olan problemlerdir. Nitekim hukukun problemleri içinde yerini alan hak ve adalet, hürriyet, söz verme, verilen sözü yerine getirme gibi fenomenler, doğrudan doğruya etik sahaya da aittirler. Zira her iki halde de insanların birbirleriyle, insanların diğer şeylerle olan münasebetleri bahis konusudur. Her iki sahada da insanın hareket ve faaliyetlerini tayin eden hususi bir varlık-alanı teşkil eden kıymetlerdir. Bu kıymetler, her iki sahada da aynı determinasyon kuvvetini haizdirler. Yalnız ahlaki sahada bu kıymetlerin kontrol mercii (müeyyidesi) sadece içimizde işittiğimiz bir ses, hareket ve faaliyetlerimizi bizimle birlikte bilen bir mercidir ki, biz buna vicdan adını veriyoruz. Fakat vicdan içimizde bulunan ve bize sadece ihtarda bulunabilecek olan bir sestir; bu ses, eğer kör bir kıymet duygumuz, bir “kalbimiz” yoksa, bizi üzüntülere sürükler; hatta bu üzüntüler, çok yıkıcı olabilirler. Fakat bu merci, zorlayıcı, zor kullanan bir merci değildir. Gerçi vicdan, bizi bir işi yapmaktan alıkoyabilir; fakat bu takdirde insanın kıymetlere ve bilhassa yüksek kıymetlere çok açık olması şarttır; fakat bu, her zaman olağan bir fenomen değildir.

Diğer taraftan felsefi antropoloji, bize insanın varlık-yapısı bakımından hem iyi ve hem de kötü olan nüvelerle birlikte dünyaya gelen disharmonik bir varlık olduğunu gösteriyor. Onda hem bir hak duygusu, bir âdil olma-duygusu vardır; hem de bir haksızlık ve âdil olmama

temayülü vardır; o hem zalim olan, suç işleyen, hem de masum olan bir varlıktır; onda hem başkalarının hakkını tanımak, ona riayet etmek duygusu, hem de onları hiçe saymak temayülü vardır. Bu çift kutuplu determinasyondan hangisinin hâkim bir determinasyon olacağını önceden kestirmek mümkün değildir; ancak işlenen fiil bunu gösterir; vicdan ise, bu hususta her zaman önleyici bir “kuvvet” olamıyor. Bu sebepten dolayı vicdanın yerine geçecek bir “kuvvet”in, başvurulacak bir “yerin”, bulunması icap ediyor; işte bu “yer” devlettir.

İmdi devlet, ferdin hareket ve faaliyetlerini düzenlemek için kâfi gelmeyen vicdanın yerine geçiyor. Mesela etik sahada söz verip de, sözünde durmayan insana negatif bir damga basılır ve böyle bir insana yalancı, hilekâr denilir ve böyle bir insana artık kimse güvenmez. Fakat hukuk için, bu kâfi değildir; verilen sözün herhalde yerine getirilmesi lazımdır; zira aksi takdirde “sosyal-birliğin” nizamı bozulur. Bundan dolayı hukuk, söz vermenin şeklini tayin etmiş ve bunun ne gibi formalitelere dayanması gerektiğini de göstermiştir; ancak buna uygun gelen bir söz vermenin, hukuki bir kıymeti vardır; ancak böyle bir durum, devlet adını alan reel (gerçek) “kuvvet” için bir bağlılık ifade eder.

İnsanın canlı bir varlık olarak yaşayabilmesi için, onun bazı şeylere sahip olması, bazı şeylere tasarruf etmesi lazımdır. Bu sahip olma, bu tasarruf etme, etik bakımından ancak meşru bir çalışmanın mahsulü olabilir; fakat çalışma gibi emek ve zahmet isteyen bir faaliyete katlanmayan bir insan, başkasına ait olan bu meşru şeylere el uzatabilir. Böyle bir durum, artık etik sahayı aşmıştır; zira burada vicdan, kâfi gelen bir “kuvvet” olmaktan çıkmıştır. Bundan dolayı bir şeye sahip olmanın, bir şeye tasarruf etmenin hukuk bakımından tarif edilmesi gerekir; bunun dışında kalan hareket ve faaliyetler meşru sayılmaz ve devlet “kuvveti” de hemen müdahale eder.

Etik bakımından insan için hürriyet bir imkândır; bu imkânın gerçekleştirilmesi ferdin kendisine düşen bir iştir ve fert bunu gerçekleştirirken de hiç kimseyle çatışma haline gelmez. Çünkü ahlaki hürriyet, bir şeyin yapılıp yapılmaması hakkındaki yetkidir ve onun gerçekleştirilmesi insanın şahsına aittir; burada insan sadece kendisinden sorumludur; fakat bu hürriyet, hukuki hürriyet şekline girdiği zaman, vaziyet tamamıyla başkalaşır. Hukuki hürriyetin sınırları vardır. Bu sınır, başkalarına zarar vermeyecek bir sahaya kadar uzanır; başkasına zarar verecek durum, bunu işleyen ferdi devletin “kuvveti” ile karşılaştırır.

Bundan anlaşılıyor ki, eğer insan, *disharmonik* bir varlık olmasaydı ve yalnız yüksek kıymetler tarafından determine edilseydi, bu takdirde devlet denilen müesseseye ihtiyaç kalmayacaktı ve etik yalnız başına insana yetecekti. Fakat insanın *disharmonik* bir varlık olması, onun için devlet ve hukuku bir “mevcudiyet şartı” haline getirmiştir; öyle ki, devlet ve hukuk olmadan, insanın yaşamasına imkân kalmazdı ve insan meşhur sözde olduğu gibi, gerçekten “birbirinin kurdu” olurdu. Fakat nasıl ki insan, yaşamasını sağlayacak, kendisini taşıyacak diğer “mevcudiyet şartları”nı meydana getirmiş ise, aynı şekilde o, devleti de meydana getirmiştir. Nasıl ki bilgi gibi bir “mevcudiyet şartı” olmadan, insanın yaşamasına imkân yoksa, aynı şekilde devlet, insanın tavır ve hareketlerini tayin eden etik kıymetler olmadan da insanın yaşamasına imkân yoktur.

İşte etik sahada bir “kuvvet” olan vicdanın yerine geçen “devlet- kuvveti”, insanlar arasındaki münasebetleri düzenlemek için bazı kaide ve kanunlar koyuyor ve bunlara riayet edilmesini

hususî organları vasıtasıyla emniyet altına alıyor. Devlet müessesesi artık “sosyal-birliğin” kültür seviyesine, yani başarılarının seviyesine ve insan hakkındaki görüş-tarzına göre fert için muayyen haklar tanıyor ve bu hakların hududunu da belirtiyor. Bu tanınan haklar çerçevesi içinde fert istediği şekilde hareket etmekte serbesttir; fert bu hududun dışına çıktığı zaman, konulan kanunun tehdidi ve bunun ceza şeklinde ortaya çıkmasıyla karşı karşıya gelir.

İşte devleti meydana getiren müesseseler ve fertler arasındaki münasebeti kuran kanunların ne şekilde yapılacağını ve nasıl tatbik edileceğini, bu tatbikatın mercilerinin (başvurulacak yerin) nasıl kurulacağını, devletle fert arasındaki münasebeti, bu münasebetin değişen ve değişmeyen taraflarını, devlet denilen müessesenin içeride ve dışarıda nasıl temsil edileceğini araştıran hukuk bilimleridir.

Fakat devlet, var olan bir müessese olarak nasıl bir varlık karakterine sahiptir? Onun mesuliyet ve fonksiyonları nelerden ibarettir? İnsanın hareket ve faaliyetlerini tayin eden kıymetlerin, yani adaletin, hakkın gerçekleşmesini sağlamak için devletin ortaya koyduğu kanunlarla adalet ve hak gibi yüksek ahlaki kıymetler arasında nasıl bir münasebet vardır? Kanunların tayin ettiği hürriyetle ahlaki hürriyet arasında nasıl bir münasebet mevcuttur? Hukuk sistemlerinin dayandığı varlık-temeli nedir vesaire gibi problemleri araştıracak felsefi disipline öteden beri devlet ve hukuk felsefesi adı verilmektedir.

## **2. Devlet ve hukuk fenomenleri hakkında ortaya atılan spekülâtif görüşler**

Devlet ve hukuk felsefesi, felsefenin çok eski olan bir problem sahasıdır. Hemen hemen her felsefi sistemde bu problem sahasına temas edilmiştir; hatta bu sahada birçok teoriler ortaya atılmış, birçok ütöpik görüşler birbiriyle mücadele etmiştir. Fakat çok bilinen bütün bu teorileri burada sayıp dökmeye ne lüzum vardır; ne de bu, bize bir şey kazandırır.

Bu yapısal devlet teorileri, ya devleti tanrılaştırıyorlar; veyahut da devleti bir vasıta derecesine indiriyorlar. Bundan başka bu yapısal devlet teorilerinin çoğu, daha ziyade devletin, hak ve adaletin kaynağı, yani onların nasıl meydana geldikleriyle uğraşıyorlar. Hâlbuki bütün kaynak problemleri, karanlık kalmak, bilinmemek zorundadırlar. Nitekim biz varlık-bütünü (kâinatın) kaynağı ile insanın, bilginin, dilin vesairenin kaynağını, yani ne vakit başladıklarını bilmiyoruz; ancak bu hususta tahminlerde bulunabiliyoruz; bu tahminler de, tahmin hududunu aşamıyorlar; imdi her kaynak problemi gibi, devletin kaynağı da metafizik bir problemdir; nitekim kâinatın, insanın, bilginin, dilin kaynakları da öyledir. Buna rağmen bizim bir tabiat felsefemiz, bir bilgi, bir dil, bir insan felsefemiz vardır; aynı şekilde bir devlet ve hukuk felsefesi de olacaktır.

Fakat bütün felsefi disiplinlerde olduğu gibi, devlet ve hukuk felsefesi de, bilgi teorisinin biricik felsefi disiplin olarak kabul edildiği devirlerde, devlet ve hukuk problemine de bilgi nazariyesinin penceresinden bakılmakta ve ölçünmeli tavır, biricik bilgi tavrı olarak kabul edilmekteydi. Geçen asrın son dörtte biriyle, bu asrın ilk dörtte birine kadar hüküm süren ve yalnız ölçünmeli bir tavırdan hareket eden bilgi teorisi ise, ya genetik bir bilgi teorisi; yahut da objesini “tesis” eden (kuran, meydana getiren) bir bilgi teorisi idi. Birinci halde bilgi problemi ile diğer felsefi problem sahaları, psikolojik-sosyolojik olarak izah ediliyordu; ikinci halde bilgi problemi ile diğer felsefi problem sahaları, var olan bir şeye bağlı kalmadan süjenin

bir spontanitesi olarak meydana çıkıyordu.

Birinci halde devlet ve hukuk gibi kavramların, psikolojik-sosyolojik olarak nasıl meydana geldikleri üzerinde duruluyordu; daha ziyade pozitif, yani geçerlikte olan hukuk sistemleri ve bunların nasıl meydana geldikleri üzerinde düşünülüyordu; pozitivist çevrelerde olduğu gibi; hele Auguste Comte'tan beri bu izah şekli moda haline gelmişti.

Objesini "tesis" eden bilgi teorisi ise Yenikantçıların bir teorisiydi ve bu felsefi zemin üzerinde birçok hukuk ve devlet teorileri meydana gelmiştir<sup>[70]</sup>. Yenikantçılar için her şey, bilgi nazariyesinin etrafında dönüp dolaşıyordu. Devlet ve hukuk problemine de yine bilgi teorisinin penceresinden bakıldı. Kant'ı yanlış tefsirlere tâbi tutan Yenikantçılarda, devlet ve hukuk felsefesi de, diğer felsefi disiplinler gibi, bilgi nazariyesinin bir paraleli olarak ele almıyordu ve onların bütün cehdi "olması lazım"la var olanı birbirinden ayırmak üzerinde toplanıyordu. Düşünme, var olanı meydana getirdiği gibi, "olması lazım"da düşünmenin ve bilhassa onun saf irade şeklinde ortaya çıkmasının mahsulüdür. İmdi bilgi teorisi, saf düşünmenin faaliyeti sayesinde meydana gelen objenin; hukuk ve ahlâk felsefesi de saf iradenin meydana getirdiği "olması lazım"ın bilgisiydi. İmdi bu sahalardan birisi için bir bilgi kritiği, diğeri için bir hukuk ve ahlâk kritiği bahis konusuydu. Gerçi Kant'tan hareket ederek bu meseleleri ele almak isteyen Yenikantçı görüş, pozitivist görüşe karşı uyanan bir tepkiydi; fakat bu tepki de meseleleri yanlış bir yola sürükledi; fakat buna rağmen diğerinden üstün olan bir görüştü.

Hâlbuki bugünün ontolojik ve antropolojik zemini üzerinde devlet ve hukuk problemi, bambaşka bir karakterde meydana çıkacaktır. Nitekim estetik sahasında aynı şeylerle karşılaşmıştık: Sanat bir varlık-sahası olarak araştırılacağı yerde kritiğin bir objesi olarak görülüyordu ve estetik de bilgi nazariyesine paralel olan bir disiplin olarak kurulmaya çalışılıyordu. Aynı şekilde insan münasebetleriyle, bu münasebetleri tayin eden hukuk ve etik kıymetlerle, hukuk kıymetlerinin "mercii" olan devlet de, "var olan bir müessese" olarak görüleceği yerde, herhangi bir "sözleşme"nin mahsulü veya saf iradenin bir prodüksiyonu vesaire gibi varlık özünden mahrum bir kavram olarak kabul ediliyordu; yani onlara herhangi bir varlık-karakteri atfedilmiyordu; aksine süjenin herhangi bir kabiliyetinin konstrüksiyonları olarak görülüyordu ve süje de dilediği gibi, onlara bakmakta kendisinde bir hak görüyordu. Hâlbuki etik ve hukuk sahasındaki hareket ve faaliyetlerle, hukuk sahasının gerçekleştiricisi olan devlet, var olan sahalardan görülürse, ancak bu takdirde bu var olan sahalardan kendileriyle, onları tayin eden prensiplerin fenomenlere uygun bir şekilde araştırılması bahis konusu olabilir.

Hâlbuki bilgi kritiği gözüyle mesele tamamıyla başka bir şekilde ortaya çıkıyor; çünkü bilgi kritiği, ne bu sahalardan için bir varlık-karakteri, ne de onlar için bir müstakillik tanıyor. Böyle bir durumda etik, hukuk ve devlet meselesi sadece epistemolojik bir problem olarak görülüyor ve felsefe de, hukuk sisteminin, devletin yalnız nasıl "olması lazım geldiği" üzerinde duruyordu; hatta ütöpik devlet teorileri, devletin başına geçecek fertlerin nasıl olması (mesela bunların filozof olması) gerektiğini bile peşin olarak tayin etmeye kalkıyorlardı. Nasıl ki bilgi kritiği, bilim adamının nasıl bir insan olması lazım geleceği ve bilime de araştırmalarında nasıl hareket etmesi gerektiği hakkında hiçbir şey dikte edemiyorsa, devlet denilen varlık-sahasına



da hiçbir şey dikte edilemez.

### **3. Antropolojik, ontolojik esaslardan hareket eden devlet ve hukuk felsefesi**

Biz bugünün felsefi antropolojisi ile ontolojisinin ışığı altında devlet ve hukuk problemini yeniden ele almak mecburiyetindeyiz. Hâlbuki dünün teorileri için bu mümkün değildi. Çünkü dünün teorileri, ya devleti tanrılaştırarak, ona insanın dışında bulunan “kendi başına bir varlık” nazariyle bakıyorlardı; yahut onu bir vasıta derecesine indiriyorlardı; veyahut da ona hiçbir varlık-karakteri atfetmiyorlardı. Hâlbuki bizim devlet hakkında soracağımız sualler şöyle olmalıdır: İnsanın bir “mevcudiyet şartı” olarak devlet nedir? Onun fonksiyonu nedir? Devletin insanın, bilhassa “sosyal-birliğin” varlık yapısında oynadığı rol nedir; onun karşısındaki mesuliyeti nedir?

Hukuk sahasındaki hareket ve faaliyetler de tıpkı etik sahasındaki hareket ve faaliyetler gibi, hususi bir varlık-sahası teşkil ederler (yani bunlar kavramlardan ibaret değildir) ve hukuk-sisteminin gerçekleştiricisi olan devlet de yine var olan bir alandır. İmdi devlet ve hukuk adını alan varlık-sahasında birçok somut problemler vardır; gerçi devlet ve hukuk problemleri mücerret olarak (münasebetlerinden çözülerek) de tetkik edilebiliyor. Fakat düşünölmeli ki devlet, içi boş bir kavram değil, “sosyal-birliklerin” var olan bir “mevcudiyet şartı”dır ve her “sosyal-birlik” ise, görüş-tarzi, bilim-felsefe, teknik gibi başarılan, tarihi oluşu, alâka ve menfaatleri, işgal ettiği yerin jeofizik durumu; bu durumun kendisine yüklediği vazife ve mesuliyetler bakımından birbirinden çok farklıdır. Zira devlet denilen varlık-sahası, insanın “mevcudiyet şartları”nın bütünüdür. Çünkü diğer “mevcudiyet şartları” da ancak devlet adını alan bir müessese içinde temel atıp gelişebilirler. Bu sebepten dolayı devletle diğer “mevcudiyet şartları” arasında karşılıklı, derin bir münasebet vardır.

İmdi “sosyal-birliğin” kültür seviyesi, yani onun başarılan, alt basamak üzerinde bulunursa, devlet denilen müessesenin varlık-yapısı da böyle bir basamak üzerinde bulunmak, onun gayesi ve hedefi de değişmek zorundadır. Zira devlet, ne “kendi başına var olan bir öz”dür; ne de şu veya bunun için bir vasıta. Her devletin kendisine has somut fonksiyonları, hedef ve gayeleri vardır. Bu gaye ve hedeflere, devletin varlık-yapısı göz önünde bulundurulmadan gelişi güzel istikametler verilemez. Onlara gelişi güzel istikametler verildiği takdirde de, devlet şu veya bu gaye için bir vasıta olur. Meselâ muayyen bir şahıs veya şahıslar, devleti, “sosyal-birliğin” varlık yapısının gerektirdiği gibi değil de, onu kendi şahsi menfaatlerinin veya muayyen grupların menfaatlerinin bir vasıtası olarak görürse, yani devlet idaresinde sübjektiflik (ister bu bir şahıs veya bir grup veyahut da gruplar bakımından olsun) hüküm sürerse, böyle bir durumda devletin asıl gaye ve hedefleri yerine, onun varlık-yapısına uygun gelmeyen gaye ve hedefler geçer. Ancak hakiki devlet adamları —ki bunlar daima objektif insanlardır— kendi gayelerine göre değil, devletin varlık-yapısının gerektirdiği gaye ve hedeflere göre hareket ederler ve ancak bu neviden olan gaye ve hedefleri takip ederler; devletin somut problemleri, onun varlık-yapısından doğan problemleri üzerinde düşünürler ve onları çözmeye çalışırlar; hiç değilse bu sahada ilk adımı atabilirler.

Bizim kendi tarihimiz bakımından devlet adamı olarak Atatürk, örneği az bulunan bir misal teşkil eder. Atatürk hakiki bir devlet adamı sıfatıyla, yeniden kurulacak olan devletin objektif

problem ve fenomenlerini göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. Zira devlet adını alan “siyasi varlık”, bir “sosyal-birliğin” yaşamak iradesini ifade eder. Eğer bir millet, millet olarak göçüp gitmek istemiyor ve yaşamak istiyorsa, onun kendi “mevcudiyet şartı” olan devletin kuruluş ve gelişme temeli üzerinde derin düşünmesi lazımdır ve böyle bir görüş, her ferdi — istisnasız olarak— bütünlüğü ile kavramalıdır. Fert, birçok doğu memleketlerinde olduğu gibi, kendisini devlet denilen “siyasi varlığın” dışında veya üstünde görmemelidir.

İşte Atatürk yıkılmış olan devletin neden yıkıldığını müşahhas olarak görmüştür<sup>[71]</sup>. Atatürk yıkılan devletin saplanıp kaldığı statik durumu —ki bu durum onu ortadan kaldırdı— doğru olarak görmüş ve bu durumu meydana getiren faktörleri birer birer temelinden sökmeye başlamıştır. Bilindiği gibi, her devletin varlık-yapısı, her şeyden önce, onu teşkil eden “nüve”lere, yani ailelere dayanır; her aile en aşağı iki azadan meydana gelir; bu azaların birbirleriyle olan münasebetlerinde diğer problemler yanında mühim bir hukuk meselesi de yer alır. Bundan dolayı Atatürk, devlet meselesine aile fertleri arasındaki münasebetten girmiştir.

Zira eski devlet ve onun hukuk-sistemi aileyi meydana getiren fertlerden kadına —ki ailenin temel taşıdır— bir şahıs değil, bir eşya, —bir mal ve mülk— nazarıyla bakıyordu. Bu, çok primitif olan bir hukuk görüşüdür ve muayyen bir tarihi devrin, muayyen bir milletin problemlerini göz önünde bulunduran bir “sosyal-birliğin” görüş tarzından doğmuştu. O “sosyal-birlik” ki, muayyen bir dini görüşün kurucusu olmuştu ve bu hukuk-sistemi de o “sosyal-birliğin”, o devirdeki problemlerini çözmek için ortaya atılmıştır. Fakat din ile devlet işlerini birbirinden ayırmayan böyle bir hukuk ve devlet anlayışının başka bir tarihi oluşu, başka bir hayat görüşü, başka bir karakteri olan diğer bir “sosyal-birliğe” olduğu gibi taşınması ve asırlarca tatbik edilmesi şaşılacak bir şeydir!

İşte bir devlet adamı olan Atatürk bu fenomenleri göz önünde bulundurmıştır. Atatürk’ün hukuk-sisteminde yaptığı değişiklik, bazı aydınlara göre büyük bir hata olarak kabul ediliyor. Fakat bu hüküm, ezbere verilmiş bir hükümdür. Zira müstakil bir millet olarak yaşamak için muayyen bir devrin, statik Ortaçağın, statik olan hukuk sisteminden kurtulmak şarttı. Eğer hak ve adalet, Ortaçağ hukuk-görüşünün sandığı gibi, temelini ilahi varlıkta bulsaydı; veyahut aydınlık-çağının tabii hukuk görüşüne dayansaydı, bu takdirde aydınlığın böyle düşünmesi, muayyen bir dereceye kadar makul görülebilirdi. Fakat Kant’tan beri etik, bize ahlaki prensiplerin, aynı şekilde hak ve adaletin ilahi bir kaynağa dayanmadığını, hatta insanın Tanrı için bile bir vasıta olamayacağını, ahlâk, hukuk ve “inanç” sahalarının ayrılığını göstermiştir.

Tabii hukuk problemi de zamanımızın felsefi antropolojisinin ışığı altında yeni bir şekilde görülmektedir. Zira antropoloji, tabiat tarafından hiçbir canlının muayyen haklarla donatılmadığını gösteriyor; eğer böyle olmasaydı, hayvanlar âleminde de bir hukuk ve etik bahis konusu olurdu. Hâlbuki biz hayvanlarda böyle bir fenomenle karşılaşmıyoruz. İmdi etik ve hukuki varlık-sahası ile, bu varlık-sahasını tayin eden kıymetler, sadece insan âlemine has olan varlık-alanlarıdır; aynı suretle “insan hür olarak dünyaya gelir” sözü de yerinde değildir; bu da tabii hukuk nazariyesinin bir neticesidir; zira insan hür olarak dünyaya gelmez; insan doğarken hiçbir “hazır” şeyle donatılmış değildir; o ancak hür olmanın imkânlarını, hak, adalet ve etik kıymetleri duyabilecek kabiliyetlerle diğer kabiliyetleri birlikte getirmektedir. İnsanda

ancak bunların nüveleri vardır; onları geliştirmek ve geliştirmemek insanın kendisine düşen bir iştir. Nitekim milletler asırlar boyunca çarpışarak, didinerek siyasi hürriyetlerini elde etmeye çalışmışlar; bunu kendilerine gaye edinmeyen insan toplulukları ise buldukları yerde saymışlardır.

İmdi hak ve adalet gibi kıymetlerle, insanın hareket ve faaliyetlerinde bağlı olmaması, müstakil olması manasına gelen ve bir imkândan ibaret olan etik hürriyetle, siyasi hürriyet, insanla birlikte meydana gelmiyor. Aksine bunlar hususi bir varlık-alanı teşkil ediyorlar; bu alan ideal bir varlık-alanıdır; bu alanın gerçekleşmesi, ancak insan gibi bir varlığın sahip olduğu kabiliyetler sayesinde mümkün olmaktadır. Nitekim insan, bilgisini de birlikte getirmiyor; insanda bilgiye sahip olmak, onu edinmek için, ancak muayyen kabiliyetlerin nüveleri vardır. İnsan ancak bunları işliye, işliye bilgisini bugünkü seviyeye getirmiştir. Kıymetler adını alan varlık-sahasında da durumun böyle olmaması için hiçbir sebep yoktur. Bilim ve felsefe sahasına girmek için de bir emek ve zahmetin sarf edilmesi lazım geleceğinden hiç kimse şüphe etmemektedir. İlk defa devlet meselelerince duruma esrarlı bir karakter verilmek isteniyor.

Fakat hukuk-sistemi, sosyal-birliğin kültür seviyesiyle ilgili olduğuna göre, muayyen bir hukuk-sistemine girmek için, tıpkı muayyen bir bilimsel ve felsefi görüşün içine girmekte olduğu gibi, umumi bir eğitime ihtiyaç vardır. Zira hukuk tek başına olan bir şey değildir; hukukun, bir memleketteki görüş-tarzı, ahlaki tavır ve hareketleri tayin eden kıymetler, bilimsel ve felsefi görüşle sıkı bir ilgisi vardır. Antropolojinin “mevcudiyet şartları” adını verdiği bu varlık-sahaları primitif olursa, bu takdirde “sosyal-birlik” bir kabile şeyhinin şahsi emirleriyle şu veya bu şekilde idare edilebilir. İmdi muayyen bir hukuk-sistemi içinde yaşamak için objektif bir eğitim-sisteminin tatbik edilmesi, insanın kendisi hakkında müstakil bir görüşünün bulunması şarttır.

İmdi bugün bizim yapacağımız şey, batıdan, aldığımız hukuk sisteminin bünyemize uymadığını iddia ederek, eski hukuk-sistemine dönmemiz lazım geldiği şeklinde olmamalıdır; bilâkis bir eğitim seferberliği sayesinde kendi görüş ve hayat-tarzımızı geliştirerek, değiştirerek, ona uymaya ve bugünkü kültürün seviyesine yükselmeye çalışmalıyız. Zira eğer yeni hukuk-sistemi, sosyal-varlığımızın yapısına uymuyorsa, bu takdirde sosyal-varlık yapımızı geliştirmek ilk plânda gelecek iş olmalıdır. Burada F. Nietzsche’den öğrenmemiz gereken mühim bir fikir vardır: Hiç bir şeyin kaynağını sormamalıyız, kaynak problemi üzerinde tartışmamalıyız; muayyen bir kültür seviyesi için mevcut olanı sindirmek (hazmetmek) suretiyle kendi bünyemize almaya çalışmalıyız ve burada yaratıcı olmaya bakmalıyız. Nitekim F. Nietzsche, Yunan felsefesinin kaynağını arayanlara şu cevabı verir: Yunanlılar felsefelerini yerden biten bitkiler gibi elleri altında “hazır” bulmadılar; onlar bilimin ve felsefenin asli unsurlarını komşularından aldılar; fakat neyi alacaklarını bildiler ve bundan kendi hayat tarzları bakımından faydalanmasını bildiler<sup>[72]</sup>. Bizim durumumuz için de aynı şey söylenebilir. Biz artık bu kaynak problemini bırakmalıyız; bunun yerine muayyen bir kültür seviyesi üzerinde ortaya çıkan insan hakları, adalet ve hürriyet gibi fenomenleri hayatımıza tatbik etmeye bakmalıyız.

Bu, ancak hak ve adalet, hürriyet gibi fenomenlerin hususi bir varlık-sahası teşkil ettikleri

görüldüğü zaman mümkün olur. Zira bu takdirde bu varlık-sahası hakkındaki bilgimizi derinleştirmek, ona müstakil gözlerle, kendi gözümüzle bakmak gibi bir durumun içine girmek imkânı hâsıl olur. Çünkü insanlık, hangi devirde olursa olsun, hep bu varlık-sahasının bilgileriyle uğraşmış, hep bu sahaya ait kıymetleri gerçekleştirilmeye çalışmıştır; asıl mühim olan, bunları gerçekleştirecek zemini hazırlamaktır. İşte bunu hazırlayacak da devlet adını alan müessesedir; devlet denilen müesseseyi idare eden devlet adamlarıdır; ancak devlet adamları, objektif devlet organlarını, devlet müesseselerini meydana getirebilirler; bunu hazırlamak için radikal bir eğitim-sistemi tatbik edebilirler. Zira bir devletin fertleri muayyen bir hak ve adalet-duygusu, hareket ve faaliyetlerinin müstakilliği (hürriyeti) içinde yetiştirilmezse, bu takdirde birçok doğu memleketlerinde olduğu gibi hukuk sistemleri kaskatı bir formalizmden ibaret kalır ve herkes de bu formalizmden kurtulmak için çareler arar ve “sosyal-birliğin” ilerlemesi, gelişmesi engellenir.

Bu sebepten dolayı asıl mühim olan şey, bir memlekete insan haklarını tanıyan, insan haklarına karşı saygı gösteren, insana, her şeyin üstünde değer veren muayyen bir görüş-tarzını yerleştirmektir; aksi takdirde fertler, devlet mekanizmasında daima gedikler açmaya, devlet mekanizması ise bu açılan gedikleri yeni çıkardığı kanun ve kaidelerle kapatmaya çalışır; fertler ise, yine bunlardan kaçınmak çaresine başvururlar; yine mukabil tedbirler alınır; böylece devlet cihazı bir kanun ve kaide “kaos”u içinde boğulup kalır. Böyle bir durumda hiçbir hukuk sistemi doğmaz; ancak bir formalizm doğabilir veyahut mevcut formalizm devam eder. Böyle bir “sosyal-birlik”, hukuk-sistemini nereden alırsa alsın, yine aynı duruma düşmek zorundadır. Hukuk da, tıpkı etik gibi günlük hayata derin kök salmıştır. Nasıl ki her hareketimiz, etik bakımından ele alınabiliyorsa, aynı şekilde hukuk bakımından da ele alınabilir. Fakat hukuk yalnız şahıslar arasındaki münasebetlerle uğraşmaz; şahısların eşya ile mal ve mülk vesaire gibi tasarruflarıyla da uğraşır; bu tasarrufların hukuki ve ahlaki kıymetlerin determinasyonlarına uyup uymadıklarını araştırır; neyin meşru, neyin meşru olmadığı, neye müsaade edilebileceğini, neye müsaade edilemeyeceğini araştırır. Hatta hukuk yalnız dünyada mevcut insanlara değil, embriyolara da bir hak tanır. Her faaliyet sahasının, her müessesenin bir hukuku vardır. Çünkü hukuk sistemi ve devlet, her zaman insanın kanunun dışına çıkabileceğini, yani etik kıymetlerin nazarı dikkate alınmayacağını göz önünde bulundurur. Zira bütün hareket ve faaliyetleri, etik kıymetler tarafından determine edilen insanlar, hiçbir zaman kanunla çatışma haline gelmezler.

Etik sahasında iki türlü kıymet-determinasyonu bahis konusu oluyordu. Acaba hukuk felsefesi için bu problem nasıl bir problemdir? Gerçekten hukuki varlık (gerçeklik) sahasında da, bu iki kıymet alanının determinasyonu vardır. Burada da hak ve adalet gibi yüksek kıymetler tarafından gelen determinasyon, direkt olan bir hak ve adalet-duygusunda meydana çıkar ve böyle bir durumda insanlar arasında herhangi bir çatışma yoktur (aynı şekilde bu saha “olması lazım”ın sahası da değildir). Fakat hukuki sahada ağır basan vasıta-kıymetler, yani fayda ve menfaat alanına ait kıymetler alanıdır (burası “olması lazım”ın sahasıdır); çünkü insanlar arasındaki çatışmalar, asıl bu sahada olup-biter; bu sahadaki çatışmalar, bir “sosyal-birliğin” kültür seviyesinin de bir işaretidir. Kültür seviyesi aşağı olan sosyal-topluluklarda bu alan alabildiğine gelişir; hatta böyle bir yerde yüksek kıymet-alanı da onlara irca edilmeye çalışılır.

İşte ancak böyle bir durum, formalizmin gelişmesi bakımından elverişli bir zemin hazırlar. Çünkü böyle bir memlekette fert daima adaletin, hakkın dağılmasına engeller hazırlar ve böyle bir durumda hakkın, adaletin savunulması yerine formalizmden faydalanma cihetine gidilir. Hâlbuki her hukuki müdafaanın gayesi, hakkı, adaleti açığa çıkarmak olmalıdır; kültür seviyesi yüksek olan memleketlerde bu temayül hâkimdir ve müdafa daha ziyade hakkın, adaletin meydana çıkması üzerinde toplanır. Bu saha, maddi menfaatlerin rol oynadığı bir saha olduğu için, hak ve adalet-eğitimi eksik olan memleketlerde, hak ve adaletin savunulması maddi menfaat sağlamak için bir vasıta olur. İşte devletin vazifesi, bu gibi durumlarda yeni kanunlar koymak suretiyle değil, çocukluktan itibaren fertte vazife ve mesuliyet, hak, adalet-duygusunu geliştirme gibi gayeler üzerinde toplanmalıdır.

Gerçi devlet ferdin vicdanının yerine geçiyor; fakat bu, tam olan bir geçme değildir; çünkü devletin vicdanın yerine tam olarak geçebilmesi, geçmesi için, devleti idare eden devlet adamlarının direkt bir hak ve adalet-duygusuna, şaşmaz bir görüşe sahip olması gerekir. Hâlbuki buna imkân yoktur; bundan başka her türlü hareket ve faaliyetler hak ve adalet sahasına girdikleri için, bu talebi tam manasıyla gerçekleştirmek mümkün değildir; ancak büyük devlet adamları, bu ideale az veya çok yaklaşabilirler.

Yüksek kıymetlerin bilerek göz önünde bulundurulmadığı bir yer de, devletler arasındaki münasebettir. Bu münasebetlerde devletlerin menfaatleri, hâkim bir rol oynuyor; bu, tıpkı etik sahada, sadece vasıta-kıymetlere göre hareket eden fertlerin durumuna benziyor. Eğer devletler arasındaki münasebetlerde, hak ve adalet gibi yüksek-kıymetlere göre hareket edilseydi, bu takdirde bu münasebetlerde hiçbir çatışma ile karşılaşmayacaktık. Fakat fertlerin münasebetlerinde mümkün olmayan bir durumun devletler arasında mümkün olacağını kabul etmek kendimizi aldatmaktan başka bir şey değildir. Devletlerin kendi aralarındaki münasebetlerde hak ve adaletle uygun hareket ettikleri, tarihin hiçbir devrinde görülmemiştir; insanlar böyle kaldıkça, bu durumun böylece devam etmemesi için hiçbir sebep yoktur.

Bu sebepten dolayı bütün “ebedi barış” ideleri de bir ütopi olarak kalıyor. Bunun günün birinde gerçekleşeceğini söylemek de çok güçtür. “Ebedi barış” idesi, ancak devletler arasında yalnız yüksek-kıymetlere göre hareket edildiği zaman gerçekleşebilir. Hâlbuki şimdiye kadar hak ve adalet “parolası” altında daima her devletin kendi menfaati saklanmaktadır.

Bugünkü devletlerin çoğunda vakıalar yerine “kelimeler” geçiyor; muayyen bir kelimeye mistik manalar atfediliyor ve sanılıyor ki, bu kelime kullanılınca mesele de halledilmiş oluyor. Bugün bizim zamanımızda demokrasi kelimesinin ne kadar çeşitli manalarda kullanıldığını göz önünde bulunduralım; en koyu diktatörler bile, bu kelimeyi kullanmakta ön safta yer alıyorlar.

Böylece devlet ve hukuk problemi, bugünün felsefi antropolojisi ve ontolojisinin ışığı altında ele alındığı takdirde, onların insanın “mevcudiyet şartları” olarak var olan şeyler olduğu görülür. Aynı şekilde hukuk ve etik sahasındaki hareket ve faaliyetlerimizi determine eden prensipler de (yani hak, adalet vesaire gibi prensipler) var olan bir alan teşkil eder. Bu problemler üzerinde antropolojik-ontolojik bir görüşle durulursa, bu takdirde devlet, hukuk ve etik problemleri, ütopik nazariyelerin elinden alınmış, bizi, hayatımızı, pek yakından

İlgilendiren bir problem sahası olmuş olur. Fakat bu problem sahasının anlaşılması, gelişmesi için, insan başarılarının yardımından daima istifade edilmelidir ve devlet de, yaşayabilmek için “sosyal-birliği” somut bir varlık olarak (yani bütün başarılarıyla) göz önünde bulundurmalı. Devlet organlarına, müesseselerine muayyen, somut fonksiyon ve mesuliyetler vermelidir ve bu hususta kontrolden ziyade şahsi mesuliyet ön safta yer almalıdır. Bütün bunlar da ancak cezri eğitim sayesinde gerçekleştirilebilir.

# XIII. DİN FELSEFESİ

## 1. Spekülatif bir problem olarak din

Din problemi, felsefenin çok eski olan bir spekülasyon sahasıdır ve din problemi, felsefenin, başlangıçtan beri devam edegelen üç sualinden birisini teşkil ediyor: “ne ümit edebiliriz?” Bu sual, daha önce işaret edildiği veçhile, diğerleri gibi metafizik bir sualdir. Her nedense insan düşünmesi başlangıçlarında fenomenlere dayanacağı yerde, metafizik problemlerden hareket etmiş ve en çok metafizik problemlerle uğraşmıştır ve felsefi düşünmeyi diğerleri yanında en çok meşgul eden problem de “ne ümit edebiliriz?” suali olmuştur.

Fakat din felsefesi, bu sual üzerinde durmakla yetinmemiş, asırlarca bütün felsefeye hâkim olmuş; felsefe bir *ancilla theologica* haline gelmiş, yani felsefe dinin emrine girmiştir. İlk defa Kant, dinle felsefeyi birbirinden ayırmaya, felsefeye müstakilliğini kazandırmaya muvaffak olmuştur. Fakat buna rağmen bugün bile felsefenin, ya dinin bir tamamlayıcısı veyahut da dinin aleyhinde olan bir düşünme sistemi olduğu söylenir. Hâlbuki felsefe için, din de her problem gibi, ancak bir problem olabilir. Bu sebepten dolayı felsefe, ne din için, ne de dine karşıdır.

Fakat din sahası, öteden beri felsefi teorilerin birbiriyle en çok çatıştığı, birbiriyle en çok mücadele ettiği bir saha olmuştur ve teolojik nazariyeler, bu sahada hiçbir sınır tanımadan diledikleri gibi hareket etmişlerdir. İlimin az gelişmiş olduğu devirlerde teolojik nazariyeler, varlık-âleminin ve insan problemlerinin biricik izah şekilleri olmuştur. Bu nazariyeler muayyen bir teleolojizmden hareket ediyorlar; olup-biten her şeyi, üstün bir kuvvet olan Tanrı'nın gayelerinin bir gerçekleşmesi olarak görüyorlardı ve bu üstün kuvvet, aynı zamanda kâinatın, her şeyin kaynağı (mesela hürriyetin, ahlâkın, devletin, hukukun), her şeyin yaratıcısı oluyordu; her şey onun gayelerini gerçekleştiren bir işaret sayılıyordu.

Böylece geleneksel teolojik nazariyeler, din fenomenini mutlaklaştırıyorlar, yani her şeyi ona götürüyorlar, her şeyi onunla izah ediyorlardı. Aristoteles'ten beri bütün teleolojik metafiziklerin yaptıkları bu idi. Fakat bu teoriler, halis bir fenomen olan inanma alanını konstrüksiyonlara boğuyorlar, onu tanınmaz bir hale getiriyorlardı. Hâlbuki bugünün ontolojisi ile antropolojisinin ışığı altında bu meseleyi bambaşka bir şekilde ortaya koymak mümkündür.

Zira ontoloji ve felsefi antropoloji bakımından inanma var olan bir alandır ve temelini insanın varlık yapısında bulur; imdi ontolojik ve antropolojik temellere dayanan bir din felsefesi de, sadece bu fenomenin tahlil ve tasviriyle uğraşacaktır. Ancak bu sayede din fenomenini spekülasyonlara boğmadan, diğer varlık-sahalarına karıştırmadan, müstakil, hususi bir varlık- alanı olarak tahlil ve tasvir etmek ve onun insan hayatında oynadığı mühim rolü göstermek mümkün olacaktır; gerçekten din, müstakil bir fenomen sahası olarak felsefenin mühim bir problemidir de.

## 2. Din felsefesinin fenomen ve problemleri

Felsefi antropoloji, insanın üç buutlu bir zaman içinde yaşadığını gösteriyor ve insanın reel

hayatı da bu üç buutlu zaman içinde geçiyor. Fakat insanın bu reel hayatı, kendisini, çeşitli durumlarla karşılaştırıyor; bu hayat durumlarında insanın karşılaştığı olaylar, ya onun normal hayatında başından geçen hadiselerdir; veyahut da bu hadiseler, onun kavrayış ve anlayış kabiliyetini aşıyorlar.

Böyle bir durumda çıplak realite, insanın yaşamasına kâfi gelmiyor. Zira yıkıcı ve kırıcı olan çıplak realite, insanı ümitsizliğe sürüklüyor. Hâlbuki insanın kalbi ümitlerle doludur; insan, bu ümitler sayesinde realiteyi, reel hayatı bazı tasavvurlar, mana ve kıymetlerle bezemeye çalışıyor ve hayatı çekilir bir hale getiriyor; çünkü ümitsiz insanın yaşamasına imkân yoktur. Fakat ümit etme, ancak bir inanma ile birlikte meydana çıkabilir; inanma ise, antropoloji bakımından insanın varlık-yapısına ait bir fenomendir; yani onsuz insanın yaşaması mümkün değildir; insanın hayatını, mevcudiyetini taşıyan bu fenomene, onun “mevcudiyet şartı” adı veriliyor; çünkü inanmayan bir insan ne mevcuttur, ne de tasavvur edilebilir.

İnanma fenomeni günlük hayatta başlar. Günlük hayat münasebetlerinden inanma kaldırıldığı andan itibaren günlük hayat altüst olur; hatta ortada insanlar arasındaki münasebet diye bir şey kalmaz. İşte böylece günlük hayatta başlayan inanma, derece derece yükselir; en sonunda “transandantal bir varlığa” inanma şeklinde ortaya çıkar. İnanma fenomeni, tıpkı bilgi ve devlet kurma fenomenleri gibi insanın varlık-yapısına, insan olmaya has bir fenomen olduğu için, insan, hangi kültür seviyesi üzerinde bulunursa bulunsun, her yerde onun mevcudiyetine tesadüf edilir. Nitekim inanma fenomeni, en iptidai insan topluluklarında bile mevcuttur. Yalnız inanmanın şekli ve muhtevası değişir.

Gerçi inanma, günlük hayatta insanın herhangi bir tavrını, niyetini, hareketini determine eden bir kıymet şeklinde ortaya çıkıyor; fakat inanmanın daha mühim şekli, “din” adı verilen ümitler âleminde meydana çıkar. Gerçekten din, bir ümitler ve inanma âlemdir; din bilgisi (yani teolojik bilimler) bu âlemlerle uğraşır; inanmanın kaynağını, hususiyetlerini gösterir; fakat din bilimleri “dogma”lardan hareket ederler; inanma ve ümit etmeyi muayyen kaynaklara bağlarlar ve neticede inanma meselesini artıksız halletmiş olurlar.

Fakat din bilimleri şu suallerle uğraşmazlar: Ümit etme ile inanma, fenomen olarak nedir; onların bir varlık ilişkisi var mıdır ve bu fenomenler insanın varlık-yapısı için ne ifade ederler? İnsanla transandantal (aşkın) varlık arasındaki inanma münasebeti nasıl bir münasebettir? Bu münasebetin tek bir şekli mi, yoksa çeşitli şekilleri mi vardır? Eğer bu münasebetin tek bir şekli varsa, nasıl oluyor da çeşitli dinler mevcut olabiliyor ve her din de kendisinin kurduğu münasebetin en doğru münasebet olduğunu iddia edebiliyor? Eğer bu münasebetin çeşitli şekilleri varsa, bu takdirde her din için ayrı, ayrı birer transandantal varlık mı kabul edilecek; yoksa bu münasebet, fenomen olarak mevcut olan bütün dinlerde bir ve aynı münasebettir de, yalnız şekil bakımından mı birbirinden ayrılıyor? Acaba bu münasebetin kurulması mutlaka bir vasıtaya mı ihtiyaç gösterir; yoksa vasıtasız da olabilir mi? Din-alanı, bir varlık alanı mıdır, yoksa sırf bir kavramdan mı ibarettir? Vesaire. İşte bütün bu ve bunlara benzer suallerle ancak din felsefesi uğraşabilir.

Fakat din felsefesi inanma fenomeni üzerinde dururken, artık onun için belli bir dinin dogmaları bahis konusu değildir. İmdi din felsefesi için, günlük hayat alanında başlayan, fakat bu alanı aşan inanma, insanla transandantal varlık arasındaki münasebettir. Bu münasebet



insan adını alan varlığın dayandığı son temeldir ve insan bu transandantal varlığın manayapısına ister istemez başvurmak mecburiyetindedir. Normal hayatında transandantal varlığa inanmayan bir insan bile çaresiz kaldığı, bütün reel fenomenler onu terk ettiği, ona karşı çalıştığı zaman, yine ona dayanacak ve birçok hallerde ondan bazı dileklerde bulunacak. İnsanın bu transandantal varlığa inanması hiçbir zaman eksik değildir; ancak iç hayatını hiç dinlemeyen, çok sathi olan, kalbi kararmış olan bir insan, böyle bir varlığı muayyen bir zaman için dış görünüşüyle tanımaz gibi görünür; zira onda bunun yerine diğer herhangi bir şey geçmiştir. Fakat ölüm şuuru tarafından hiçbir zaman terkedilmeyen, gelip-geçici olan insan, en sonunda bu transandantal varlığa inanmak zorunda kalacaktır; çünkü her insanın en son desteği odur. Bu transandantal varlık da, artık “sosyal-birliğin” ve ferdin kültür seviyesine göre çeşitli şekillerde tasavvur edilebilir.

İmdi insanın ve insan olmanın bir “mevcudiyet şartı” olan inanma, herhangi bir kültür seviyesine bağlı kalmadan, insanın bulunduğu her yerde mevcuttur. Bu itibarla iptidai insanın dini görüşü de, bir inanma alanıdır; zira onun totemi veya taptığı diğer bir şey, artık maddi bir şey olmaktan çıkıyor; o da çeşitli tasavvurlarla süslenmiş, bezenmiş bir transandantal varlık rolünü oynuyor. İptidai de karşılaştığı durumları, kendi kuvvet ve kabiliyetlerini aşar gördüğü fenomenleri, onun alanına bırakır; o alanın kendisini ya selâmete kavuşturacağına, veyahut da mahvedeceğine inanır.

Gerçi insan varlık-yapısı bakımından umumiyetle transandantal bir varlığa inanıyor; fakat bu transandantal varlığa inanmanın şekli değişiyor; bu, artık insanın kendi kuvvet ve kabiliyetlerine bağlıdır. İnanmanın en yaygın şekli, mevcut dinlerden birisine inanma, birisine bağlanma şeklinde meydana çıkıyor. Gerçi bu dinler, birbirinden çok farklı, birbirinden çok ayrı görünüyorlar; fakat hepsinin birleştikleri bir nokta vardır ki, o da inanmanın insanla, insanı ve dünyayı aşan bir varlık arasında mevcut bir münasebet olarak kabul edilmesidir.

Gerçekten her dinde transandantal varlık ile münasebet kurma şekli değişiyor; her din bunun için muayyen bir yol gösteriyor ve bu yolda bazı faaliyetlerde bulunmayı, bazılarında da bulunmamayı emrediyor. Birçok dinler insan için vaatlerde bulunur; bu ve öbür dünya diye birbirinden apayrı iki dünya kabul eder. Fakat bu dünya ile öbür-dünya arasında da yine bir münasebet kabul edilir; zira öbür-dünyada herhangi bir mükâfata erişmek, insanın bu dünyadaki hayatı ile fiilleriyle ilgili görülür. Fiilleri iyi olan insanlar, öbür-dünyada mükâfata kavuşur; aksi halde öbür-dünyada ceza görür. Fakat bunun da şekilleri dinden dine değişir. Bazı dinler için transandantal varlık daima insanın işlediği suçları affedebilir; yalnız bunun için insanın muayyen şeyleri yapması lazımdır.

Din, insana ve dünyaya ait her şeyi, insanın başından geçen bütün hadiseleri, herhangi bir şekilde tefsir etmeye, anlamlandırmaya, izah etmeye çalışır. İşte dini, bilim ve felsefeden ayırt eden nokta da, onun her şeyi kendisine göre tefsir etmesi, izah etmesi, her şeye bir mana vermesidir. Hâlbuki bilim ve felsefe var olan şeylere bir mana atfetmekten, her şeyi tefsir ve izah etmekten sakınır; fakat bilim ve felsefenin durakladığı yerde bile, din hiç tereddüt etmeden yürüyebilir<sup>[73]</sup>. Böylece de din, insan için hayatın katı taraflarını yontar, manevileştirir; en ağır felâketler bile dinde manevi tefsirini bulur; çünkü din için her şey mana ile doludur; felâketlerin, çekilen ıstırapların bile bir manası vardır.

Din, aynı zamanda insana kâinat ve kendisi, hayatta takip edeceği yol hakkında bir “bilgi”<sup>[74]</sup> verir. Yığın, aydın olmayanların, bilgisi çok defa sadece dinin sağladığı bu bilgiden ibaret kalır. Böylece birçok hallerde din, dini nasihatler, dini konuşmalar, insan için biricik bilgi oluyor ve insan, her şeyi dinden öğrenmiş oluyor. Fakat dini bilgi, diğer bilgilere benzemez. Zira dogmalara dayanan bu bilgi yalnız manevi olan bir sahanın bilgisidir. Bu sebepten dolayı bu bilgi, öğreticisine büyük mesuliyetler yükler; öğretici, burada bu bilginin transandantal varlıkla insan arasındaki münasebetten kazanılan bir bilgi olduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır ve onu hiçbir zaman bir vasıta derecesine, mesela sadece maddi bir geçim, bir çıkar veya demagoji vasıtası derecesine indirmemeli ve dini istismar etmemelidir.

Din felsefesi, bütün istismarların dinin varlık-yapısına aykırı olduğunu, dinin yalnız transandantal münasebet üzerinde durması gerektiğini göz önünde bulundurmalıdır. Çünkü ancak böyle bir vaziyet, onu ulvileştirir, manevileştirir. Hâlbuki dine maddi menfaatler karıştığı andan itibaren din, ulviliğini, maneviliğini kaybeder. Bu takdirde din, herhangi bir zümrenin istismar vasıtası olur ki, bu, dinin kutsiliği, ulviliği ve maneviliği ile bağdaşamaz ve üstelik böyle bir durumda dinin aydın olmayan insana faydasından ziyade zararı dokunur; çünkü onu doğru yolundan alarak çürük inançlara, yalnız menfaat sağlayan inançlara sürükler. Nitekim bizim inkılâbımızın dinin dünya işlerinden ayrılmasını benimseyen görüşünün gayesi, dinin maneviliğini, ulviliğini, kutsiliğini korumak, onu maddi bir geçim veya herhangi bir istismar vasıtası olmaktan kurtarmaktır.

Acaba transandantal varlıkla insan arasında münasebet kuran dinlerin çeşitli olması ne ifade eder? Esas itibariyle bu, bir görünüşten başka bir şey ifade etmez. Çünkü aslında bu münasebet, bir ve tek olan bir münasebettir. Gerçi bu münasebeti kuran vasıtalar her dinde değişik bir karakter gösteriyorlar; fakat bu görünüş, bizi aldatmamalıdır; asıl bu münasebetin temelinde bulunan gaye üzerinde durulmalıdır; bu gaye ise, bütün dinlerde bir ve aynıdır. Zira bütün dinlerde kurtuluşun ve ebedi olana kavuşmaya ait inancın yolu aynıdır: çünkü bütün dinler, insana iyiyi yapmasını, kötüden sakınmasını emrederler.

O halde bu gayeye vasıta olan, ister şu dinin veya bu dinin ibadet şekli veya ibadet yeri olsun; bu, asli olan münasebetin mahiyetini değiştirmez. Çünkü bütün dinler, tek bir münasebette, transandantal varlıkla insan arasındaki münasebette, birleşiyorlar; bu münasebetin gayesi birdir ve onun yeri ise, insanın kalbi olmalıdır.

Felsefe bakımından insanla transandantal varlık arasındaki bu münasebet, hiçbir suretle mevcut dinlerin vasıtalı münasebetine mal edilemez; hatta bu transandantal münasebet, birçok müstakil insanlarda olduğu gibi tamamıyla vasıtasız da olabilir; yani bu münasebet, herhangi bir vasıtaya başvurmadan da kurulabilir. Böyle bir münasebette insan, ne herhangi bir mükâfat, ne de herhangi bir ceza bekler. Fakat insanı ağır şartlarla karşı karşıya bırakan böyle bir münasebete, böyle bir görüşe tahammül etmek hiç de kolay değildir. Bu sebepten dolayı böyle vasıtasız bir münasebete, yalnız insanın kalbine, vicdanına yönelen, hiçbir karşılık beklemeyen ve istemeyen böyle bir münasebete tahammül etmek, ancak büyük çaptaki mistik insanlara, kalbi aydın ve çok müstakil olan insanlara vergidir; fakat çoğunluk hazır bir dinin içinde yetişir; onun buyruklarına göre hareket eder.

# XIV. METAFİZİK

## 1. Eski metafizik

Felsefenin başlangıçlarından beri metafizik, hususi bir saha olarak devam edegelmiştir. Fakat metafizik kavramına tarih boyunca çeşitli manalar verilmiştir; öyle ki metafizik tabiri kadar çok manalı olan, hem iyiye, hem de kötüye kullanılan diğer bir tabirle karşılaşmak hemen hemen mümkün değildir. Mesela zamanımızın pozitivist çevreleri, kendi dar görüşleri bakımından manasız gördükleri bütün problemlere metafizik damgasını basarlar ve bir probleme metafizik adının verilmesi, onun aynı zamanda felsefenin dışına atılmasını da gerektirir. Şimdi Amerika'da moda haline gelen asrımızdaki pozitivist felsefenin bir ustası sayılan M. Schlick metafizik hakkında aynen şunu söyler: “*metafizik, boş bir gevezelikten, bir boş boğazlıktan ibarettir*”.

Hâlbuki Ortaçağ felsefesinden Kant'a kadar gelen felsefe geleneğinde —birkaç istisna bir tarafa— metafizik tabiri çok müspet bir manada kullanılır. Nitekim Ortaçağ felsefesinde metafizik, diğer felsefi disiplinlerin yanında en mühim yeri almakta idi; o, her bilim gibi sınırları çizilmiş bir “bilim”di ve bu sıfatla da onun üniversite öğretiminde mühim bir yeri vardı ve sınırlan belli sahalarla uğraşıyordu; hatta Kant bile hoca sıfatıyla bu metafiziği okutmaya mecbur kalmıştı.

Fakat Ortaçağ için ontoloji ve metafizik aynı manaya geliyordu ve metafizik de varlığın ispatıyla uğraşıyordu; Ortaçağ varlıkla şu üç sahayı kastediyordu: Varlığın kaynağı olan Tanrı, ruh, kâinat. Metafiziğin vazifesi de, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'yı, ruhun ebediliğini, kâinatın mevcudiyetini ispat etmektir ve bu hususta o mantıktan faydalanıyordu<sup>[75]</sup>. Metafizik, bugün bile geleneklerine sınımsız bağlı olan bazı batı memleketlerinde hususi bir felsefi disiplin olarak okutulmaktadır.

Bütün bunlara rağmen bugün durum çok değişmiştir. Bugün artık sınırları çizilmiş, sahaları belli olan bir metafizikten bahsetmeye imkân kalmamıştır. İlk defa Kant, sınırlan çizilmiş ve “sahalar metafiziği” adını alan bu konstrüktif, rasyonalist, spekülatif metafizikle mücadele etti. Kant için bu “sahalar metafiziği” üç bölüme ayrılıyordu:

1. Rasyonel kozmoloji;
2. Rasyonel teoloji;
3. Rasyonel psikoloji.

Bunlardan birincisi kâinatın varlığını, ikincisi ruhun ebediliğini, üçüncüsü Tanrı'nın mevcudiyetini ispatla uğraşıyordu. İşte ilk defa Kant, kendi “Kritik”i ile bu metafizikleri felsefe sahasının dışına atmaya muvaffak oldu<sup>[76]</sup>.

Fakat Kant'ın pozitif olan bu mücadelesi uzun müddet yanlış anlaşıldı; Kant'ın yanlış anlaşılmasına da Yenikantçılar sebep oldular. Yenikantçıların felsefi temayülü anti-metafizikti. Zira Yenikantçılar için felsefe, sadece bilgi teorisinden ibaretti; onların henüz mevcudiyetini bir hoş görürlükle karşıladıkları mantık, etik, estetik vesaire gibi felsefi

disiplinler, bilgi teorisinin hususi birer yönleri olarak kabul ediliyordu. Onlar var olan bir şey kabul etmedikleri için, o felsefi çevrede var olandan bahsetmek âdeta yasak edilmişti. Böyle bir görüş içinde metafizikten veya metafizik problemlerden bahsetmeye imkân yoktu.

Fakat her sahada olduğu gibi felsefede de devirlerin peşin hükümleri vardır; imdi o devir de, muayyen bir peşin hükme dayanarak Kant'a anti-metafizik bir temayül atfediyordu. Hâlbuki Kant, sınırlan, sahaları, belli bir metafiziğin imkânsızlığı ile mücadele etmişti ve bundan dolayı da o, bir problem metafiziğinin kurucusu oldu. Zira Kant, "saf aklın kritiği" ile bu "metafiziği" felsefe sahasının dışına attıktan sonra der ki: *Bu sahalar metafiziği, yerini "saf aklın tenkidi"ne bırakmalıdır ve saf aklın tenkidi ise, müstakbel bir metafiziğin prolegomena'sı olacaktır.*

Bu sahalar metafiziğinin yanı başında yer alan diğer yapısal metafizikler de, spekülâtif sistem felsefelerinin metafizikleridir. Mesela K. Marx'ın tarihi materyalist metafiziği, Hegel'in Geist-metafiziği; Schopenhauer'in irade-metafiziği, Descartes'm çift substans metafiziği; vitalist, mekanist vesaire gibi metafizikler. Bütün bu metafizikler arasında ortak olan nokta, hepsinin de konstrüktif, spekülâtif olmalarıdır.

## 2. Problem metafiziği

Gerek şimdiye kadar ele alınan felsefi disiplinler, gerekse bilimin araştırma sahasında meydana çıkan öyle problemler ve problem-artıkları vardır ki, bunların herhangi bir şekilde araştırılması, cevaplandırılması, insanı öteden beri uğraştırmaktadır. İlk defa Kant, bu problemler sahasını, onların ehemmiyetini gösterdi ve bu hususta aynen şu fikirleri ileri sürdü: *İnsan aklı, bilgisinin muayyen bir türünde hususi bir kaderle karşı karşıyadır; insan aklı bu bilgisinde öyle sualler tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne cevaplandırabiliyor, ne de onları reddedebiliyor.*

Gerçekten bu problemler felsefe ve insan bilgisinin ebedi problemleridir; hatta uzun asırlar boyunca insan bilgisi yalnız bunlarla uğraşmıştır; fakat aynı zamanda onları bir bilmece çözer gibi de çözdüğünü sanmıştı; bu, sırf bir *sanmadan* ibaret kaldı; çünkü insan bilgisi ilerledikçe, bu ebedi problemlerin çözülemezliği daha açık bir şekilde ortaya çıktı.

İnsanın başlangıçtan beri sorduğu suallerden (bu ebedi problemlerden) bazılarını sıralayalım: Ölüm nedir? İnsan hayatının bir manası var mıdır, yok mudur? İnsan ot gibi biter, ot gibi yiter mi, yoksa onun devam eden, hatta ölümünden sonra da devam eden bir mevcudiyeti var mı? İnsan ve diğer canlılar nasıl ve ne zaman yer üzerinde meydana çıkmışlardır? Onlar ilahi bir varlık tarafından mı yaratılmıştır, yoksa bütün canlı varlıklar tabii bir evrim neticesi midirler? Eğer insan da, uzvi varlığın gelişmesinin zorunlu ve tabii bir neticesi ise, onun bir ilk-formu var mıdır? Eğer varsa, bu takdirde bu ilk insan formu ile hayvanlar ve hiç değilse antropoid adını alan maymunlar arasında bir yakınlık var mıdır, yok mudur?

Kâinatın bir yaratıcısı var mı? Kâinat sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Eğer kâinat yaratılmış ise, yani onun bir başlangıcı varsa, onun bir sonu da olacak mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi, yoksa ona sonradan mı verilmiştir? Neden bir tek dil değil de, birçok diller vardır? İnsan hür müdür, yoksa hürriyet onun için bir kuruntudan mı ibarettir? Gibi sualler.

Diğer taraftan hangi sahaya ait olursa olsun bütün genetik ve kaynak problemleri de daima metafizik olan problemlerdir. İşte bütün bu ve bunlara benzer problemlerle metafizik uğraşacaktır. Fakat bu metafizik, artık eski metafizik gibi, ne bir sistem metafiziği, ne de sahası sınırlanmış rasyonalist, yani ispatçı bir metafizik olabilir; bu suallerle ancak problem metafiziği uğraşabilir.

Gerçi problem metafiziğinin kurucusu Kant olmuştur; fakat asıl “problem metafiziği” fikrini felsefeye N. Hartmann kazandırmıştır. Kant, metafizik problemlerin umumi bir karakteristiğini yaparken hangi problemlere metafizik problemler denileceğini belirtmiyor. Hâlbuki N. Hartmann, hangi problemlere metafizik problemler denilebileceğini açık bir şekilde gösteriyor. N. Hartmann için metafizik bir problemin şöyle bir vasfı vardır: Metafizik bir problem, irrasyonel bir artık ihtiva eden problemdir, irrasyonel tabiriyle de N. Hartmann, bilinmeyen, sonuna kadar çözülemeyen, çözülmeye imkân olmayan bir problem kastediyor ve böyle bir problemin tek bir işleniş ve çözüm tarzı değil, birçok işleniş ve çözüm tarzları vardır ve metafizik problemler sonuna kadar çözülemedikleri için, daima yeni baştan ele alınan problemler oluyorlar. Bu problemlerin işlenişleri arasında da farklar vardır; bu işleniş, ya geniş bir fenomen temeline dayanır; veyahut da çok az fenomenleri göz önünde bulundurur. Fakat tamamıyla irrasyonel bir problem de yoktur; irrasyonel olan, daima bir kısmıyla rasyonel olan bir problemde ortaya çıkar. Zira tamamıyla irrasyonel bir problem, ne bilimin, ne de felsefenin bir araştırma sahası olabilir. İşte Tanrı problemi böyle bir problemdir; insan ancak ona inanabilir; fakat o, hiçbir şekilde ne bilimin, ne de felsefenin bir araştırma sahası olabilir.

Bu suretle metafizik kapalı, sınırlan belli bir felsefi disiplin olmaktan çıktı; onun yerine bir metafizikler kompleksi geçti ve eski metafizik de “bir”liğini kaybetti; zira bu suretle bütün problemler için açık olan çeşitli metafiziklere yol açıldı; bu metafizik problemler her sahaya serpilmişlerdir; yani yalnız felsefe sahasına münhasır kalmazlar; bilimlerde de metafizik problemler vardır. Mesela bugün bir bilgi-metafiziği, bir varlık-metafiziği, bir insan başarılarının metafiziği, bir tarih, bir tabiat, bir sanat, bir dil, bir ahlâk, bir hukuk ve devlet, bir din vesaire gibi metafizikler vardır.

Gerçi bilim adamları sahalarında hiçbir metafiziğin bahis konusu olamayacağını iddia ederler; fakat bu, sadece bir iddiadan ibarettir. Bugün birçok bilimlerin de “metafizik” problemlerle başa çıkmadıklarını tespit etmek ve göstermek çok kolaydır. Fakat bilim adamları, kendileri tarafından kurulan ve yalnız sahalarına ait olan “içkin” metafiziklerine başvuruyorlar; bu gibi içkin metafiziklerle açık bir şekilde bilhassa fizik, biyoloji, tarih gibi bilimlerde karşılaşılıyor.

Problemlerin —ister bunlar varlık-strüktürlerine, ister bilgi fenomenlerine ait olsunlar— sonuna kadar çözülemeyeceğini bilim ve felsefe tarihi bize açık olarak gösterdiği halde, yine de anti-metafizik tavırlarla karşılaşılıyor. Anti-metafizik bir tavır daima şöyle bir durumda ortaya çıkar: Bazı dar görüşlü bilim adamları sahalarında “inşa” ettikleri içkin metafiziklerin farkında değildirler ve onlar bu içkin metafizik teorileriyle bütün problemleri bilmece çözer gibi çözerler; daha doğrusu çözdüklerini sanırlar; veyahut da aynı şekilde hareket eden sistem kurucuları, böyle bir kuruntunun uyanmasına sebep oluyorlar; zira onlar da, yapısal metafiziklerinin farkına varmadan bütün problemleri çözeceklerine inanırlar.

Hâlbuki metafizik problemlere bilmeceleere tatbik edilen çözüme usulü tatbik edilemez; zira bilmeceleer insan tarafından kuruluyor ve yine de onun tarafından hallediliyorlar. Fakat bilginin, insanın ve onun varlık-yapısının, kâinattaki yerinin, umumiyetle varlık strüktürlerinin problemleri insan tarafından kurulan bilmeceleer değildirler; bunlar, bilginin, insanın, kâinatın, varlık-âleminin yapısında mevcut olan problemlerdir. Bu problemleri görmemezlikten gelebiliriz; onları inkâr ve reddedebiliriz; fakat onları ortadan kaldıramayız; çünkü bunlar bizim yaptığımız problemler değildir.

Zaten metafizik problemleri görmemiz için herhangi bir buyruk veya zorlanma da yoktur ve herkesin bunları görmesi de zorunlu değildir. Bu problemler ancak bilimsel ve felsefi araştırmalar içinde bulunanların karşılaşacakları problemlerdir. Bu problemler, onlara dışarıdan, kuş bakışı bakan, yahut da “toptan bir bilgi” ile varlık-âlemine, insanın varlık-yapısına, onun fenomenlerine bakan bir insanın görebileceği problemler değildirler. Aslında “problem”in kendisi bile, ancak muayyen bir saha ile derinden uğraşan insanların karşısına çıkabilir. Seyircinin veyahut bilgileri el kitaplarına münhasır kalan insanların “problem” görmesine imkân yoktur. Nitekim fiziğe ait el kitapları okuyarak fizik öğrenen bir insan da, bu sahadaki araştırmaların içinde bulunmayan bir insan sıfatıyla, bu bilimin problemlerini göremez.

Hayat da böyle değil midir? Hayatta güçlüklerle karşılaşmayan bir insan, günlük hayatın herkes için böyle düpedüz, takıntısız olduğunu kabul edebilir; nasıl ki bu, hayatta hiçbir güçlüğü bulunmadığını göstermezse, bilim ve felsefede de bir sahanın problemleriyle uğraşmayanlar, onlarla çarpışmayanlar da, bu problemleri görmelerine imkân yoktur.

# XV. PROBLEM OLARAK FELSEFE TARİHİ

## 1. Tarih

İnsan adını alan varlık-sahası ile onun başarıları dün veya bugün başlamamışlardır; hem insanın kendisinin, hem de başarılarının bir başlangıcı, bir oluşu, yani bir tarihi vardır; zira onun hem kendisi, hem de başarıları, statik değil, oluş halindedir. Fakat insan başarılarını araştırmak için, itibari de olsa, onları muayyen bir “tarih” den başlatmak, onlara herhangi bir “tarih” koymak icap eder. Gerçi insan bilgisinin başlangıçları, tıpkı kendisinin başlangıcı gibi karanlıklara gömülüyor; tespit edilmesi güçleşiyor; fakat yine de böyle bir başlangıcı kabul etmeye şiddetle ihtiyaç vardır. Nitekim böyle bir başlangıç tespit edilmiştir de.

Aslında tarih insanla başlar; zira tarih, bir taraftan insan faaliyetleriyle, bu faaliyetlerin neticesinde meydana gelen başarıların, diğer taraftan insan olaylarının bir bilgisidir. İnsan faaliyetleri çok yönlüdür; bundan dolayı onların mahsulü olan başarıların da çeşitli olması gerekir. Fakat her insan faaliyeti ile onun neticesi olan her insan başarısı, pozitif veya negatif bir gelişme, bir oluş içindedir. İnsan faaliyetlerinin neticesinde meydana gelen her başarının bir başlangıcı vardır; bu başarıların izleri, aynı zamanda insanın yeryüzündeki izlerinin de bir başlangıcıdır.

Mademki tarih, insan başarılarının pozitif veya negatif gelişmelerinin bir bilgisidir; o halde her insan başarısının bir tarihi olmalıdır. İmdi umumi bir bilgi tarihi yanında bir kimya tarihi, bir fizik, bir biyoloji vs'nin bir tarihi; bir teknik, bir tıp tarihi, insanın gıda maddelerinin, bunların hazırlanmasının bir tarihi ile, faydalandığı hayvanların bir tarihi vardır; bunların yanı başında bir edebiyat tarihi, bir sanat tarihi, umumiyetle bir kültür tarihi vardır. Çünkü bütün bu bilgi sahaları muayyen insan faaliyetlerinin birer mahsulüdürler ve her faaliyetin de bir tarihi vardır. İşte felsefe tarihi de insanın felsefe sahasındaki faaliyetlerinin, başarılarının bir tarihi olmak zorundadır.

Fakat her insan faaliyeti daima akıp giden zamanın herhangi bir kesiminde başlamıştır; hiçbir insan faaliyeti bugün başlamamıştır ve hiçbir insan başarısı yalnız bir insanın, bir devrin veya bir tek topluluğun mahsulü değildir. İmdi hali hazırda, insan başarıları için başlangıç noktası olarak kabul edilen zaman arasında birçok insanların, birçok insan topluluklarının faaliyetleri birbirine eklenmiş ve bugünkü durum meydana gelmiştir. Diğer insan başarıları gibi, bilim, sanat, teknik, felsefe de muayyen bir faaliyetin neticesidir. İmdi bugünkü zaman noktasıyla, başlangıç olarak kabul edilen zaman noktası arasında birçok insanlar, bilimsel ve felsefi problemlerle uğraşmışlar, sanat eserleri, teknik eserleri meydana getirmişlerdir; bu sahalara ait problemlerle uğraşmışlar, fikirler, tahminler ileri sürmüşler; daha sonra ortaya konulan problemler için muayyen hal şekilleri, hal tasavvurları, hal teklifleri ileri sürmüşlerdir.

İmdi asırların ve sayısız insanların emek ve zahmetlerinin mahsulü olan bilginin ve umumiyetle insan başarılarının sürekliliğini tespit etmek icap eder. Zira daha önceki bilimsel ve felsefi fikirleri veya diğer başarıları ait olan fikirleri, tasavvurları, teşebbüsleri, bilmenin büyük bir ehemmiyeti vardır. Çünkü hem maziden faydalanmak, hem de onları

şimdiki başarılarla bağlayarak, hali hazırı anlamak, insan başarılarının gelişme seyrini takip etmek, aynı zamanda kendi zamanımızdaki başarıları ilerletmek, geliştirmek, ancak bu sayede mümkün olur.

Çünkü insan bilgisi, insanın teknik ve diğer başarıları onun “mevcudiyet şartları”dır; bunlar, insanın diğer varlık-âlemi karşısında takındığı tavrın, onunla ardı arası kesilmeyen bir hesaplaşmanın neticesidir; nesilden nesle devredilen bu başarıların birbirinden nasıl faydalandığını, insanların edindikleri tecrübelerin, bilginin, nesilden nesle nasıl devredildiklerini de, yine bu başarıların tarihi bize öğretecektir. Zira zincirin son halkası daha önceki halkalarla ilgilidir; bu halkaların münasebeti bilinmeyince, hali hazır durumunu anlamak kolay olmaz ve insan başarıları sanki tesadüflerin bir mahsulü imiş gibi görünürler. Hâlbuki insan başarıları sahasında böyle bir tesadüfilik bahis konusu değildir; bütün insan başarıları, onun deneme ve sınamalarından ibaret olan faaliyetleriyle, bütün aktivitesinin ve bunu sevk ve idare eden önceden görme, önceden tayin etme gibi kabiliyetlerinin bir mahsulüdür.

## **2. İlim ve felsefe tarihinin hususiyetleri**

Gerçi birçok insan başarıları ve bütün bu başarıların bir tarihi vardır; fakat bu insan başarılarının en mühimleri, onun bilim, felsefe, sanat ve teknik sahasındaki başarılarıdır. Bu sebepten dolayı en mühim tarih de, bilim, felsefe, sanat, teknik tarihidir; çünkü bütün insan faaliyetleri —hangi sahaya ait olurlarsa olsunlar— bilgiye dayanan faaliyetlerdir; fakat bilim için —bilhassa tabiata bilimleri için— tarih bir problem değildir; hatta muayyen bir dereceye kadar sanat sahası için de tarih yine bir problem olmuyor.

Tarihin problem olarak karşımıza çıktığı yer, felsefe sahasıdır. Zira bu sahada tarihin fonksiyonunun ne olduğu henüz kesin bir karakter kazanmamıştır. Hâlbuki mesela kimya için tarihin yeri ve sınırları bellidir; nitekim kimya için tarih, onun bilgisinin gelişme seyrinden başka bir şey değildir ve buradaki hataları bilgiden ayırmak da çok kolaydır; zira kimyanın tarihi, onun aktüel bilgisi ile birlikte yürür ve hatalar tasfiye edilir. Fakat felsefede böyle bir şey kolay değildir. Çünkü kimyada, Kant’ın söylediği gibi, kesintisiz bir süreklilik vardır ve bu süreklilik hiçbir yerde kesilmez. Hâlbuki felsefede bunun her defa yeniden meydana getirilmesi icap eder.

Bu durum, olaylar tarihinde de açıktır. Burada da her olay, tarihi bir karakter taşımaz; bu olaylardan ancak tesir edebilen, tarihi bir karakter taşır ve olayların birbirine tesiri kendiliğinden olup-biter; bunlar herhangi bir şekilde tespit (mesela vesika olarak) edilmişlerdir ve olaylar durmadan yeni tarihi durumlar meydana getirirler. Felsefedeki fikirler, olaylardan da farklıdır; gerçi felsefe için de bir fikrin tesir etmesi, onun ehemmiyetini ifade eder; onun tarihiliğini meydana çıkarır; fakat bu tesir, burada kendiliğinden olup-biten bir şey değildir. Bu fikirlerin, diğer insanlar tarafından bilinmesi şarttır; bilinmeyen bir fikir, âdeta mevcut olmayan bir şey gibidir; nasıl ki mevcut olmayan bir şeyin tesir etmesi beklenemezse, aynı şekilde bilinmeyen bir fikrin tesir etmesi de bahis konusu olamaz.

Fakat burada bir fikrin bilinmesi, onun pozitif bir surette tesir etmesi de kâfi değildir; bu



bilinen fikrin, bir bilgi karakterine sahip olması şarttır; işte felsefe tarihindeki bütün güçlük buradan çıkıyor. Kimyada bilgi karakterine sahip olan bir fikirle, bilgi karakterine sahip olmayan bir fikir birbirinden kolaylıkla ayrılır; zira onu yoklamak ve hakikat olup olmadığını meydana çıkarmak kolaydır. Üstelik kimya tarihini yazan insan hakiki bir kimyacıdır; yani araştırmalar içinde bulunan bir insandır; Hâlbuki felsefe tarihi için bunu söylemek mümkün değildir. Felsefe tarihi, çok defa filozof olmayanlar, sadece felsefe ile meşgul olanlar tarafından yazılmaktadır; bundan başka felsefe, bütün sahaların problemlerini içine alan bir bilgidir ve onun kimyada olduğu gibi, laboratuvar tecrübesiyle yoklanacak bir tarafı da yoktur.

Diğer taraftan kimya adını alan bilgi, muayyen şeylerin elde edilmesi için pratik sahaya tatbik edilir ve bundan dolayı onun insan hayatıyla sıkı bir ilgisi vardır. Hâlbuki muayyen şeylerin elde edilmesi için kullanılmayan felsefi bilgi ile hayat arasında, kimyadaki gibi tatbiki bir münasebet yoktur; hatta birçok insan toplulukları bilim ve felsefe olmadan da ampirik bir bilgi ile hayatlarını devam ettirebiliyorlar. Felsefe, ancak yüksek bir bilimsel kültürün bulunduğu yerde meydana çıkar. Böylece bir yerde felsefenin mevcut olup olmaması, derin veya sathi olması, orada bilimin ve bilimsel araştırmaların bulunmasına, bunların derin veya sathi olmasına bağlıdır. Diğer birçok tabiat bilimleri, yine pratik hayatla, günlük hayatla o kadar ilgilidirler ki, onların hayatın kendilerinden istediği şeye cevap vermeleri lazımdır. Bir *phytopatholog* (nebat hastalıkları mütehassısı), bitkilere bulaşan hastalıkların önüne geçmelidir; bir mineralog, yer altındaki servetleri insanın faydalanmasına arz etmelidir; bir kimyacı endüstri için lazım olan maddeleri elde etmelidir; bir fizikçi hayatın çeşitli sahaları için faydalı olmayı bilmelidir. İmdi tabiat bilimleri ve bunlara dayanan teknikler, hayat için direkt olan bir fayda veya zarar sağlayabiliyorlar.

Fakat bununla şöyle bir iddia ortaya atılmıyor: Bu bilimlerin vazifesi bununla başlıyor ve bununla bitiyor. Bütün bilimlerin nazari, felsefi temelleri vardır; bu temeller üzerinde düşünülürken veya bilimsel araştırmalar yapılırken pratik hayatın fayda alanı, asla göz önünde bulundurulmaz; fakat bu bilimler, ortaya koydukları neticelerle pratik hayata müdahale ve yardım etmek zorundadırlar. İnsan hastalıklarının önüne geçmeyi, hastalara yardım etmeyi gaye edinmeyen bir tıbbın mevcudiyeti hiçbir mana ifade etmez. Fakat diğer taraftan tıp, bundan ibarettir de denemez. Zira onun da nazari temellere ihtiyacı vardır; bu temeller ona iki şey kazandırır: bu temeller bir taraftan tıp için yeni araştırmaları, yeni usullerin bulunmasını mümkün kılar; diğer taraftan bu nazari temeller, tıbbın pratik hayata tatbik edilmesinin yönünü tayin ederler. Çünkü insan, umumiyetle organizma hakkında mekanik bir görüşün hüküm sürdüğü bir devirdeki tedavi usulleriyle, insanı esnekliği olan biyopsişik, somut bir bütün olarak gören bir tıbbın tedavi usulleri ve hastasına yardımı arasında bir fark olacaktır.

Böylece nazari temeller ve pratik saha el ele vermek zorundadır. Yalnız, nazari temellerin araştırılmasında bekleyen, yardım isteyen bir durum yoktur. Bundan dolayı da ondan sarfı nazar edilebileceği sanılıyor. Gerçekten dışarıdan bakılınca, sanki bilim için nazari temeller lazım değilmiş; onlara dayanmak gerekmiyormuş gibi bir kuruntuya kapılmak mümkündür. Fakat her bilimin, mesela tıbbın, kurucuları, ilerleticileri, yani üstatları böyle temellere dayanmadan hiçbir şeyin yapılamayacağını biliyorlar. Bu hususta, yani nazari temellerle pratik saha bakımından her bilimde sayısız misaller vermek mümkündür; bütün tabiat

bilimleri, bu bakımdan çok öğretici bir numune teşkil ederler; fakat bu yalnız onlara inhisar etmez, diğer bilimler de aynı durumdadırlar.

### 3. Felsefe tarihinin karşılaştığı güçlükler

Vazifesi, yalnız nazari temellerin bütünü (yani hem varlığın, hem de her tür bilginin) üzerinde durmak olan felsefede vaziyet çok değişir; burada pratik hayatın istediği bir şey yoktur; gerçi pratik hayat, bu nazari temellerden de faydalanabiliyor; fakat burada, tıp veya kimyada olduğu gibi acele bir durum bahis konusu değildir. Çünkü burada mevcut olan bir duruma hemen yardım etme diye bir şey yoktur; bu bakımdan felsefenin hiçbir yerde acele etmesine lüzum kalmıyor; ama yine de onun sırtında ağır bir yük vardır. Çünkü o hem kendisi, hem de bilim hakkında hesap vermek, her durumla hesaplaşmak, bütün fenomen gruplarını, izah etmek, anlamak, açığa çıkarmak zorundadır.

Fakat felsefede bu açığa çıkarmanın, bu izah etme ve anlamamanın çeşitli yollar vardır; işte filozofun asıl mühim vazifesi bu çeşitli yollardan, yürünmesi verimli olan, yeni araştırmalara vesile olabilen geniş yolu seçmek ve yalnız bilgi karakterine sahip olan şeyler üzerinde durmaktır; ama bu hiç de kolay değildir.

Fakat pratik hayat, felsefeye bilgisinin hakikat olup olmadığını göstermek bakımından hemen hemen hiç yardım etmediğine göre, felsefenin bunu hususi bir şekilde ve hususi bir yolda yürüyerek gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bundan dolayı burada hata ile hakikati birbirinden ayırmanın güçlüğü ortaya çıkıyor; çünkü pratik hayat, felsefeyi buna zorlamıyor. Mesela şu meşhur Yenikantçıların şuur teorisini göz önünde bulunduralım: Onlara göre şuur, şuur fenomenleri doğuştandır; yani şuur insanın birlikte getirdiği asli bir cihazdır. Pratik hayata tesir etmeyen, pratik hayatla ilgisi olmayan, pratik hayatın kendisine karşı kayıtsız kalabildiği —çünkü ona ne zararı, ne de faydası dokunabiliyor— bu iddia, felsefede olduğu gibi devam edebildi; ancak zamanımızdaki gibi fenomenler üzerinde duran, teorilerde pragmatik bir gaye gören bir düşünüş tarzı, bunun yanlış olduğunu ortaya koyabildi.

Şimdi bu teorinin karşısına, bunun aksini iddia eden başka bir teori çıksa, onun yanında yer alacak ve bunlar yan yana kalabileceklerdir. Bu teorinin iddiası da şudur: İnsan şuuru bir *tabula rasa*dır ve o, doğuştan hiçbir şey birlikte getirmez; onun “edinmeleri” tecrübenin, hayatın mahsulüdür; felsefede bu gibi teoriler yan yana durabiliyorlar; çünkü her ikisinin de pratik hayatta herhangi bir yeri yoktur.

Yenikantçıların şuur hakkında ortaya attıkları iddia, şöyle bir görüşe dayanıyor: Ruhla beden arasında asli bir münasebet yoktur (zira bedenın serpilip geliştiğini görmemek mümkün değildir). Bilimsel bilgi ile felsefi bilgiyi birbirinden kati sınırlarla ayıran ve böyle bir nazari temelden hareket eden filozoflar, şuuru sabit tutmak zorundadırlar. Hâlbuki insanın biyopsişik bütünü üzerinde duran zamanımızın felsefi antropolojisi bunun yanlışlığını gösteriyor. Çünkü felsefi antropoloji, insan bilgisinin türleri arasına kesin bir sınır koymuyor ve bilimin araştırmalarından da faydalanıyor. Nitekim bugünkü biyolojik bilimler, canlının biyopsişik bir varlık olarak birlikte ancak biyopsişik nüveler getirdiğini gösteriyorlar; bu nüveler gelişir; bunu yeni doğan çocuğun zaman içindeki gelişmesinde, değişmesinde görüyor ve tespit edebiliyoruz. Bu fenomen, bize şuurun ne sabit olduğunu, ne de henüz ışık görmeyen

bir fotoğraf kâğıdına benzetilebileceğini gösteriyor.

Fakat bu teorileri benimseyenlerden birisi bizim karşımıza çıksa ve iddiasında ısrar etse ona ne diyebiliriz, ne gösterebiliriz? Gerçi biz onun dikkatini fenomenler üzerine çekeriz; fenomenleri sayıp dökümleriz; fakat bu, kimyada bir maddenin yeni bulunan, kemiyet ve keyfiyet bakımından daha verimli olan bir istihsal metodunda olduğu gibi bağlayıcı değildir; yani onu ispat edemeyiz. Penisini bulan H. Fleming başlangıçta bu maddeyi pratik hayata tatbik edilemeyecek derecede güçlülük ve az miktarda elde edebiliyordu. Onun bu keşfinden takriben 12 sene sonra, kimya bu maddeyi yığınla elde etmeye muvaffak oldu ve bu yeni metot, eski istihsal metodunun yerine geçti ve hiç kimsenin aklına başka türlü düşünmek veya eskisi üzerinde ısrar etmek gelmedi ve gelemez de.

Şimdi de Husserl'in şuur teorisini ele alalım: Husserl için şuur, saf ve transandantal bir şuurdur ve fenomenolojik bir redüksiyonla psikolojik şuurdan elde edilir. Fakat bu transandantal şuur, öyle bir varlık-sahasıdır ki, onun mevcudiyeti, başka bir şeyin mevcut olmasına ihtiyaç göstermez. Gerçi Husserl'in bu iddiası büyük bir konstrüksiyondur; hatta böyle bir konstrüksiyon için herhangi bir fenomen temeli göstermek de mümkün değildir; fakat Husserl'in bu konstrüksiyonlarıyla birlikte yeni bir felsefi görüş ortaya çıkıyor ki, bu da umumi bir bilgi olan "mahiyet" sahasının bilgisidir ve bu sağlam olan taraftan faydalanmak için, Husserl'in baş vurduğu konstrüksiyonları, onunla birlikte yapmak zorunda kalmadan, mesela "bilgi, süje ile obje arasındaki münasebettir" şeklinde bir fikir ortaya atılabilir; bu ve buna benzer ifadeler ne Husserl'm şuur teorisine, ne de onun redüksiyon teorisine dayanır. Husserl'in mahiyet bilgisine ait olan bu görüşü, felsefe için bir keşif sayılır. Fakat bu keşif konstrüksiyonlarla yan yana bulunmaktadır ve bu keşif, felsefe ile bilim arasındaki münasebeti ortaya koymakla kalmıyor; aynı zamanda bilimlerin (Husserl'in *anti-scientifik* temayülüne rağmen) takip ettikleri yolun da böyle bir yol olduğunu gösteriyor. Çünkü bilim de daima umumi olan bir bilgi ortaya koymaktadır. Mesela "düşme kanunu" yalnız elimizde bulunan bu muayyen cisme mahsus değildir; bütün cisimlere aittir; bilginin yukarıdaki tarifi de (yalnız bir ilme değil bütün bilimlere aittir) öyledir.

Konstrüksiyonla bilgi karakterine sahip olan fikirlerin yan yana bulunması Husserl'e has bir şey değildir. Bu durum, diğer filozoflarda da aynıdır. Mesela Platon'u düşünelim: edebi konuşan, birçok mitoslara baş vuran Platon'un "ide"lerinin felsefe tarihinde ne kadar çok karikatürize edildiği malûmdur. Aristoteles'in form ve madde problemi de öyledir. Heraklit'in oluş ve "logos"u, Parmenides'in düşünmesi ve duyuların kritiği, Anaximander'in *peras* ve *apeiron*'u; Kant'ın bilginin tecrübe ile başlaması ve tecrübeden doğmaması fikriyle transandantal süje problemi; bütün kaziyeleri determine eden en yüksek prensip problemi; hürriyet, "objektif geçerlik", düşünme ile idrak arasındaki münasebet problemleri, Locke'un ölçünme ve sensation problemi, Berkeley'in bilinç ve varlık problemi; Descartes'm *çift substans* problemi; D. Hume'un *empresyon*, *deneyim* hakkındaki fikirleri de böyledir. Fakat felsefe tarihi her nedense bilgi karakterine sahip olabilenle, bundan mahrum olan fikirleri yan yana bırakmakta ve ikisine aynı gözle bakmakta bir mahzur görmüyor.

#### **4. Felsefe tarihinin doğru yolda yürümesine engel olan motifler**

Acaba felsefe tarihinin böyle yanlış bir yola girmesinin sebebi nedir? Bu sebep şu olsa gerek: Felsefede esas olan sistem kurmaktır ve her sistemin muayyen bir çerçevesi vardır. Filozofun fikirleri, ya bu çerçevenin içine sığabilir veyahut da onu aşar; sığıdığı zaman filozof, tutarlıdır, sığmadığı zaman filozof söylediklerini çürüten, tutarsız olan bir filozof demektir. Fakat böyle bir felsefe tarihi görüşünün tam olabilmesi için, bu sistemlerin de muayyen bir tasnife tâbi tutulması gerekir. Tasnif, bu sistemleri muayyen “izm”lere ayırmak suretiyle tamamlanır: mesela idealizm, realizm, ampirizm, sansüalizm, pozitivizm, materyalizm vesaire gibi; bunlara metafizik “izm”ler de ilâve edilmelidir.

İşte tarihçi, filozofları bu tasnif prensiplerine göre gruplandırıyor ve filozoflardan birisinin eksik bıraktığı bir fikri, öbürü tamamlıyor; mesela böylece idealizm en yüksek tepe noktasını Hegel’de; ampirizm ise, en yüksek tepesini D. Hume’da buluyor ve filozoflar arasında roller taksim ediliyor; onlardan birisinin fikri iyice sivriltildikten sonra, onu takip eden bu sivrilikleri gideriyor. Fakat bu defa o da muayyen bir sivrilik bırakıyor; onu takip eden onu düzeltiyor. Böylece felsefe tarihi, birbirinin yerine geçen yapısal sistemlerin bir tarihi oluyor. Fakat bu manadaki felsefe tarihi, bir “hatalar tarihi”, diğer bir tabirle birbirini nakzederek fikirlerin bir tarihi oluyor.

Zira her sistem, kendisinin doğru olan biricik sistem olduğunu iddia ediyor ve karşı sistemleri çürütmeye çalışıyor. Sonradan tarihçi, bu filozofların fikirlerini tetkik ettiği zaman, bunlarla ne yapılabileceğini şaşırıyor; zira tarihçi henüz felsefe tarihinin vazifesini kesin olarak tespit etmiş değildir: felsefe tarihinden biz ne bekleyebiliriz ve ne beklemeliyiz? Acaba felsefe tarihi, bir filozofun söylediği ve yazdığı bütün fikirlerin yan yana bir sıralanmasından mı ibaret olacaktır? Yahut W. Windelband’ın denediği gibi mi hareket etmeliyiz?

Bilindiği gibi Windelband bir devirdeki fikir malzemesini sahalara veyahut disiplinlere ayırmakla iktifa ediyor; bu suretle problem grupları ele almıyor. Fakat böyle bir hareket tarzının, filozofun sisteminin bütünlüğü ile ele alınmasından farkı yoktur. Diğer taraftan Windelband gibi hareket edildiği takdirde, problem grupları arasındaki bağlar kısmen kayboluyor veyahut hiç değilse bu, münasebeti görmek mümkün olmuyor. Bundan başka tarih, yine sistemlerin, doktrinlerin, “izm”lerin içinde dönüp dolaşıyor; sistemlerdeki görüş ve bilgi karakterine sahip olan fikirler, bir filozofun sistemini bütünlüğü ile tasvir etmekten daha fazla bir şey ortaya çıkaramıyor; bundan dolayı bu deneme de bir problem tarihi olmaktan uzak kalıyor<sup>[77]</sup>.

W. Dilthey ile mektebi de bu bakımdan bir değişiklik yapamadı. Burada felsefe tarihi bir devirdeki fikir cereyanlarının tarihi münasebetlerini göstermekten ileri gidemedi ve düşünmenin alâka merkezini inanma, zevk, sosyal münasebetler gibi felsefi olmayan faktörler teşkil etti. Böyle bir tarih görüşünde düşüncelerin motifleri meydana çıkıyor; bir devrin felsefesinin neden muayyen bir istikamete sürüklendiği, muayyen bir “geçerliği” olan fikirlerin kullanıldığı, muayyen peşin hükümlerin devam ettiği, başka fikirlerin nazarı dikkate alınmadığı anlaşılır bir hale getiriliyor; fakat fikirlerin bilgi bakımından olan başarısı ikinci derecede kalan bir rol oynuyor<sup>[78]</sup>. Böyle bir tarih görüşünün bir yeri olduğu muhakkaktır; fakat bu, felsefenin gerçekleştirdiği bilginin bir tarihi olamaz.

Hakiki manadaki felsefe tarihi, felsefenin asırlardan beri ortaya koyduğu bilginin bir tarihi

olmalıdır; tıpkı kimyanın veya fiziğin tarihi gibi. Fakat kimya ve fizikteki durum gayet açıktır; çünkü kimya ve fizikte bilginin takip ettiği yol kesintisiz devam eden bir yoldur. Hâlbuki felsefede bilginin takip ettiği yol, böyle değildir. Felsefeci, her defasında kendisi bu yolu yürünebilir bir hale getirmelidir; yani felsefeci her defasında böyle bir yolu kendisi inşa etmelidir. Bunun için, tıpkı kimyacı gibi, felsefeci de kendi devrindeki problemlerin seviyesinden hareket ederek geçmiş asırlara inmeli ve oradan da tekrar kendi devrine çıkmalıdır. İşte burada felsefeci bir seleksiyon yapmak zorundadır; yani felsefeci bir bilgi karakterine sahip olan fikirleri böyle bir karakterden mahrum olan fikirlerden ayırt etmeli; yani hata ve hakikati birbirinden ayırmalıdır.

Bunun için de felsefe tarihi, bütün tasnif kategorilerinden vaz geçmeli; herhangi bir sisteme bağlanmamalıdır. Zamanımız, artık sistem felsefesini, konstrüksiyonları yadırgamaya başlamış ve felsefe, daha ziyade bütün problem ve fenomenlere açık bir bilgi olarak görülmeye başlanmıştır; tıpkı kimyada ve fizikte olduğu gibi. Fakat bununla felsefe, fizik ve kimyanın ne metodunu taklit etmelidir; ne de onlar tarafından kendisine herhangi bir şey dikte ettirmelidir; ancak bu bilimlerin tarihi, felsefe için bir örnek, bir model olmalıdır.

İmdi felsefe tarihi, tıpkı kimya tarihi gibi başlangıçtan beri bütün problem sahalarına ait yalnız bilgi karakterine sahip olan fikirleri ele almalıdır. Fakat bu bilgi, felsefenin bütün sahalarına ait olmalıdır. Felsefenin başlangıçları için böyle bir yolu takip etmek kolay olduğu halde, asırlar geçtikçe bu mesai de güçleşir. Bu güçlük felsefenin kimya ve fiziğe nazaran hususi olan durumundan doğmaktadır; fizik ve kimyada bilgi kabiliyetine sahip olmayan her şey terkedilir ve kısmen doğru olan metotlar yerine tamamıyla doğru olan metotlar geçer.

Felsefenin, daha önce de söylediğimiz gibi, pratik bir tarafı olmadığı, felsefe hayatın herhangi bir sahasına tatbik edilemediği için, onda hakikat olan bilgi ile hatanın birbirinden ayrılması güçleşiyor. Hele burada herhangi bir “izm”den hareket edildiği zaman, bu güçlük büsbütün artar. Zira sistemlerde “müspet” olan bir görüş, hemen umumileştirilmektedir. Görüş ve bilgi kabiliyetim haiz olan fikir umumleşince, bilgi çekirdeği lüzumsuz kabuklarla sarılıyor; neticede bu çekirdek de kaybolmak tehlikesini gösteriyor. Mesela Heraklit’in oluş fikri, halis olan bir bilgidir; fakat var olan hiçbir şey kabul etmemek ve her şeyi oluş olarak görmek bir hatadır; Platon’un “ide”ler hakkındaki görüşü, sabit kalan, devam eden bir şeyi göstermek istiyor; fakat bununla oluşun bu sahada bulunmadığını iddia etmek doğru olmaktan çok uzaktır.

Böyle bir durumda tarihçi filozofun başvuracağı merciler vardır: Hiçbir filozofu, hiçbir felsefi fikri herhangi bir tasnif kategorisine sıkıştırmamak. Mesela Yunan felsefesinin başlangıçlarına, tabiat filozofları tabirinde olduğu gibi, herhangi bir damga basmamak icap eder. Nasıl ki kimya, kendi tarihini eski devirlerin pratik hayatta kullandıkları keramik ve diğer şeylerdeki renklerle başlatıyorsa, felsefe de felsefi fikri, ilk defa Thales ile başlatmalıdır. Çünkü insanlık tarihinde ilk defa Anadolu’nun Ege kıyılarında yaşayan bu filozofta, bütün çeşitliliği “bir” olarak görmek gibi bir teşebbüsle karşılaşırız. Thales’in bu “bir”liğe, bu taşıyıcı olan “bir”e su adını vermesinin ehemmiyeti ikinci derecededir. Bundan dolayı ona bir tabiat felsefesi görüşü atfetmek de doğru değildir; felsefe tarihçisi, bunu bir prensip, bir kategori olarak ele alabilir ve neticede görecektir ki, her filozofun varlığı kavrayışında böyle

ilkesel olan bir temel vardır; fakat bu temel, zamanla birden fazla olan, çeşitli olan bir duruma girebilir. Felsefe tarihçisi zaman süresini takip ederse, görür ki, gittikçe bu tür ilkesel şeylere ait olan bilgi gelişiyor; bazı devirlerde böyle bir bilgi, fenomenlerle gösterilebileceğinden daha fazla olan bir şey iddia etmek ister; fakat bu da felsefe tarihçisini şaşırtmamalıdır. Kimya da, simyacıların devrinde çıkmazlara girmiştir; fakat yine de mümkün olmayan bir şey aranırken, tesadüfen başka şeyler keşfedilmiştir; bugün onların rüyası gerçekleşmiştir.

Düşünen insan da, çok sonraları görülebilecek fikirler ortaya koyabiliyor; nitekim bazı devirler için hiçbir mana ifade etmeyen fikirler, zamanla birden birisi tarafından görülüyor ve derhal ehemmiyet kazanıyorlar. Mesela bugünün antropolojisi (insan felsefesi) kurulup gelişmeye başladıktan sonra, geçen asırların Kant'ın fikir hazinesinde göremedikleri fikirleri kıymetlendirmek mümkün oluyor; Kant'ın eserlerinde mevcut olan insan meselelerine ait olan bu fikirler, ancak zamanımızda kıymet kazanıyorlar.

Fakat temellere, ilkesel şeylere ait olan felsefe, hiçbir devirde hür olarak araştırma yapamıyor; onun karşısına derhal dış motifler dikiliyor; bu dış motifler, ya devlete ait oluyorlar veyahut da devletin himaye ettiği bir dine ait olabiliyorlar<sup>[79]</sup>. Düşünme böyle bir hürriyetten mahrum olunca, tefsirler başlıyor; mesela bir *katolisism*, Aristoteles'in felsefesinde bir din felsefesi görüyor ve Aristoteles'in bu din felsefesi ile diğer felsefi fikirleri arasında bir münasebet gördürmeye gayret ediyor; tefsirlere başvuruluyor; neticede böyle bir münasebet de herhangi bir şekilde meydana çıkarılıyor. Fakat asıl gülünç olanla, bunun farkında olmayarak Aristoteles'te böyle bir problem olduğunu iddia edenlerde karşılaşıyoruz. Bugün bile Nicolai Hartmann'ın felsefi fikirlerine Katolik çevrelerde iyi bir gözle bakılmamaktadır; çünkü Hartmann bütün teleolojik fikirleri felsefesinin dışına atmıştır; böylece Tanrı fikri de felsefenin dışına atılmıştır.

Felsefi fikirler, felsefe dışı fikirlerin, görüşlerin, motiflerin tesiri altında kaldıkça, onların spekülatif olmaları, canı çıkıncıya kadar tefsire tâbi tutulmaları zorunlu oluyor. Gerçi bir filozofun ortaya attığı fikirleri anlamak ve onların neden başka şekilde değil de, bu şekilde ortaya konulduğunu kavramak zaruridir. Fakat burada ancak bilgi kabiliyetine sahip olan taraf üzerinde durulmalıdır. Mesela Descartes'te yapısal olanla bilgi kabiliyetine sahip olan taraflar birbirinden ayırt edilmeli ve sadece bilgi tarafı ele alınmalıdır. İmdi bugün Descartes'in "ide"leri tasnif problemi ile Tanrı'yı, dış dünyayı ispata çalışması gibi problemler, artık her türlü görüş ve bilgiden mahrum olan bir konstrüksiyon olarak terkedilmelidir.

Aynı şekilde D. Hume'un ampirizminde de bilgi kabiliyetine sahip olan tarafla yapısal olan taraf birbirinden ayırt edilmelidir. Hume'un izlenim ve deneyim hakkındaki fikirleri dikkate lâıyk olan derin görüşler ihtiva ediyorlar; burada düşünmenin meydana getirdiği konstrüksiyonlarla direkt idrakin ve tecrübenin rolünü açık olarak görüyoruz; tarihçi artık felsefeye ve ilme mal olan bu fikirleri, öbürlerinden ayırt etmeli. Hume, bu fikirlerine dayanarak zorunluluk fikrini reddetmeye çalışıyor; burada da onun hatasını görüyoruz; fakat yine de pozitif bir tarafla karşılaşıyoruz ki, o da zorunlu olan bilginin bir sınırının bulunması icap ettiğiidir.

Böylece felsefe tarihi her yerde bilgi ile hatayı birbirinden ayırt ederek çalışmalarına başlamalıdır. Nasıl ki hakiki kimyacıların sayısı az ise, hakiki filozofların sayısı da azdır; fakat

kimyada, hakiki kimyacı ile sahte kimyacı birbirinden kolaylıkla ayrıldığı halde, felsefede bu, hiç de kolay değildir; hele felsefe ile uğraşan bilimsel bir duygudan mahrum olunca, onun konstrüksiyonlarının sınırını bulmak mümkün değildir.

Bugün gözümüzün önünde “Die Monade”<sup>[80]</sup> adında bir eser çıkıyor; bu eser, felsefenin Thales’ten bugüne kadar gelen bütün görüşlerini yok farz eder gibi bir tavır takınıyor ve bilginin sübjektifliğini müdafaa ediyor ve bu prensipten hareket ederek diğer filozofları ve bilhassa ontolojik felsefeyi tenkit ediyor (hâlbuki kimyada buna imkân yoktur). Felsefe, kaderi icabı her devirde ve her zaman onun ehli olmayan insanlar tarafından kötüye kullanılıyor; fakat pratik hayatla ilgisi olmayan böyle bir görüş, zararsız olarak devam ediyor ve bir müddet sonra da mazinin karanlıklarına gömülüyor.

Fakat felsefe tarihi, felsefe sahasında mevcut olan bütün eserlerle uğraşmak zorunda değildir. Felsefe tarihi fikir malzemesini, yalnız felsefenin üstatlarında aramalıdır; çiraklarda bunu aramaya lüzum yoktur; çünkü onun burada bulacağı bir şey de yoktur.

Felsefe tarihi, bir bilginin, temellere nüfuz eden bir bilginin tarihi olmak istediği müddetçe, onun pozitif görüşlerin, pozitif bilginin bir tarihi olması zaruridir. Bunun için onun, felsefi bilgiyi, felsefi pozitif görüşü, sistemin esaretinden kurtarması, bilginin halis çekirdeğini bulması lazımdır. Bu hususta felsefe tarihçisi için ölçü, var olan şeyler ve onların fenomenleridir; bu fenomenlerin çokluğunu izah eden görüştür; bütün diğer yabancı motifler, felsefi görüşün dışına atılmalıdır; her fenomen sahası ayrı, fakat yine de diğer fenomen gruplarıyla münasebet haline getirilerek tetkik edilmelidir ve hiçbir sahanın prensibi diğer bir sahaya tatbik edilmemelidir.

Hiçbir sisteme esir olmayan, diğer bir tabirle fikirlerini herhangi bir sistemin çemberine sıkıştırmayan filozoflar vardır; bunların başında F. Nietzsche gelir; Nietzsche tam manasıyla filozoftur. O her yerde ve her zaman gördüğünü ortaya koyar; bu ortaya konulan fikirlerin daha önceki fikirlerle olan münasebetini, yani onları nakzedip etmediklerini düşünmez bile. Kant’ı da, bütünlüğü ile bir sistemin esiri saymak çok güçtür.

Bütün bu hazırlıklardan sonra felsefenin, tarihini yazması icap etmektedir. Nitekim aynı Nietzsche felsefe tarihinden acı acı şikâyet eder; ona göre de felsefe tarihi, bir filozofun esas fikirlerini, görüş ve bilgi kabiliyetini haiz olan fikirleri ele alacağı yerde, filozofun bütün söylediklerini ele alıyor; bu suretle filozofun şahsiyeti ortadan kayboluyor. Hâlbuki Nietzsche’ye göre her felsefe tarihi hiç olmazsa bu şahsiyeti de meydana çıkarmalıdır.

Felsefe tarihinin pragmatik manada diğer birçok şekilleri de düşünülebilirse de, bunlardan en faydalısı monografilerdir; fakat bunların tam olması için, tasviri olmaları gerekir; fikirleri tefsirlere tâbi tutmak, monografilerin bu faydasını bertaraf edebilir; fakat burada gelişi güzel bir tasvir değil, yine bilgi karakterine sahip olan fikirler alınmalıdır.

Şimdiye kadar yazılan felsefe tarihleri, daha ziyade tasnif kategorilerine dayanan ve filozofların öğrettiklerini tasvir ve tenkit eden tarihlerdir; bunlar, ilgi uyandırıcı olabilirler; fakat öğrenen kimseyi ümitsizliğe sevk edebilirler. Çünkü felsefi görüşler, filozoftan filozofa göre değişiyorlar ve fikirler, birbirlerini nakzediyorlar; bugün mevcut olan felsefe tarihlerini okuyanların böyle bir ümitsizliğe kapılmamalarına imkân yoktur.



Bundan başka böyle bir felsefe tarihi, bize felsefenin gelişmesini göstermekten ziyade birbirini tutmayan fikirlerin bir ambarı oluyor. Bu sebepten dolayı da sistemlerinde tutarlı hareket edenler, bu tür felsefe tarihçileri tarafından en çok beğenilenleridir; bunun içindir ki Nietzsche'ye uzun müddet filozof nazarıyla bakılmamıştır. Hâlbuki Nietzsche, felsefenin uzun asırlar boyunca kendisiyle geçinebileceği bir fikir hazinesidir.

Sistemlerin iflâs etmeye başladığı devrimizde Nietzsche'nin de büyük bir ehemmiyet kazanması tabii görülmelidir. Nitekim zamanımızda Nietzsche ile uğraşan ciddi cehtler vardır. Bunu biz, sistemciliğin sunilikleriyle şuurulu bir şekilde mücadele eden N. Hartmann'a borçluyuz; aynı şekilde yeni bir felsefe tarihi görüşüne olan ihtiyacımıza da yine ilk defa o işaret etmiştir.

İşte hakiki bir felsefe tarihi yukarıdan beri tahlil ve tasvir etmeye çalıştığımız bütün felsefi disiplinlerin problemlerinin bir tarihi olmalıdır; fakat böyle bir tarih, daima bu problemlerdeki bilginin, müspet görüşün, problemlerin hal tarzlarının veya böyle tasavvurların tarihi olacaktır. Fakat bu disiplinlerde ortaya atılan problemleri, her devirde aramaya çalışmamalı ve bu yüzden bir suniliğe düşmemeye gayret edilmelidir; bu problem sahaları, bu problemlerin açık bir şekilde ortaya çıktığı bir yerde ele alınmalıdır; zorla ve büyük tefsirlere başvurarak, konstrüksiyonlar yaparak bu problem sahalarını her filozofta aramak doğru olmayacaktır.



- {1} Wilhelm Windelband: Praeludien; Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihre Geshichte; Band 2. Tübingen 1924.
- {2} Hâlbuki bizim için bütün bilimler “naif” insanın tecrübesinden hareket ederler ve bilimler hiçbir suretle “refiexion”lu tecrübeye dayanmazlar; Kantçı için “tenkidi” tabiri, kendi terminolojimizde reflexion manasına gelir; bu görüş, ontolojik bir hareket noktasıyla epistemolojik bir hareket noktası arasındaki zıtlığı gösteriyor.
- {3} Tarihle sanatkârca olan yaratmalar arasında tasavvur edilen bu benzeyiş doğru değildir; sanatkârca hayaller her bilim sahasında zorunlu olan bir unsurdur; imdi yalnız tarihle estetik arasında böyle bir analogi yoktur; bu analogi diğer bilimler için de vakidir.
- {4} Tarih hakkında ortaya atılan böyle bir görüşün tamamıyla yanlış olduğunu bugün söyleyebilecek bir durumdayız. Windelband’i böyle bir görüşe sevk eden motif, bir taraftan o devirde hâkim bir temayül olan ruhbilimcilik ve metodolojik görüş olmuştur; diğer taraftan onu bu görüşe sürükleyen ikinci kuvvetli motif de tabiat bilimlerinin bilgisine karşı gösterilen aşırı, dogmatik inanç olmuştur. Tarih ontolojisinden bahsederken bunu daha iyi anlayacağımızı ümit ediyoruz.
- {5} Böyle bir durum, daha önce çıkan “Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili” adlı yazımızda da tahlil ve tasvir edilmeye çalışıldı: “Felsefe Arkivi” Cilt III, sayı 2, s. 60-61; 1955.
- {6} İdeal varlık-sahasını tetkik eden matematik bilimler de bu hususta bir istisna teşkil etmezler, onlar da bir metotlar çokluğu ile çalışırlar.
- {7} Bir zamanlar psikoloji de izahçı psikoloji ile anlama metoduna dayanan psikoloji diye ikiye ayrılıyordu.
- {8} “Süje” tabiri Latincenin sùbjectum kelimesinden (bu kelimenin mastarı slijicere’dir; manası, bir şeye temel teşkil etmek, bir şeyi üstünde taşımaktır) gelir ve bir şeyi taşıyan, temel teşkil eden şey demektir.
- {9} “Obje” de Latincenin objectum tabirinden (bu kelimenin mastarı, objicere’dir; manası karşıda bulunmaktır) gelir ve karşıda bulunan şey demektir. Objeye dilimizde eskiden “mevzu” denirdi; şimdi de onun tercümesi olan “konu” kelimesi kullanılmaktadır. Her ikisi de felsefe bakımından mahzurludur; çünkü “mevzu” ve “konu” tabirleri peşin olarak idealist bir görüşün “objeye” verdiği mananın dilimize tercümesidir. Bu suretle “obje”, süjenin vazetti ği, koyduğu, meydana getirdiği bir şey olmuş oluyor. Hâlbuki “var olan şey”, hiçbir zaman süje (insan) tarafından “vazedilmiş” veya konulmuş değildir; süje, (insan) var-olan şeyleri ancak hazır olarak bulur.
- {10} 1 Bunun en güzel misalini E. Husserl veriyor; bakınız “Fenomenoloji Felsefesi”, Felsefe Arkivi, Cilt 1, sayı 1. 1945.
- {11} Bu misal biyolog Max Hartmann’ın (Berlin, Springer Verlag 1937) “Wesen und Wege der biyologischen Erkenntnis, Seite 3” adlı yazısından alınmıştır.
- {12} Dil felsefesinde bu meseleler yeniden ele alınacaktır.
- {13} Max Scheler: “der Formalismus in der Etik und die materiale Wertetik” s: 496.
- {14} Max Scheler: “İnsan ve Kâinattaki Yeri” s. 41-42.
- {15} Ampirizmi tasvir eden bütün bu fikirlerin David Hume’un fikirleri olduğu kullanılan tabirlerden de açık olarak anlaşılmaktadır.
- {16} N. Hartmann süjenin kategorileri tabiri yerine, bilgi kategorileri tabirini de kullanır; mesela Anschauung, “idrak”, bir bilgi veya süje kategorisidir; nedensellik, umumiyetle kanunluluk varlık-kategorileridir.
- {17} T. Mengüşoğlu: “Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili”, Felsefe Arkivi, Cilt III, sayı 3; s. 53-75. İstanbul, 1955.
- {18} T. Mengüşoğlu: “Objektif’lik ve sùbjektif’lik fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili” Felsefe Arkivi; cilt III, sayı 4, s. 103-120. İstanbul, 1957.
- {19} Riyazi mantık ve lojistikten ayırmak için “felsefi mantık” tabiri kullanılmıştır.
- {20} Bruno Baron von Löringhoff Freytag: “Logik, ihr System und ihr Verhaeltnis zur Logistik” Kohlhammer Verlag, 1955.

- [21] Fakat bu yalnız ontoloji bakımından böyledir; mesela antropoloji, canlı varlıklar tabirini kullanmakta haklıdır; çünkü ontoloji ve antropolojinin göz önünde bulundurdukları başka başka olan şeylerdir.
- [22] Takiyettin Mengüşoğlu: “Kant ve Scheler’de insan problemi” adlı yazıda gösterilmiştir. İstanbul Üniversitesi yayınlarından; İstanbul: 1949.
- [23] Intentio recta ile intentio obliqua tabirleri Ortaçağ- felsefesinin tabirleridir; ilk defa yeni ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann tarafından ontolojiye mal edilmişlerdir.
- [24] Her bilimin, hiç olmazsa primer tavrı, ontolojik olmalıdır; fakat bir bilimin primer tavrı, reflexion’lu olursa, o bilimin hayattan, halis fenomenlerden uzaklaşması mukadderdir. bilim, ikinci derecede icap ettiği zaman, reflexion’lu bir tavra başvurabilir; fakat bu takdirde bile yine ontolojik tavra dönmek şarttır.
- [25] Eski psikoloji (introspektion veya Einfühlung metoduyla çalışan psikoloji) daima intentio obliqua ile çalışmıştır; onun için de hayattan uzaklaşmıştır. Psikoloji daha yakın zamanlara kadar böyle bir tavrıla araştırmalarına devam etmekteydi, ilk defa “davranış psikolojisi” ile “Gestalt psikolojisi” reflexion’lu tavrı terketmiş, ontolojik tavra dönmüştür. Ruhbilimcilik’in hâkim olduğu devirde estetik, bilgi teorisi, etik, hukuk, edebiyat ve siyasi tarihin durumu da aynı idi. İlk defa fenomenoloji felsefesi ile, bunu takip eden modern ontoloji bu bilimlere reflexion’lu tavrıdan kurtarabildi.
- [26] Mesela fizikte geçen asrın sonunda böyle bir iddia ortaya atıldı; Max Planck’la hocası arasındaki konuşma bilhassa bu bakımdan dikkate layıktır. Max Planck: “Wege zur physikalischen Erkenntnis” s. 128; (1934).
- [27] Felsefe için bu asrın başında böyle bir durum meydana gelmişti; fakat bu durumun gerçek bir durum olmadığını E. Husserl tarafından kurulan “fenomenoloji felsefesi” gösterdi. Zira bilim ve felsefede her yeni “görüş”, yeni araştırma ufukları açar; yapılanlar yeniden bir aydınlık kazanır.
- [28] Nicolai Hartmann, bu kategorileri “Tabiat felsefesi”, “Philosophie der Natur” adlı yazısında tahlil ve tasvir etmiştir; biz bu kategoriler meselesinde bu kitaptan faydalandık.
- [29] Bu kategoriler ilerde neşri düşünülen “felsefi antropoloji”imizin ortaya koyduğu kategorilerdir.
- [30] Gerçi bilim adamı olacak matematikçinin de çevresinde numuneler görmeye ihtiyacı vardır; fakat bu yine kıymetler sahasına aittir; yani bilimin ve bilim adamının bir değer taşıması, ona sosyal birlikte yüksek bir mevki verilmesi gibi.
- [31] Varlık modalitelerini araştırmak, onları ontolojinin ölmez ve pozitif bir tetkik sahası yapmak N. Hartmann’ın tarih-üstü bir başarısıdır. Biz burada onun fikirlerinden ve bilhassa “Möglichkeit und Wirklichkeit” adlı kitabından faydalandık. Bu kitabın ilk tabı 1938 de çıkmıştır.
- [32] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 13.
- [33] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 17
- [34] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 12-13.
- [35] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 12.
- [36] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 12.
- [37] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 12-13.
- [38] Martin Heidegger: “Se:n und Zeit” s. 13.
- [39] Martin Heidegger: “Sein und Zeit” s. 13.
- [40] 1938 de felsefe dergisinde çıkan bu yazı, Mazhar Şevket İpşiroğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.
- [41] İkinci Dünya Harbi için “önceden görme” ve “önceden tayin etme” kategorileri bakımından ChurchillI negatif bir misal, İstiklâl Harbi için Atatürk pozitif bir misal olarak zikredilebilirler. Bismarck da bu kategoriler bakımından pozitif bir misal teşkil eder; mesela Bismarck’m, Avusturya’yı mağlûp ettiği zaman bile, Avusturya ile yarın nasıl bir barış ve ittifak yapacağını düşünmesi dikkate lâyıktır bir fenomendir.

- {42} Burada tarih tabiri başka bir manada kullanılıyor; Latince buna *datum* demek lazım.
- {43} Ancak insanın iktidarı dâhilinde olan tabii hadiseler insan müdahalesiyle başka bir istikamete sevk edilebilirler; veyahut bazı hallerde durdurulabilirler; mesela bir organizmaya arız olan hastalıklarda olduğu gibi.
- {44} Bu fikirlerin hepsinin yanlış anlaşılması çok kolaydır. Biz bu mukayeselerle doğuda bütün insanların böyle olduğunu iddia etmiyoruz; biz burada çoğunluk üzerinde duruyoruz; çünkü çoğunluk, görüş-tarzının (zihniyetin) istikametini tayin eder. Şurada burada tam batılı insan manasında çalışan ve öyle bir görüşe sahip olan insanlar eksik değildir. Fakat onlar er-geç pasif olmaya mahkûmdurlar; çünkü umumi hava onların istediğini sağlayamıyor.
- {45} Sir Frederic Bartlett tarafından fakültemizde verilen konferanslara bakınız. Edebiyat Fakültesi Konferans Serisi: 1957 İstanbul.
- {46} Bu misali o zaman Samsun bölgesinin sıtma mücadele reisliğini yapan muhterem Doktor Enver İrdem'den dinledim.
- {47} Friedrich Nietzsche: "Die geburt der Tragödie" Nietzsche's Werke herausgegeben von A. Bäuml; s. 140.
- {48} Kants. Werke Band 8, s. 460; Cassires Ausgabe.
- {49} Gerçi tabii varlık-sahasında da irrasyonel unsurlar vardır; fakat bunlar insan varlığı, yani tarihi varlık-sahasında olduğu kadar kesif değildirler; hele sahte irrasyonel unsurlar, burada bahis konusu olamaz.
- {50} Teknik sahadaki vasıtaların ve bunların parçalarının adları yabancı dillerle ifade edildiği halde, bilim ve felsefede bu derece ileri gidilmiyor; ancak eski alışkanlıklarını devam ettiren yazarlar bu hususta hâlâ ısrar ediyorlar. Bunun önüne geçecek herhangi bir kanun ve nizam değil, müstakil düşünme ve görmedir. Bu başarıldıktan sonra aslında Latince ve eski Grekçe olmayan hiçbir terimin alınmasına ihtiyaç olmadığı görülecektir; bu terimlerin sayısı mahdut olup milletler arasında müşterek olan terimlerdir.
- {51} İlerde görüleceği gibi, batılılaşma adı verilen devirde ise Arapça ve Farsça yerine batı dilleri kaim oluyor; bu defa da onlardan kelimeler alınıyor.
- {52} Mesela tecrübenin hususi manasını göz önünde bulundurmadan, ona deney demek, yanlış bir yolda yürümek demektir. Türkçede denemek, deneme, sınamak, sınama gibi güzel kelimeler vardır; fakat bunlar tecrübe kelimesinin manasında kullanılmazlar; ama *experiment* manasında kullanılabilirler.
- {53} Nietzsche's Werke, herausgegeben von A. Baeuml; A. Kroner Verlag; Band I, s. 86; "unzeitgemaesse Betrachtungen I."
- {54} Bu fikirler antropolojiye ait mühim eserler veren A. Gehlen'in fikirleridir.
- {55} Bu fikirler de yine A. Gehlen'indir; hakiniz "der Mensch"; 1940 ve İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde verdiği konferanslar 1954.
- {56} Bu fikirleri Gehlen, biyolog Ajdoif Portmann'dan alıyor.
- {57} Epistemolojik ve pragmatist bir yönden hareket eden Gehlen, bu hususta bir istisna teşkil eder; yani o insanı parçalamaz; fakat insanı daha ziyade biyolojik yönden görmeye çalışır.
- {58} Gerçi Max Scheler'in hareket noktası, ontolojik gibi görünür; fakat bununla beraber o da ruhu hususi bir idrakin, bilginin, hususi karakterdeki edimlerin taşıyıcısı olarak kabul eder; ruh edimlerden meydana gelir der.
- {59} Gerçi *eudaimonia* saadet manasına gelir; fakat saadete bir gaye olarak cehdedildiği için bütün gaye takip eden etikleri bu şekilde adlandırmak mümkündür.
- {60} Kant'ın ahlaki kanun için ileri sürdüğü fikirlerini, fizikteki cisimlerin "düşmesi kanunu" ile mukayese edersek, daha açık bir şekil kazanır. Fizik, cisimlerin düşmesini tayin eden bu kanunu ortaya koyarken umumi, kayıtsız-şartsız bir formül kullanıyor; fakat bunun manası şudur: bütün cisimler, ancak aynı şartlar içinde aynı hızla düşerler. Mesela hava dâhilinde kâğıt düşmez; aksine ilk defa havalanır; fakat havası boşaltılmış bir yerde kâğıt da ağır diğer herhangi bir cisim gibi düşer. Kant'ın ahlaki kanun hakkında ortaya koyduğu formül de tıpkı fizikteki bu kanun gibi anlaşılmalıdır. Nasıl ki fiziğe ve fiziğin kanunlarına bir formalizm damgası vurmuyorsak, aynı şekilde Kant'ın ahlâk kanununa da bir formalizm damgasını vuramayız. Çünkü Kant bu kanunla şunu demek istiyor: insan *noumenon* âleminde kaldıkça onun başka türlü hareket etmesine imkân yoktur; imdi "düşme kanununa", formalist diyemeyeceğimiz gibi Kant'ın ahlâk kanununa da formalist diyemeyiz.

{61} Nitekim “sübjektiflik ve objektiflik fenomenlerinin antropoloji bakımından tahlili” adlı yazıda kategorik zorunluluğun yüksek kıymetlerle, hipotetik zorunluluğun diğer kıymetlerle nasıl bağdaşabildiklerini göstermeye çalıştık. “Felsefe Arkivi” sayı 4, cilt 3, s. 101-120.

{62} Zira Hartmann’ın Etiği ile Scheler’in Etiği arasında hiç de küçümsenmeyecek farklar vardır. Nitekim Hartmann onu çok tenkit eder ve der ki Scheler etikte yolu hazırladı; fakat bu yolda yürümesini bilmedi; bir yolu hazırlamak ve o yolda yürümek başka başka şeylerdir.

{63} Scheler: “Der Formalismus in der Etik und materialeWertetik” s. 12.

{64} Scheler: “Der Formalismus in der Etik und materialeWertetik” s. 16.

{65} Scheler: “Der Formalismus in der Etik und materialeWertetik” s. 11.

{66} “Kant ve Scheler’de insan Problemi” İstanbul, 1949.

{67} Eski etiklerde hareket ve faaliyetlerimizi determine eden prensiplerin nedensellik ve diğer tabiat kanunları gibi tabiat prensipleri olduğu kabul ediliyordu. Antropoloji bunun büyük bir hata olduğunu gösteriyor. Bu sebepten dolayı Kant, bu hatadan kurtulmak için insanı ve varlık-âlemini ikiye bölmüştü.

{68} Bu, bize etikte de tıpkı estetik gibi bilgi teorisinin taklit edildiğini gösteriyor. Zira bilgi teorisinin ölçünme’lu tavrı, etik sahasında “olması lazım” şeklinde meydana çıkıyor. Hâlbuki her sahada direkt olan tavır, yani naif tavır, ölçünme’lu olan tavırdan önce gelmelidir; fakat etikte de, ontolojik esaslardan hareket etmeyen bilgi teorisinde olduğu gibi yalnız ölçünme’lu tavırla iktifa edilmiştir. Bu, aynı zamanda bütün felsefi disiplinlerin birbirine ne kadar bağlı olduğunu da gösteriyor.

{69} Fakat bu kıymet gruplarını Scheler gibi anlamamak icap eder. Zira nasıl ki Scheler, insanı geist, vital, psişik gibi sahalara ayırıyor idiyse, kıymetleri de aynı şekilde şahıs kıymetleri (Tanrı da bir şahıs olarak kabul edildiği için, onun şahsında temelini bulan kıymetlere de mukaddes kıymetler adı veriliyordu), vital kıymetler, meydana getirilen veya tabii bir “şey” de temelini bulan kıymetler gibi; bunlar da birtakım gruplara ayrılıyor.

{70} R. Stammler, Hans Kelsen, G. Radbruch, J. Binder v.s. gibi.

{71} Zamanımızdaki misaller (mesela Almanya) gösteriyorlar ki, en ağır mağlûbiyetler bile, sağlam bir temele dayanan bir “sosyal-birliği” bertaraf edemiyorlar.

{72} Nietzsche’s Werke Band 1, s. 264 (aynı baskı).

{73} Bilim ve felsefe için her şeyi tefsir ve izah etmek, onları çıkmazlara, konstrüksiyonlara sürükler; var olan, şeylere mana atfetmek ise, bilim ve felsefeyi teleolojik metafiziklere götürür. Hâlbuki bilim ve felsefenin bu metafiziklerden çekmediği kalmamıştır; zira bu metafizikler asırlarca onların gelişmesine mâni olmuş ve onların yanlış yollarda yürümesine sebep olmuştur.

{74} Dinin verdiği bilgi, bilimsel ve felsefi bilgi manasında bir bilgi değildir; hatta bu bilgi bilimsel ve felsefi bilgi tarafından reddedilmek zorundadır. Zira bilim ve felsefeyi dogmalara dayanan bilgi ve dogmalara dayanan inanma hiçbir suretle ilgilendirmez.

{75} Bu kitabın eski ve yeni ontoloji bahsine bakınız.

{76} “Kant ve Scheler’de İnsan Problemi” adlı yazımıza bakınız. İstanbul 1949.

{77} Nicolai Hartmann: “Der philos. Gedanke und seine Gesehichte” . Akademie- Fortrag; s. 9; 1936.

{78} N. Hartmann: “Der philos Gedanke und seine Geschichte” AkademieFortrag; s. 9; 1936.

{79} Nietzsche’s Werke (aynı baskı), § . 271.

{80} Wolfgang Kramer; “Die Monade” Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954.