SEÇME ESERLERİ-IV

# Hilmi Ziya Ülken

# Felsefeye Giriş - 2

## Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

# FELSEFEYE GİRİŞ - 2

# HİLMİ ZİYA ÜLKEN

***FELSEFE***

# TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

© türkiye iş bankası kültür yayınları, 2008
editörler
RÛKEN KIZILER
EMRE YALÇIN
görsel yönetmen
BİROL BAYRAM
danışman
GÜLSEREN ÜLKEN
yayına hazırlayan
TÜRKER ARMANER
düzeltmen
NECATİ BALBAY
dizin
BORA BOZATLI
grafik tasarım uygulama
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
istiklal caddesi, no: 300/4 beyoğlu 34430 istanbul
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

# İçindekiler

Önsöz
I İnsan İlimleri
- 1. Tabiat İlmi Görüşünden İnsan İlimlerine Geçiş
- 2. Tabiat İlmi Görüşünün Yayılmasına Karşı Mukavemetler
- 3. Rickert'e Göre Tarih Mantığı
- 4. Tarihi İlimler ve Kültür İlimleri

II Tarih
- 1. Tarihin Tarihi
- 2. Sübjektif Tarih Görüşü
- 3. Objektif Tarih Görüşü
- 4. Tarihte Hürriyet ve Zaruret
- 5. Tarihin Kategorileri

III İçtimai İlimler ve Sosyoloji
- 1. İlimler Karşısında Sosyoloji
- 2. İçtimai Sistemleştirme Gayretleri
- 3. Sosyolojiye Karşı Mukavemetler: Fert-Cemiyet
- 4. Sosyolojinin Muhtelif Sentez Denemeleri
- 5. Bugünkü Sosyoloji

IV Psikoloji ve Ruhi İlimler
- 1. Psikoloji Cereyanlarında Çatışmalar
- 2. Yeni Psikolojinin Yolları
- 3. Natüralist Psikoloji Cereyanları
- 4. Natüralist Psikolojinin Başarısızlıkları
- 5. İnsancı Psikoloji (Açıklama ve Anlama)
- 6. Bugünkü Psikolojinin Başlıca Yolları

V Tabiat
- 1. İlk ve Ortaçağda Tabiatçılık
- 2. Yeniçağda Tabiatçılık
- 3. Tabiatçılık Görüşünün Yeni Hamleleri (Mekanizm ve Enerjitizm)
- 4. Tabiatçılığın Son Şekilleri: Akılcılık ve Determinizm

5. Diyalektik Materyalizm, İstihalecilik, Evrimcilik
6. Darwincilik ve Sosyal Darwincilik
7. Tabiatçılığın Sarsılması

VI Makine ve Gayelik
1. Suni İnsan Fikri Nereden Geliyor?
2. Homéostat İnsanın Yerini Tutabilir mi?
3. Makine ve Gayelilik
4. Hayatın Gayeliliği

VII İnsan ve Çevresi
1. Felsefi Antropolojinin Felsefedeki Yeri
2. Yunan ve İbrani İnsan Telakkisi
3. Natüralist İnsan Telakkisi
4. Çöküntü Halinde Anlaşılan İnsan Telakkisi
5. Nietzsche'nin İnsan Görüşü
Sokrates'in akılcılığının en göze çarpan noktalarından biri de onun bilgi ve ahlak bakımından son de
6. İçgüdü, Hafıza ve Zekâ
7. İnsanla Hayvan Arasında Farklar
8. Kişi ve Fikir Yaratma Olarak İnsan

VIII Manevi Değerler I (Sanat)
1. Değerler Mertebelenmesi ve Sanat
2. Yunan Sanat Felsefesi
3. Modern Çağda Akılcı Sanat Görüşleri
4. Modern İrrasyonalist Sanat Görüşleri
5. Sanatın Mahiyeti ve Sanatların Sınıflanması

IX Manevi Değerler II (Ahlak)
1. Ahlak Problemi Ampirik Olarak Konabilir mi?
2. Ahlaki Varlık Sahası
3. Yunan Ahlak Kuramları
4. Natüralist Ahlak Kuramları
5. Ahlaki Fiilin Mutlaklığı

X Manevi Değerler III (Din)
1. Din Probleminin Kuruluşu
2. İnanmanın Mahiyeti ve Dereceleri

3. Dinde İrrasyonalizmin Yeri
4. İlk ve Ortaçağda Varlığı İspat Denemeleri
5. Yeniçağda Allah'ı İspat Denemeleri
6. Kant'ta Yeni Din Felsefesi
7. Sübjektivist Din Felsefesi
8. Natüralist Din Felsefeleri
9. Sosyolojik Din Kuramları
10. Dogmatik ve Natüralist Kuramların Mukayesesi
11. Dini Hakikatte Virtüel Sezgi
12. Dinde Kategorik ve Şartlı Emir Ayrılışı

XI Sonuç

# Önsöz[*1]

Geçen yıl birinci cildini yayınlamış olduğumuz Felsefeye Giriş'in bu yıl ikinci cildini veriyoruz. Felsefe problemleri ve doktrinlerini ilimlerin gelişmesi içerisinde meydana çıkışlarına göre ele aldığımız için, birinci kitap tabiat ilimlerine, ikincisi manevi ilimlere ayrılmış bulunuyor. Fakat bu ciltte ilimlerden sonra felsefenin daha genel problemlerini, tabiat, insan ve değerleri ele aldık. Değerler arasında da sanat, ahlak ve din değerleri üzerinde durduk. Maksadımız bir felsefe sistemi vermekten ziyade, ona hazırlık olduğu için, her problem içerisinde kendi görüşümüzden önce, doktrinlerin hal şekillerini tarihi bir sıra içinde kısaca vermeye çalıştık.

Böylece Felsefeye Giriş, bir mantık ve ilimler felsefesi kadrosunda aynı zamanda felsefe tarihi açısından kısa bir metafizik ve ahlak, yani genellikle felsefi bilgilere giriş olmak gayesini gütmektedir. Bunun için de çoğu kere alışıldığı gibi, bu konulardan her birine ayrı bir fasıl ayırma yolunu tutmadık. Çünkü onlar ilimlerin gelişmesi sırasında birbirine bağlı olarak meydana çıkmaktadırlar.

Kitapta terimlerin mümkün olduğu kadar Türkçesi üzerinde durduk. Fakat bütün nesiller bu terimlere alışkın olmadıkları için bazen eskilerini ve Fransızca asıllarını da zikretmeye lüzum gördük. Bu ihtiyaç, hele karşılığı henüz bulunamamış veya fikir çevresinin karar verememiş olduğu kelimeler için büsbütün kendini hissettirmekte idi. Bütün gayretimize rağmen, kitapta kalan bazı tertip yanlışlarını düzeltme cetvelinde gösterme zorunda olduğumuzu üzülerek söylemeliyiz.

Hilmi Ziya Ülken

Ankara, 1958

# I

# İnsan İlimleri

## 1. Tabiat İlmi Görüşünden İnsan İlimlerine Geçiş

Platon'un rasyonel ve ideal varlığa ait derin görüşünü gerçeğe ait incelemelerle birleştiren Aristoteles ilk defa ilim felsefesinin temellerini kurmuştu. O zamandan beri (yirmi dört asır) insanlık bu büyük yolun üzerinde düzeltmeler yaparak ilerliyor. Aristoteles mantığının yetmezliği, eksikleri görüldü. Fakat düşüncenin temel kategorileri değerini muhafaza etti. Şu kadar var ki, büyük filozofun çizdiği plan, esasında tabiat ilimlerine göre hazırlanmıştı. "Varlık kategorileri"nin matematikten hayat ilimlerine kadar birçok sahalarda geçerliği kabul ediliyordu. Fakat aynı kategorileri, hayat hadiselerini üzerinde insanla ilgili bütün hadise çeşitlerine tatbik etmeye kalkınca mesele değişti.

Tabiat ilmi genellikler arıyordu. Münferit şeylerden başlayarak benzer vasıfları buluyor, sınıflamalar yapıyor, tümevarım yolu ile olaylar arasında sebeplik ilişkileri, sabit münasebetler kuruyor, böylece kanunlara yükseliyordu. Matematik ilimler formel mantık kurallarına göre hadiselerle ilgisiz tümel nicelik münasebetlerini meydana çıkarıyor ve tümelden tümele, tümelden özele doğru sonuç çıkarma (déduction) yolu ile hareket ediyordu. Gerek hadiselerden genele yükselen tümevarımcı ilimlerde, gerek tümelden netice çıkarmaktan ibaret olan sonuç çıkarma ilimlerinde daima genellikler, prensipler, kanunlar, sabit münasebetler bilginin esasını teşkil ediyordu. Acaba bu esaslara sadık kalarak insana ait ilimleri kurmak mümkün müdür?

Gerek tümevarım, gerek sonuç çıkarma yolu ile bilginin başarılı gelişmesini temin eden bazı filozoflar bu soruya müspet cevap vermişlerdi. Vakıa bu yolu açan ilk filozoflar için böyle bir soru bahis konusu değildi. Çünkü onlarda (mesela Aristoteles'e dayanan İbn Sina, İbn Rüşd veya onlardan mülhem Saint Thomas'ta) bütün ilimler zaten felsefenin dallarıdır. Kendilerine mahsus kuralları yoktur. Ancak Descartes'tan ve Bacon'dan itibaren sonuç çıkarmaya ve tümevarıma ait ilimlerin metotları üzerinde düşünüldü. Fakat Descartes ve ondan sonra gelenler (cartésiens) için de maddeye ait ilimler dışında böyle bir soruya yer yoktu. Çünkü düşünce (cogito) yeni bir metafiziğin hareket noktası idi. İncelenen metotlar yalnız cansız ve canlı tabiata aitti.

İlk defa materyalistler Descartes'ın madde âlemi için temel olarak koyduğu uzam ve hareket'ten başlayarak bütün hayat ve şuur hadiselerini açıklamanın mümkün olacağını iddia ettiler. Ancak, varlığın türlü derecelerini en basit ilk görünüşüne ircadan (indirgemeden) ibaret olan bu iptidai felsefe düşüncesi, tabiat ilimleri yanında insana ait ilimlerin temellendirilmesinden çok uzak bulunuyordu. Nitekim biyolojik ilimler ilerledikçe materyalistlerin iptidai indirgemeciliğinin yanlışları görüldüğü gibi, insana ait yeni ilimler uyandıkça onlardan her biri de ayrı ayrı bir indirgemeciliğin hatalarını meydana çıkardılar.

Demek oluyor ki, insanla ilgili olan ilimler kendi başlarına bu mekanist felsefeden hiçbir şey almaksızın, postulatlarını kurarak, sahalarını sınırlayarak geliştiler. Bununla beraber onların ortak bir zemin üzerinde metotları arasında tam bir muhasebe yapılması, kontrolü sağlam temele dayanan ilimlerle karşılaştırılması her şeyden önce felsefi bir tenkitten geçirilmelerini gerektiriyordu. Nitekim bu, ya bu ilimlerden birkaçı ile ilgili filozofların işi olmuştur; yahut da bu ilim mensuplarının felsefi düşünce ile karşılaştırma yapmalarını gerektirmiştir.

Descartes'ın ilimlerde birlik idealini gerçekleştirme yolunda atılan ilk mühim adım Auguste Comte'a aittir. Comte o zamânâ kadar görülmüş olan bütün ilimleri gözden geçirerek en kati ve kesin olanlarından, en eskilerinden, bütün bilgimiz için temel hizmetini görebilecek olanlardan başlayarak derece derece daha az kâfilere, teşekkül edebilmeleri için ötekilerin varlığına muhtaç olanlara geçti ve böylece insanla ilgili bütün bilgi dallarını içine almak üzere genel bir ilimler sınıflaması yaptı. Auguste Comte'un pozitivizm adını verdiği kendi felsefi görüşüne dayanarak yaptığı bu sınıflama Aristoteles'den beri klasik olmuş eski sınıflamaları ilim zihniyetine uygun olmadıkları iddiasıyla reddediyordu. Pozitivizmin temel postulatı şu idi: Mademki biz yalnız fenomenleri biliyoruz ve fenomenleri zamandaşlık, art arda geliş münasebetleriyle sıralıyoruz. Öyle ise onların gerisinde herhangi bir asıl varlık veya mahiyet araştırmasından vazgeçmeliyiz. Böylece bilgimizin izafi olduğu hakkındaki Kant'ın görüşü bir adım ilerde şu hükme varıyordu: Bilgimiz, eşyayı şuurumuzun a priori şekillerine göre kavradığımız için, yani bize göre (izafi) değildir; fakat biz yalnızca olayları gördüğümüz ve onların gerisinde başka hiçbir mahiyet, öz kavramadığımız için eşyaya göredir (izafi). Bundan dolayı Comte'un izafiyetçiliğine relativisme objectif[1] denebilir. Kendi tabiri ile biz yalnız müspet olarak tecrübe verilerini, fenomenleri bildiğimiz için herhangi suretle bir metafizik mümkün değildir. Çünkü fenomenleri bize veren bir öz varlık (asıl şey) mevcut olsa bile o sonsuz, sınırsız, belirsiz olduğu için bilinemeyecektir. Onun bilinemeyişi zihnimin onu idrakten aciz olmasından değil, aslında onun menfi ve bilinemez halde bulunmasındandır. Auguste Comte'a göre biricik doğru bilgi ilmin verdiği pozitif ve sınırlı bilgidir. Felsefenin vazifesi bu bilginin derecelerini, birbirleriyle münasebetlerini göstermek ve zihnin metafizik düşünceden müspet düşünceye nasıl geçtiğini araştırmaktır. Comte bunu insanlığın, l) teolojik düşünce, 2) metafizik düşünce, 3) müspet düşünce dediği üç safhadan geçtiğini gösteren ve "Üç Hal Kanunu" dediği bir formülle ifade ediyor. Onca bütün insan zihni bu safhalardan geçmiştir ve geçecektir. Hedefi en mükemmel olan pozitif düşünceye ulaşmaktır.

Comte'un ilimler sınıflaması bu felsefi düşüncesinden mülhemdir. Ona göre

ilimleri (Descartes'ın idealinde olduğu gibi) teke indirgemeye imkân yoktur. Çünkü hadiseler birbirlerinden farklı dereceler göstermektedir. Bu dereceleri filozof üç yoldan inceliyor:

A) Mantıki sıra: Hadiseler birbirlerinden basitlik ve bileşik farkına göre ayrılırlar. Tabiat hadiseleri daima aynı yapıda değildirler. Bir kısmı fiilen basit unsurlardan ibarettir. Bir kısmı birçok unsurun bir araya gelmesinden hasıl olmuştur. Bileşik dediğimiz olguları meydana getiren basit unsurları zihnen bulmak mümkün olsa da fiilen bu mürekkep hadiseleri basitlere indirmek mümkün değildir. İşte ilimleri birbirinden ayıran sınır bu olacaktır.

B) Tarihi sıra: Hadiselerin insan tarafından tetkik edilmesi, kanunlarının bulunması, aralarındaki kesin münasebetlerin ifadesi tarihi akış içinde sıralanabilir. Onlardan en eskileri mantıkça da en basit ve genel olanlarıdır; en yenileri ise, tersine, en mürekkep ve özel olanlarıdır. Demek ki, ilimleri birbirinden ayıran mantıki sıra ile tarihi sıra birbirini tamamlamaktadır.

C) Didaktik sıra: Hadiselerin öğrenilmesi bakımından da bir sıralama yapmak gerekir. Bir kısım hadiselerin öğrenilmesi, mutlaka başka bir kısım hadiselerin -bir kısım kanunların bilinmesi, başka bir kısım kanunların- bilinmesine bağlıdır. Böylece tabiat hadiselerini didaktik bakımdan sıralayacak olursak, onlardan en basitlerinin, en genel olanlarının ilk önce bilinmeleri gerekenler olduğu, daha mürekkepleri ve daha özellerinin onlara dayanarak öğrenilebileceği anlaşılır. Demek oluyor ki mantıki sıra ile tarihi sıra nasıl birbirlerini tamamlıyorlarsa, didaktik sıra da onları tamamlamaktadır.

Bu esaslara uygun olarak Auguste Comte ilimleri altı gruba ayırmaktadır:

I) Matematik ilimler: Bunlar bütün tabiat hadiselerinin en genel ve en basit nicelik münasebetlerini inceleyen ilimlerdir. Bu ilimlerin konusu başka ilimlere temel vazifesini görür. Bunlar bilinmedikçe ötekilerin öğrenilmesine geçilemez.

II) Astronomi: Biz ancak matematik vasıtası ile kâinatın kanunlarını en genel ve soyut formüller halinde ifade edebiliriz. Buradan yıldızların bağlı olduğu tabii düzeni inceleyen astronomi doğar. Comte burada kendi sistemine zıt olarak somut bir ilmi, yani yıldızlar ilmini soyut ve genel ilim dalları arasına sokuyor. Ayrıca bugün astronomi ile fiziğin birbirine makrofizik halinde bağlanmış olmaları da Comte sınıflamasının bu bakımdan zayıflayacağını göstermektedir.[2]

III) Fizik: Dünyamızda gözlediğimiz ve tecrübe ettiğimiz, madde âlemine ait doğal hadiselerin incelenmesinden türlü fizik dalları ve bunların birleşmesinden de sistematik fizik doğmuştur. Fizik kanunlarının bir kısmı tabiatın, sabit münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara statik kanunlar, bir kısmı tabiatın evrim münasebetlerini tetkik ettiği için bunlara dinamik kanunlar denir.

IV-V) Kimya ve Biyoloji: Comte'a göre fiziki hadiselerin üstün bir nevi

olan kimyadan sonra bu hadiselere icraı mümkün olmayan yeni bir tabiat sahası ile karşılaşırız ki, bu da canlı varlıklardır. Onların mürekkeplik bakımından madde hadiselerine indirilemeyecekleri meydandadır. Fakat hayat hadiselerini incelemek için mutlaka madde kanunlarını bilmeye mecburuz. Bütün hayat ilimleri biyolojinin dallarını teşkil ederler.

VI) Sosyoloji: Comte ilimlerin konuları olan hadiseleri basitten mürekkebe, komplekse doğru sıralarken, biyolojiden sonra çeşitli bakımlardan insanla uğraşmakta olan yeni birtakım ilimlerle karşılaştı. Eskiden metafizik veya felsefenin bir dalı olarak doğmuş olan bir kısım ilimlerle, onlarla bağımsız bir halde yeni kurulmuş olanları içine almak üzere yeni bir ilim tasavvur etti. Fizik modeline göre teklif ettiği bu ilme ilk önce Physique sociale demişti[3]. Sonra da bunu fizikten ve başka tabiat ilimlerinden ayırmak için sosyoloji kelimesini kullandı.[4] Comte'un sınıflamasında son kademeyi işgal eden sosyoloji görülüyor ki, insan ilimlerinin sentezi olmak iddiasında idi. Bu insan ilimleri (yarı felsefi, yarı bağımsız olarak) zaten kurulmuş bulunuyordu. Her birinin kendine mahsus metodu, nesnesi, sahası vardı. Bir kısmının tarihi ilkçağa kadar iniyordu. Bir kısmı yeni kurulmuş olmasına rağmen kati ilimlere mahsus yöntemleri (procédé) kullanıyorlardı. Bu ilimler hangileri idi?

Comte'un onları sosyoloji adı altında toplamakta ne derecede hakkı vardı?

1) Bu ilimlerin felsefe içinde doğmuş, gelişmiş ve yakın zamanlara kadar metotları bakımından felsefe kadrosuna bağlı kalmış olanları vardır. Bunlar belirli bir hadise çeşidini inceleyecek yerde, hadiselere uygulanmayan bir nevi kuralları, normları ve bunların kanunlarını inceledikleri için, bu ilimlere normatif ilimler denmektedir. Estetik güzellik normlarını, hukuk adalet ve hak normlarını, mantık doğruluk ve doğru düşünce normlarını, ahlak iyilik normlarını aramaktadır. Nitekim Alman filozofu Wundt bu ilimleri tabiat ilimlerinin karşısında ayrı bir sınıf olarak görüyor. Tabiat ilimleri hadiseleri, olanları, normatif ilimler idealleri, olması lazım gelenleri tetkik ettiği için bu sınıflamayı yapıyordu. Fakat bu ilimler, esasında insana aittirler. Çünkü doğruluk, güzellik ve iyilik normları insani değerlerdir ve insan dışında canlı ve cansız âlemde vücut bulmazlar; ancak insanlar tarafından yine insanlara veya eşyaya ait verilen hükümlerde meydana çıkarlar; normatif ilimlerin belirli, tabii muhtevaları yoktur. Fakat bütün tabii muhtevaları (mesela duyu verilerini: katılık, yumuşaklık, renk vs.) fiziki veya hayati hadiseleri belirli bir açıdan değerlendirirler. Onların nasıl ve ne olduklarını değil, ne olması gerektiklerini bildirirler. Bunun için onlara sınırlı olarak formel de diyebiliriz. Normatif ilimlerin tetkik konusu olan belirli hadiseleri olmadığı için onların tümevarım yoluyla kurulmaları kabil değildir. Kuralları hadiseler üstünde evrensel ve

geneldir. Gerçek veya mümkün tabiat hadiselerini veya bir hadise çeşidini belirli bir kural ve form ile ifadeye yararlar. Bu nevi ilimler kendi aralarında tutarlığı olan bir önermeler sistemi teşkil ederler. Belirli prensipleri ve postulatları kabul edilince onlardan bütün diğerlerini çıkarmak (déduire) mümkündür. Bunun için onlar sonuç çıkaran (déductif) ilimlerdir. Ancak normatif ilimlerden bir kısmı tümeldir: Mantık gibi. Bir kısmı yalnızca geneldir: Hukuk gibi. Prensiplerinde kesinliği evrensel olan diğerine bağlıdır. Mantık önermeleri bütün öteki normatif ilimler için ölçü vazifesini görür. Çünkü hiçbirisinin önermeleri onun kadar evrensel değildir.

2) Bu ilimlerden bir kısmı da tarihi-kültürel ilimlerdir. Bunlar halen yaşamayan insanlar veya cemiyetlerin hayatını bizimle münasebetleri bakımından incelerler. Eski insanlar veya cemiyetlerin canlandırılmaları tarih ilimlerini meydana getirir. Fakat onların bizimle (yani kültürümüzle) ilgileri bakımından incelenmeleri kültür ilimleri olmalarına sebep olur. Bununla beraber kültürümüzle ilgisi son derecede azalmış olan eski eserlerin incelenmesi mümkün olduğu gibi, eski ile ilgisi meydana çıkarılamamış olan kültürümüze ait eserlerin de incelenmesi mümkündür. Böylece tarihi-kültürel ilimlerin yanı başında yalnızca tarihi ve yalnızca kültürel olan bilgi dalları da meydana gelmiştir. Filoloji (mukayeseli filolojiler) dillerin asıllarını, birbirleriyle ilgisini araştırır. Arkeoloji eski medeniyetlerin enkazını meydana çıkarıp onları (jeoloji yardımı ile) canlandırır. Siyasi ve medeni tarih doğrudan doğruya tarihi birer bilgidir. Paleoetnoloji (paleontoloji yardımı ile) yazısı olmayan tarihten önceki kavimlerin hayatını canlandırır. Dilbilimi (linguistique) bugünkü dillerin bünyesini ve münasebetlerini tetkik eder.

Tarihi-kültürel ilimler de normatif ilimler gibi değerlerimize aittir, insanidir. Fakat onlardan farklı olarak muhtevalıdır. Yalnızca kuralları, “olması lazım gelen”i değil, insani değerlerin muhtevalarını, ne olduklarını incelerler. Fakat bu incelemeyi (genel olarak) bugün mevcut olan bütün çeşitleriyle değil, geçmişte olmuş ve yaşanmış olan tekil ve özel manzaralarıyla incelerler. Bundan dolayı da normatif ilimler gibi, bunlar da tabiat ilimlerinin kadrosuna giremezler. Fakat türlü şekillerde, onların yardımı ile gelişirler: Mesela arkeolojinin çalışmaları jeoloji, coğrafya, jeodezi[5] sayesindedir. Filoloji ve dilbilimi çalışmaları fonetik yani hançereden çıkan seslerin bilgisi (fiziğin bir dalı) sayesindedir.

3) Nihayet insana ait olan ilimlerden bir kısmı da yarı tabii ilimlerdir. Bunların kurallarını herhangi şekilde fizik veya biyolojiden çıkarmaya imkân yoktur. Çünkü konuları doğrudan doğruya insandır ve insan dışında tabiatın hiçbir kısmını ilgilendirmezler. Fakat bu ilimler ne normatif ilimler gibi soyut ve ideal kurallarla uğraşırlar; ne de tarihi-kültürel ilimler gibi değer muhtevalarının tarihi gelişmesinin münferit manzaraları ile uğraşırlar. Konuları yalnız tabiatla

münasebeti bakımından insan ve kültürdür. Onlar adeta kültürle tabiat arasındaki ortak hat üzerinde doğmuşlardır. Bundan dolayı bir cepheleriyle tabiata, öteki cepheleriyle insana ve kültüre aittirler. Eğer onları kültür ve insana ait manzaralarından tecrit etmek mümkün olsa, doğrudan doğruya birer tabiat ilmi gibi ele alınabilirlerdi. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü o zaman asıl hedeflerini kaybetmiş olurlar. Beşeri coğrafya, etnografya, etnoloji, kültür antropolojisi, demografya vs. bu ilimlerdendir. (Bu kadro içerisine psikoloji ve sosyolojiyi de koymak mümkündür. Fakat her iki ilmin saha çatışmaları bakımından büyük iddiaları vardır. Onları ayrıca ele almalıyız).

Coğrafya münferit hallerin mekâni hal ve şartlarını genel kanunlar vasıtası ile açıklayan, bir tabiat ilmidir (Kant'ın "oecologie" tarifi). Fakat beşeri coğrafya fiziki coğrafyadan ayrılarak içtimai morfoloji ve ekoloji ile beraber insan ilimleri kadrosuna girer.[6] Etnoğrafyanın tasvir vs. sınıflama derecesinde yaptıklarını etnoloji, psikoloji, coğrafya ve antropoloji yardımı ile açıklamaya çalışır. Kültür antropolojisi biyolojinin bir dalı olan antropolojiden ayrılarak insanın maddi ve manevi kültürünü, temel şahsiyetini açıklamaya çalışır. Demografya nüfus kanunlarını istatistik (ihtimaller hesabı) yardımı ile araştırır. Görülüyor ki, yarı tabii ilimler esasında insana ve kültüre ait oldukları halde metotlarını matematikten almakta ve açıklamalarında tabiat ilimlerinden faydalanmaktadırlar. Bundan dolayı yarı tabii denen ilimler "insan ilimleri"ni tabiat ilimlerine doğrudan doğruya bağlamak isteyenlere cesaret vermiştir. Comte'dan sonra Spencer'de ve bugün de mühim bir kısım Amerikan sosyologlarında (Dodd, Arnold Rose vs.) matematik metodun kullanılması, içtimai ilimlerin başka tabiat ilimleri arasında incelenmesi bu temele dayanmaktadır. Onlar tarihi ilimlerle normatif ilimleri bu üçüncülere ait açıklamalara bağlamak istemektedirler. Bunun ne dereceye kadar başarılı olacağını ilerde göreceğiz.

Comte'dan sonra Spencer insan ilimlerini "içtimai ilimler" kadrosu altında toplamaya devam etti. Yalnız Comte insana ait esaslı ilimlerden olan psikolojiyi, hadiselerinin ya fizyolojiye yahut sosyolojiye indirgenebilmesi (yani aşağı dereceden ruhsal olguların biyolojik, yukarı dereceden ruhsal olguların sosyolojik olduğu) iddiası ile sınıflaması dışında bırakmıştı.

Spencer ilimleri, A) soyut, B) soyut-Somut, C) somut olarak üç gruba ayırdıktan sonra astronomiden sosyolojiye kadar belirli ve somut tabiat hadiselerini inceleyip ilimleri son gruba koymaktadır. Ona göre ruhi fenomenler de biyolojik olanlarla içtimai olanlar arasında yer alırlar. Amerika'da Giddings bu görüşü kısmen devam ettirdi. İnsanla veya insani kültürün türlü manzaraları ile uğraşmakta olan bilgileri tabiat ilimleri metoduna göre incelemenin mümkün olduğunu kabul eden bu görüşe naturalisme diyebiliriz.

## 2. Tabiat İlmi Görüşünün Yayılmasına Karşı Mukavemetler

Acaba insan ilimleri tabiat ilimleri kadrosuna konabilir mi? Zamanımızda bu meseleye cevap veren iki görüşle karşılaşıyoruz: 1) Birincisi, cansız tabiat hadiselerini incelemeye yarayan zekânın hayatı, bilhassa ruhu incelemesi bahis konusu olunca, başarısızlığa mahkûm olup, bunun için hayat ve ruh âlemine nüfuz edebilecek zekâdan başka bir meleke, hayatın ve şuurun kalitatif akışına, değişmeler ve çokluk içindeki sürekli oluşuna (süresine) nüfuz eden sezgi (intuition) melekesi olduğunu kabul eden Bergson'un metafiziğidir. Ona göre insan zekâ ile en elverişli olarak maddeyi tetkik eder, eğer aynı aleti ruh âlemine tatbik etmeye kalkarsa, onu ancak maddeye benzeterek, yani mahiyetini bozarak kavrayabilir. Nitekim "insan ilimleri" adı altında yapılan bütün incelemelerin (psiko-fizyoloji, psiko-fizik, sosyoloji vs.'nin) başarısızlığı, asıl konularına nüfuz edemeyerek daima onu maddeyi inceler gibi parçalamaya, bozmaya mecbur olmaları bundan ileri gelir. Buna karşı adeta sanatkâr görüşüne benzer felsefi sezgi ile şuur âlemine bakıldığı zaman, orada pratik faydamıza (pratik ihtiyacımıza) uygun, izafi bir bilgi değil, fakat ruhun sürekli oluşuna, bütünlüğüne uygun mutlak bir bilgi doğar. Bergson'a göre bu metafiziktir; fakat bu metafiziğin eski dogmatik âlem tasavvurları halindeki metafiziklerle hiçbir alakası yoktur. Çünkü bu metafizikçinin zihninde kurduğu bir kavramlar binası yoktur; doğrudan doğruya bir gerçeğe, bütün insanlar için ortak ve genel olan bir varlık alanına (hayat ve ruhun varlığına) çevrilmiş olan objektif ve realist bir bilgi vardır. Bunun için Bergson bu şuur "metafizik"ini gayet somut, kati ve mutlak sayıyor, herhangi bir filozofa, bir kimseye ait özel doktrin olmadığını, ortak, müspet ve objektif bir inceleme alanı olduğunu ilan ediyor. 2) İkincisi Dilthey'in natüralizm ve tarih felsefelerini tenkit etmek suretiyle müdafaasına giriştiği "manevi ilimler" cereyanıdır. Dilthey, natüralist felsefenin fizik gibi en ilerlemiş ilimlerdeki vetireleri "manevi" dediği ilimlere nakletmek peşin hükmüne hücum ediyor. İnsan sahasına girince artık tabiat hadiselerinden farklı yeni bir nesne ile karşılaşıyoruz. Bu da manevi hadisedir. Nesne fark edince onlara uygun yeni metotlar kullanmak hakiki pozitivizmin vazifesi olmalıdır. Çünkü, a) Tabiat ilimleri bir sisteme ulaşıyorlar. b) Şuur olguları hiçbir tabiat ilmi ile açıklanamaz.[7] Muvazatçı[8] veya materyalist psikoloji hiçbir şeyi halletmemiştir. İnsanı tabiata indirgemek yanlıştır. Tabii muhit insanı yalnızca şartlandırır. Dilthey'a göre antropoloji veya maddeci psikolojinin tetkik ettiği tabii insan bir "mevhume"dir (fiction). Antropolojik, kültürel, içtimai dediğimiz ilimler bir bütün teşkil ederler. Fakat onların münasebetleri tabiat ilimlerinden çok daha komplekstir. Manevi ilimlerde münferit vaka araştırmanın son hedefidir. İnsanlardaki ortak vasıflar kadar, filan fert ve filan zümreye mahsus

orijinal vasıflar da mühimdir. Bazıları bunlara kültür ilimleri, bazıları tarihi ilimler diyorlar. Her iki tabir de yerindedir. Fakat hepsinin ortak genel karakteri onların mânâlı (significatif) hadiselerle, manevi (moral) dediğimiz şeylerle, ruh alemiyle (geist) meşgul olmalarıdır. Bu ampirik psikolojinin uğraştığı ruh (l'âme) değil; değerlerde, normlarda, müesseselerde, eşyada objektifleşmiş olan "ruh"tur. Dilthey "objektif ruh" tabirini Hegel'den alıyor. Fakat onun tarih felsefesine şiddetle hücum ediyor. Çünkü bütün metafizikler gibi tarih metafiziği de yanlıştır. Tarihi vakaları bir kadro içine sıkıştıramayız. Dilthey'a göre "manevi ilimler" zaten mevcuttur. Onların kurulması bahis konusu değildir. Her biri kendi sahasında ayrı ayrı gelişmiştir. Kendine mahsus disiplini ve araştırma yolu vardır. Filozofun vazifesi bu ilimlerin araştırma yollarını incelemek suretiyle onların tabiat ilimlerine indirgemelerinin imkânsız olduğunu, kendi aralarında ortak bir nesneye sahip oldukları için de tabiat ilimlerinden farklı, ortak bir metotları olduğunu göstermek olmalıdır.

"Manevi ilimler"le "insan ilimleri" Dilthey'a göre eşanlamlıdırlar. Fakat birincisini kullanmak lazımdır; çünkü bu ilimlerin, en bariz vasfı kanunlarının tabii değil manevi oluşudur. Onların kendilerine mahsus neticeleri vardır: Onlar tabiat ilimlerinde olduğu gibi bütünü derece derece terkip (bireşim) edecek yerde, ilk hamlede bütünü koyar ve münasebetleri, parçaları oradan çıkarırlar. Bütün unsurlardan önce gelir veya bütünle parçalar zamandaştırlar. Ahlakta bir norm, vasıtaları ve gayeleri birlikte düşünür. Burada gayeli bütünler karşısındayız. O halde tabiat ilimleriyle manevi ilimlerin metot bakımından farkı nedir? Birinciler konularını unsurlara ayırır veya bu unsurların aralarındaki zorunlu münasebetleri araştırırlar. Bu araştırmanın tam örneğini matematikte ve gerçekleşmesini fizikte buluruz. Tabiat ilimlerinin gayesi olguları sebeplik münasebetleriyle birbirine bağlamak, mantıki münasebetler kurmak, yani onları açıklamaktır. Halbuki manevi ilimlerde açıklama mümkün değildir. Çünkü onlarda biz mânâlı önermeler, gayeli bütünler önündeyiz, yani açıklamak değil, ancak anlamak mümkündür. Anlamak için mânâya nüfuz etmek ve onu yaşamak lazımdır. Dilthey'a göre bu yalnızca analitik psikoloji ile yapılabilir. (Laboratuvar psikolojisi ile insanın anlaşılmasına imkân yoktur)

Bununla beraber, burada mühim bir güçlükle karşılaşıyoruz: Psikoloji sağlam tahlillerini yalnız kendimizde yapabilir. Halbuki manevi ilimlerdeki bütün normlar ve değerler insanlar arasında ortaktır; yani onlar objektif ruhturlar. Öyleyse her şeyden önce başkasının anlaşılması lazımdır. Filozof, bunun ancak başkasının ruhi hayatına ait jestler ve ifade vasıtalarına bakarak ve bunları kendimize benzeterek başkasının ruhi hayatını tefsir etme suretiyle mümkün olacağına kanidir. Analoji, tefsir, akıl yürütme bu anlayış yolu için çok mühimdir. Acaba jestler ve ifade vasıtaları başkasının da benim gibi aynı şeyleri

duyduğunu anlamaya yeter mi? Aynı jestler, aynı ifadeler altında başka başka mânâlar gizlenemez mi? Analoji yoluyla başkasının varlığına intikal etmek doğrudan doğruya bilgi (veya sezgi) yerine müphem bir akıl yürütme koymak demektir. Vakıa Dilthey bunun için tarihi vaka'da gerçekle doğrudan doğruya temasa geldiğimizi söyler. Fakat bu nokta halledilmeden kalmaktadır.

Dilthey'a göre anlayış vasıtası ile kavradığımız orijinal vakanın en kıymetli numunesi tarihi vakadır. Bunun için, manevi ilimlerin metodu analitik psikoloji olduğu gibi, en kıymetli şekli de tarihtir. Fakat bunun için bir yanda tarihi soyut nazariyeler içine sıkıştıran ve tarihi vakaların değişikliğine, çeşitliliğine, mânâsına nüfuz imkânını yok eden tarih felsefelerinden, bilhassa Hegel'in, Marx'ın tarih felsefelerinden vazgeçmelidir. Öte yandan da "manevi ilimler"in her birinin tek başına geliştiğini, tabiat ilimlerinden tamamen ayrı bir metoda sahip olduklarını unutarak, onları fizik modeline göre birleştirmek, onları fizik metodundan alınmış vetirelerle tetkik etmek suretiyle tek bir genel ilim haline koymak isteyen "natüralist sosyoloji" cereyanlarından vazgeçmelidir. Dilthey bunu söylerken, bilhassa Comte'un ve Spencer'in ansiklopedik veya emperyalist sosyolojilerini kastediyordu. Buna karşılık o, Simmel'in yaptığı gibi, içtimai ilimleri kendi alanlarında ve metotlarında bağımsız bırakarak, ilimleri birleştirmeye kalkmadan, sırf kendisi için özel bir alan bulan bir sosyolojiyi kabul ediyordu. Alman sosyologlarından birçoğu Dilthey gibi cemiyeti makul bir bütün olarak tasavvur ediyorlar, pozitivistler gibi, onu bir tabiat parçası olarak almıyorlar. Cemiyetin bir bünyesi vardır. Hadiseleri arasındaki münasebetler zekâ ile açıklanacak yerde anlaşılabilirler. Vakaların anlaşılması için bütünler, totaliteler içine yerleştirilmeleri lazımdır. Dilthey'a göre manevi ilimlerin en tam örneği "tarih"tir. Çünkü orada genellikler, kanunlar, soyut sebeplik münasebetleri değil, somut vakalar, münferit ve tekrar edilmeyen haller vardır.[9] Tarihin en mükemmel şekli biyografidir. Bir cemiyetin tarihi bile ancak biyografi halinde olunca tamdır.

## 3. Rickert’e Göre Tarih Mantığı

Heinrich Rickert manevi ilimlerin müdafaasını yapmak için önce tabii ilimlerin sınırlılığını ispata çalıştı. Sonra onlardaki genelleştirme metoduna karşı, tarihi ilimlerde ferdileştirmeyi koydu. Böylece manevi ilimler onca müfret kültürel ilimleridir. Tabiat ilimleri genel “kavramlar”la ulaşmaya çalışır. Halbuki manevi ilimler -bilhassa tarih- münferit vakaları anlamak ister. Manevi ilimlerde fiillerin, şeylerin ferdi değerleri vardır. Bir ahlaki hareketi parçalamak mümkün olmadığı gibi bir masayı, bir iskemleyi unsurlara ayırmak da mümkün değildir. Ayırınca o artık kültürün nesnesi olmaktan çıkar. Rickert’e göre manevi ilimlerin kendine mahsus bir mantığı vardır. Bu tarih mantığıdır. O müfret vakalar arasındaki sebeplik münasebetini arar. Osmanlı İmparatorluğu bir defa olmuş ve Fatih İstanbul’u bir defa zapt etmiştir. Kadisiye harbinde İran, yalnız bir defa ortadan kaldırılmıştır, iki ilim tipi arasındaki tezat bir cihetten fizik, öteden tarihin gelişme tarzları karşılaştırılınca görülecektir. Biri münferitten genele ve kanuna doğru gider; öteki kanunlardan, genel bilgilerden hareket ederek münferidi anlamaya çalışır. Ona göre tarihte de bazı genellikler vardır: 1) Tarihçinin kullandığı kelimeler, kavramlar geneldir. 2) Teşkil edici değerler tümeldir, onlar herkes için muteberdir. 3) Tarihçi yalnız filan mekân ve zamanda mahalleştirilmiş vakalara bağlanmaz. Mesela genel olarak falan asırdaki şehirli hayatını ele alır. 4) Tarihte sebeplik münasebeti iki vaka arasında kurulur. Fakat bu münasebet aynılık münasebetine indirgenemez. Bütün bu genelliklere rağmen, tarih için hedef daima müfret ve ferdi vakadır. Tarihçi aksedilmez vakalar serisini, bütünlüğü yeniden kurmaya çalışır. Fizikçinin gayesi ise olaylardan başlayarak genel ve soyut münasebetlere yükselmektir. Tarihçi vakalar serisini yeniden kurmak için, ferdi vakaların mânâsına nüfuz etmelidir. O halde onun asıl nesnesi ruhi gerçeklerdir. Eğer değerlerimiz tarihi devrin değerleriyle uyuşmuyorsa, bize yabancı olan düşünce tarzından sempati duymak[10] için gayret ederiz. Bunu yapamazsak ne vakaları anlarız, ne onlar arasında bir seçkinleşme temin ederiz.

Rickert’e göre tarihi vaka tek bir şahsa ait olmakla beraber fiziki hadiseden daha az hakiki değildir. Bundan başka tarihi vaka fiziki gerçeği de incelemektedir. Bu suretle o Dilthey’deki tabiat, insan veya açıklama-anlama tezatını kaldırmaya çalışıyor. Tarihçi ona göre hem anlayan, hem açıklayan kimsedir. Fazla olarak onun dayandığı temel Dilthey’in dediği gibi herhangi bir psikoloji de olamaz. O daha ziyade romancı gibi, şair gibi sezgili bir anlayışa dayanır, ilim (yani tahlilci psikoloji) tarihi oluşu parçalar, mânâdan uzaklaştırır, tecrit eder, bünyelerini ve bütünlüklerini bozar. Halbuki sanatkârın sezgisi onları bütünlüğün içindeki oluşları ile kavramaktadır. Rickert’e göre önce bir mânânın

anlaşılması, sonra bu mânâ ile ifade edilen ruh halinin, farazi olarak inşası (kurulması) lazımdır. Böylece o sonunda manevi ilimlerle tabiat ilimleri arasındaki duvarı kaldırmaya varıyor.

Rickert'in görüşünde asıl bir nokta kalıyor: Bu da mantıki inşaya sığdırılamayan zihin ameliyeleri, kavranamayan bir mânâ özünün veya tortusunun bulunduğunu kabul etmesidir. Rickert bu öze mantıkdışı (alogique) diyor. Biz "mantıkdışı" mânâları nasıl kavrarız? Başka varlıklarla sempatize olmak ve okuyucuyu aynı sempatiye sevk etmek, mantığın halledemeyeceği bir mevhibedir[11] (grâce). Rickert genel olarak özne-nesne münasebetini, özel olarak tarihi nesne ile tarihçinin münasebetini bu alogique temele dayandırmaktadır.[12] Onun son tahlilde gerek tabiat ilimlerinde, gerek manevi ilimlerde bulduğu bu mantıkdışı tortu Dilthey'in bu konudaki sarih tahlilinden çok daha derin görünüyor. Aynı akıldışı tortuyu sonradan zamanımızın birçok filozofları göstereceklerdir. Rickert'e göre tarihin mevcut olabilmesi için, gerçek olan her şeyin rasyonel (akli) olmaması lazımdır. Tarihin tabiat-hürriyet tezatına ihtiyacı vardır. Eğer tarihi oluşta biz bütün varlığı bir hamlede kavramış olsaydık "geçmiş ilmi"nin de mânâsı kalmazdı. Rickert'te artık "manevi ilimler"in tabiat ilimlerinden sert ayrılışı kayboluyor. İkisi arasında ortak vasıflar bulunuyor. İkisinin de ulaşamadıkları yer, varlığın irrasyonel mahiyeti olarak gösteriliyor. Böylece zamanımız felsefesine yaklaşmış oluyor. O bir nevi ilimler sınıflanmasından vazgeçiyor. Yalnız iki ayrı çelişik istikameti gösteriyor.[13] Yalnız dogmatik ilimler, pozitif ilimler veya felsefi ilimler birbirlerinden açıkça ayrılırlar. Fakat tabiat ilimleriyle kültür ilimlerinin türlü mânâlarını hesaba katmalı, ortak meselelerini düşünmelidir. Hadiselerin kompleksliği ile şemalarımızın basitliği arasındaki tezat burada düşünülen güçlükleri göstermede çok haklıdır. Vakıa genellikle fiziki hükümler şartlı (hypothétique) tarihi hükümler ise beyanidirler (assertorique). Her cemiyet kanuni bazı şartlara göre ifade edilir. Halbuki, "Yıldırım Beyazıt Timur'un hapsettiği Ankara kalesinde öldü" hükmü beyanidir. Tarihle tabiatı birbirine yaklaştıranlar bazen, tabiat ilimlerinde de tavsif[14] (nitelendirme) olduğunu söylerler. Mesela nebatat, jeoloji, hayvanat, coğrafya, henüz biyografya böyledir. Fakat bunlar ya fiziki yahut biyolojik ilimlerin ilk safhalarıdır. Onların vasıflamalarından sonra ilmin ilerlemesi nispetinde mutlaka açıklamalar ve genel kanunlar gelecektir.

## 4. Tarihi İlimler ve Kültür İlimleri

Rickert'e göre tabiat ilimleri gerçekten hareket ederek genelliklere ulaştıkları için nihayet gerçeği bırakmaya mecbur oluyorlar. İlmi kavramlar dünyasında fert yoktur. Halbuki tarihi vakalarda bütün manevi ilimlerin temeli, mânâsı fertlerdir. Rickert'ten önce oluş ilmi veya tarih ile kanunlar ilmi arasındaki tezatı Cournot göstermişti. Fakat Rickert'e göre bu tezat yalnız görünüştedir. Çünkü bütün tabiat ilimlerinin tarihi, yani onlarda da oluşun inşası vardır. Mesela yeryüzünün tarihi, dünyanın güneş gezegeninden koptuğu zamandan beri geçirdiği şekil değiştirmesini ele alır. Canlıların tarihi onların Lamarck veya Darwin kuramlarına göre evrimlerini inceler. Görülüyor ki, Rickert sonunda, tabii tarih ile insan tarihi arasındaki mesafeyi azaltıyor, tarih kavramını fazla genişletiyor. Tabiat ilimleriyle manevi ilimler veya insan ilimlerini yaklaştırmaya çalışıyor. Nitekim kültürel hadiselerinde anlayış ve mânâ metotları yanında, tecrübe ve mukayese yapılması, sebeplik münasebetleri aranması, iki ilmi zirvesine yaklaştırmak için yapılan bir gayret oluyor. Bu gayret Rickert'ten sonra Max Weber'de daha açık bir şekil alacak ve onun anlayışçı sosyoloji çığırını doğuracaktır. Dilthey'in istediği gibi "manevi ilimleri" psikoloji temeline dayandırmak mümkün görünmüyor. Bunun için ne başkası'nın ruhuna analoji yoluyla nüfuz etmek yetecektir, ne de bir kısım Alman filozoflarının dediği gibi, başka kültürler, başka cemiyet çevrelerini incelemek, yaşamak ve duymak (einfühlung) kabildir. Bu da sonunda onun hareketlerini, tavırlarını taklitten başka bir şey değildir. Başkasını anlamak yalnız başkası ile bizim aramızda ortak bir şey, insani varlık mevcut olduğu zaman mümkündür. Şuurlar birbirlerine kapalı daireler olarak kaldıkça, başkası ve ben birbirlerine asla nüfuz edemezler. Bunun içindir ki, "manevi ilimler" cereyanının sübjektivizme, izaficiliğe (relativisme) bilgi tenkidine, psikolojiye dayanan görüşü bu ilimleri temellendirmeye asla yetmeyecektir. Bu bakımdan Bergson'un, objektif hayat ve ruh gerçeğine çevrilmiş ilim gibi anlaşılan metafizik görüşü hakikate daha yakındır.

İşaret edilecek bir nokta da insana ait ilimlerin yalnızca manevi olmayışıdır. Onlarda mânânın mühim bir hissesi olmakla beraber insanın ruh ve beden bütünlüğüne dayandığı, mânânın, yalnız tecrübe yoluyla ayrıldığı antropoloji, demografi, ekoloji vs. gibi ilimlerde mânâ tarafından ziyade, beden tarafının göze çarptığı hesaba katılacak olursa, bu kesin ayırış müdafaa edilemez. Aynı ilimlere (gerek sırf normlarla uğraşanlar, gerek muhtevalı olanlarda) insanı bir değerli nesne olarak almaları ve değerlerin kültürü meydana getirmesi dolayısıyla kültür ilimleri de diyenler vardır. Nitekim Rickert gibi tarihi vakanın orijinalliği esasından hareket edenler için bu ilimler tarihi ilimlerdir. Fakat sırf

tecrübi veya felsefi psikolojiyi tarihi ilimlerden saymak mümkün olmadığı gibi, demografya veya beşeri coğrafyayı kültür ilimlerinden sayamayız. Halbuki her ikisi de ayrı bakımlardan “insan ilimleri” içine girerler. O halde “manevi ilimler”e mahsus diye ileri sürülen anlayış metodunun, tarihi ilimlerin temeli sayılan tarih mantığının değerleri ve rolleri kabul edilmekle beraber, onların daima tavsif, sınıflama, açıklama yolları ile tamamlanacağını hesaba katmak doğru olacaktır. Bu görüş iki ilim zümresi arasında kesin ayrılış yerine kültür ve tabiat münasebetinin bir kısım müesseseleri doğurduğu, insana ait her şeyin insanla âlem arasındaki münasebet açısından ele alınması lazım geldiğini kabule bizi götürecektir.

Vaktiyle Ampère ilimleri cosmologique-noologique diye kati iki bölüme ayırmakta ve bunlardan her birini birçok dallara bölmekte idi. Bu tarzda ayırışlardan biri de Wundt’un tabiat ilimleri-normatif ilimler sınıflamasında veya Windelband’ın tabiat ilimleri-formel ilimler ayırışında görülmektedir.

Bütün bu kesin ayırmaların temelinde insan bünyesini bütün olarak görmemek, Descartes zamanından beri düşülen mühim bir hatada, insanın düşünce ve bedenden ibaret iki ayrı cevher olduğu hususunda ısrar etmek bulunmaktadır. Halbuki zamanımız felsefesi, bilhassa yeni ontoloji, felsefi antropoloji, parçalı insan telakkisinden çok uzaktır[15]. Bütün olarak alınan insan muhtelif açılarda birçok ilimlere konu olabilir. Onlardan her birinde insanın objektif, sübjektif faaliyetleri ayrı ayrı rol oynarlar; bunun için tabiatla mânâyı karşı karşıya koyacak yerde, yeni ontolojinin üzerinde, ısrarla duracağı bir varlık derecesi olan, aşağı varlık derecelerine indirgenemeyen, kendi özü ve mahiyeti ile tetkik edilmesi gereken insanı temel olarak almak daha doğru olur. Bundan dolayı biz matematik, fizik ve biyolojik ilimlerden sonra insan ilimlerini koyuyoruz.

# II

# Tarih

## 1. Tarihin Tarihi

Tarih (histoire), Yunanca historia = hikâye ve masal[16] kelimesinden geliyor. (Arapça'ya üsture olarak geçmiştir. Kuran'da cemi sigası ile esatir ül evvelin = "ilk zamanların hikâyeleri" şeklinde zikredilir.) Bundan anlaşılır ki, tarih yalnız geçmişe aittir. Yaşanmış, olup bitmiş olan şeylerin tarihi vardır. Olmakta ve olacak olan şeylerin, yani halin ve geleceğin tarihi olamaz. Bütün ilimler (yani şimdiye kadar gördüğümüz zihin ve tabiat ilimleri) zaman-üstü sabit münasebetleri, kanunları, genellikleri aradıkları halde, tarih geçmişte olmuş olan, şeyi, yani zamânâ tabi olan, belirli bir zaman süresi içinde olan şeyleri araştırır.

İlkçağda tarih, geçmişin masal ve rivayetlerle karışık bir tasvirinden ibaretti. Herodotos'un eski kavimler hakkında anlattıklarında doğru olan şeyler yanında efsaneler de yer alıyordu. Strabon, Thukydides ve Polybios'da tarih daha ciddileşti ve hakikate yaklaştı. Thukydides, Anabasis'i yazarken bütün yazdıklarını tahkik etmek (doğruluğunu araştırmak) ihtiyacını duyuyordu. Ksenophon, doğruluğunu kontrol etmesi daha kolay olduğu için kendine yakın zamanları, insan hayatlarını (Sokrates'in hayatı gibi) seçti. Roma tarihçileri imparatorların hayatını, Roma'nın tarihini yazdılar (Titus-Livus, Suetonius, Tacitus vs. gibi). İlkçağda tarihçi sitenin geleneğini tespit eden, takvimini tutan bir "vakalar yazıcı"dır (chroniqueur).

Ortaçağda tarihçi dini geleneği tespit eder. Dine verdiği üstün mevkiden dolayı, bu geleneğin en doğru ve en sağlam tespiti vazifesidir. Gerçek bir ortaçağ tarihçisi için Allah'ın ve peygamberin sözlerine dayanan din geleneğinin iman kadar sağlam bir temeli olmalıdır. Fakat eski rivayetler ve efsanelerle yeni dinin kati haberleri (ister istemez) birbirine karışır. Tarihçi yalnız dinin temeli olan en doğru sözleri topladığı zaman hakikat alakası çok kuvvetlidir. Konusuna rivayet toplayıcısı değil, imanının temeli olan hakikat araştırıcısı olarak bağlanır. Bu tarzda tarihin yüksek örneğini hadisleri (peygamberin sözlerini) toplayan Buharî'de, Müslim'de, Taberî'de görüyoruz. Fakat eski kavimlere ait kontrolsüz rivayetler bu sağlam bilgiye karıştığı zaman tarih değerini kaybeder: Mesudî, İbn Haldun vs. gibi ortaçağda tarihçi yalnız "vakalâr yazıcı" değildir, aynı zamanda bir imanın bekçisi, dini ideolojinin koruyucusudur. Haçlı seferlerine ait vaka yazıcıları (Hıristiyan dünyasında) bir yandan şövalye bir yandan aziz (veya velî) ruhunu taşırlar. Bu yüzden büyük dinlerin birbiriyle çarpıştığı zamanlarda tarihçinin tarafsız, hakikat yayıcı olması mümkün değildir.

Yeniçağda Rönesans ile başlayan tarihçi tipi eskilerinden çok farklıdır. O ne bir gelenek bekçisi, ne bir iman müdafiidir. O, her şeyden önce tenkitçidir. Geçmişe çevrilen gözü ilk kökleri arar, masalı, rivayeti gerçekten ayırmaya,

medeniyetin asıllarına inmeye çalışır. Tarihçinin esas vasfı geriye bakıştır (rückmeldung). Böylece geçmişe ait olan bütün bilgiyi tenkit eder, gerçek olanı bugünkü bilgimizin bütününe dayanarak mânâlandırır (tefsir eder). Öyleyse onun üç fonksiyonunu görüyoruz: a) Geriye bakış, b) geçmişin tenkidi, c) geçmişin tefsiri. Rönesans medeniyeti yeni tarihçinin bu mühim vasıfları yardımıyla yakın gelenekleri kırarak ilk köklere, medeniyetin başlangıcına bağlanmak imkânını buldu. Bundan dolayı ilkçağ tarihçisindeki gibi onda geçmişin bir levha (tablo) halinde çerçevelendiğini görmüyoruz. Karanlığın zorla açıldığına, bilinmeyen geçmişe doğru ışığı uzatabilmek için büyük emekler harcandığına şahit oluyoruz. Onda geçmiş ve hal, bir sürenin iki ucu değildir. Fakat zorlu bir hamle ile sürekli yakın geleneğin kırılmış, unutulan bir geçmişe (bir nevi hafıza boşluğuna) doğru bir ışık kapısı açılmıştır. Orada tarihçi olmak için hatıralarına, geleneklerine isyan etmelidir. Bundan dolayıdır ki, yeniçağda tarihçi insan düşüncesine büyük yenilik getirdi, tarihi müspet bilgiler arasına koydu. Filoloji, arkeoloji, paleontoloji, epigrafi gibi tabiat ilimleri yardımıyla doğan bilgiler sayesinde buluşlarını temellendirdi, hakiki keşifler haline getirdi. Astronomun karanlıklar içinde yeni bir yıldız bulması gibi, tarihçinin bu pozitif vasıtalarla geçmişin karanlıkları içinden yeni bir kavmi veya bir devri meydana çıkarması da artık tamamen bilgi alanına ait keşifler arasına girdi.

Son çağda site geleneğinden, itikatların bekçiliğinden aldığı kuvvetle büyük kitlelerin hayat hikâyesi olmaya başladı. Tarihi kültür artık bir millileşme ve demokratlaşma vasıtası oldu. Her millet şuurunu kendi tarihi hakkındaki derin bilgisinde buldu. Alman inkılabını hazırlayanlar 19. yüzyılın Alman tarihçileridir. Aynı hal başka milletlerde de az çok farklarla görülür.[17] Fransa'da Michelet, Taine, Ruslarda Caramzine, İtalyanlarda Manzini tarih şuuru ile milli inkılaplarına zemin hazırladılar. Yeniçağ tarih şuurunun karakteri romantizmdir. Artık 17. yüzyılın münzevi fikir adamının rasyonalizmi yetmiyor, kitle ile temasta olan ve birlikte yürüyen tarihi görüş onun yerini tutuyor. Rönesans'ın tarih görüşü yakın geçmişi tenkit etmek ve ilk kökleri keşfetmek içindi.[18] Halbuki 19. yüzyılda geriye bakış cemiyetin, büyük mazisine nüfuz etmek, yeni cemiyetle onun arasında manevi bir süreklilik bulmak içindir. Alman romantikleri Niebelungen'lere, bir kısım tarihçiler ise ırkın köklerine kadar gittiler. Burada tarihin gerçek duygusunu bozan mübalağalı taşkın bir görüş halini aldığına şahit oluyoruz.

Devirler üzerinde yaptığımız bu seyahat hikâyecilik, gelenekçilik, objektif bir hakikat şevki, hissi taşkınlık gibi türlü manzaralar aldığını gösteriyor. En hissi, en sübjektif ve edebi olandan en kuru ve objektif olanına kadar tarihin türlü manzaraları, onun henüz matematik ve tabiat ilimleri gibi kesin sınırlarını

ve metodunu bulmamış olduğunu gösteriyor. Bugün bile edebi tarih, hikayeci tarih, ilmi tarih, felsefi tarih birbirinden oldukça ayrılmaktadır. Bununla beraber yirmi beş asırlık çalışma sonunda insanlar tarihin ana hatlarını çizmeye ve onun metotları ve mahiyeti hakkında bazı esaslı fikirlere ulaşmaya muvaffak olmuştur. Bu ana fikirleri, yani tarihin kategorilerini tespit etmeden önce bu şemada gördüğümüz teferruatı bir tarafa bırakarak, bugün tarihte hâkim iki esaslı görüş üzerinde münakaşa edeceğiz.[19]

Genel olarak iki türlü tarih görüşüyle karşılaşıyoruz: 1) Sübjektif tarih görüşü, 2) objektif tarih görüşü. İnsan düşüncesini tam olarak ele alan ve onu bütün ilimlere yayan tarihi bilgi tarihçiden müstakil olarak mevcut mudur? Yoksa tarihçi a priori'leri ile tarihin içinde görünüyor mu? Tarihi bilginin objektivizmi veya sübjektivizmi sorusunu koymak demek, tarih alanında realizm ve idealizm münakaşası yapmak demektir. Bu konu aynı zamanda hem tarih, hem ilim felsefelerini ilgilendirir. Biz yalnızca bir tarih problemi olarak konulan objektivizm ve sübjektivizmi inceleyeceğiz. Zamanımızda tarihçiler ve filozoflar birbirlerine gittikçe yaklaşmaya mecbur olan iki bilgi alanını temsil ediyorlar. Filozoflar, tarih felsefesi ile meşgul olmaktan vazgeçemiyorlar. Tarihçiler de (böyle bir felsefeyi inkâr ettikleri zamanda bile) yine özel, kendilerine mahsus bazı tefsirlere ve felsefi izahlara giriyorlar. Bunun içindir ki, artık zamanımızda tarih felsefesi yapmayan bir filozof olmadığı gibi, felsefeden faydalanmayan hiçbir hakiki tarihçi de kalmamıştır. Bunun için konumuz sırf tarihi olduğu kadar sırf felsefeyi de ilgilendirir.[20]

Yunan ve Latin tarihçilerinde bile objektif ve sübjektif tarih görüşlerinin öncülerini bulmak kabildir. Mesela vesikaları yalnızca olduğu gibi nakledenler vardır: Thukydides, Strabon gibi. Bir de vakaları kendilerine göre tefsir eden tarihçiler de vardı: Titus-Livus gibi. Fakat bu görüşler hiçbir zaman felsefi bir mahiyet almış değildi. Bu fark daha ziyade tarihçilerin şahsi meyilleri ve istidatlarından ileri geliyordu. Nitekim İslam tarihçilerinden de Mesudî yazar olduğu için "anlatı"ya meyleder, İbn Haldun, objektif ve ilmi tahlile meyleder.

Tarihin objektif veya sübjektif mi olduğuna dair ileri sürülen düşünceler pek yenidir. İşte biz bu yeni problem üzerinde duracağız.

## 2. Sübjektif Tarih Görüşü

Bu görüşte tarihçi, filozof veya “vaka yazıcısı” kendisini vaka içerisinden çıkarıp bir yana koymadan, vakaları vaka olarak incelemeden önce, vakaları benlikle münasebeti bakımından ele almaktadır. Tarihçi ya ben’i vakalara karıştırmakta, yahut vakayı benliğe karıştırmaktadır. Bu iki tarzı ayrı ayrı tahlil edelim. Eğer vakalar bir benlik içinde eriyorsa, vakalar benliğe karışıyorsa, o zaman bu bir tarih metafiziği şeklini alır. Buna biz tarih diyalektiği de diyebiliriz. Diyalektik pratik bir neticeye götürdüğü, yani insani düşüncenin hareket halini almasına sebep olduğu için, düşünen insanı harekete sevk eder. Tarih diyalektiğini en iyi kullanan, vakaları birbirleriyle çatışma ve gelişmesine göre açıklamak ve onlara mânâ vermek isteyen Hegel metafiziğidir.[21]

Halbuki, eğer vakayı benliğe değil, benliği vakaya indirgersek, yani vakanın tefsiri için benliğin hallerinden faydalanırsak, buna psikolojik tarih görüşü diyebiliriz. Psikolojik tarih metafizik tarihten çok farklıdır. Psikolojik tarih her vakayı ayrı ayrı vaka olarak ele alır. Onları ideal bir mantık şemasına indirgemeye çalışmaz. Yalnızca her birinin tefsirinde kendi psikolojik tecrübesinden faydalanır. Psikolojik tarih görüşüne yakın bir misal Toynbee veya Wells’tir. Bunlarda bazen tek bir psikolojik görüş adesesinden[22] vakalar tahlil edilmekte, bazen de muhtelif psikolojik görüşler (mesela sosyal psikoloji, Freudçuluk, psikanaliz, psikofizyoloji vs.) birbirlerini açıklama hususunda tamamlamaktadırlar. Bundan dolayı bu nevi tarih göçüşlerinde birincilerde olduğu gibi tam sistemcilik yoktur. Metafizik tarih görüşleri vakaları diyalektik bir mantık kadrosu içine sıkıştırdıkları için onların toptan kabul veya reddedilmeleri lazım gelir. Halbuki psikolojik tarihlerde parçalı ve bazen insicamsız açıklamalar arasında beğenilen tarafların alınması, beğenilmeyenlerin bırakılması mümkündür.[23]

Klasik tiplerini kısalttığımız sübjektif tarih görüşünde pek çok tanınmış filozof ve tarihçinin rolü olmuştur. Almanya’da Dilthey, Windelband, Georg Simmel, Spengler, Fransa’da Naville, Romanya’da Jorga vs. vardır. Bu görüş tarzının üstadı ve manevi ilimler cereyanını açan Dilthey üzerinde duralım. Dilthey zamanında üç cereyan vardı: 1) Eski idealist filozofların (Fichte, Schelling vs.) tesirleri. 2) Pozitivistler; bunlardan mühim zirve olmuş bir filozof yoktu. Biyolojik ilimlerin gelişimi onlara hak verdiriyordu. 3) Modern ilmi Kant felsefesi ile uzlaştırmaya çalışan Yeni Kantçılar; Helmoltz vs.

Dilthey zamanında ilim görüşü iki zıt istikamete ayrılmaya başlamıştı. a) Tabiat ilimleri ve ona dayanan natüralizm felsefesi, b) manevi ilimler ve buna dayanan spiritüalist felsefe. Esasında Kantçı pozitivist olan Dilthey bütün metafiziklerin aleyhindedir, buna rağmen natüralistlerin yaptığı gibi inhisarcılığa

taraftar değildi. Bu mutedil görüş onu iki felsefe, iki ilim zümresi arasını uzlaştırmaya götürdü. O bir taraftan en geniş mânâsı ile pozitivisttir. Buna mukabil manevi ilimlerin ayrı birer metodu olduğuna kanidir. Tabiat ilimleri hadiseleri açıklamaya, manevi ilimler olayları anlamaya çalışırlar. Tabiat ilimleri geneller üzerinde dururlar. Manevi ilimler tek, ferdi vakaları aydınlatırlar. Birinciler tahlilcidir, ikinciler terkipçidir. Tabiat ilimleri unsurların, manevi ilimler yaşanılmışın ilmidir.

Dilthey'a göre manevi ilimlerin ağırlık merkezi tarihtir. Tarihi görüş manevi ilimlerin bizzat metodunu teşkil eder. Tabiat âliminin üzerinde çalıştığı cansız veya canlı, fakat daima karşımızda hazır olan şeylerdir. Manevi ilimler mensubunun üzerinde çalıştığı ise artık mevcut olmayan vakalara ait vesikalardır. Mesela Spinoza'yı anlamak demek, cevher fikrini anlamak demektir. Cevher fikri Aristoteles'de, Bruno'da, Spinoza'da başka başka mânâlara gelir. Bu farkları anlamak demek Spinoza'yı anlamak demektir. Bu da Spinoza'yı duymak, onun gibi yaşamakla mümkündür. Dilthey'a göre tarihçi incelediği konuyu benimseyecek, ona hayat verecektir. Fakat onun vazifesi bundan ibaret değildir. Araştırma sırasında bulduğu vesikaların o devrin ruhi hali bakımından birbirine uymayan cepheleri olabilir. O zaman tarihçi bunları birbiriyle tamamlayarak devrin bütünlüğünü inşa edecektir. Fakat tarihçinin bu gayreti başarılı olabilir mi? Vesikaların ait olduğu devri kendi zamanına benzeterek canlandırabilir mi? Belki de tarihçi, yalnız ferdi bir tefsir yapacaktır. Fakat Dilthey bunu reddediyor. Belirli bir devrin verilerini tefsir için o devrin zihniyetini araştırmalıdır. Bir devrin zihniyetini araştırmak o devirdeki bütün fikirleri ve cereyanları birbirleriyle tamamlamakla mümkündür. Bir devri canlandırmak için o devirdeki şairi, filozofu, sanatçıyı, tetkik etmelidir. Onların, birbirini tamamlayan görüşleri sayesindedir ki, dini, iktisadi hayatı, siyasi hayatı birbiriyle tamamlamak üzere devir bütünlüğünü kazanır. Ona göre bir devirdeki en zıt fikirler, aynı bütünün parçaları olarak rol oynarlar. Mesela ilkçağ medeniyetinde idealizm kadar realizmin, materyalizm kadar ruhçuluğun yeri vardır.

Dilthey'in hedefi anlayış metodu yardımıyla tarihi inşa veya terkiptir. Tarihçi tarafsız bir vaka yazıcı, bir "mütebahhir"[24] (érudit) değildir. Mütebahhirin çalışmaları hakiki tarihçi için yalnızca malzeme vazifesini görür. O bu tertip görüşünde birbirini çelen fikirlerin birbiriyle tamamlanması sözünde Windelband'dan mülhemdir. Dilthey'a göre iki türlü bilgi vardır: a) Tahlil edicidir, hesabı, mantıki delilleri kullanır, zihin vasıtası ile genel kavramlara, sınıflamalara ve açıklamalara ulaşır, bu suretle tabiat ilimleri meydana gelir. 2) Terkip edicidir; insan hayatının bütünlüğünü anlamak için yaşanmış olan hayattan bize kalan unsurlar (vesikalar) yan yana getirilir; onlar tekrar yaşanır,

inşa edilir. Bu da tarihi ilimlerin bilgisidir.

Fakat tarihi metotta vakalar hiçbir zaman tarafsız olarak yan yana getirilemez. Böyle bir çalışma yalnız mozaikçiye veya pulları yapıştıran insana yakışır. Bundan çıkan netice de asla inşa ve terkip değildir. Tarihçi vaktiyle yaşanmış olan hayatı tekrar yaşayacak vesikalar yardımıyla o hayatın oluşunu yeniden inşa edecektir. Tarihçinin işi vakaların teferruatına girerek onları küçük parçalara ayırmak değildir. Bu suretle yapılan şey, vaktiyle yaşanmış hali tekrar yaşatacak yerde, parçalar ve öldürür. Tarihçi psikolog gibi bir hayata nüfuz edecek ve onu içinden görecektir.

Dilthey'in yolundan giden Georg Simmel Dünya Tarihi Meselesi, Tarihi Zaman Problemi gibi eserlerinde fikri tamamen rölativizm yoluna götürdü. Tarihi Anlayışın Mahiyeti adlı kitabında "Tarih hangi şartlarda mümkündür?" sorusunu soruyor ve bu şartları araştırıyor. Ona göre tarih, tarihçi tarafından şuurlu veya şuursuz olarak teklif edilen psikolojik a priori'lerle meydana gelir. Bu psikolojik a priori'lerden tecrit edilince tarih yoktur. Tarihçiyi ilgilendiren, mânâlarına psikolojik şekilde nüfuz edeceğimiz deruni olgulardır. Dış vakaların değeri ancak ruhi olgular arasında trait d'union[25] olmalarından ibarettir. Simmel'e göre materyalist diye tanınan tarih felsefeleri psikolojik olguları ortadan kaldırmak için boşuna çabalıyorlar. Açlık duygusu olmasaydı, Marx'ın çizdiği bütün tarihi oluş mânâsız olacaktı. Toprak, iklim, coğrafi muhit de ancak psikolojik bünye içinde rol oynarlar. Psikolojik şartlardan tecrit edilince tarihçi iklim, toprak vs.'ye Merih'teki aynı şartlar kadar alakasız kalacaktır. Tarihi anlamak için hisleri tekrar yaşamak, anlamak lazımdır. Burada Simmel, Dilthey gibi düşünüyor, fakat onun gibi insan şuurlarını aşan bir objektif ruh kabul etmiyor.

Bazıları tarihçinin vazifesi özneyi bir tarafa bırakarak vakaları olduğu gibi incelemektir derler. Simmel'e göre bunun incelenmesi imkânsızdır. Çünkü insan bir tarafa atılırsa, soyut vakaların hiçbir mânâsı kalmaz. Vakalar ancak özneler arasında bağlantı vazifesini görürler. Özneyi bir tarafa bırakıp vakaları olduğu gibi görmek mümkün olsa bile, bundan bir fayda temin edilemez. Çünkü o zaman tarih birbirine bağlanmamış, yaklaşmamış, dağınık bir vakalar yığını olacak ve bu objektif tetkik hiçbir ilmi netice vermeyecektir. Demek ki, Simmel'e göre objektif tetkik ile tarihte ne terkip yapılabilir, ne de vakalar anlaşılabilir. Tarihi bir vakanın olabilmesi için ruhların iştiraki lazımdır. Bazıları federal müesseseden liberalizme, küçük endüstriden büyük endüstriye geçişte tarihi vakaları ararlar. Simmel'e göre burada tarihi vaka yoktur, birbirine yaklaşan ruhlar vardır. Her tarihi vaka adeta bir vesiledir. Ruhların iştiraki yoksa tarihi vaka değil, ancak tabii bir olgu kalır. Mesela Çin Seddi bugün bize göre tarihi bir vakadır, çünkü insan yaklaşmalarının bir sembolüdür. Halbuki

Himalaya tabii bir hadisedir. Aradan çok büyük bir zaman geçse de Çin Seddi'nin insan tarafından yapılmasının mümkün olmadığı düşünülse, o zaman Çin Seddi tabii (jeolojik) bir hadise gibi görülecektir. Simmel'e göre tarihçinin kullandığı koordinasyon noktaları birtakım kıymet noktalarıdır. Böylece Simmel tarih felsefesini bir kıymet felsefesine indirgiyor.

Windelband'a göre tarihin konusu tek, müfret yalnız bir defa vukua gelmiş olan vakadır. Tarihi vaka kanun şeklinde ifade edilemez. Fakat tarihi vakayı kıymet kavramı içinde görmelidir. Tabiatta ne gelişim, ne ilerleme vardır. Gelişim ve ilerleme yalnız tarihtedir. Tarihi vakanın kendine has bir değeri vardır ve o yalnız insana mahsustur. Tabiatın tarihi olamaz. Bu noktada Windelband bütün yeni felsefeye önderlik ederek eski felsefeden ayrıldı. Eski felsefeye göre mikrokozmos (insan) ile makrokozmos (âlem) arasında bir ahenk vardır. Mesela Leibniz'e göre insan tabiattan ayrı düşünülemez. Metafizik görüşte insan tabiatla beraber tetkik edilmelidir. Kâinatı tetkik etmek insanı tetkik etmek demektir. İlk defa bu görüş Kant tarafından sarsıldı. Copernicus tarzında inkılap dediği görüşüyle insanın kâinat etrafında değil, kâinatın insan etrafında devrettiğini iddia etti. Yeni Kantçıların tarih felsefesi bu görüşten mülhemdir. Onlara göre insan tabiatın değil, yalnız tarihin merkezidir. İnsan tarihi varlıktır. Tabiat sahasında insanmerkezcilik (anthropocentrisme) yanlıştır. Fakat tarih için tarihmerkezcilik (historiocentrisme) mümkündür. Bu tarihi vakalar insana göre tetkik edilebilir. Windelband da esaslı olarak ilim zihniyeti ile tarih zihniyetini ayırarak insani değerlerin izahı için derin bir tarih kültürünün zaruri olduğunu ileri sürdü. Ona göre sosyoloji cereyanlarından yalnız Comte ve Durkheim cereyanı tarihi açıklama yaptıkları nispette değerlidirler. Mekanik açıklamalarıyla sosyoloji hiçbir şey değildir. Fakat yalnız müesseselerin gelişimini açıklayan tarihi sosyoloji mümkündür.

"Anlayış" denen bu tarih görüşü yeni felsefede derin iz bıraktı. Bu cereyan edebi (littéraire) diye tanınan sübjektif tarihlerle karşılaştırılmalıdır. Edebi tarih eskiden beri vaka yazarlığı, hatıracılık, hikâyecilik gibi edebi bir nevi sayılıyordu. Bu mânâda anlaşılan tarihin belirli ne metodu, ne sistemi, ne dayandığı prensipler vardı. Bununla beraber eski tarihçilerden çoğunun ampirik ve gelenekçi çalışmalarında "edebi tarih"in yeri büyüktür. Hoca Saadettin Efendi, İbn Kemal, Naima gibi tarihçilerin vesika değerleri yanında, edebi değerleri de vardır. Fransa'da Michelet, üslubu ve edebi kuvveti ile tanınmıştı. Biz bu mânâdaki tarih görüşünü bir tarafa bırakıyoruz. "Anlayıcı" tarihin irrealist veya sübjektivist oluşu ancak tarihin insani bir bilgi sahasına ait olmasından ileri gelir. Almanya'da Emil Reich'in tarih görüşü vakaların dinamik oluşuna nüfuz eden ve onları bütünlükleriyle kavrayan bir tarihi sezgiye dayanıyordu. Ona göre tarihi sezgi sanat sezgisine benzer. Fakat ondan farklıdır.

Birincisi vaktiyle yaşanmış gerçek bir nesneyi vesikalar yardımıyla canlandırmak olduğu halde, ikincisi yaşanmış bir nesneyi hayal gücü ile canlandırmaktır. Aynı düşünceler İtalyan filozofu B. Croce tarafından ileri sürüldü. Croce'ye göre tarih sanatla ilim arasındadır. Tarihçi hem hayal dünyası, hem de hakikat dünyası ile meşguldür. Fakat bu hakikat ilimlerdeki gibi genel veya tümel değildir, ferdidir. O zihin kavramları ile ifade edilemez. Yalnız sezgi ile yaşanabilir ve canlandırılabilir. Croce'ye göre tarih bundan dolayı bir taraftan hakikate, bir taraftan sanat ve sezgiye bağlanmaktadır. H. Bergson, hayat süresinin zekâ ve ilimle değil, yalnız sezgi ile kavranacağını söylemektedir. Bergson tarihin de bu sezgi ile inşa edileceğine kanidir. Yaratıcı evrim halindeki hayat, sürekli bir oluş ve tarihtir. Tarih yalnız hayata ve şuura mahsustur; madde âleminin tarihi yoktur. Bu bakımdan o, Windelband ve diğer Alman filozoflarından bir kısmının görüşü ile birleşmektedir. Bizde Bergson felsefesine mensup olan Şekip Tunç, tarihin yalnız sübjektif bir tarzda ve sezgi ile kurulacağını müdafaa etti, bu vesile ile objektif tarih görüşü taraftarları ile münakaşalara girdi.[26]

Sübjektif tarih görüşünün ortak vasfı şudur: 1) Tarih, tarihçinin a priori'lerinden müstakil olarak kurulamaz. 2) Objektif tarih görüşü, tarihin yalnız objektif olarak inşasının mümkün olduğunu iddia ediyor. Bir yandan asıl tarihçiler, bir yandan da bir kısım filozoflarda görülen bu objektif tarih görüşünde başlıca iki istikamet vardır:

a) Tasvirci tarih ile kananlar. b) Tarihte ilimler gibi açıklama (izah) arayanlar. Tarihin diğer ilimler gibi ve aynı zamanda bir ilim olduğunu iddia edenler ikinci görüşte olanlardır. Birinci görüşle kananlar tarihin tasvir, hikâye, nakil olarak objektifliğine razı oldukları için onun tabiat ilimleri seviyesinde bir ilim olabileceğine itiraz etmektedirler.

## 3. Objektif Tarih Görüşü

Objektif görüşü ilk defa açıkça ifade eden Alman tarihçisi Edouard Meyer'dir. E. Meyer ilkçağ tarihçisidir. Mısır, Asur, Keldan, eski Anadolu kavimleriyle derinden derine uğraşmış, büyük şahsi araştırmalar yapmış, bunların sonunda bir nevi tarih felsefesine ulaşmıştı. Küçük Yazılar (Kleinere Schriften) adlı makalelerinden ibaret kitabında, Tarihin Nazariyesi ve Metodu adlı eserinde fikirlerini anlatıyor. E. Meyer çığırında yalnız değildir. Fransa'da da taraftarları vardır. Tarihçiler arasında particularisme diye tanınan bu görüşe göre tarihte mühim olan ilk vaka'dır; hatta onun amilleridir. "Saint Pierre Roma'ya gelmiş midir?" sorusu bizi doğrudan doğruya ilgilendirmez. Fakat bu vaka Katolik Kilisesi'nin teşkilini açıklamak için lazımdır. Hakiki bir tarihte aranan başlıca vasıflar (objektif görüşe göre) şunlardır;

A) Tarihte genel sebepler yoktur. Hiçbir tarihçi genel sebeplilik (causalité) aramaz. Tarihte sebeplik vardır, fakat bu genelleştirici ve açıklayıcı değil, tersine tahdit edicidir. Mesela filan vakalar Roma İmparatorluğu'nu kurmuştur denemez. Fakat niçin bu imparatorluk başka yerlerde olmamış da burada olmuştur denirse, o vakit imparatorluğun orada kurulmasını filan ve filan vakaların sebepliliği ile açıklarız. Demek oluyor ki, bu sebepler yalnız tahdit eder. Çünkü aynı şartlar altında başka bir yerde, başka türlü bir imparatorluk kurulabilirdi.

B) Tarihte eşyanın devamlı hali yoktur. Tarihi vakalar ferdi, tek ve tekerrür etmez olduğu için, onlar arasında değişmez münasebet, devamlılık ve istikrar aramak imkânsızdır. Hadiselerden istikrar aramak tarihçinin konusu dışındadır. "Tarih tekerrürden ibarettir" sözü yanlıştır. Tamamen tersine anlamalı ve, "Tarihte tekerrür yoktur" demelidir.

C) Tarih kolektif olgularla katiyen uğraşmaz. İnsana ait birtakım olguları kolektif olarak almak sosyoloğun vazifesidir. Bu olgular ister geçmişte, ister şimdi cereyan etmiş olsunlar. Bununla beraber kitlenin veya cemiyetin tarihçi gözünde bir rolü vardır. Fakat bu rol ancak bir dayanak (substratum) rolüdür: Kitleler tarihin dayanaklarıdır. Kitle olmasa, tarihi vakalar teşekkül edemez.

D) Tarihte kanun araştırılmaz çünkü hürriyet ile zaruret, tesadüf (veya arıza) ile katilik nasıl tezat halinde iseler, aynı suretle tarih ile kanun da tezat teşkil ederler. Geçmişe ait, yalnız bir defa olmuş ve bir daha aynı tarzda tekrarı imkânsız, nevinde tek olan tarihi vaka, tekerrür eden, birbirine benzeyen genel şekilde ifade edilebilen tabii hadisenin tam zıddı vasıflara sahiptir. Bundan dolayı E. Meyer'e göre objektif tarih tabiat ilimleri gibi kanunlara ulaşmamaktadır.

İnfiratçı[27] diye tanınan bu tarih görüşüne göre, medeniyetin yürüyüşünü

temin eden iki asıl vardır: a) Gelenek, b) ferdin yaratıcılığı. Böylece bir yandan ferdi eskiye bağlayan gelenekler, bir yandan geleneği sarsan ferdin yaratışları birbiriyle çarpışarak inkılaplar, değişmeler meydana gelir. Fakat bu değişmeler hiçbir zaman belirli, önceden kestirilebilen bir istikamet takip etmez.

Bu görüş sırf tasvir derecesinde kaldığı, tarihi vakaları beşeri veya tabii, sebeplik zincirine bağlamadığı için tarihi ilim derecesine yükseltmemektedir. Öte yandan sübjektif görüşü kati olarak reddettiği için de tarihi vakaların mânâsına nüfuz etmek, onları yeniden yaşamak, inşa ve terkip etmek imkânını kaldırmaktadır. Bundan dolayı infiratçı tarih görüşü kendi nevinde kısır kalmış görünmektedir.

Objektif tarihi müspet bir metot haline getiren bilhassa Charles Seignobos oldu. Ona göre tarih bütün ilimler gibi ve onlar kadar kati, açık, objektif olmalıdır. Tarihin metodu öteki ilimlerden Meyer'in söylediği esaslara yakın bir şekilde ayrılır. Tarihte kanunluk araştırılamaz. Tarihçinin vazifesi vakaları yalnızca tespit etmek, onların kronolojik zincirlenmesini yapmaktır. Sosyolojik, psikolojik basit sebeplerden bahsedilebilir, fakat bunları tarihle karıştırmak doğru değildir. Çünkü sosyolojik sebep zinciri, tarihin kronolojik zincirine uymaz. Seignobos'un en büyük hizmeti Alman tarihçisi ile beraber objektif tarihin metodunu tespit etmek oldu. Tarihi anlayış görüşü içinde bile böyle bir metot zaruridir. Çünkü tarihi vakaların tespiti, kontrolü, vakaların tetkikinde devrin bütününe çıkılması için tarihe yardım eden birtakım tabiat ilimlerinden faydalanılması, bu ilimlerin objektif ve müspet esaslara göre hazırlanması gerekir.

Tarihin kurulmasında faydası olan ve 19. yüzyıldan beri gelişen bu bilgilere tarihin yardımcı ilimleri denir. Bunlar jeoloji vasıtası ile ilerlemiş olan ve toprak altından eski medeniyetleri meydana çıkaran arkeoloji, eski dillere ait vesikaları tetkik ve tahlil eden filoloji, kitabeleri halleden epigrafi, tarihten önceye ait kavimleri tetkik eden paleoetnoloji vs.'dir. Bu bilgilerden mühim bir kısmı doğrudan doğruya insan ilimleri kadrosuna giremezler. Tabiat ilimleri yardımıyla gelişmişlerdir. Tarihe katiliğini temin eden vesikaların tahlilinde emniyeti veren de bu cehittir.

Tabiat ilimlerinin hareket noktası gözlem ve tecrübe vasıtası ile tetkik edilen hadiseler ve eşyadır. Tarihin hareket noktası ise vasıtalı gözlem ile tetkik edilen vesikalar ve abidelerdir. Geçmişe ait bir vaka artık mevcut olmadığı için onu bize haber veren yalnız vasıtalı şahitliklerdir (témoignage). İnsan bilgisinde bu hakikate erişmek için bu vasıtalı şahitlikten faydalanan yalnız tarih ile hukuktur. Tarihçi geçmişe ait hakikati bu şahitlerle meydana çıkardığı gibi, hukukçu da şimdiye ait bir hakikati şahit ve delillerle ispat eder. Tarihi oluşun izleri yalnız kitaplarda metinlerde yazılı değil, aynı zamanda binalarda,

abidelerdedir.

Tarihçi vesikaları tahlil ve tefsir suretiyle vakalara nüfuza çalışır. Bunun için tek metottan hareket etmez. 19. yüzyıldan beri gelişen birçok metotları aynı zamanda kullanır. Filoloji edebi eserleri tahlil eder, arkeoloji topraktan çıkarılmış maddi eşyayı tahlil eder. Paleografi metinleri maddesine göre (parşömen, papirüs, kâğıt vs.) tahlil eder. Biyografi yazı çeşitlerini tetkik eder. Bu ilimlerde ayrıca ikinci birtakım bilgilerden faydalanırlar. Mesela seramografi pişmiş topraktan eşyayı tetkik eder, bunun için kimyaya ihtiyaç vardır. Arkeoloji için jeolojiye ihtiyaç vardır. Ayrıca tarihçinin maliyeci, hukukçu, istatistikçi vs. gibi çalışması lazımdır. Tarihten önceyi (prehistoria) tetkik eder. O biyolojist, jeolog gibi çalışacaktır. Hasılı bugün Seignobos'un, Bernheim'ın, Lucien Fèvbre'in anladıkları mânâda objektif tarih ancak büyük ekipler halinde hazırlanabilir ve yazılabilir. Ferdi çalışma işi olmaktan çıkmıştır.[28]

Objektif tarih bu vesikaların tahlilinden sonra tenkidine geçer. Bir kitabenin, bir yazma eserin ait olduğu devirle münasebetini, doğruluk derecesini kontrol etmek, ancak onu çok ciddi bir tenkitten geçirdikten sonra mümkün olur. Tarihçinin, burada yapacağı iki türlü tenkit vardır:

A) Dış tenkittir ki, bununla vesikaların maddesi, hazırlanışı bir tabiat parçası olarak mahiyeti incelenir.

B) İç tenkittir ki, bu arada eserin mânâsına, eseri meydana getirenin psikolojik haline nüfuza çalışılır. Eserin doğru veya sahte olduğu hakkındaki kontrol bu sayede mümkün olur. Tenkit sırasında eserin yazarının devirle münasebeti, o zamanki diğer eserlerle münasebeti, üslubu, dış karakterleri onun doğruluğu veya sahteliği hakkında kâfi fikir verir. İç tenkit vesikanın sahibine doğru psikolojik nüfuz sayesinde birinciyi derinleştirir. Şahadet birkaç bakımdan sadık olmayabilir: a) Şahit yalan söylemek istemiş olabilir, b) şahit aldanmış olabilir. Birçok tarihi eser dış ve iç tenkitlerin kuvveti sayesinde eski eserlerin zaaflarını meydana koymuş ve birçok yanlış hükümleri düzeltmiştir. Bir vesikanın bir devre ait olduğu kuvvetle tahmin edildiği halde, iç tenkitten sonra bazı deliller bu kanaati sarsabilir. İsa'nın yaşamamış olduğunu iddia edenler Herode'lar[29] zamanında Filistin tarihini çok mufassal yazan Flavius Josephus'un ondan bir kelime olsun bahsetmediğini delil diye gösteriyorlar. Fakat Katolik müfessirlere göre Flavius Romalılaşmış bir Yahudi idi. İtisafa uğramış[30] bir mezhepten bahsederek itibarını kaybetmekten korkabilirdi. Farabî'nin muasırları olan tarihçilerden hiçbirinin ondan bahsetmemelerini Farabî'nin yaşamadığına delil diye gösteremeyiz. Çünkü eserleri ve kendi hakkındaki sözleri meydandadır. Ancak aslı hakkındaki fikirler müphem kalmaktadır. Seignobos'un, ileri sürdüğü tarih metodolojisi bugünkü halde görüş

farklarına rağmen, başlıca tarihçilerde muteberdir. Esasen iç tenkide girmek tarihçinin psikolojik metodudur. Hatta anlayış ve sezgi metotlarından faydalanmasının zaruri olduğu görülmektedir.[31]

Mühim olan nokta bu görüşün tarihi münferit vakaya ait bir tasvirci bilgi olarak bırakmasıdır. Seignobos ile Simiand'ın münakaşaları bu meseleyi açıklayacak mahiyette idi. Birincisi tarihin ferdi vakalara ait tasvirci bir bilgi olduğunu, ikincisi tarihin yalnız sosyolojik kanunlarla açıklanabileceğini söylüyordu. Bu münakaşa, tarihte kanun araştıran veya genel münasebetlere yükselen ilimlerin belirlilik zincirleriyle tarihi vakaları açıklamak lazım geldiği noktasında toplanıyordu.

## 4. Tarihte Hürriyet ve Zaruret

Burada problem tarihte belirsizlik veya sebeplik meselesi şeklini alıyor. İlk defa bunu felsefi bir şekilde ortaya koyan Cournot oldu. Ona göre tabiatta müstakil olgu zincirleri vardır. Bunlar belirlidir. Fakat bu zincirlerin birbirini kestiği yerdeki olgular gayri belirlidir, tesadüfidir. Tarih bu olgulara aittir. Cournot ilimlerdeki determinizm ile tarihin ihtimaliyetini (probabilisme) bu suretle ayırıyor. İlkçağda tarihi olguların gayri belirsizliğini ilk defa Epikuros görmüştü. Ona göre iki olgu zincirinin kesiştikleri yerde bir clinamen veya tesadüf vardır. Carneades bütün varlığı tarihi vakaların muhtemelliği nevinden görüyordu. Cournot yeni felsefede ruh felsefesi ile tabiat felsefesini bu suretle ayırdı.

Acaba tarihte hiçbir belirlilik yok mudur? Bu mesele tarihle muhtelif ilimler arasındaki münasebeti derinleştirmeye götürdü. Her şeyden önce biyolojide genetik araştırmaları, evrim fikirleri, hayat alanında oluş, gelişim, ilerleme fikirlerinin yerleşmesi tarihle tabiat arasında münasebet aramaya sebep oldu. Daha yakında, tarihi olguyu türlü determinasyonların kuşattığı iddia edildi.

A) Psikolojik determinizm: Birçok psikolog tarafından ileri sürülmektedir. En tipik örneği Karl Lamprecht'te görüyoruz. Ona göre tarihi olgular arasında bir bağlantı kurulabilir, bir kanun bulunabilir. Lamprecht, Durkheim gibi bir kolektif ruh kabul ediyor. İleri cemiyetler kolektif ruhun farklaşmasından doğmuşlardır. Durkheim gibi o da kolektif ruhun farklaşma tarzını aramak için, onu kuşatan maddi şartları inceliyor. Tarihi oluşta iki mühim amil görüyor: a) Ferdi ruh. b) Kolektif ruh. Ona göre insanlık tarihi, ruhi gelişmesine göre altı safhadan geçmiştir.

1) Tarihten önceki animizm[32] safhası, sosyologların bahsettikleri iptidai cemiyet zihniyetine, toprağa yerleşmemiş zümrelerin hayatına karşılıktır.

2) Sembolizm devri: Tarihçi Tacitus, zamanında şekilleştiğini söylediği bu devrin vasıfları tanrıların bir aile halini alması ve tabiatın insana benzetilmesidir (anthropomorphisme). Tanrılar arasındaki mücadele insanlar arasındaki mücadeleyi temsil eder.

3) Tipizim devri: Bu devirde "tip"ler teşekkül etmiştir. Cermen tipinde insan kabile ve gens'ten[33] kurtulmuştur, insanın kuvveti adeta bu devrin idealinin tarihte oynadığı rolü ifade etmektedir. Bu devirde ferdiyetçilik başlıyor: Destan (epopée) ve şiir sanatı bu devrin iki mühim karakteristiğidir.

4) Konvansiyonalizm: En az mühim olan devirdir. 11. ve 14. yüzyıllar arasında sürer ve Rönesans'ta biter. Bu devirde tipler birbirine karışır, itibari ve belirsiz görüşler meydana çıkar.

5) Ferdiyetçilik, Lamprecht'e göre Reform ile başlar. Dini ve fikri alanda

başlıca vasıfları Protestanlığın teşekkülü, dinin cemaat teşkilatından kurtulması, ferdi ve vicdani bir karakter almasıdır. Bu devir tarihi evrimde nispeten özeldir. Yalnız bazı medeniyetlerde, en çok Batı medeniyetinde meydana çıkmıştır. Batı'yı başka medeniyetlerden ayıran başlıca vasıf da bu olmuştur.

6) 1750'den sonra başlayıp fertliklerin tamamen belirdiği devirdir. Burada içtenlik tam şeklini almıştır. Bu devrin vasfı olan kişiliklerin gittikçe çoğalması, kolektif şuura ait baskılar ve teşkilatların gevşemesi bu devri anarşizme doğru götürmektedir.

Lamprecht'in tarihi evrim bakımından ileri sürdüğü psikolojik determinizmi birçok noktalardan çekicidir. Onun iktisadi, fikri gelişme arasında gösterdiği paralellik de büsbütün değersiz değildir. Fakat bu paralellik her yerde ispat edilemez. Eğer psikolojik evrim iktisadi evrim doğuruyor denecekse, o zaman yalnız psikolojik evrimin kanunlarını aramalı ve iktisadi evrim onun gölge hadisesi olarak açıklanmalı idi. Fakat Lamprecht bu kadar ileri gitmiyor.

B) Bu görüşün tam zıddı tarihi maddeciliğin ileri sürdüğü iktisadi determinizm fikridir. Aslında Hegel diyalektiğinin tersine çevrilmesi suretiyle meydana geldiği iddia edilen bu tez, Marx'tan sonra birçok tenkit ve rötuşlardan geçerek, nihayet tarihi olgular zincirinin iktisadi gelişmesine ait determinist bir görüş halini aldı. Bu son şeklin birçok tarihi maddecide ayrı ayrı tefsir edildiğini işaret etmek üzere genel olarak "diyalektik"ten gittikçe uzaklaşan, bir "Tarihi Olgular Belirliliği"nin araştırıldığını söyleyebiliriz. Bu yolda Bernstein, Jaurès, de Man, Kautsky, Lefèvbre, G. Sorel ve daha birçok tarihi maddeci çalıştılar. Onlardan hiçbirinin açıklama şekli ötekine benzememekte ve çoğu kere maddeci olmayan filozoflardan ziyade, birbirlerini tenkit etmektedirler. Burada bu çeşitli açıklamaları birer birer anlatacak değiliz.[34] Yalnızca bu görüşlerin üzerinde ısrarla durduğu tekâmül ve inkılap[35] fikirlerine ait açıklamalara dokunacağız. Tarihi maddeciler tezlerini tabiat ilimlerine ve hele biyolojiye ait yeni araştırmalara dayandırıyorlar: Darwin'den beri canlılar âleminde değişme fikri kuvvetle yerleşmiştir. Fakat bilhassa hızlı değişme (mutation) kuramı genetik ilminde tecrübi şekil aldıktan sonra, sürekli değişme yanında ani değişmenin yeri meydana çıktı. Tarihi maddeciler "tarihi oluş"ta tekâmül ve inkılap hisselerini bu temellere dayanarak açıklamaya çalıştılar. Fakat ileri sürdükleri tarihi tablolar arasındaki farklar bazen uzlaşmaz zıtlıklar derecesine yükseliyor. Marx'ın "Komünist Beyannamesi"nde verdiği tarihi tablo ile Bernstein'ın veya Jaurès'nin tarihi tabloları arasında münasebet pek azdır. Kendi aralarında veya maddeci olmayanlar tarafından ileri sürülen tenkitlere karşı korunmak için, onların zaman zaman başvurdukları çare, muhtelif tarihi faktörleri birleştiren uzlaştırıcı bir determinizm şemasını teklif etmeleridir. Bunu mesela

Rappoport'un veya kısmen Bernstein'ın şemalarında görüyoruz. "Faktörler kuramı" tarihi belirlilikte, iktisadi amillerin yalnız başına değil, coğrafi, ırki, ruhi amillerle rol oynadığı ana fikrinden hareket etmektedir. Fakat bu kabul edilince, artık kuramın ilk prensibiyle ilgisi kalmadığı açıkça görülmektedir.

Georges Sorel daha ileri gitti; tarihi materyalizmi Bergson'la uzlaştırmaya çalıştı. İnkılaplardaki yaratıcı hamle fikrini Bergson'dan aldı. Ona göre nasıl civciv yumurtadan çıkacak hale geldiği zaman ani bir darbe buna yetiyorsa, tarihi oluş da sonunda ani bir hamle ile, yani inkılapla yeni bir safhaya girer. Fakat tarihi maddecilikle Bergson'un, birbirinden bu kadar uzak iki fikrin yan yana getirilmesi[36] bu açıklamanın, imkânsızlığını gösterir.

Tarihte belirlilik arayanlardan bir kısmı da sosyologlardır. Durkheimcı sosyologlar tarih metoduyla sosyolojinin farkını belirtirlerken,[37] tarihi olguları içtimai determinizm ile açıklama gayretinden de vazgeçemiyorlar. Simiand, Seignobos'la yaptığı münakaşalarında bu tezi ileri sürdü. Fauconnet Sorumluluk, Bouglé Kıymetlerin Tekâmülü kitaplarında aynı tezi tatbike çalıştılar.[38] Onlara göre tarihi olgularda tesadüf ve ihtimalliğin üstünde sosyolojik belirlilik hüküm sürmektedir. Çünkü tarih fertlerin değil, cemiyetlerin tarihidir ve cemiyetler bütün müesseseleriyle beraber (hacim, kesafet gibi ölçülebilen) bir determinizme tabidirler. O halde tarihte vakaların, ferdi, arızi belirsizliği yalnız görülüşten ibarettir. Fertlerin ve fertlerden çıkan münferit[39] vakaların tarihi yoktur. Cemiyetlerin ve bundan dolayı da içtimai müesseselerin tarihi vardır. Cemiyetin bütün halinde tarihini ele almaktan ziyade, müesseselerden her birinin tarihini tetkik etmelidir. Bu bir içtimai müessesenin gelişimini araştırmak demektir. Nitekim bu tarzda Durkheim metoduna az çok yakın görüşle filolog Meillet, Vandryès, Brunot dil müesseselerini incelediler. Simiand ve Halbwachs iktisadi müessesenin, Lévy-Brühl ahlakın, Durkheim dinin, Davy hukuk ve devletin tarihlerini yapmaya çalıştılar. Sosyologlar genel fikirler arasında kaldıkları halde, aynı metodu kullanan tarihçiler daha fazla teferruata girdiler. Moret Mısır tarihinde, H. Pirenne Batı ortaçağında çalıştı.

C) Almanya'da buna yakın fikirler Kurt Breisig tarafından ileri sürüldü. Ona göre tarihi olgular sosyal amiller şebekesiyle açıklanmalıdır. Meslek hayatı, zümre çalışmaları, "kast"ın üzerimizdeki baskısı vs. bunlara insanın biyolojik temayüllerini ve psikolojik amilleri de katmalıdır. Breisig böylece, üç buutta toplanması mümkün olan (sosyal, psikolojik, biyolojik) amiller bütününü ele alıyor ve tarihi oluşu bunlarla açıklamaya çalışıyor.

Breisig'e göre: a) Tarihi olguları hiçbir zaman münferit olarak almamalıdır. Münferit ve tikel olguların tarihi yoktur. Ancak olguların birbirine nüfuzundan doğan kompleksin tarihi olabilir. b) Aynı zamanda cereyan eden hukuki, estetik,

dini, ahlaki vs. olgu zincirlerini birbiriyle karşılaştırmalıdır. Ancak bu karşılaşmalar yardımı iledir ki, tarihi oluştaki kanunu bulmak mümkün, olur. c) Tarihte esas olan ferdi değil, kolektif olaylardır. Tarihi ferdi olgular ancak bu kolektif olayların akışı içinde görülür ve onlar yardımıyla açıklanabilir. d) Lamprecht, insanlığın belirli bir devrine ait olan statik ruhi kanunlarla tarihi açıklamaya çalışıyordu. Halbuki tarihçi, tersine olarak, dinamik halleri açıklamalıdır. Breisig bunun için birtakım vetireler[40] kullanıyor ve bunlara "profiller" diyor. Ona göre tarihi incelemede üç türlü profil vardır:

1) Yukardan profil. 2) Genişliğine profil. 3) Uzunluğuna profil.

Mesela 1700 tarihindeki bir müesseseyi incelemek için, önce 1700'e kadar medeniyetin nasıl geliştiğine bakacağız. Aynı müessesenin başka cemiyetlerde ne halde olduğunu arayacağız. Sonra bu iki incelemeye yukardan bakarak karşılaştıracağız. Her üç profilden incelemeye gidilmedikçe, tarihi sürecin açıklanması mümkün olamaz. Yalnız genişliğine profil incelemesi sosyolojiye aittir. Ancak uzunluğuna profil kronolojik tarih olarak kalır. Tam bir müesseseler tarihi bu üç profili birleştirecektir.

Breisig'e göre bu metot tatbik edilirse, şimdiye kadar bilinmeyen birçok nokta meydana çıkacaktır. Mesela siyasetle ahlakın, ahlakla hukukun vs. münasebetleri aydınlanacaktır. Fransız sosyologları veya Breisig metodunun tarihi maddeciler veya psikologlara üstün cihetleri pek iyi görülüyor. Böyle bir araştırma tek görüşlülükten doğan hataları önleyebilir.

Bütün tarihi belirlilik iddiaları, hatta bunların en genişi olan sosyolojik görüş ne derece başarılı olabilir? Bu teşebbüslerden hiçbirisinin tarihi oluşu açıkladığına dair elde müspet ve tam bir delil yoktur. Bu tarzda incelemelerden, her birinin kendinden başkalarını tenkit ederken aldığı tavır da bunu gösteriyor. Ne determinist filozoflar, ne determinist tarihçiler[41] tarihi oluşun açıklanması bakımından aralarında hemen hiçbir noktada anlaşmış değildirler. Mesela tarihi maddeciye göre Dünya Savaşı'nı doğuran, kapitalizmin açtığı iktisadi krizdir. Psikolojik mektebe göre genel efkârda veya siyasilerde hüküm süren ruhi temayüllerdir. Sosyologlara göre milli müesseseler arasındaki gerginliktir vs. Hatta bu görüşlerin türlü tefsir şekillerine göre vücuda gelen eserlerden her birinde ötekilerden çok farklı bir açıklama ile karşılaşırız. Nihayet tarihte büyük adamların üstün rolü olduğunu kabul edenlere göre (Carlyle, Nietzsche vs.) bu türlü açıklamaları bir tarafa bırakmak tarihi oluşta yalnız mühim vakaları yaratan rehber insanlara bakmak lazımdır. Onlara göre 1870 savaşı Bismark'ın, Dünya Savaşı Keiser Wilhelm'in, İkinci Dünya Savaşı Hitler ve Churchill'in eseridir.

Determinizm yalnızca iki olay arasında sebep-netice münasebeti kurmak değildir. Fakat bu iki olay nevi arasında öyle sabit bir münasebet kurmaktır ki,

her ne zaman A olayı olursa mutlaka B meydana gelsin. Bundan dolayı determinizm geleceğin önceden görülmesini (prévision) gerektirir. Bunun en açık örneği husuf ve küsuf[42] olaylarının günü ve saati ile yıllarca önceden bilinmesidir. Fizik ve hayati olaylarda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Fakat olaylar kompleksleştikçe astronomik "peşinden görme" imkânı zayıflar. Tahminler ihtimalî olmaya başlar. Münferit olgular tesadüfi göründükleri halde, büyük rakamlarda kesinliğe doğru gidilir. Determinizmin bu tarzına örnek olarak meteorolojik "peşinden görme"yi gösterebiliriz. Rasathanelerin, yarın havanın açık mı, kapalı mı olacağı hakkındaki tahminleri bu tarzda istatistiklere dayanır.

Tarih yarına, hatta bugüne değil, geçmişe aittir. Orada "peşinden görme"den bahsetmek saçma olur. Bunun için tarihi vakalarda tabiat alanındaki gibi determinizmden bahsedilemez. Tarihteki sebeplik münasebeti yalnız ferdi olgular arasında ve geçmişte olan bir münasebetin tespitinden ibarettir. Eğer ferdi vakaların doğuşunda eskiden cereyan etmiş içtimai, ruhi vs. süreçlerin rolü olmuşsa, onların incelenmesi için, sanki bugün olmakta imiş gibi istatistik bilgiye ihtiyaç vardır.

Tarihi oluş, mahiyeti bakımından irrasyonel[43] olarak görünmektedir. Çünkü hiçbir olgu, sebeplik zincirinin halkası değildir. Orada ister Cournot'un dediği türlü sebeplik zincirleri birbirini kessin, ister Bergson'un dediği gibi önceden kestirilmeyen bir hayat hamlesi bulunsun herhalde tarihi vaka[44] münferit, tek, orijinal, nevi kendine münhasır, tekrarı imkânsız bir oluş içindeki karakteriyle tabiat olaylarından ve zihni kavramlarımızdan ayrılır. Tarihi olguyu ne bir matematik formülüne, ne bir genel fikre (adalet, hürriyet vs. gibi), ne de bir tabiat kanununun evrensel kavramına sıkıştırmak kabildir. Bundan dolayı o her bakımdan bilgimizin bütün rasyonel şekillerine mukavemet eden asli ve derin irrasyonellik göstermektedir.

Tarihi olgu artık mevcut olmadığı için bize gerçek değil (irréel) gibi görünür.[45] Bu bakımdan ideal matematik zaruretlerle aynı mahiyette, yani gerçeküstü zannedilir. Fakat tarihi vakanın şimdi mevcut olmayışı gerçekliğine mâni değildir. Çünkü onun üzerimizdeki tesiri devam etmektedir. Biz bir tarihi oluşun sonunda bulunuyoruz ve bizim varlığımızda eski tarihi vakaların tesiri vardır. Bundan dolayı bir vakanın olup bitmiş olması, ancak tabiat bakımından onun gerçek-değil sayılması sebep olabilir. Fakat insan bakımından tam tersine, insani oluşun potansiyelini meydana getirir. İrrasyonel olan tarihi vaka bunun için de bir varlık tarzı olarak ele alınmalıdır. Yani o ne bir tabiat hadisesi, ne de bir bilgi verisidir. Fakat insani varlığın belirli bir tarzıdır ve onu kendine mahsus karakteriyle (tabiat bilgilerine mahsus metotlara sıkıştırmaya kalkmaksızın) ontolojik olarak tetkik etmelidir.

## 5. Tarihin Kategorileri

Yeni felsefede birçokları insanın tarihi bir varlık olduğu problemi üzerinde ısrarla durdular.[46] Bu da bize tarihin ayrı bir varlık sahası halinde incelenmesi imkânını verdi. Burada mühim olan nokta ilkçağdan beri filozofların ileri sürdükleri varlık kategorilerinin bütün varlık sahalarında geçer olup olmadığının araştırılmasıdır. Aristoteles'in mantık ve metafizikte gösterdiği on kategori, eski felsefede bütün varlık sahalarına yayılmıştı. Bunun sebebinin Aristoteles görüşündeki mantıkla metafiziğin aynı sayılması olduğunu biliyoruz. Fakat zamanımızda Leibniz'den beri bu metafizikten şüphe edilmeye başlandı. Kant saf akıl kategorilerinin varlık sahalarına ait olmadığını gösterdi. Bu asrın felsefesinde Emile Boutroux varlık derecelerinde yükseldikçe kategorilerin değişmekte olduğunu hatırlattı. Yeni ontoloji bu tabakalı âlem görüşünü genişletti.

Fakat burada bizim için mühim olan, bilhassa tarih sahasındaki kategorilerin tabiat sahasındakilerden tamamen farklı olduğudur.

1) Tarihi sahada ilk göze çarpan nokta bir tarihi "cevher"in bulunmayışıdır. Daima değişmekte olan, kendi kendisinin aynı olmayan, müfret ve tek olan tarihi vakada klasik mantığın zihin prensipleri aynı geçerliği muhafaza edemezler. Bunun için tarihin ilk kategorisi tarihi vakanın müfretliğidir (singularité). Tarihi vaka tek, müfret, münferit ve tekrarlanmaz olduğu için tabiat hadisesinden ayrılır.

2) Tarihi vaka insana mahsustur, tabiatın tarihi olamaz. Benzetme yolu ile yeryüzünün, bitki ve hayvanların, dünyaların tarihinden bahsedenler vardır. Fakat bunlarda miktar çoğalması, azalması dışında hadisenin mahiyeti aynıdır. İnsanın, hafızası sayesinde geçmişe, şimdiye ve geleceğe bağlanması tarihi varlık oluşu yüzündendir.

3) Tarihi vaka yaşanmış (vécu) bir haldir ve ancak onu yaşayanlar tarafından tekrar canlandırmak suretiyle inşa edilebilir. Ona dıştan bakmak, unsurları ayırmak üzere açıklanamaz. Bundan dolayı manevi ilimcilerin görüşünü tarihi varlık sahasına ait bir metot olarak kullanmak ve bunu açıklama ve tefsir metotlarıyla tamamlamak gerekir.

4) Tarihte bir sebeplik vardır. Fakat bu tabiatta olduğu gibi zamandaş hadiseler arasındaki bir fonksiyon münasebeti değildir. Yalnız birbiri ardından gelen vakalar arasındaki münferit tesirlilik münasebetidir. Tarihte sebeplik yalnız iki geçen vaka arasında değil, aynı zamanda geçmiş bir vaka ile bugünkü hayat arasındadır. Hazreti Muhammed'in, Sokrates'in yalnız devirlerine değil, bugünkü hayatımız üzerine de tesiri vardır.

5) Tarihi zaman tabiattaki zamandan farklı olarak kronolojik ve yaşanmış

zamandır. Bu zamanı Bergson, Whitehead gibi filozoflar en iyi izah etmişlerdir. Tarihi zaman parçalara bölünemez, nitel bir süreklilik ve oluş halindedir. Fakat biz her tarihi oluşun bir çevre içinde cereyan ettiğini ve bir kitle ile fertler arasında meydana çıktığını göz önüne alarak bunu "tarihi mahal" veya mekânla birlikte düşünmeliyiz. Bundan dolayı tarihi oluşu bir mekân-zaman süresi olarak görmeliyiz.

6) Tarihi vezin (rythme). Mekân-zaman süresinin tabi olduğu bir vezin vardır. Vakaların hızı, şiddeti, müessirliği değişeceğine göre bu ritim de değişir. Bundan dolayı tarihi mekân-zaman süresi daima aynı tempoda cereyan etmez. Muhtelif seriler birbiri ile çatışır, sapıntılara uğrar, yahut ağırlaşır, hatta sona erer. Tarihi ritim insani varlığın en mühim kategorisi olan sonluluk ve ölümlülük ile sınırlanmıştır.

Tarihi varlık sahasındaki esaslı kategorileri tespit ettikten sonra, tarih bilgisinin sarih sınırlarını çizebiliriz. Bu tahlil bize gösterir ki, ne bir bilgi tenkidi ile ulaşılan relativiste tarih görüşüne dayanmak doğrudur, ne de tarihi oluşu tabiat hadiselerinin devamı sayan naturaliste bir görüş doğrudur. Tarih sahası izafi, sübjektif, "bize göre" değişen bir bilgi sahası olmadığı gibi, tarih tabiat ilimleri tarzında objektif bir ilim de değildir. Bu müphem durum, zaten Croce gibi filozofların tarihe ilimle sanat arasında, ikisine de benzeyen özel bir saha ayırmalarına sebep olmakta idi. Bu müphem görüş Hegel'in varlıkla düşünceyi aynı sayan ve bir nevi "tarih mantığı" kurmak isteyen eski metafiziğinden ileri geliyordu. Halbuki tarihin irrasyonel sahasında böyle bir mantıktan bahsedilemez. Varlığın başka sahalarında mantığın geçerliği, nasıl irrasyonel uçurumlar arasında aklın kurduğu kuramlarla mümkün oluyorsa, tarih sahasında da mantığın geçerliği ancak irrasyonel üzerinde kurulacak bir kuramla ile mümkün olabilir. Bu kuram biraz önce işaret ettiğimiz kategorilerle hazırlanabilir. İnsanın tabiatla münasebeti dolayısı ile tarihi irrasyonel de daima rasyonel ile temas halindedir. Bu temas tarihin gerek yardımcı ilimleriyle, gerekse kendi tahlil metotları ile objektifliğini temin eder. Böylece objektif tarih metodu üzerinde çalışanların, ulaştıkları neticelerden faydalanmak mümkündür. Vesikaların toplanması, ilgili tabiat ilimleri yardımıyla kontrolü, vesikaların dış ve iç tenkidi, bu objektif metodun kullanılabilen kısımlarıdır.[47]

Nitekim tarihi oluş tabiat hadiseleriyle temas nispetinde, daima onların şartları ile çevrelenmektedir. Bu şartlar da şunlardır: 1) Coğrafi şartlar, 2) biyolojik şartlar, 3) psikolojik şartlar, 4) genel tabiriyle sosyal şartlar (iktisadi, dini, ahlaki vs. gibi).

Tarihi oluşu kendi karakterleriyle, kendi kategorilerine göre tahlil ederken daima bu şartları hesaba katmalıdır. Fakat böyle bir tetkik, hiçbir zaman tarihi vakaların mahiyetine ait vasıfların bu şartlardan herhangi birine veya bütününe

indirgenmesi demek değildir. Tarihi oluşun şartlandırılması anlamında determinizmin mânâsı vardır. Nitekim tarihi kategorilerin geçerliği anlamında bir tarih mantığından da bahsedilebilir. Fakat bunlar tabiat determinizmi veya zihin mantığı ile karıştırılmamak şartı ile, “tarihi varlık” olan insanın tetkiki, müstakil bir ilmin yani antropolojinin konusunu teşkil ederler. Bir varlık sahası olan “tarih”in tetkiki de tarih ilimlerinin konusunu teşkil eder. Bununla beraber tarih ilimleri bütün halinde insan ilimleri veya kültür ilimlerine yardım ederler. Yani onların kurulmaları için gereken görüş tarzlarından birini getirirler, insan veya kültür ilimleri kültür ile tabiatın sınırı üzerinde kurulduğu için bir bakımdan tabiata, bir bakımdan tarihe bağlıdırlar. Olgularına gözlem ve deney metotlarının tatbiki ve ölçülmesi bakımından matematik ilimler onların metodu vazifesini görür. Fakat bir süre içindeki oluşlarına nüfuz edilerek, canlandırılmaları, tekrar yaşanarak inşa edilmeleri bakımından tarihi ilimler onların metodudur. Bu anlamda tarih bütün yardımcı bilgi dalları ile birlikte insan ilimlerinin iki büyük metodundan birini teşkil eder.

# III

# İçtimai İlimler ve Sosyoloji

## 1. İlimler Karşısında Sosyoloji

“Manevi ilimler” adı altında topladığımız bilgi zümresinden bir kısmını içtimai ilimler teşkil etmektedir. Bunları birçok bakımlardan manevi ilimler kadrosu içinde inceleyemeyiz:

A) Çünkü bu ilimler yalnızca manevi ilimlerin metodunu (anlayış metodunu) kullanmazlar. Bir yandan tabiat ilimlerinin metotlarına bağlı kalırlar. Hatta bazen onların bir dalı gibi görünürler. Nüfus hareketlerini tetkik eden demografi, zümrelerin yerleşme şartlarını tetkik eden ekoloji gibi.

B) Ayrıca bu ilimlerin hareket noktası fert değil, kolektif heyet, zümre veya cemiyettir. Halbuki manevi ilimler -hele tarih veya psikolojide olduğu gibi- fertten hareket ederler.

C) Nihayet bu ilimler içtimai hayatın pratik ihtiyaçlarından doğmuşlardır: Geçici hayatın düzenlenmesinden iktisat, devlet işlerinin düzenlenmesinden istatistik, insan münasebetlerinin düzenlenmesinden hukuk meydana çıkmıştır. Bununla beraber, evvelce gördüğümüz gibi “manevi ilimler” dediğimiz geniş bilgi zümresi ile içtimai ilimler arasında daima örtüşmeler olmaktadır. İkisi arasında birleşen veya ayrılan sahalar vardır, içtimai ilimleri genel bir disiplin altında toplamak isteyen sosyoloji ile “manevi ilimler” cereyanının uzlaşmaması, bu girişmeleri, birleşen ve ayrılan hususları göz önüne almadan bu ilimler hakkında toplu bir hüküm vermeye kalkmalarından, yani genelleştirme hatalarından ileri gelmektedir.

“İçtimai ilimler” ilk defa Auguste Comte tarafından sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Comte’un bu maksatla sosyoloji kelimesini icat ettiğini görmüştük. Spencer “evrim” varsayımına dayanarak aynı fikri devam ettirdi. Fakat her ikisinin bu geniş terkip teşebbüsü tatbikatta başarılı olmadı. Onlar içtimai ilimleri içine alan ve hepsini birden açıklayabilecek tek bir ilim ve tek bir metot ileri sürüyorlardı. Fakat bu teşebbüs hem içtimai ilimlerden birçoğunun kendi geleneğine, kendi metoduna sadık kalmak için yaptığı tepkiler ve mukavemetlerle karşılaştı (mesela iktisat, hukuk uzun müddet sosyoloji içine girmek istemediler), hem de bu terkip fikrinin dayandığı prensip, yani içtimai ilimleri tabiat ilimlerine bağlamak ve onlar yardımı ile açıklamak fikri “manevi ilimler”in tabiat ilimlerinden müstakil bir alanı ve metodu olduğunu iddia edenler tarafından şiddetli tenkide uğradı.[48] Bundan başka sosyolojinin ilk kurucuları diye kabul edilen bu düşünürler, bu geniş kadronun içini ciddi araştırmalarla doldurmadılar. Genel bir şema çizmek ve onun kuramını yapmakla kaldılar. Halbuki her şeyden önce sosyolojinin konusu olan olayların başka olaylara indirgenemeyen ayrı karakterleri olduğunun gösterilmesi gerekirdi ki, bunlar diğer ilimlerden ayrı bir ilmin doğmasını sağlayabilsin.

Comte'dan sonra bu alandaki çalışmalar içtimai olayı biyolojik yahut psikolojik olaylara irca etmekten başka bir şey yapmadı. Bunun için her iki teşebbüs de "içtimai"nin orijinal, kendine mahsus karakterleri olan ayrı bir alan olduğunu göstermekten uzak bulunuyordu: a) Biyolojik açıklama yapanlara göre içtimai olayların kökü, uzvi (organik) olaylardır. Şu halde içtimai kanunlar (eğer varsa), ancak biyolojik kanunlardan çıkarılabilirler. Böyle düşünenler cemiyeti uzviyete benzetme (analoji) yolundan faydalandılar (Rene Worms gibi). Bunlara göre uzviyet hücrelerden mürekkep olduğu gibi, cemiyet de fertlerden mürekkeptir. Uzviyette nefes alma, sinir, hazım vs. fonksiyon ve sistemleri olduğu gibi, cemiyette de düşünme, üretme, idare etme vs. fonksiyon ve sistemleri vardır. Benzetme yolu ile yapılan incelemelerde "sosyolojik" denen olayların hiçbir özelliği kalmıyor ve benzetme yüzünden bazen zorlamalara ve olayların yanlış tatbikine kadar gidiliyordu. Yahut bir kısım biyologlar içtimai hayatın kökünü (evrim fikrine dayanarak) uzviyette aradılar.[49] Onlara göre cemiyetler ve bilhassa hayvan cemiyetleri, organik olayların gelişmesinden doğmuştur. Bu düşünce tarzı ancak evrimin ispat edilmiş bir kanun olması ile gerçekleşebilirdi. Halbuki evrimin (hele 19. yüzyılda ileri sürülen şekliyle mekanik evrimin) bu kuramda fazla değeri yoktu. b) Psikolojik açıklama yapanlar ise, içtimai olayların kökünü ruhi olaylarda aramaktadırlar. Bunlar da ya içtimai hayatı ferdi psikoloji kanunları ile açıklamanın mümkün olduğuna, cemiyetin fert dışında ayrıca gerçekliği olmadığına kanidirler, (mesela Gabriel Tarde'a göre cemiyeti açıklayan taklit, ibda,[50] mukavemet gibi ruhi kanunlardır),[51] yahut cemiyeti açıklayacak, esası yine ferdi psikoloji olan kolektif psikoloji olabilir (Wundt'un, Alman "Cemaat Ruhu" kuramcılarının veya Fransa'da Gustave Le Bon'un görüşleri buraya girer).[52] Her iki görüşte de içtimai olay, ruhi olaya indirgenmiş oluyordu.

İlk defa sosyolojik olayın kendine mahsus (sui generis) karakterlerini arayan, onları biyolojik ve psikolojik olaylara indirgemeden, bu karakterleri içinde incelemeye çalışan Emile Durkheim oldu. Nasıl hayat olayları fiziko-şimik sentezlerin üzerinde meydana çıkan, fakat unsurlarına indirgenmesi mümkün olmayan tabiatın yeni bir derecesine ait iseler, içtimai olaylar da bir yandan nüfus, toprak, istihsal gibi maddi görünüşleriyle ve hacim, kesafet gibi ölçülebilen tarafları ile incelenirler ve bu suretle de tabii ve ilmi incelemenin konusunu teşkil ederler. Fakat bariz değer hükümleri, inanışlar, yani tasavvurlar halinde görünürler.[53] Bunun için de manevidirler. Fakat bu tasavvurlar psikolojinin konusunu teşkil eden tasavvurlardan iki esaslı vasıfla ayrılırlar: a) Onlar kolektiftirler, ferdin değil, zümrenin tasavvurudurlar. b) Fert üzerinde baskı yaparlar, yani ferdin dışında mevcutturlar, ferde kendilerini zorla kabul

ettirirler (coercitif'tirler). Durkheim bu iki vasıfla içtimai olayın asla ruhi olaya indirgenemeyeceğini ve ayrı alanı, ayrı kaynakları olduğunu iddia etti. Bu prensiplerden hareket ederek bu olayların incelenme kurallarını tespite çalıştı: 1) İçtimai olaylar bir fikir veya inanç gibi değil, bir şey gibi incelenmelidirler. Vakıa onlar fikir olarak da görünebilirler: Namus telakkisi, güzellik fikri gibi. Fakat ilmi bir incelemeye girişirken, bu fikirlerin mutlaka birer şey gibi ele alınmaları, yani onların başka tabiat olayları gibi ve aynı tarzda objektif birer şey halinde görülmeleri lazımdır. 2) İçtimai olayların incelenmesinde her türlü peşin hükümden (önceden edinilmiş kanaatten = prénotion) kaçınmak gerekir. Bu kural daha önce de bazılarınca söylenmişse de hiçbir zaman Durkheim kadar dikkatle ele alınmamıştı. Bu kurallara sıkı bağlılığı sayesinde Fransız sosyoloğu, İşbölümü, İntihar, Dini Hayatın İptidai Şekilleri adlı eserlerini yazdığı gibi, bütün bir sosyoloji cereyanı da aynı tarzda devam etti.[54]

Sosyoloji bu çalışmalarında başlıca üç kaynaktan faydalanmakta idi.

I) Tarihi İncelemeler: Bunun için sosyoloji ile natüralist tarih görüşü birleşiyor ve sosyoloji, içtimai müesseseler tarihini başlıca temellerinden biri haline koyuyordu. Fakat her cemiyetin tek tek müesseselerinin düzenini incelemek yetmezdi.

II) Etnografya: Bugün yaşayan iptidai kavimlerin hayatını incelemek üzere, tarihteki araştırmaların benzerlerini bulmak mümkün oldu. Etnografyanın verileriyle tarihin verilerinin karşılaştırılması sosyolojinin içtimai bünyeler için genel vasıfları meydana çıkarmasına yaradı.

III) İstatistik: Eskiden yalnız devlet işlerinde kullanılan istatistik sonradan demografyanın esaslı bir unsuru haline gelmişti. Fakat demografi soyut olarak nüfus meseleleriyle uğraşıyordu. Halbuki devletlerin tuttuğu istatistik rakamlarını birbiriyle karşılaştırmak üzere türlü içtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki karşılıklı tesirler ve birlikte değişmelerin tespiti mümkün olduğu görüldü. Mesela iktisadi istatistiklerle ahlaki istatistikler, yahut hukuki (cezai) istatistikler arasındaki münasebetler bazı sabit içtimai değişmelerin incelenmesine imkân verdi. Durkheim'ın esaslarını tespit ettiği ve derin araştırma örneklerini verdiği bu çığırda verimli eserler elde edildi: Hallwachs İşçi Hayatı ve Hayat Seviyesi, İktisadi Değerin Dalgalanması, Mauss dini ve antropolojik olaylar, Lévy-Brühl dini inançlarla insan zihniyetleri vs. arasındaki münasebetleri aydınlattılar.

Bunlardan en fazla üzerinde durulan bilhassa istatistik metodu idi. Mademki içtimai olaylar başka tabiat olayları gibi birer "şey"dirler, öyle ise onlara da sayıları tatbik etmek, büyük sayılardaki sabit münasebetleri kanunlarla tespite çalışmak, onların değişmelerini grafiklerle göstermek mümkün olabilecekti. Ancak istatistiğin tatbiki bazı güçlüklerle karşılaştı: a) İstatistik

yalnız sabit ölçü birimi ile tatbik edilebilir. İnsanın ve ona ait olayların ölçü birimi olarak alınması için bir ortalama insan tasavvur etmek lazımdır ki, gerçekte bu yoktur. b) İstatistik bazı anketlere dayanarak elde edilir. Halbuki sorguya çekilenler anketçiden kendilerini saklayabilir veya hakikati değiştirebilirler. Bunun için insani istatistik neticeleri fizik olaylar gibi daima doğru değildir. c) Elde edilen sayılar doğrudan doğruya kullanılamaz. Onların terkibini yapmak, yani onlara elverişli bir şekil vermek gerekir. Bir memleketteki doğumların ham miktarı hiçbir şey ifade etmez. 1.000 nüfus başına doğum sayısının nispetini göstermelidir. Öyle ise test, anket ve istatistikten bazı şart ve kayıtlar altında faydalanmak mümkündür. Ayrıca tarih ile etnografyanın karşılaştırılması daima doğru netice vermez. Çünkü etnografyada gördüğümüz bazı tiplerin iptidai sayılışı itibari olduğu gibi, bunların falan tarihi devirdeki tiple aynı sayılışı da itibaridir, ayrıca tarihi olgu nevinde tektir. Sosyolojik karşılaştırma ancak bu şartlar altında incelenebilir.

## 2. İçtimai Sistemleştirme Gayretleri

Durkheim Sosyoloji Metodunun Kaideleri adlı kitabında bu esasları tespit etmişti. Fakat bu kurallara daima riayet edip edemeyeceğimiz üzerinde epeyce zamandır münakaşa edilmektedir. Lacombe Durkheim'ın Sosyolojik Metot Kaideleri adlı kitabında ilk defa tenkitleri ileri sürdü. İçtimai olayların esasında değer ve tasavvur olduklarını[55] ancak şeylerde bıraktıkları akisleri bakımından (mesela kutsallığın bayrakta, güzelliğin binada aksetmesi gibi) objektif sayıldıklarını, bundan dolayı içtimai olayların mahiyetçe psikolojik olduklarını kolektif veya ferdi bütün tasavvurların daima bir ferdin şuuruyla kaim olduğunu söylerken, Fransız sosyolojisinin bütün gayretlerini sıfıra indirmek ve sosyolojiyi tekrar "Psikolojik Mektep"in (mesela Tarde'ın) görüşüne indirgemek istiyordu. Paul Bureau ise tam tersine, Durkheim'ın içtimai olayları bir şey gibi incelemesi fikri üzerinde durarak onun sosyolojisini materyalist olmakla itham ediyor ve Marx ekolünün maddeci sosyolojisi ile (aşağı yukarı) aynı mahiyette görüyordu.[56]

Paul Bureau'ya göre cemiyet ilmini hacim ve kesafetle açıklamaya çalışmak, onda iradenin ve şuurun birinci derecede rollerini görmemeye varan materyalizmin hatasıdır.

Zamanımızda Durkheim'ın metoduna çevrilen daha esaslı bir tenkit, yeni fenomenoloji ve insan felsefesi tarafından ileri sürülmüştür.[57] Bu tenkitler uzaktan M. Scheler ve diğerleri tarafından yapılmakla beraber, doğrudan doğruya Jules Monnerot İçtimai Olgular Şey Değildirler (Les faits sociaux ne sont pas des choses) adlı kitabını bu konuya hasretti. Monnerot'ya göre içtimai olgu, "şu zaman ve durumdaki insanlık hali"dir. Cemiyet ancak kişilerin şuurları tarafından yaşanabilir. İçtimai olgular şey olamazlar. Bu anlamda bir "şeyci" sosyoloji meşru değildir. İçtimai olguların şey olduğunu söylemekle tasavvur olduklarını söylemek çelişken değil midir? Ya olgular tasavvurdurlar, onların manevi ilimlere mahsus "anlayış" metoduyla kavranmaları lazım gelir, yahut anlayış metoduyla incelenemezler, o zaman da tasavvur değildirler. Durkheim bu çelişkenliği fark etmiyor. İçtimai olgular ancak matematik, fizik, biyolojik olgular gibi, yani insanlar tarafından tasavvur edildikleri için tasavvurdurlar demek lazım gelir. O zaman da Durkheim'ın metodundan vazgeçmek veya sosyolojiyi materyalizmin sonuçlarına kadar götürmek gerekir. Hasılı bu sosyoloji, uzlaşması imkânı olmayan iki zıt görüşü, idealist ve materyalist görüşleri yan yana getirmektedir. Cemiyeti mahiyetçe ideal saymakla beraber, ilmi inceleme için maddi cephesine bakmaktan başka bir şey yapmıyor. Bunun için de hangi cephesine önem verirse, öteki cephe siliniyor. Nitekim "içtimai işbölümü"nü incelerken hacim ve kesiflik üzerinde durarak ikinci cepheye önem

vermiyor. “Dini hayat”ı incelerken birinci cephe üzerinde durmak istiyor.

Durkheim tarzında eklektik olan başka sosyologlar da vardı. Bunlardan başlıca Max Weber ve Stammler’in adları üzerinde duralım. Weber’e göre cemiyet hem ideal bir tiptir, hem de bir olgular toplamıdır. Birincide ona “anlayıcı” bir metotla nüfuz edilebilir. İkincisiyle o ihtimaller hesabı yardımıyla incelenebilir. Stammler, cemiyetin hukuk ve iktisat’tan ibaret iki manzarası üzerinde duruyor. Hukuk olarak cemiyet manevidir. Orada gaye-sebep hüküm sürer; iktisat olarak cemiyet maddidir, orada mekanik sebepler hüküm sürer. Bir üretme tarzı iktisadidir. Fakat feodal toprak rejiminde veya burjuva sisteminde üretme hukukidir ve birincisini türlü nevilere ayıran da budur. Görülüyor ki, bütün eklektik sosyolojiler maddeci ve mânâcı görüşleri uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Hepsinde Durkheim sosyolojisinin hâkim düşüncesi ve mahzurları kendini göstermektedir.

Almanya’da M. Scheler’in, Fransa’da Monnerot’nun yaptıkları tenkitler sosyolojiyi psikolojiye indirgemek isteyenlerin (mesela bazı Amerikan sosyal psikologlarının veya Lacombe tipinde müelliflerin) tenkitlerinden çok farklıdır. Bu yeni tenkitler sosyolojiyi başka bir tabiat ilmine indirgemek isteyen natüralist görüşlerin tersine olarak felsefi “insan” bilgisini bütün bu ilimlerin temeli haline koymak istiyorlar. Bu bakımdan onlar Dilthey’ın “manevi ilimler” kuramının yarım kalmış görüşünü tamamlamaktadırlar: İnsan bilgi tenkidinin konusu olan bir özne değil, varlık derecelerinden birini teşkil eder. Bunun için bilgi kuramı ile değil, varlık nazariyesi ile (ontoloji) incelenmesi gerekir. Bu yeni görüşe göre insanın ontolojik incelenmesi “Felsefi Antropoloji”yi meydana getirir. İnsan mahiyetçe, bitki ve hayvandan ayrı bir varlık derecesidir. Onun bir tabiat olayı gibi ele alınarak (Descartes idealine göre) en basit fiziki unsurlara kadar indirgenmesi imkânsızdır. Felsefi antropoloji insanın mahiyetini incelerken, onun bitki ve hayvana indirgenemeyen vasıfları üzerinde durur. Bu vasıfların irrasyonel (akıldışı) temellerini gösterir. “Manevi ilimler”in anlayış metodunu “tabiat ilimleri”nin açıklama ve tefsir[58] metotları ile tamamlayarak ilmi açıklamasını yapar.

Bu anlamda kabul edilen “Felsefi Antropoloji” sosyoloji ve psikolojiden her birini ayrı ayrı ötekine indirgeyen eski görüşlerin buhranından kurtulur. Vakıa “psikolojizm” denen cereyan (Tarde, Wundt, Le Bon vs.’de gördüğümüz gibi) sosyolojiyi psikolojiye indirgemek (başka deyişle, sosyolojik kanunları psikolojik kanunların özel hali saymak) üzere bu iki ilim arasındaki sınırı bozduğu gibi, Durkheim ekolü (veya Roberty, Draghicesco vs. gibi sosyologlar) [59] tam tersine, psikolojiyi sosyolojiye indirgemek istiyordu. Onlara göre ruhi olayların tam açıklanması ancak sosyoloji ile mümkündür (mesela Halbwachs

Hafızanın İçtimai Kadroları[60] adlı kitabında hafızayı sosyolojik sebeplerle açıklamaya çalışıyor). Her iki ilmin karşılıklı iddiaları, metotlarının iyice belirtilmiş olmamasından, sınırlarının iyi çizilmemesinden ileri gelmektedir. Bu iki ilmin konularını şüphe ile karşılaşmaya sebep olan bu çatışma, aynı zamanda onların felsefeyi iyi bir kritikten geçirmiş olmamasından doğuyor. Bütün bu buhran fert-cemiyet aporie'si[61] şeklinde ifade edilebilir.

## 3. Sosyolojiye Karşı Mukavemetler: Fert-Cemiyet

Bundan önce bütün ilimlerin tahlilinde nihayet böyle bazı aporie'lere ulaşıldığını görmüştük. Mesela matematik ilimler, sonunda bize sürekli-süreksiz aporie'sini vermektedir. Fizik ilimler, cisimcik-dalga veya mikrokozmos-makrokozmos aporie'sini, biyolojik ilimler mekaniklik-gayelilik veya parça-bütün aporie'sini vermektedir. Hiçbir aporie (Kant'ın gösterdiği gibi) akıl delilleriyle açıklanamaz ve çözülemez; bundan dolayı da akıldışıdır (irrationnel). Biz Platon'un bir tabirini kullanarak bu aporie'lere dyade diyoruz ve âlemin dyade'lardan ibaret olduğunu ve her varlık derecesine ait dyade'ın ancak kuramlarla aklileştirildiğini, yani dyade'ın her iki zıt cephesinin ayrı bir akli sistem meydana getirdiğini söylüyoruz. Öyleyse ilmi kuramlar dyade'ların birer cephesinin aklileştirilmesinden doğarlar. Matematik alandan başlayarak bütün ilimler dyade'ların kuramlaşmasından, aklileştirilmesinden meydana çıkarlar.

Aynı hal içtimai ilimler alanında da vardır. Şu düşünce tarzı bir devir (totoloji) halinde hüküm sürmektedir: Cemiyet fertlerden mürekkeptir, fertler ancak şuur sahibi varlıklar olduğu için cemiyetin de şuuru vardır. Fakat bu şuur ferdi şuurlardan farklıdır. Onların toplamından fazla bir şey, bir sentezdir. Öyleyse cemiyet fertlere indirgenemez. Fakat içtimai hayat ferdi her taraftan kuşatır, onun ruhi hayatını şartlandırır. Öyleyse fertleri cemiyetsiz anlamaya imkân yoktur. İşte sosyoloji ile psikoloji arasındaki çatışma bu fert-cemiyet devrinden (cercle) doğuyor. Böyle bir "devir"de ne fertten, ne cemiyetten başlamaya imkân vardır. Pratik olarak sosyal psikoloji kadar, ruhi sosyoloji de aynı derecede haklıdır. Kuramsal olarak sosyoloji ve psikoloji sistemleşebilirler. Fakat açıklamaları, sonunda, mutlaka birinin ötekini kendine indirgemesi şeklini alacaktır. Demek ki, fert-cemiyet aporie'sinden kurtulmak kabil değildir. Bu tıpkı özne-nesne aporie'si gibidir ve düşünce için zorunlu olan bu iki had, nasıl çatışkan fakat tamamlayıcı iseler; insani varlık alanında da fert-cemiyet aporie'si aynı suretle çatışkan fakat tamamlayıcıdırlar.

Demek oluyor ki, sosyoloji ve psikolojinin konuları aynı temele, felsefi antropolojiye dayanır. Biri insanlar arası münasebetlerdeki objektifleşmeler (yani değerler, mahsuller, eşya, müesseseler ve bunların fonksiyonları) ile uğraşırlar. Konusu insan topluluğunun (socius) objektif faaliyetlerine ait olduğu için sosyoloji (sociologie) adını alır. Öteki insanlar arası münasebetlerdeki sübjektifleşmeler (yani öznenin başka özneler ve eşya karşısındaki bütün davranışları ve yapıları) ile uğraşır. Konusu insanın topluluk içinde, fakat şuuruna ait (psyché) faaliyetleri olduğu için psikoloji (psychologie) adını alır. Böylece sosyoloji ve psikolojinin birleşik temelleri, sınırları belirlenince, onların birbirine karşı belirsiz ve saldırıcı tavırları da kalkmış olur.

Fert-cemiyet aporie'si kanaatimize göre asli bir dyade, yani varlığın belirli bir görünüşü olduğundan, onun bilgi ve düşünce yolu ile çözülmesi için yapılan teşebbüsler bu dyade'ın özünü aydınlatamaz. Bu tarzda çatışkan ve tamamlayıcı akıldışı bir varlığın devamı, kendini kuşatan aşkın bir varlıkla mümkündür. Aşkın varlık ise bilgi ve düşünce ile kavranamaz; öyle ise fert ve cemiyet dyade olarak kavranamaz. Aşkın varlığa ancak inanma ile nüfuz edilebilir. Sosyoloji son tahlilde bize kolektif şuurun ne olduğunu açıklayamaz. Hiçbir psikoloji son tahlilde bize şuurun ve ruhun ne olduğunu açıklayamaz. Fakat o olmadan da ne sosyoloji, ne psikoloji mümkündür. Her iki prensip bilgi ve düşünce sahalarını aşan iman sahasına girerler. Kolektif ruhun mahiyetini olduğu gibi, ferdi ruhun mahiyetini de bilemeyiz. İrrasyonel olan bu mahiyetlerin kabulü bilgi sahası üzerindeki iman sahasına girer. Bu konudaki bilgimizi temellendirebilmemiz ancak bu kuşatıcı varlığın, yani kolektif ve ferdi ruhun inanarak kabul edilmesine bağlıdır. Aksi halde ileri sürülen bütün varsayımlar bu temel fikirleri ortadan kaldırmaktan başka bir ise yaramayacaktır. Bunu bir misalle anlatalım. Durkheim içtimai olayların temelinde "kolektif tasavvur"ları görüyor; bütün müesseselerin ve değerlerin kurulmasını ve evrimini bununla açıklıyordu. Bu tasavvurlar ayrı ayrı fertlerin düşünceleri, duyguları ve iradelerini aşan ve yalnız topluluk hayatında meydana çıkan tasavvurlardır. Bunun en tipik örneği olarak da içtimai müesseselerin kaynağı olan dini inançların doğuşunu ele alıyor. Dini inanç tipik bir kolektif tasavvurdur. İlk örneklerini totemik klanlarda (mesela Avustralya veya Amerika yerlilerinde) görürüz. Fakat din dediğimiz kolektif ruhun bu en bariz örneği nasıl meydana geliyor? (Sosyolog bu soruyu sormaktan vazgeçmiyor.) Bunun cevabı şudur: İptidailerin bilinmeyen zamanlara ait olan taşkın duygu hayatları (hele cinsî taşkınlıklar ve harpler sırasında,) onları gündelik hayatları üstüne çıkarır. Bu olağanüstü hayat şekli kolektif ruhun (ve dini inancın) köküdür. Öyle ise Durkheim'a göre içtimai ruh son tahlilde zümrevi içgüdü taşkınlıklarına indirgeniyor demektir. Halen tespiti imkânsız bir "varsayım" olarak ileri sürülen bu fikir Durkheim sosyolojisinin kökündeki natüralizmden ileri gelmektedir. Fakat böylece sosyolog biyolojik ve psikolojik kuramlarda görmüş olduğu hataya bizzat kendisi düşmüş değil midir? Yukarı dereceye ait olanı aşağı derece ile, mürekkebi basit ile açıklama hatasına.

Başka bir misal: K. Marx ve ona mensup olanlara göre dini, ahlaki, bedii vs. içtimai değerler "üstyapı" olgularıdır. Ve bütün bunlar sebeplik bakımından cemiyetin temeli olan "altyapı" olgularına (iktisadi-teknik) tabidirler. Öyle ise bütün içtimai idealler, dini inançlar, ahlaki gayeler daima cemiyetin istihsal şartlarıyla, maddi mevcudiyet tarzlarıyla açıklanırlar ve onlara tabidirler. Dini bir inanç son tahlilde tabi olduğu cemiyetin iktisadi hayatının neticesidir. Kutsallığa ait fikirler, inançlar ekonomik bir sınıf nizamının ideolojik ifadesidir. Görülüyor

ki, burada birinciden daha bariz olarak cemiyetin bütün ideal değerleri maddi ihtiyaçların gölgesi haline getirilmiş. Yani üstün dereceden varlıklar aşağı varlıklara indirgenmiştir. Burada da "açıklama" arzusuyla bir olgunun mahiyeti yok edilmiş oluyor. Hayatın (protoplazmanın) fiziksel-kimyasal tezahürlerden ibaret olduğunu söylemek, nasıl hakikatte hayatı yok etmek ve üstün bir varlık derecesini görmemek demekse, cemiyet sahasında yapılan bu tarz da açıklama gayretleri de aynı suretle cemiyeti yok etmeye götürmekten başka işe yaramaz.

Bir misal daha: S. Freud Totem ve Tabu adlı kitabında bütün dini inançları, Oedipus kompleksi adını verdiği, cinsî hayata ait şuuraltı bir buhranın şuur sahasında aldığı şekillerle açıklamaya çalışıyor. Ona göre din, cinsiyet kompleksinin (korkuların, cazibelerin, kendinden geçme vs.'nin) yükseltilmiş bir görünüş şeklidir. Aynı zat Kolektif Psikoloji ve Benliğin Tahlili adlı kitabında[62] ordu ve kilise (dini cemaat) gibi iki mühim içtimai teşekkülü müphem sevgi ve nefretten doğan cinsî bir kompleksin yükseltilmiş birer görünüşü olarak açıklamaya çalışmaktadır. Her iki eserde bize üstün varlık derecelerinin aşağı derecelere indirilmesi için natüralizm yolundan yapılan yeni bir teşebbüsü gösteriyor. Fakat yukarıdakilerde olduğu gibi, burada da böyle bir açıklamanın müphem varsayımdan fazla değeri yoktur. Farazi olarak üstün varlık yok edilebilir, yahut hayali olarak aşağı varlık derecesine indirilebilir. Fakat bu tarzda varsayımlar varlık dereceleri arasındaki mahiyet farkı kaldırılamaz. Demek oluyor ki, natüralist varsayımların sosyoloji ve sosyal ilimler sahasında yaptığı iş başarısız bir indirgemeden ibadettir. Halbuki biz varlığın muhtelif dereceleri arasında birbirine indirilemeyen mahiyet farklarını tespit etmekle, onları kendi bünyeleri içinde daha iyi anlayabiliriz. İçtimai ruh, içtimai kuvvet, eğer hayat ve madde kanunlarına indirilmeden ele alınırsa, cemiyet sahasını açıklamak için daha emin çalışma yoluna girmiş oluruz. Durkheim'ın tavsiye ettiği kaidelerin böyle bir indirgemeyi aslında kabul etmemesi gerekir. Üzerimizde baskı yapan manevi bir kuvvet karşısında kendimizi yükümlü (mükellef) görmek için, her şeyden önce onun emirlerini yapmakla yapmamak arasında bir seçme gücüne, yani nispi bir muhtarlığa sahip olmalıyız. Yalnız modern insanın ahlaki hareketlerindeki yükümlülüğü değil, aynı zamanda "iptidai" dediğimiz kavimlerin kutsal şeylere dokunma yasağı önündeki yükümlülüğü de böyle bir seçme ile ilgilidir. Herhangi bir cemiyette bir insan herhangi bir içtimai yasak karşısında kendini "yükümlü" duyabilmek için bunu yapıp yapmamak hususunda bir dereceye kadar muhtar (autonome) olmalıdır. Eğer bu hareketleri otomatik olarak veya fizik kanunları karşısındaki tepkiler cinsinden yapıyorsa, o zaman içtimai baskının tabii determinizmden farkı kalmaz ve sosyolojik bütün açıklamalar da mânâsız kalır. Mesela J.J. Rousseau'ya göre bir çocuğun kabahat yapmaması için onu bir ceza veya içtimai yasak sisteminin kuşatmasına lüzum

yoktur. Yalnızca hareketinin tabii tepkisini görmesi, bir daha aynı kabahati yapmaması için yeter. Halbuki bu görüş doğru olsaydı, içtimai emirler ve yasaklar sisteminin (dinin, hukukun, ahlakın vs.) tabii hareketler tepkisine indirgenmesi, yani içtimai hayatın nevi (spécifiqiue) hiçbir karakterinin olmaması gerekirdi. Bu düşünce ise zamanımızda hiçbir sosyolog (hatta hukukçu ve normatif ilimci) tarafından kabul edilmemektedir.[63]

Hasılı, içtimainin mahiyetini daha önceki derecelerden birine indirmek mümkün olmadığı gibi "ruhi"ye indirgeme de mümkün değildir. İçtimai ve ruhi aynı varlığın, insanın iki manzarasıdır. İnsanın yalnız dyadologique görülüşü sayesindedir ki, onu bütün olarak kavrayabiliriz. Ve bu dyadologique görüşün haklılaştırılması[64] da kendini kuşatan ve inanç ile kavrayabileceğimiz aşkın varlık sayesinde mümkündür.

## 4. Sosyolojinin Muhtelif Sentez Denemeleri

Sosyolojinin içtimai ilimler karşısındaki rolüne gelince, bu da Comte ve Dilthey zamanından beri birçok neticesiz münakaşalara zemin olmuştur. Burada başlıca üç safha ayırabiliriz.

1) Ansiklopedik sosyoloji görüşü: Comte ve zamanımızda Durkheim gibi sosyologlar tarafından müdafaa edilmiştir. Buna göre eski sosyal ilimler kendi sahalarında ayrı ayrı gelişemezler. Çünkü bunlardan bir kısmının metotları kifayetsizdir, bir kısmı pozitif bilgi halinde çalışmadıkları için tabii münasebetleri kavrayamazlar. (Yani olanı değil, olması gerekeni aramaktadırlar.) Bunun yerine içtimai ilimleri birleştiren ve onlara birleşik metot veren genel bir ilim olmalıdır ki, bu da sosyolojidir.

2) "Manevi ilimler" felsefesinin görüşüdür ki, bunun Dilthey'den beri nasıl geliştiğine daha önce dokunmuştuk. Bu görüşe göre "sosyoloji" meşru değildir. Çünkü manevi ilimleri tabii ilimler haline koymaya çalışmaktadır. Vakıa Auguste Comte'un ansiklopedik sosyolojisi içtimai ilimlerden her birinin kendine mahsus ve farklı gelişmesine engel oluyorsa da, bu görüş içtimai ilimlerden bir kısmının tabii ve yarı tabii metotlara sahip olduğunu unutuyor. Demografi, ekoloji vs. gibi ilimleri tarih kadrosuna sıkıştırmaya imkân yoktur.

3) Üçüncüsü sosyolojinin başka içtimai ilimler yanında özel bir konusu ve yeri olduğunu anlayan daha yeni görüştür. Vakıa sosyolojinin maksadı (bir kısmı yüzyıllardan beri kurulmuş olan) içtimai ilimleri ortadan kaldırmak ve onların yerini tutmak değildir. Mesela iktisat içtimai insanın başka fonksiyonlarını bir yana bırakarak, yalnız iktisadi dediğimiz faaliyetlerini incelemekle uğraşır. Bu da mümkündür. Aynı hal nüfus hareketlerini (başka içtimai olaylardan ayrı) ele alan demografi için de varittir. Öte yandan içtimai olaylardan başka, içtimai normlar da vardır.[65] Bunların hadise olarak muhtevaları ile birlikte değişmeleri değil, fakat norm olarak yalnız şekil, kural ve ideal olmak üzere bağlı oldukları düzen incelenebilir. Nitekim estetik veya hukukun yaptığı da budur. Sosyoloji bu ilimlerin yerine geçmez, onları kuşatmaz, fakat onların inceledikleri konularda birleşik olan tarafı, yani içtimai hadisenin özünü, işleyişini ve bunların değişen şartlarını inceler. Bu bakımdan sosyolojinin rolü, tıpkı botanik, zooloji veya anatomi yanında biyolojinin rolü gibidir.

Sosyolojinin bu yeni görüş tarzı en çok Amerika'da gelişmiştir. İçtimai fonksiyonları, bünye ve fonksiyon münasebetlerini, müesseseleri, bunların karakterlerini, bu hadiselere (şehir, köy vs. gibi bünyelere) ait tecrübi araştırmaları kendisine konu olarak alan yeni sosyoloji, eski sosyolojiler gibi birçok ilimleri birleştiren ansiklopedik geniş bir bilgi olmak, büyük kuramlar kurmak iddiasından vazgeçmiştir. Sınırlandırılmış konusu içinde tecrübi

araştırmalar yapmak üzere, başka ilimlerin yapmadıkları bir işi görmekte, ayrıca içtimai ilimlerde birleşik olan noktaları aydınlatacak emin adımlar atmaktadır.

Bu tarzda anlaşılan sosyolojide kuramsal ve tecrübi kısımlar birbirine bağlıdır. Yalnızca kuramsal bir sosyolojiden bahsedilemez. Sosyolog daima vakalar, problemler karşısındadır. Onları çözebilmek için her şeyden önce iyice gözlem ve tecrübe etmesini, onlara mahsus karakterleri kavramasını, türlü içtimai fonksiyonlar ve müesseseler arasındaki münasebetleri ve karşılıklı bağlılığı bulmasını bilmelidir. Bu da sosyoloğun kuramsal olduğu kadar tecrübi çalışması sayesinde kabil olabilir. 19. yüzyıl sonlarından beri Fransa'da geleneği kurulan eski sosyoloji çığırları bundan uzak bulunuyordu. Onlar ya sistemci ve kuramcı idiler, yani genel kanunlarla her şeyi açıklamak istiyorlardı. Yahut yalnızca gözlemde kalıyorlar ve buradan hemen tipler ve sınıflamalara geçiyorlardı. (Birincisi Auguste Comte geleneği, ikincisi Le Play geleneği tarafından temsil edilmektedir.) Bu yüzden iki cereyan, uzlaşamadan ve çok kere birbirini inkâr ederek bir asırdan beri devam etmekte idi. Halbuki yeni sosyoloji, içtimai fonksiyonlar ve müesseseleri ayrı süreçler ve problemler halinde tespit ederken, konusunu hareketli ve dinamik olarak kavrıyor. Cemiyetin fotoğrafını yapmakla yetinmiyor. İçtimai değişmeleri, değişmesi sırasında araştırıyor. Böylece bütün içtimai fonksiyonların birbirleriyle münasebetlerini açıklamaya imkân veriyor. Bu tarzda çalışmalara Mead ve Cooley başlamışlar, zamanımızda pek çok sosyolog bu yolu genişletmişlerdir. Sosyolojinin bu sınırlandırılmış çalışmasında kendisine en çok yardım eden ilimler "Kültür Antropolojisi" ile "İçtimai Psikoloji"dir. Kültür Antropolojisi (İngilizlerin tabiriyle Sosyal Antropoloji) insanla yarattığı kültür arasındaki karşılıklı tesir ve münasebeti inceleyen (ve eski etnolojinin yerini almakta olan) yeni bir ilimdir. İnsanın kültüre ve kültürün insana yaptığı bu karşılıklı tesir sırasında "temel şahsiyet" meydana gelmektedir.[66] Çeşitli kültür tiplerini birbirinden ayıran somut vasıflar olduğu gibi, her kültür çevresine mahsus temel şahsiyetleri ayıran somut vasıflar da vardır. Bu tarzda araştırmalar şimdiye kadar ne iktisat, ne sosyoloji, ne ekolojinin yapmadığı önemli bir işle, insan kişiliğinin yeryüzünde gösterdiği kültürel çeşitler ile uğraştığı için, sosyolojiye olduğu kadar, başka içtimai ilimlere de yardım etmektedir.

İçtimai psikolojiye gelince, ilk önce içtimai hayata hâkim olan ruhi kanunları araştırmakla (Tarde ve Wundt'un tesiriyle) işe giren bu ilim, sonradan olguları, problemleri daha canlı ve dinamik kavramaya başladı; cemiyet üzerinde şuurların tesiri kadar, şuurlar üzerinde cemiyetin de tesirini, hatta karşılıklı tesirlerini, fert-cemiyet aporie'sini aşabilecek bazı bünyevi (structurel) görüşlerle kavramaya çalıştı. Böylece zamanımızda içtimai psikoloji eskisinden çok farklı, zengin bir bilgi dalı oldu. Genel kuramlar kurmak, genelleştirmeler yapmaktan

vazgeçti. Olaylar önünde tecrübelerle ve türlü yönlerden ilerlemeyi tercih etti. Bu yeni içtimai psikolojide Krutchfild'in, Kretch'in, Sherif Cantril vs.'nin rolleri olmuştur.[67]

## 5. Bugünkü Sosyoloji

Sosyoloji bu iki ilimden faydalanırken, tarih, demografi, ekoloji,[68] etnografya vs.'den faydalanmakta devam ettiğini unutmamalıdır. Bugünkü araştırmalarda Le Play'nin ilk defa denediği aile bütçelerine ait soru cetvelleri ile işe girme yolundan vazgeçilmiştir. Onun yerine konuların çeşitliliğine uygun, türlü anket ve test metotları kullanılmaktadır. İngiltere'de Social Survey ile başlayan bu çalışmalar köy, kasaba, atölye, şehir monografîleriyle zenginleşti. Bugün tecrübi araştırmalara dayanan bir sosyoloji manueline bakıldığı zaman eskilerine benzemeyen yeni konularla, bunların yeni hal yolları ile karşılaşılacaktır: Mesela Broom ve Selznick'in başka bazı çalışma arkadaşları ile birlikte 1955'te yayımladıkları yeni sosyoloji kitabında şu bahisler ele alınıyor: A) Giriş: Sosyoloji ve içtimai ilimler; Sosyolojik tahlilin unsurları; Özel alan tahlili. B) İçtimai organizasyon: Bir inceleme temeli olarak içtimai organizasyon; İçtimai davranış ve içtimai kontrol; Fert ve içtimai organizasyonda temel temayüller (kandaşlığın çözülüşü, işbölümü, müesseselerin farklaşması). C) Kültür: Kültür çeşitleri, normlar, kültür değişmeleri. D) İçtimaileşme: Çocuğun içtimaileşmesi. İçtimaileşmenin devamı; İçtimaileşmenin amilleri; Kültür, kişilik ve insanın tabiatı (insanlık özü). E) İlk zümreler: İptidai zümreler ve fert; Geniş içtimai skalada ilk zümreler; Cemaat içerisinde ilk zümreler, İlk zümrelerde endüstrinin tesiri; İç bünyede değişmeler (çeşitlikler). F) İçtimai tabakalaşma ve mahiyeti: Tabakalaşmanın incelenmesi; Birleşik Amerika'da içtimai tabakalar; İçtimai tabakanın korrelat'ları; İçtimai hareketlilik. G) İçtimai birlikler (cemiyetler): Formel bünye, formel olmayan bünye; İçtimaileşme, ilk münasebetler; Menfaat grupları ve liderlik; Tabakalaşma ve birlikler; Müesseseleşme. H) Kolektif davranış: Bünyeleşmemiş ve istikrarsız tavırlar; Heyecani sirayet, genel efkâr ve propaganda (içtimai psikolojiyle birleşik konu); Kolektif davranış ve içtimai değişme. I) Nüfus ve ekoloji: Nüfusun kuruluşu; Nüfus artışı ve ölümler, Nüfus değişmeleri, Nüfus ve bölge münasebetleri (ekoloji). J) Aile: İçtimai organlaşma ve aile; Kültür, içtimaileşme. K) Site: Bünyesi, tabakaları; Modern site ve şehir, köy. L) Azınlık: Etnik zümreler, Temessül zümreyle birleşme ve etnik zümre; Azınlık zümrelerinde intibak (zenci ailesi); Azınlıklar ve sınıf bünyesi (kast ve sınıf); Birleşik Amerika'da nüfus piramidi. M) Endüstri sosyolojisi: Müesseselerin karşılıklı bağlılığı; Din ve Kapitalizm; Endüstrili cemiyette otorite; Demokrasi ideali ve Trade Union'lar; Endüstri ahlakı. N) Siyasi sosyoloji: Sosyal zümreler ve ferdi hürriyet; Totaliterlik, otoritenin istikrarı; Siyasi alaka ve alakasızlık, siyasi tercih, sınıf durumu ve siyasi davranış; Siyasi birlik tipleri, içtimai bir müessese olarak Amerikan siyasi partisi. O) Suçluluk: Suç istatistikleri, İçtimai organlaşma

(teşkilat) bozukluğu ve suç; Emniyet teşkilatı, Kültür bozukluğu ve suç; “Suçlu şahsiyet”in gelişmesi; Eksik içtimaileşme olarak suçluluk; İntibaksız şahsiyet ve suçluluk, Suç nispeti ve içtimai sınıf; Ceza teşkilatı; Suçta cinsiyet, yaş ve bölge amilleri vs.

# IV

# Psikoloji ve Ruhi İlimler

## 1. Psikoloji Cereyanlarında Çatışmalar

Psikoloji konusu bakımından oldukça eski bir ilimdir. Aristoteles'in ilimler sınıflamasında, De Anima = "Kitab ün Nefs"[69] diye yer alıyordu. Theophrastos "karakterler" ilmi ile bunu tamamladı. İslam filozofları "Kitab ün Nefs"lerinde Aristoteles'in metoduna sadık kaldılar, yalnız nefsler ve akılların derecelerine ait incelemeleri artırdılar. Fakat yeniçağa kadar henüz anima hem biyolojik, hem psikolojik prensip sayıldığı için, ilmin sınırları çizilmemişti. Ancak ortaçağda dini telakki Aristoteles görüşüyle çatıştı. Ruhun maddeden, hatta hayattan müstakil, ebedi bir cevher olduğu kanaati, psikolojinin daha ziyade metafizikle ve ilahiyatla birleşmesine sebep oldu. Ampirik araştırmalar (mizaçlar, karakterler, ruhi süreçlere ait bilgi) ile metafizik görüşün sınırları çok müphemdi. Descartes'tan beri psikoloji daha sarihleşti. Fakat ancak 18. yüzyıldan sonra hem ilmin adı meydana çıktı,[70] hem konusu belirdi.

Bugün aynı ilim konusu (ruhi olaylar) içinde karşılaşan görüş tarzları o kadar çok ve birbirine o kadar aykırıdır ki, onların çatışmasına bakınca psikolojinin başlı başına bir ilim, müspet araştırma alanı olmasından bile şüphe edilebilir. Sayısı on ikiyi bulan bu cereyanları başlıca iki büyük grupta toplamak mümkündür:

A) Şuur psikolojisi. B) "Şuur"a dayanmayan psikolojiler.

A) "Şuur" psikolojisi deyince ruhi olayların temelinde daima şuur dediğimiz, ne madde, ne hayata indirgenmesi mümkün olmayan bir dayanak (substrutum) kabul edenlerin görüşü anlaşılır: Ruhi olaylar ne tarzda, hangi metotla incelenirlerse incelensinler, onların daima bir özü, cevheri vardır.

Bu öz, benlik, ben (je), şahsiyet, kendi duygusuyla ifade ettiğimiz "şuur"dur. Şuur temeli olmadıkça ruhi olaylar iskambil kâğıtları gibi yıkılır, yahut ipliği çekilmiş tespih taneleri gibi boşlukta dağılırlar. "Ben"e, "Kendi"ye dayanmayan ruhi olay olamaz. Ruhi hayatın şuurla ilgisiz görünüşleri hayati alana aittir. Bir hayvan psikolojisi dahi, ancak hayvanın (bizce doğrudan doğruya kavranması mümkün olmayan) benliği ile kaimdir. Asıl psikoloji insana mahsustur. Çünkü ruhi hayatın bütünlüğünü ve birliğini ve iç akışını biz yalnız kendimizde buluyoruz.

"Şuur" psikolojisi Descartes'tan başlar. Fransızların spiritualiste filozofları (Maine de Biran, Ravaisson, Jouffroy vs.) şuur psikolojisini geliştirdiler. Bu görüşün metodu, bugün anladığımız dar anlamdaki ilmi metotlara hiç benzememektedir. Çünkü şuur yalnız kendini kavrayabilir. Öyleyse hakiki bir psikoloji ancak içebakış (introspection) metoduyla kurulabilir. Bu psikolojiye metodunu veren Victor Cousin oldu ve o zamandan beri müspet ilimcilerin hücumlarına rağmen, bu metot birçokları tarafından kullanılmaktadır. Onu tenkit

edenler içebakışın yalnızca bir roman psikolojisi olarak kaldığını söylerler. Fazla olarak insanın kendinde kavradığı ruhi olay daima olduğundan sonra kavranmıştır derler. Biz bir heyecanı, bir duyguyu ancak olup bittikten sonra tetkik ederiz. Bu ise heyecanın veya duygunun kendisi değil, hayalinden, izinden ibarettir. Şu halde içebakışın istediği, doğrudan doğruya yaşanmışı kavramak, bu suretle temin edilememektedir.

B) "Şuur"suz psikolojiler: Şuur psikolojisinin metafiziğe meyletmesi, metodunun başka ilimlerden tamamen ayrılması ve bu. yüzden ilmi karakterinin zayıflaması, müspet ilimcilerin (pozitivistlerin) bu cereyana karşı şüphe gözüyle bakmalarına sebep oldu. İlk defa materyalistler, şuur psikolojisine hücum ettiler. [71] Şuur olaylarını yine Descartes'ın metoduna dayanarak mekanizme indirgemeye çalıştılar.

Bunlardan Cabanis, d'Holbach, nihayet Fransız İhtilali'ni hazırlayanlardan Diderot'nun eserlerini zikredebiliriz. Beyin fizyolojisi ilerledikçe, psikolojiyi biyolojiye bağlama gayretleri kuvvetleniyordu. Gall beyin merkezlerine ait araştırmaları sistemleştirerek phrénologie adlı bir bilgi disiplini haline koymaya çalıştı. O sırada Broca konuşma merkezini, Bastian hareket merkezini, Wernicke yazı merkezlerini bulmuşlardı. Bir yandan antropolojinin bir dalı olan cranologie'nin ilerlemesi, bir yandan fizyolojinin derinleşmesi psikolojiyi fizyoloji vasıtası ile açıklama fikrine cesaret vermekteydi.

Auguste Comte bu çalışmalara dayandı. Victor Cousin'in "içebakış" metodunun hiçbir ilme ve hiçbir ilmi vetireye uymadığını da ileriye sürerek psikolojinin kurulması imkânsızlığı üzerinde ısrar etti. Ona göre materyalistlerin gayretleri bize psikoloji adı altındaki bütün araştırmaların nihayet fizyolojiye birkaç fasıl katmaktan başka bir şey yapmadığını göstermektedir, içebakış şeklindeki araştırmaların ise roman psikolojisinden farkı yoktur. O halde psikoloji mümkün değildir. Eskiden beri böyle bir ilmin konusu sayılan hadiselerden bir kısmı insan fizyolojisi ve phrénologie'ye bir kısmı (yani fikirler, tasavvurlar, inanışlar, hisler, irade vs.) da cemiyetten cemiyete göre değiştiklerine ve insanlığa ait olduklarına göre sosyolojinin konusuna gireceklerdir.

Fakat Comte'un psikoloji ilmindeki bu radikal hareketi başka ilim adamları ve filozoflar tarafından benimsenmedi. Stuart Mill veya Hyppolite Taine gibi pozitivistler bile bu fikre katılmadılar. Hatta Taine müspet bir psikoloji kurmak çarelerini aradı. Spencer psikolojiyi tekrar ilimler sınıflamasına koydu. Ancak Comte'un bu şiddetli tepkisinin tesiri şu oldu: Artık uzun müddet kimse "içebakış" psikolojisine geri dönmeye cesaret edemedi. Psikolojinin müspet bir ilim olması için, mutlaka diğer ilimler gibi gözleme, tecrübeye, hatta laboratuvar tecrübesine dayanması gerektiği fark edildi. Bundan sonraki çalışmalarla artık

psikolojik hadiselerin sahasını biyolojik hadiselerden ayırmak, fakat onlara da başka tabiat ilimlerinde olduğu gibi tecrübi metotları tatbik etmek çareleri araştırıldı ve denebilir ki, bugüne kadar tecrübi denen psikolojinin ilerlemesi bu yolda olmuştur.

## 2. Yeni Psikolojinin Yolları

Zamanımızda psikoloji sahasında konulan dilemma şudur: Psikoloji bir tabiat ilmi midir? Yoksa bir insan ilmi midir? Bu soru ilimlerin “tabiat ilimleri” ve “manevi ilimler” diye ayrılışına yaklaşıyor. Nitekim “manevi ilimler” cereyanını açanlar metot olarak analitik psikolojiye dayanmakta idiler. Fakat bugün ileri sürülen dilemma eskisinden oldukça farklıdır. Artık dışa bakış ve içebakış, yahut tabiat ve ruh âlemleri karşı karşıya konmuyor. Fakat “psikolojik” hadiseleri aşağı derecede tabiat hadiselerine indirgemenin mümkün olduğunu kabul edenlerle etmeyenler, yani insana mahsus sayanlar iki zümre haline geliyor. Bu anlamda “şuur” psikolojisini müdafaa edenler zamanımızda eski içebakışçılardan ayrılmaktadırlar. Onlara göre psikoloji her şeyden önce insan psikolojisidir. Başka deyişle biz mahiyet bakımından diğer varlık derecelerinden ayrıldığını gördüğümüz insanı tanımadıkça onun psikolojisini yapamayız. Bir hayvan psikolojisi bahis konusu değildir. Eğer varsa, onun insan psikolojisiyle hiçbir alakası olamaz ve onun hakkındaki bilgiden çıkarılamaz.

Yukarda dokunduğumuz şuur psikolojisi öyleyse zamanımızda felsefi antropolojiye dayanan insan psikolojisi şeklini almıştır. Bir defa bu konu çizilince, artık onun içinde hangi metotların kullanılmasının mümkün olduğunu düşündüler. Eskiden olduğu gibi “içebakış”ı” “dışa bakış”a karşı koymaya ve ikincisini reddetmeye lüzum yoktur. İnsanın kendine mahsus vasıflarını prensip olarak alan bir psikoloji ihtiyaca göre bütün metotları kullanabilir. Bunun için faraza Würzburg mektebi diye tanınan psikoloji cereyanı zaten “tecrübi içebakış” (introspection expérimentale) diye bir metodu kullanmaktaydı. Bu metot adeta iki eski metodun birleşmesinden doğmuştur denilebilir. Kendi nefsimizde gördüğümüz ruhi halleri ancak başka insanlarda da tecrübe etmek suretiyle açıklayabiliriz. İki metodun birleşmesini Alman psikologları (mesela Marbe, Messer, Bühler vs.) zekâ testleri şeklinde tatbik ettiler. Çocuklarda, erginlerde tatbik edilen bu testlerle başkalarındaki durumlara kendimizde cereyan edenlerle kontrol suretiyle nüfuz edebiliyoruz. Fransa’da Binet ve Simon da buna benzer “zekâ testleri” kullanır. Bugün hem bu metot oldukça genişlemiş, hem de bütün psikoloji laboratuvarları, pedagoglar tarafından benimsenmiş bulunmaktadır.

Aynı metodu klinik psikolojiye, marazi psikolojiye yaymak, akıl hastanelerinde kullanmak, böylece tecrübi metotla içebakış metodunun kaynaşmasını daha sağlam ve geniş temellere dayandırmak mümkün oldu. Bugün klinik psikologlardan birçoğu (Baruk, P. Janet, Ch. Blondel vs.) bu metodu kullanmaktadırlar. İnsan ilmine dayanan psikoloji çalışmalarının genişlemesinde başka bir amil de fenomenoloji denen yeni bir felsefe metodu

oldu. Edmund Husserl tarafından bu yüzyıl başında kurulan bu metot, tabiat ilimlerinin metoduna karşı hadiseleri mahiyetler, özler olarak tetkik etmeye çalışmaktadır. Tabiat ilimleri eskiden beri hadiseleri daha basite indirgeyen Descartes metoduna göre tetkik etmekte idi. Bu metodun temelini de "matematik açıklama" fikri teşkil ediyordu. Halbuki Husserl'e göre hadiseleri her şeyden önce, ampirik duyu verilerinin gösterdiği değişken vasıflar dışında, mahiyetler olarak ele almak mümkündür. Kırmızı birtakım renklerin veya diğer fizik hadiselerinin bir terkibi, bir dalga uzunluğu veya tahlili ve açıklanması gereken bir veri olmazdan önce bir mahiyettir. Kırmızıyı yeşilden veya üçgeni dörtgenden ayıran onların mahiyetleridir. Bu mahiyetler zaman-üstü mevcutturlar. Biz şuur fiillerimizle (acte intentionnel) bu mahiyetleri kavrıyoruz. Ve kavramadığımız şeyleri açıklamaktan ziyade tavsif (décrire) ediyoruz. Bir mahiyeti tavsif için onu kuşatan diğer tabiat olaylarından ayırmak, parantez içine almak lazımdır. Böylece elde ettiğimiz noématique bir mahiyettir. Fakat ayrıca bu felsefe metodu kırmızı veya üçgen gibi noematik mahiyetleri kavrayan şuur fillerinin (veya kasıtlı fiillerin) de mahiyetler olduğunu söylüyor. Çünkü onlar ben'in mahiyetlere veya Sachverhalt'e çevrilmiş kasıtlı fiillerden ibarettir. Onlar ampirik intihalardan meydana gelmiş değillerdir. Nitekim şuurun a priorileri de değildir. Fakat her iki sahadan ayrılınca "parantez içine alınan" (epoche) bu hadiseler şuurun eşyaya çevrilmesinden doğan kasıtlar veya fiillerdir. İşte Husserl'e göre yukarıda bahsi geçen noematik mahiyetler fizik, matematik gibi ilimlerin temellerini teşkil ettiği gibi burada, bahsi geçen noetik mahiyetler de mantığın, psikolojinin konularını teşkil etmektedir. Mantık bu filleri birer önerme olarak ele alır. Psikoloji bütün ruhi hayatı kuşatan (zihni, teessüri, iradi) fillerin toplamı halinde görür. Nitekim Franz Brentano, Husserl'den önce bu tarzda kasıtlı fiillerin psikolojisini yapmaya çalışıyordu.

Zamanımızda "şuur" psikolojisi veya insan psikolojisinin ilerlemesine sebep olan diğer bir cereyan da gestalt çalışmaları oldu. Fakat bu cereyan henüz bu bakımdan bulanık bir durumdadır. Bir kısım gestaltçılar hayvan psikolojisi ile insan psikolojisini birbirine bağlamaya çalışırlar (Köhler gibi). "Derinlik psikolojisi" diye tanınan ve Freud'la başlayan cereyan da esasında natüralist bir cereyan olduğu halde, Jung'dan sonra insan psikolojisi halini almaya meyletti. Felsefi antropoloji üzerinde çalışanları (Van Bolk, Arnold Gehlen vs.) bir kısım varoluşçuları (Sartre vs.), Würzburg mektebinin Ach gibi irade hadiselerini de tecrübi şekle sokanlarını, yeni klinik psikologlarını, marazi psikoloji laboratuvarlarının birçok çalışmalarını, Rorschach testi gibi marazi ve normal, iptidai ve ileri insan psikolojisinde kullanılan testleri icat edenleri, iptidailerle bizim zihniyetimiz arasında karşılaştırmalar, yaklaştırmalar yapan bazı sosyolog ve psikologları (mesela Lévy-Brühl, Piaget, Van der Leeuw vs.), Bergson gibi

derin felsefi tahlil yapmış psikologları ve onun sezgici metodundan ilerleyenleri, az çok farkla felsefi psikoloji yapanları (Pradines veya Agache gibi), hatta sosyoloji ve psikolojiyi (belki de Durkheim ve Bergson'un metotlarını) birbirine yaklaştırmak suretiyle normal ve marazi arasındaki hududu arayanları (Ch. Blondel, Wilbois vs.), derinlik psikolojisinden olduğu kadar Bergson'dan da faydalanarak psikolojik hadiseleri doğurtulmuş sahnelerde tecrübe etmeye kalkan ve psikodrama, daha sonra sosyodrama metotlarını icat eden Moreno gibi zamanımızın hem psikoloji, hem sosyoloji sahasını aynı derecede ilgilendiren simalarını vs. biz bugünün insan psikolojisini geliştiren başlıca cereyanlar olarak zikredebiliriz.

Bütün bunlar gösteriyor ki, zamanımızda natüralist psikolojiye karşı mukavemet gittikçe genişlemektedir. Psikoloji insan ilimleri arasında layık olduğu yeri almaktadır. Metot buhranlarından hemen hemen kurtulmuştur. Geçen yüzyılda Victor Cousin zamanındaki iptidai "içebakış" metodunun uğradığı hücumlar, artık bugün bahsettiğimiz bu yeni cereyanlar için bahis konusu değildir. Daha doğrusu bu yeni cereyanlar bütün eski hücumlara karşı cevap vermiş, hatta natüralist diye tanınan çeşitli psikoloji çığırlarını yeter derecede tenkit ettikten ve kusurlarını gösterdikten sonra meydana çıkmışlardır. Bu tenkitler arasında W. James, Bergson, Brentano gibi filozof psikologların büyük hissesi olduğu gibi, doğrudan doğruya psikoloji ile uğraşan, hatta insan psikolojisini bir laboratuvar ve teknik ilmi haline getirmeye muvaffak olanların da rolü vardır. Yine bu münasebetle tıbbın gittikçe canlanan bir dalını ve onun başarılarını zikretmeliyiz: Bu da psikosomatik tıptır. Goldstein gibi otoriterlerden başlayarak bugünün birçok laboratuvarlarında çalışan gençlere kadar bu yeni tıp, psikoloji alanındaki ilerlemelerden faydalanmaktadır.[72]

Nihayet bütün bunlara marazi psikoloji alanında başarıları ile tanınan telkin ve kendine telkin ekolünü de katmalıyız. Nancy tıbbiyesinin Paris Salpetriere'ine karşı ileriye sürdüğü bu hareketin başında Babinsky, Bernheim, Liebauld gibi tanınmış hekimler bulunmakta idi. Fakat asıl mühim keşiflerin doğrudan doğruya ne hekim, ne psikolog olan Dr. Coué tarafından yapıldığı da unutulmamalıdır. Kendine telkin tecrübeleri, hatta psikolojinin sahasını genişleterek, bazı ilmi merakların uyanmasına sebep olduğunu ve métapsychique veya parapsikoloji diye tanınan ve çok defa müspet ilim çevrelerinde "ilim dışı" (extra-scientifique) sayılarak üzerinde konuşulmak istenmeyen, ciddiye alınmayan birtakım tecessüslerin, ferdi merak veya rivayet olmaktan çıkarak üniversitelere eklenen laboratuvar tecrübeleri haline geldiği, bunlardan şarlatanlık ve göz boyacılığı ile karışan cihetlerin gerçeklerinden ayrılması yolundaki gayret çoğaldıkça nihayet ciddi ilim çevrelerinde de ilgi uyanmaya başladığı, hatta bazı müspet ilimcilerin bu soruya kulak kabarttıklarını da

bunlara katmalıyız.

Bu son çalışmalar içerisinde hangilerinin ilme mal edildiği, hangilerinin şarlatanlık olduğunu tayin edecek kesin bir ölçüte sahip olmaktan henüz uzak bulunuyoruz. Böyle olmakla beraber, ciddi ilim ve felsefe zihniyetinin bütün imkânlara karşı daima uyanık bulunmak zorunda olduğunu unutmamalıdır. Yine sırf bu ilgi ile şuur psikolojisi veya insan psikolojisinin günün birinde parapsikoloji ile ne dereceye kadar temas imkânı bulabileceği sorusunu koymaktan çekiniyoruz. Yalnızca bugün bilinmeyen hadiselerle bilinen hadiseler arasında kesin bir sınırın olmadığını işaret etmek istiyoruz.

Şuur psikolojisi şuurun bir izlemler veya fenomenler toplamından ibaret olmayıp cevheri bir varlığa, benliğe veya kişiye dayandığını kabul eder. Bu görüş ben'in vakalardan doğan bir netice değil, tam tersine fenomenler veya fiillerin ben'den doğan eserler olduğunu gösterir. Eğer böyle ise şuurun devam edip etmemesi sorusunu da sorabiliriz. Ve cevheri bir varlık olan şuur devam ettiği takdirde bunun nasıl ve nerede devam ettiğini düşünebiliriz. Fakat "métapsychique"çilerin tecrübeler yapmak istedikleri bu sahadan şuur psikolojisinin fiilen müspetleşmiş olan tecrübeler sahasına geçecek yol henüz bulunmuş değildir. Biz ancak bu araştırmalarla bir neticeye ulaşabileceğiz ümidi üzerindeyiz.

Kuran'da (Ve Yes'elûneke an-ir-Ruh-i-Kul-îr-ruh-i-min-Emr-i Rabbî) denmektedir. "Sana ruh nedir diye sorarlar, de ki ruh yaratıklar âleminden değil, Allah'ın emir (yani mahiyet) âlemindendir." Bu suretle Kuran ruhun ancak görünüşlerini bileceğimizi, fakat mahiyetine nüfuz edemeyeceğimizi işaret ediyor. Başka bir yerde Kuran (La ya'lem-ül-Gayb-e-ill Allah) "Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez" diyor. Bu ayetler bilgi sahasında agnostique[73] olmanın zaruretini ve ruhun mahiyetine gelince, bunun yalnızca Allah'ın emri halinde imanla kabul edilmeleri gerektiğini söylüyor.[74] Biz de bugünkü bilgimizle Kuran'ın tahdit ettiği bu sınır üzerinde bulunmaktayız. Bu sınırı aştığını iddia eden ve harikalar gösteren insanların tecrübelerle kontrol edilerek bilgi alanı içine alınmaları çareleri henüz bulunamamıştır. Kuran sihirbazlığı, gözbağcılığı "tekfir" ettiği gibi, ilim de bu konuda bütün sahte gösterilerden kesin olarak uzaklaşır.

## 3. Natüralist Psikoloji Cereyanları

Descartes'ta metafizik bir hareket noktası bulan psikolojinin sonraki yüzyıllarda daima "içebakış" metodu ile gelişmeye çalışmasının ilimci görüşün tepkilerini uyandırdığını gördük. Fakat bu tepkiler başarılı olmadı. Çünkü materyalizmin kaba açıklamaları ruhi hayatı ortadan kaldırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Ancak biyolojinin gelişmesine benzer bir yoldan ruhsal olaylara mahsus ayrı tecrübe vasıtaları kullanarak, onları açıklama yoluna girildiği zamandır ki, ilmi psikoloji denen hareket başladı. Bununla beraber bu hareket türlü şekillerde ilkçağın (bilhassa Aristoteles'in) natüralist psikoloji görüşünü canlandırmaktan başka bir şey yapmadı. Aristoteles nasıl ruhun köklerini hayata ve onu da ilk unsurların terkibine (ahlat ve mizaçlar kuramıyla "nefs" fikrine yükselmek üzere) çıkarmak istiyorsa, bunlar da ruhsal olayların köklerini daima dış tesirlerde, fizik veya biyolojik hadiselerde aramak üzere onlara ilmi bir mahiyet vermek istiyorlardı.

1) Yeni natüralist psikolojinin kökünü Kant'ın rölativizminde aramak lazımdır: Mademki bilgimiz izafidir, biz yalnız olayları bilebiliriz, öyleyse ruhun da mahiyetine nüfuz edemeyiz (yani Kant'ın tabiriyle onun nouméne'ini bilemeyiz. Ancak görünüşlerini bilebiliriz). O halde spiritüalistlerin istedikleri gibi ruhun mahiyetine, özüne nüfuz etmeye çalışmaktan vazgeçmeli, yalnızca ruhsal hadiseler arasındaki münasebetleri, onların kanunlarını tespite çalışmalıdır. İşte Kant'ın bu temel fikrinden hareket eden Herbart'a göre biz fizik tabiatta (+) ve (-) yüksek ısının dayanma gücümüz dışında kalan asıl niteliğini ancak ısı ölçüsü ile idrak edebildiğimiz, asıl niteliği bu ölçü dışında kavrayamadığımız gibi, ruhi hayatta da asıl ruhi nitelikleri değil, ancak onların ölçebildiğimiz kısmını kavrayabiliriz; Weber, Fechner ruhsal hadiselerin ölçülmesini kanunla ifadeye çalıştılar. Onlara göre ruhsal hadiseler ancak fizik muadilleri ile ölçülebilir. "Mahiyetler ve yaratıklar ona aittir" ayeti bu iki âlemi işaret ediyor. Çünkü fiziksel olaylarda ölçülmeye elverişli birimler vardır. Weber'e göre duyumlarla uyarımlar tersine orantılıdırlar. Fechner'e göre duyular uyarımların logaritması ile orantılıdır. Bir defa duyumlar ölçülünce, artık onlara dayanan daha üstün ruhi olayların da ölçülmesine girilebilecektir. Bu suretle yapılan araştırmalar psiko-fizik cereyanı adı ile tanındı. Şuur eşiğini tayin eden, duyumları ölçen aletler yapıldı. Psiko-fizik laboratuvarları kuruldu. Psikoloji böylece metafiziğe bağlı bir bilgi, yahut "roman" psikolojisi olmaktan çıkarak "ilmi" olduğu iddia edilen bir disiplin haline geldi. Fakat psiko-fizik hiçbir zaman duyumların ölçülmesinden yukarı çıkamadı.

2) Öte yandan yine Descartes'ın bir varsayımından hareket ederek ruhsal hadiseleri daha geniş mikyasta ölçmenin mümkün olduğunu iddia ettiler. Bu da

ruhla beden arasındaki muvazilik (parallélisme) varsayımıdır. Descartes ve onun yolunda gidenlere göre ruh ve beden iki ayrı cevherdir. Birbirine tesir edemezler. Halbuki ruhsal hadiseler ile bedensel hadiseler arasında daima bir beraberlik görülmektedir. Bunun sebebi bu iki cevherin Allah tarafından birbirine muvazi olarak düzenlenmiş olmasıdır: O suretle ki, birinde bir değişme olduğu zaman ötekinde de olsun. Aynı görüşü ileri götüren Spinoza'ya göre bu muvaziliğin sebebi ruh ve beden arasındaki daha sıkı bir bağlılıktır. Onlar aynı cevherin iki sıfatıdırlar (attribut), bundan dolayı Allah'ın bu iki cevher arasında devamlı olarak ayarlayıcılığına lüzum kalmaz. Çünkü zaten sonsuz sıfatları olan ve sonsuz olan tek cevher vardır. Bu cevher de yaratıcı olması bakımından Allah (natura naturans), yaratılmış olması bakımından tabiattır (natura naturata). Onun bizce bilinen iki sıfatı, yani ruh ve beden arasındaki muvazilik -aslında- aynı cevhere bağlı olmalarından ileri gelir. Spinoza'nın görüşü İslam dünyasındaki vahdet-i vücutçulara benzer. Şu farkla ki, vahdeti vücut (bilhassa Muhyiddin b. al-Arabi'de) tek varlığın Allah olduğunu kabul eder; âlemler onun tecellisi ve zuhurudur. (Yani âlem ve eşya tanrısal varlığın sıfatlarından birinin tecellisidir. Allah'ın sonsuz sıfatlarından birçok alemler zuhur edebilir. Bu ikinci görüş felsefi kökleri bakımından Yeni Platonculuğa bağlıdır. Plotinus'a göre de âlem tek varlık olan Allah'ın tecellisidir, ondan çıkmıştır, sudûr etmiştir.)

Muvazatçılık görüşü neticede psikolojide psikofizyoloji denen cereyanın doğmasına yardım etmiştir. Bu prensibe dayananlara göre, mademki ruhla beden arasında tam bir muvazilik vardır, öyle ise bedendeki değişmeleri tetkik etmek sureti ile ruha ait bütün değişmeleri de ilmi bir yönden incelemiş oluruz: Heyecanla kalp çarpması, kan dolaşımı, dikkatle adalelerin kasılması, sinir gerginliği, hafıza ile beyin merkezlerinin işleyişi vs. arasında paralellik vardır. Psikoloji ruhsal hadiselerin fizyolojik muadillerini (corrélat) incelemek için eski psikolojinin belirsizliğinden kurtulduğuna inanıyordu. Wundt bu yoldan ince-idrak,[75] irade vs. hadiselerini inceledi. Th. Ribot hafıza, dikkat, irade, kişilik vs.'yi aynı yoldan incelemekle kalmadı, Claude Bernard'ın fizyolojide kullandığı patoloji metodunu psikolojiye tatbik etti. Ruhi melekelerin çözülmüş şekillerini inceleyerek onların normal durumlarını anlamanın mümkün olduğunu gösterdi. Psiko-fizyoloji ilimci görüşe ve laboratuvar psikolojisine büyük cesaret verdi; hele beyinle düşünce arasındaki münasebete dair incelemeler bu cesareti büsbütün artırdı. Gall'in phrénologie'sinden beri bu münasebet sezilmeye başlamıştı. Broca'nın konuşma merkezini bulması, Bastian ve Wernicke'nin hareket, ifade merkezlerine ait incelemeleri bu görüşü müspet sahaya soktu. Broca sol yarım beynin alın kısmının üçüncü lobu üzerinde bir zedelenme olduğu zaman hastanın konuşma kabiliyetini kaybettiğini gösterdi. Sonra da (Almanya'da Meynert, Fransa'da Grasset) bu tecrübeleri sistemli bir kuram

haline koydular: Bütün ruhsal hadiselerin, beyinde birer merkezi olduğunu iddia ettiler. Böylece aşağı ruh merkezleri, yukarı ruh merkezleri[76] diye ikiye ayrılan bu merkezler tamamen keşfedildiği zaman, artık ruhun sırf fizyolojik bir yönden açıklanabileceğine inanılıyordu. Görülüyor ki, psiko-fizyoloji sonunda paralellik varsayımını de aşarak tamamen fizyolojik ve maddeci açıklamaya ulaştı. Böyle bir açıklamada ruhi hayat artık uzviyetin “muvazi”si değil, gölge hadisesi (épiphénoméno) haline geliyordu.

## 4. Natüralist Psikolojinin Başarısızlıkları

Fakat psiko-fizyolojinin cesareti kısmen tecrübelerinden ise de, büyük mikyasta orada akıl yürütme yolu ile çıkarılan "varsayımlardan" ileri geliyordu. Yeni tecrübeler eskilerini kısmen yalanladıkça bu ekol de gerilemek zorunda kaldı. Önce Pierre-Marie hafıza hastalıklarına ait klinik çalışmalarında beyin merkezleri varsayımının sakatlığına dair bazı deliller gösterdi. Biraz sonra Goltz köpeklerde beyin kışrını kazımak suretiyle bazı tecrübeler yaptı. Bu köpeklerin postacılık, araba çekme gibi otomatizmleri kaybettiklerini, fakat sonradan onlara aynı şeylerin öğretildiğini ve tekrar beyinleri açılınca bozulmuş merkezlerin tamir edilmiş olduğunu gösterdi. Buradan anlaşılıyordu ki, beyinde uzvi (organik) merkezler yoktur. Fakat alışkanlıkla meydana gelen merkezleşmeler veya bölgeler vardır. Eğer insanda da merkez veya bölge denen şeylerin uzvi değil, işlevsel olduğu, alışkanlıkla teşekkül ettiği anlaşılırsa, bu eski görüş esaslı bir surette sarsılmış olacaktır. Vakıa bu tecrübelerden bir-iki yıl önce Bergson (yeni tenkitlerden cesaret alarak) Madde ve Hafıza adlı kitabında beynin asla hafızayı ve ruhsal hadiseleri açıklayamayacağı, ancak onun şartı olacağını iddia etti. Onca beyinle ruhsal hadise arasında ne muvazilik, ne sebeplilik münasebeti vardır, ruhsal hadiseler bedensel hadiselerden mahiyetçe ayrılırlar. Bunlar mekâna ait oldukları ve ölçü kabul ettikleri halde, birinciler zamanda cereyan ederler, ölçü kabul etmezler. Bedensel hadiseler bölünebilirler, halbuki ruhsal hadiseler niteldirler (keyfiyet hadiseleri). Kendilerine mahsus vasıfları, sürekli ve nitel bir oluş, çoklukta birlik halindeki bir akış (bir cereyan) olmalarıdır. Bergson ruhi hayatın kendine mahsus olan bu vasfına süre (durée) diyor. Muvazilik varsayımına karşı ileri sürülen bu şiddetli felsefi tenkitler, sonradan yeni tecrübelerle de kuvvetlendi; eskiden insan beyni üzerinde istenildiği kadar tecrübe yapılamıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nda beyni zedelenmiş hafıza hastalarına ait gözlemlerin çokluğu bu imkânı hazırladı. Fransa'da Georges Dumas, İngiltere'de Holmes, Head konuşma bozukluğu konusu veya sistemli hafıza bozukluğuna ait sayısız vakalarla karşılaştılar. Bu hastalardan çoğunun belirli beyin bölgesinde zedelenme veya sarsıntı ile birlikte bu marazi ruhsal hadiselerin meydana çıkmış olduğunu, fakat sonradan cemiyete intibak ve yeni alışkanlıkların kazanılması suretiyle bu ruhi melekelerin tekrar kazanıldığını gördüler. Bu tecrübeler bir yandan ruhsal hadiselerin uzviyete (beyin süreçlerine) doğrudan doğruya bağlı olmadığını, hatta tam tersine ruhi alışkanlıklar, otomatizmler, intibak vs. süreçleri sonunda bozulan merkezlerin yeniden kurulduğuna göre ruhun uzviyet üzerine tesiri olduğunu gösteriyor; bir yandan da bu alışkanlıkların insanı kuşatan içtimai çevre şartlarına bağlı olduğunu, tesadüfi olarak teşekkül etmediğini meydana koyuyordu. (Bu ikinci açıklama

yolu bilhassa Halbwachs tarafından Hafızanın İçtimai Kadroları, Kolektif Hafıza gibi eserlerde gösterilmiştir.) Sosyo-psikoloji denen ikinci açıklama tarzının doğruluğu bir yana bırakılırsa (ki bunun münakaşasını daha önce yapmıştık), herhalde bütün tecrübeler eski psiko-fizyolojik varsayıma dayanan açıklamaların sakatlığını göstermektedir.

Heyecanla ifadesi arasındaki sıkı münasebet bir kısım psikologların dikkatini çekmiş ve buradan ifadenin önce, heyecanın sonra geldiği şeklindeki paradoksal kuramı ortaya atmışlardı. (Bu kuram zamandaş olarak W. James ve Lange tarafından formül haline konmuştur.) Bu kuram şunu demek istiyordu: Biz bir fikrin tesiri neticesinde bir duygu halini kazanmıyoruz, duymuyoruz, fakat fikir belirli ifade tarzlarını (mesela ağlamak, gülmek, titremek, sararmak) doğuruyor ve bunlar heyecanı meydana getiriyorlar. Burada materyalist kuramın başarı kazanması için yeni bir kapı açılmış gibi görünüyordu. Fakat gerçekte buradaki "fikir-ifade-heyecan" formülü aldatıcı idi. Çünkü heyecanla ifadesi arasında öncelik-sonralık münasebeti kurmak fiilen imkânsızdı. İfadenin ortadan kaldırılması ile heyecanın kayıp olduğuna dair tecrübeler, hakikatte ifade ile beraber heyecanın kaldırılmasından, ikisinin bir bütün teşkil etmesinden ileri geliyordu. Bu bütünde ifadeyi (maddi alametler) sebep farz etmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Heyecanla o kadar bütün teşkil ederler ki, ifadeyi azalttıkça heyecan zayıfladığı gibi, tersine, heyecanı artırdıkça ifade de kuvvetlenir. Goldstein ve öğrencilerinin psikoloji ve fizyoloji üzerinde yaptıkları araştırmalar ruhla bedenin bütün olarak görülmesi fikrini kuvvetlendirdi. Psikosomatik tıp çalışmaları da aynı esasa dayanmaktadır. Tıbbın bu yeni şekli ruhla bedeni ayrı cevher sayan Descartesçı görüşten olduğu kadar, her türlü "sebeplik" görüşlerinden, hatta bu iki alan arasında tasarlanan karşılıklı tesir (Wechselwirkung) fikrinden uzaktır. Ruh bedenin veya beden ruhun sebebidir demek ne kadar yanlışsa, iki ayrı cevher arasında karşılıklı tesir vardır demek de aynı derecede yanlıştır. Ancak, insan strüktür'ünde[77] bütüne ait fonksiyonlarla parçalara ait fonksiyonların ruhi ve uzvi dediğimiz iki manzara halinde ele alınması gerekir.[78] Psikosomatik[79] görüşün eskiden Spinoza tarafından farklı olarak ifade edilmiş olan fikri tecrübi sahaya naklettiği görülüyor. Fakat bu yeni araştırma ve metodun problemi ne dereceye kadar açıkladığı henüz kestirilemez. Bütün bu araştırmaların, ilim sahasındaki müspet ve pratik faydalarından başka, burada bizi ilgilendiren ciheti, bilhassa sırf fizyolojik açıklamanın psikoloji alanındaki başarısızlığını göstermesidir.

Buna rağmen laboratuvar psikolojisi "şuur" varsayımından vazgeçerek ruhsal hadiseleri açıklama yolunda ısrardan geri kalmadı. Amerika'da Watson bu eski metotları bir yana bırakarak, ruhi hayatı çevre uyarımları ile uzviyetin

cevapları arasındaki münasebetten çıkarmaya çalıştı. Ona göre bu uyarım-cevap mekanizmasından doğan davranışlar (behavior) gittikçe kompleksleşerek hayvan ve çocuktan olgun ve gelişmiş insana doğru gelişen ruhi hayatı doğurur. Bu yeni psikoloji eski laboratuvar mekteplerine karşı ileri sürüldü. O tenkitlerden kendini şu suretle koruduğuna kanidir: Ruhi hayat fizik veya fizyolojik hayatın mahsulü değildir. Onun kendine mahsus (sui generis) bir alanı vardır: Bu da onun davranışlar, vaziyet alışlar (tavırlar) dediğimiz, biyolojik âlemden ayrı mahiyetinden ileri gelir. Bir insanın (yaşlı, çocuk veya iptidai olsun) ve hayvanın yakın çevre ile münasebetinden (canlı, cansız, şuurlu çevre) aldığı tavırları, artık eski ekollerde olduğu gibi fizik veya biyolojik âlemin eşdeğer kanunları ile ifadeye ne lüzum, ne de imkân vardır. Çünkü bunlar uzviyetin çevreye cevabı halinde yolu üzerinde çıkan yeni hadiselerdir. Bununla beraber, bu yeni psikoloji (behaviorism)[80] açıklamalarında yine de tam mânâsı ile ilimci, hatta maddeci olmak iddiasındadır. Çünkü cevaplar halinde göz önüne alınan ruhsal hadiselerde ben veya kişi gibi hiçbir manevi cevher birliğinden hareket edilmemektedir. Davranışçılık, duyulardan değil, reflekslerden ve hareketten başlar ve ruhi hayatta fiili hadiseleri temel olarak alır. Ancak bütün cevaplar mutlaka uyarımlara bağlıdır. Tıpkı duyularla uyarımlar arasında münasebet arayan psiko-fizik gibi, bu görüş de ruhi hayatı fizik veya sosyal çevreyi tabii (function) olarak mekanik hadiselere indirmektedir. Mekanik ilminde her tepki nasıl bir etkinin eseri ise, bu görüşte her ruhi cevap bir çevre uyarımının eseridir. Bu dar anlayış, sonunda, tıpkı psiko-fizik gibi Davranışçılık'ın başarısızlığına sebep oldu. Yüksek ruhsal hadiselere doğru çıktıkça açıklama imkânları zayıfladı. Psiko-fizikçiler nasıl duyumlar derecesine saplanıp kaldılarsa, bu yeni cereyan da refleks derecesine saplanıp kaldı.

Nitekim Bechterev ve Pavlov reflekslere ait yaptıkları laboratuvar tecrübeleri ile bunu bir klinik psikolojisi haline koydular. Pavlov "şartlı refleks" adını verdiği özel bir refleks nevini köpeklerde tecrübe etti. Köpeğe et verilirken aynı zamanda çıngırak çalınıyor veya elektrik açılıyordu. Köpek eti gördüğü zaman ağzı sulanıyor (tükürük guddesi tepki yapıyor): Bu adi bir reflekstir; onunla beraber cereyan eden hadiseler (çıngırak sesi, elektrik ışığı) bu refleksin şartlarıdır. Daha sonra bu şartlardan herhangi birinin tekrar edilmesi aynı refleksin doğması için yetiyordu. Bu da gösterdi ki, köpek, refleksi bir şartlar bütünü içinde yapmakta ve şartlardan herhangi biri aynı refleksi doğurabilmektedir. Biz buna klasik psikoloji tabiriyle "hatırlama" veya ruhi refleks diyoruz. Eskiden adi refleksten hatırlama veya ruhi refleks denen hadiseye atlamak imkânsızdı. Pavlov'a göre hayvan ve insan psikolojilerinin aşağı derecede ruhsal hadiselerle yüksek ruhsal hadiseleri birbirinden ayıran mahiyet farkı buradan geliyordu. Fakat eğer "şartlı refleks" çağrışımı, ruhi

refleksleri açıklayabilirse, artık böyle bir duvara lüzum kalmayacaktır. Görülüyor ki, Pavlov'un Refleksoloji'si Davranışçılık'ı daha ileri götürmekte ve tamamen tecrübi şekle sokmaktadır. Fakat acaba köpeklerde yapılan bu tecrübelerden yüksek ruhsal hadiselere geçildiği tecrübelerle gösterilmiş midir? Bu her şeyden önce "şartlı refleks" ile "hayal" hadiselerinin aynılığını ispata bağlıdır. Eski psikoloji gibi bugünkü tecrübi psikoloji de bunda tamamen aciz olduğunu göstermektedir. Bizde "ruhi refleks" dediğimiz hadisenin görünüşte sebebi refleks değil, hayaldir. Çünkü biz tatlı bir şeyin hayalini hatırlayınca ağzımız sulanır. Halbuki şartlı reflekste mesele aksinedir. Bundan başka bütün araştırmalar köpeğin iki şarta bağlı refleksinden yukarı çıkamadı. Halbuki hedef son derece kompleks bir içtimai çevredeki sayısız şartlar tarafından tayin edilen reflekslerle insana ait bütün çağrışımları, hayal-hatıraları açıklamaktı. Ayrıca şartların sayısı da mühim değildi. Farz edelim ki, çok kompleks bir şartlar bütünü içindeki refleksi aynı metotla tetkik ettik ve bu şartlardan bir veya birkaçının tekrarı ile aynı refleksi doğurttuk. Bununla ne anlaşılacaktır? Şartlar bütünü ile tekrar eden refleks arasında münasebet olduğu. Fakat unutuluyor ki, ikisi arasına yeni bir hadise karışmaktadır. Bu da "hayal"dir. Hayal mahiyetçe ne şartlar kompleksine, ne reflekse benzemektedir. Her ikisine de indirgenmesi mümkün değildir ve asıl ruhi âlem de buradan başlamaktadır. Hayali kendisi ile beraber cereyan eden yandaşlarına (corollaire) indirgemek onu ortadan kaldıramaz, böyle bir hareket hayatı yandaşları olan fiziksel-kimyasal hadiselere indirgemekten farksızdır. Hayalin "bilinmeyen" bir zamanda ve "bilinmeyen" sebeplerle bu şartlar üzerinde meydana çıkmış, üstün bir tabiat hadise olduğunu söyleyerek cevap vermek istenirse, mesele artık tabiat ilimlerinin klasik alanı dışına çıkmış olacaktır. Burada bu "bilinmeyen" zaman ve sebeplerin "günün birinde" bulunacağına inanmak ve bunu beklemekle bilinmeyen bu amillerin bilinemez ve akılla kavranamaz bir uçurum olduğunu (hiatus irrationalis) söylemek arasında karar vermek, ilim adamından ziyade filozofa düşen bir iş olarak görünüyor. İlim tarihi, ilmin bugünkü verileri, felsefi düşüncenin gelişme tarzı bu meselede bütün varlık derecelerini ve aralarındaki münasebetleri akılla açıklama yolundaki temennilerin başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermektedir. Hasılı varlığın daha aşağı dereceleriyle uğraşan ilimlerde olduğu gibi, insanla ve onun ruhi dediğimiz faaliyeti ile uğraşan ilim de hayvanla insan arasındaki duvarı kaldırmak imkânından uzak bulunmaktadır.

Basite indirgemeci veya tabiatçı (naturaliste) dediğimiz görüş -bütün bunlara rağmen- mukavemetten vazgeçmiyor. Refleksoloji ve Davranışçılık kendi başarısızlığının metot yetmezliğinden ileri geldiğini söyleyerek bazı düzeltmeler yapmaya çalışıyor: "Ruhi hayatı mekanik kanunlarına indirgemek (veya tabiatta genel bir mekanizmanın hüküm sürdüğünü farz etmek) doğru

değildir. Tabiatta daima karşılıklı tesirler, çatışmalar, terkipler, sürekli bir ilerleme şeklinde olmayan (adeta inkılaplar, sıçramalar manzarası gösteren) yükselmeler ve değişmeler vardır.” Bu görüşün genellikle Hegel ve Marx’tan mülhem olduğunu söylemeye lüzum yoktur. Eğer hakikatte tabiat bu tarzda değişmelere sahne oluyorsa, ruhi hayatın aşağı derecesinden yukarı derecelerine çıkışı da aynı tarzda açıklanmalıdır. Bu yeni metodu benimseyenler buna behaviorisme dynamique (dinamik davranışçılık) diyorlar. Onlara göre idrak, içtimai normlar, benliğin ve iradenin teşekkülü bu karşılıklı tesir şeması ile açıklanabilir. Bu metotla Kurt Lewin ve öğrencileri çalıştılar.[81] Murphy kısmen bu istikamete girdi. Öğrencilerinden M. Sherif, önce yalnız, sonra Cantril’le birlikte bazı araştırmalar yaptı.[82] Fakat bu araştırmaların bir kısmında diyalektik materyalizm peşin varsayım olarak kabul edildiği için, neticelerin objektifliğine hükmetmek hayli güçtür. Yeni araştırmaların son senelerde itibar kazanmasının sebebi mekanik Davranışçılık’a karşı ileri sürülen tenkitlerden kendini korumasından fazla olarak, türlü istikametlerdeki psikolojik görüş ve metotları (mesela gestalt psikolojisi, psikanaliz, anlayıcı psikoloji vs.) aynı açıklama içinde birleştirmeye çalışmasından ileri geliyor.[83] Fakat Dinamik Davranışçılık, hatta daha geniş Sosyal Davranışçılık şeklinde dahi esas postulası olan ruhi hayatı “davranış,” hareket denilen basit hadiselere indirgemekten vazgeçemez. Yani ruhi hayatta, biyolojik hayattan farklı olan şuuru, benliği, kişiliği kabul edemez. Tam tersine bunları basitler yardımıyla açıklanması istenen neticeler olarak görür. Bu yeni metoda göre hayal olayı, hangi tarzda olursa olsun, ilk elemanlara indirgenmiş değildir. Bununla beraber “şuursuz” psikoloji görüşünün yeni bir hamlesi olduğu için bütün açıklamalarında ondan vazgeçmeye de mecburdur. Uzviyeti çevre karşısında yalnızca alıcı veya pasif saymakla aktif saymak arasında metot bakımından fark olsa da, ruhi hayatın anlaşılması bakımından fark yoktur. Her şeyden önce insanı hayvandan ayıran bariz vasıflar üzerinde durulmamakta, insanın zamani bir oluş, tarihi ve hafızavi bir varlık olduğu, insanın kendini objektifleştirdiği ve hayvanda bu güçlerin asla bulunmadığı görülmemektedir. (Bu noktalar bilhassa Max Scheler tarafından gösterilmiştir.)

## 5. İnsancı Psikoloji (Açıklama ve Anlama)

Hasılı natüralist psikoloji, her başarısızlığında karşısına daima insancı (humaniste) psikolojinin çıktığını görmektedir. Bugün hayvanla insan arasındaki mahiyet farkı üzerinde ısrarla duran görüşe felsefi antropoloji deniyor. Bu yoldaki çalışmalar Darwin'den beri postula gibi kabul edilen fikirlerin sarsılması ile başladı. Van Bolk ilk defa insanın maymun evriminden çıkan bir varlık değil, ayrı bir evrim dalı (hominide) olduğu fikrinden hareket etti. İnsanın ana karnındaki teşekkülü yarım kalmış olarak doğmakta ve fetüs ancak doğduktan sonra uzun bir devre içinde tamamlanmaktadır. İnsanın uzviyetçe maymundan daha üstün değil, hatta yetmez bir varlık oluşu yetişme ve büyüme çağında kendini tamamlamak için büsbütün farklı bir hayat tarzı geçirmesine ve böylece terbiyenin, içtimai çevrenin, içtimaileşmenin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu açıklamanın ne derecede tatmin edici olduğunu burada araştıracak değiliz. Yalnız bizim için mühim olan nokta, yeni antropologlarda artık maymundan üreme varsayımının zayıflamış ve hatta birçoklarında tamamen kaybolmuş olmasıdır. Bugün bizzat natüralistler dahi insanı maymundan ayrı bir nevi, ayrı bir evrim olarak görmekte birleşiyorlar.

Öte yandan insana ait olayları mahiyet olarak tetkik eden fenomenoloji (daha önce gördüğümüz gibi) psikolojide başarılı neticeler verdi. Kısmen filozoflar (Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel vs.) tarafından yapılan bu araştırmalar, kısmen de asıl psikologların elinde ilerlemektedir (Brentano vs.). Bu tarzda idrak, dikkat, hafıza, heyecan vs. olayları, hatta asıl benlik, şuur, kişilik tetkik edilmektedir. İnsancı psikoloji ile natüralist psikoloji arasındaki sınır üzerinde doğmuş bazı cereyanlar da vardır: Bunlar -tefsir tarzına göre- bazen biri, bazen öteki hesabına çalışmaktadır. Bu cereyanlardan bilhassa ikisi üzerinde durmalıyız ki, bunlar da gestalt psikolojisi ile "derinlik psikolojisi"dir. Gestalt fikri ilk defa Ehrenfels tarafından musiki melodilerinde ileri sürüldü (1890). Ona göre bir melodi kendini teşkil eden ses tonları toplamından daima fazla bir şey, bir şekil, bir strüktür'dür. Çünkü aynı tonlar toplamından tamamen farklı türlü türlü melodi şekilleri meydana gelebilir. Sonradan bu görüş bütün psikolojiye yayıldı. Wertheimer, bunu hareket idrakine tatbik etti. Filmde gördüğümüz hareket sabit figürlerin yan yana gelmesinden hasıl olan bir hareket görünüşüdür (Scheinbewegung). Halbuki asıl hareket sabit lahzaların yan yana gelmesiyle elde edilemez, sürekli bir bütün, bir gestalttır. Bu fikir önce Bergson tarafından da hazırlanmış bulunuyordu. Şekilcilere göre idrak duyumların toplamı değil, onların üstünde bir strüktür'dür. Aynı metot daha sonra hislere, kararlara, iradeye de tatbik edildi. Fakat burada tecrübe alanını aşan bir mesele meydana çıktı. Acaba insan fizik âlemde mevcut şekilleri mi kavrıyor, yoksa fizik dünyaya bu

“şekil”leri kendisi mi empoze ediyor? Fizik alanında da gestaltlar olduğunu ileri sürenler (billurlaşmalar, uzvi kimya bütünleri, atomun bünyesi vs.) ruhi olayı onun bir neticesi gibi gördüler. “Şekillerin insan ruhu tarafından eşyaya verildiğini kabul edenler Kant’ın a priori’lerine benzer bir görüşle psikolojik olayları açıklamaya kalktılar. Tecrübeler fizik ve biyolojik gestaltlar üstünde ayrıca psikolojik gestaltlar olduğunu gösterdiği için, bu münakaşaların bir hal şekli bulması mümkündür, ikinci bir güçlük insan psikolojisinde başlayıp sonradan hayvan psikolojisine yayılmış olmasından ileri geliyor. (Mesela Köhler Yüksek Maymunlarda Zekâsı adlı eserinde Tenerif’de maymunlara ve tavuklara ait yaptığı şekil tecrübelerini anlatmaktadır). Köhler yolundaki çalışmalar şekil psikolojisinin Davranışçılık ile ve maddeci açıklamalarla birleşmesine sebep oldu. Diyalektik materyalizm yolundan psikoloji yapmak isteyenlerin gestaltçılarla uzlaşması bu sayede mümkün oldu. Fakat unutmamalıdır ki, bu nihayet, çok geniş olan gestaltçı tefsirlerin yalnız birisine ve sınırlı bir kısmına dayanmaktadır. Acaba hakikaten tavuk ve maymunlar üzerinde yapılan “bünye” tecrübeleri ile insan psikolojisindeki “bütün”leri, rabıta ve münasebetleri kavrayış aynı mahiyette midir? Burada da -başka alanlarda olduğu gibi- karşımıza aynı güçlükler çıkmaktadır: İnsan eşyayı yaşanmış bir zaman oluşu içinde kavrıyor, hayvanda bunun bulunduğuna dair elimizde hiçbir delil yoktur. Tam tersine hayvan hafızası mekanik ve zamansız hafıza olarak görünüyor (fil ve develerin kinine ait misallerde görüldüğü gibi), insan kendini ve dış dünyayı ayırdığı gibi, kendi ruhi hayatını da dış dünya haline koyabiliyor, yani nesneleştirebiliyor. Descartes’ın cogito ergo sum (düşünüyorum o halde varım) demesi bu nesneleştirmenin en bariz misalidir. Kendi benliğimize bir nesne gibi bakmakla kalmıyor, bütün değerlendirmelerimizi (yani duygularımızla hüküm verdiğimiz şeyleri) kendi dışımızda nesneleştiriyoruz. Bu olaylar insana mahsustur. Hayvan psikolojisinde bunların benzerlerini bulmaya imkân olmadığı gibi ondan yükselerek insan psikolojisine geçmek de kabil değildir. Hasılı gestalt psikolojisi esasında tamamen insancı ve mahiyetçe hayvan psikolojisinden farklı bir metot içinde kurulmuştur. Köhler ve arkadaşlarının benzetme yollarından faydalanarak bu cereyanı tabiatçı psikoloji lehine kullanmak imkânsızdır. Bu alanda karşılaştırma metodu en iyi neticeleri vermektedir. Bu sayede basitçi ve indirgemeci bir görüşe saplanmadan hayvanla insanı, normalle patolojik olanı, insan yavrusu ile hayvan yavrusunu en müsait şartlar altında mukayese etmek ve ruhi gelişme bakımından aralarındaki derin farkları meydana çıkarmak suretiyle, yanlış tefsirlerden korunmak mümkün olmaktadır. Mesela Kellog ailesi maymun yavrusuyla insan yavrusunu (çevre şartlarından tecrit ederek) bir yaşına kadar beraber büyütmüşler ve ilk ayları her ikisinin aynı şartlı refleks derecesinde bulunmasına mukabil, altı aylıktan sonra insan yavrusunun ötekini nispetsizce

aşan bir ruhi gelişme gösterdiğini tespit etmişlerdir.

İnsancı psikolojinin[84] ikinci yolu derinlik psikolojisi de denen psikanaliz cereyanıdır. Freud tarafından prensipleri ortaya konan ve sonradan A. Adler, Jung, Riwers, Otto Rank vs. taraflarından geliştirilen bu cereyan ruhi hayatın yüzünde kalmayarak "şuuraltı", "şuurdışı" denen derinliklerine nüfuz etmeye çalışmaktadır. Bu cereyana göre klasik psikolojinin tetkik ettiği olaylar ruhi hayatımızın yalnızca yüzünden ibarettir. Bunlar bir denizin derinliğine nazaran, yüzündeki dalgalar kadar az yer almaktadır. Freud ruhi hayatın bu "şuuraltı" derinliğine nüfuz için eski metotlardan farklı, psikanaliz dediği bir nevi çözümleme ve tefsir metodunu kullanmaktadır. Şuuraltı hayatımız maske altındadır ve ilk bakışta kendini daima gizlemektedir. Fakat Aristoteles'in vaktiyle katharsis dediği bir "ruhi boşaltma" metodu ile özneyi dolambaçlı yoldan sorguya çekmek, şuuraltını meydana çıkarmak kabildir. Freud'a göre şuuraltının en mühim vasfı bir kompleks, yani temayüller yumağı veya düğümü teşkil etmesidir. Bu kördüğümün ip ucunu bulmak ve düğümü çözmek ruh hekimine düşer. Bundan dolayı bu metot her şeyden önce bir ruhi tedavi sanatı olarak başladı. Ruh hekimliği (psikiyatri) alanında eski görüşlerin hücumuna uğradı. Bazı başarılı tecrübeleriyle ciddi ilim muhitlerinde tutundu. Fakat Freud'un araştırması iki bakımdan çıkmaza girmeye mahkûm idi: 1) Freud, şuuraltını meydana getirdiğini söylediği kompleksleri çözebilmek için, onların ilk faktörlerine inmeye çalıştı ve bunları tamamen biyolojik hayatta aradı. Kompleksi doğuran başlıca amilin iki zıt içgüdü (cinsiyet içgüdüsüyle korunma içgüdüsü) arasındaki çatışma olduğunu iddia etti. Eğer böyle ise "şuuraltı" âlem esasında biyolojiye indirgenmiş oluyordu. Bu da yeni bir tarzda eski natüralist görüşün dirilmesinden başka bir şey değildi. Halbuki aynı içgüdüler (az çok farkla) bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiçbirinde insanda gördüğümüz "şuuraltı" kompleksler doğmamaktadır. Bazı tabiiyatçıların hayvanlarda suni nevroz meydana getirmelerini bu tefsir tarzı ile karıştırmamalıdır. Çünkü bu tecrübeler sırf nörolojiye aittirler. O halde kompleksi doğuran çatışmalarda faktörlerin derece ve mahiyetçe farklı olması lazım gelir. Bu ancak ruhi ve uzvi, içtimai ve uzvi, başka deyimle, insani ve uzvi iki varlık derecesi arasındaki çatışma ile açıklanabilirdi. Nitekim Jung, üstadının metodunu bu istikamette değiştirdi. Çatışmanın üst benlik (super ego) ile benlik ve temayüller arasında olduğunu gösterdi. Ayrıca Freud da son kitaplarında kendi fikirlerinde bazı doğrultmalar yapmaya mecbur oldu.[85] Biz aynı buhranı sosyolojik ve biyolojik iki varlık seviyesi arasındaki çatışma ile açıklamaya çalıştık ve ruhi hayatın gelişmesinin bu suretle yapılabileceğini iddia ettik.[86] 2) Ayrıca Freud, ruh hekimliği alanında bazı başarılar gösteren metodunu acele

tamim yolu ile insan ilimlerinin birçok alanlarına yaymaya kalktı: Totem ve Tabu adlı kitabında bütün dini hayatın ve itikatların doğuşunda, Kolektif Psikoloji ve Benliğin Tahlili'nde muhtelif cemaatlar ve zümrelerin teşekkülünü (kilise, ordu, aile vs.) aynı tarzda kolayca açıklamak istedi. Halbuki ruhi hayatımızın iç yapısını biyolojik kanunlara indirmek kabil olmadığı gibi, bu dar biyolojik açıklama yardımıyla cemiyeti, içtimai değerler ve normları açıklamak hiç kabil değildir. Freud'un burada kullandığı deliller gayet basit bazı analojiler (benzetmeler) ve son derecede zayıf, temelsiz varsayımlardır. Mesela dinlerdeki haram ve mukaddeslik fikrini açıklamak için cinsiyet temayülünün baskıya konmasından ibaret ruhi komplekse başvuruyor. Halbuki bazı etnolog ve kültür antropologları (mesela Malinowsky, Riwers vs.) gösterdiler ki, ruhi kompleks kültür çevreleri arasında değişmektedir. Avrupa medeniyetinin patriarkal ailesine mahsus olan Oedipus kompleksi Polinezya'daki matrimonyal aile bünyesinde mevcut değildir. Orada bizim kompleksimize benzemeyen büsbütün başka bir ruhi hayatla karşılaşıyoruz: Rüyaları, rüya tefsirleri, kompleksi meydana getiren esas amiller tamamen ayrıdır. O halde biyolojik temayüller temeli ile içtimai hayatı, değerler ve normları açıklamaya kalkmamalıdır. Tam tersine, türlü içtimai bünyeler, değer, norm sistemlerine göre değişen ruhi kompleksler olduğunu görmelidir.

İşte Freud'un içinde bulunduğu bu iki çıkmaz onu kendi metot ve sisteminde doğrultmalar yapmaya mecbur etti. Bugün karşımızda yekpare ve sistematik bir derinlik psikolojisi ve bir Freudizm yoktur. Aynı metodun türlü tefsir şekilleri vardır. Jung, üstadını çok aştığı gibi, bizzat Freud da sonradan değişmiştir. O halde geniş okuyucu kitlesinin tanıdığı ve birçok acele ve yanlış tefsirlerle dolu olan Freudizm (veya pansexualisme) yerine, düzeltilmiş, insan ilimleri arasında yer almış ve "anlayıcı" metotla tamamlanmış bir derinlik psikolojisinden bahsedilebilir ve bu mânâdaki derinlik psikolojisinin artık ne Davranışçılık, ne Refleksoloji, ne de diğer natüralist psikoloji cereyanları ile alakası yoktur.

Açıklama ve anlayış metotları arasındaki zıtlık bu suretle kaybolur. Bir insan ilmi olan psikolojinin bir yandan insana mahsus bütün vasıfları anlayışla tefsir etmesi, bir yandan da kendinden önceki varlık dereceleriyle münasebeti (yani tabii şartlar) bakımından açıklaması mümkündür. Bu tarzla sınırlandırılan metodolojik bir görüşle eski natüralist psikoloji cereyanlarından da faydalanabiliriz. Artık ne psikoloji, ne psikofizyoloji, ne Davranışçılık inhisarcı açıklama yolları değildirler. Fakat insanı kuşatan şartların bütününün her birini ayrı ayrı bakımdan ele alan yardımcı görüşlerdir.

## 6. Bugünkü Psikolojinin Başlıca Yolları

Bu tarzda bir psikoloji içinde eski araştırma yollarından birçoğundan faydalanmak mümkündür:

A) Genetik, psikolojiye yardımcılık edebilir. Çocuğun gelişmesine ait olan orthogenèse ve örfün veya kültürün gelişmesine ait olan philogenèse birbirini tamamlar. Her iki genetik görüşün birbiriyle karşılaştırılması "iptidai"nin ruhu ile, çocuk ruhu arasında ne dereceye kadar münasebet kurulabileceğini gösterir. Eskiden Ernst Haeckel'in biyolojide kullandığı bu çift metot psikolojiye Wundt tarafından nakledilmiş, "küçük evrim" ile "büyük evrim" veya örfün evrimi arasında acele benzetmeler yapılmıştı. Bu yüzden, Tylor ve Frazer gibi etnolog sosyologların düştükleri hataların düzeltilmesi yakın zamanlarda kabil olabildi. J. Piaget bu iki metodu daha ihtiyatlı olarak kullanıyor ve benzeyişlerin olduğu veya olmadığı yerleri görmeye çalışıyor, bununla beraber bu karşılaştırma birçok ihtiyatlı çalışmalar beklemektedir. Mesela Piaget'de dahi iptidailerde animizm ile çocuklarda animizm dediği "ruhi devre" arasındaki benzerlikte zoraki bazı cihetlerin olduğu hissediliyor. Çift metodun kullanılması ilerde birçok farkları meydana çıkarmak için işe yarayacaktır.

B) Klinik çalışmaları psikoteknik çalışmalarıyla tamamlanabilir. Vakıa bu iki tecrübi araştırma yolu arasında esaslı bazı farklar vardır:

a) Birincisi özneyi üzerine tesir yapacak tarzda ele aldığı halde, ikincisi testlerle onu serbest bırakır.

b) Birincisi ideal mahiyette nitel tiplere başvurduğu, vakayı genel münasebetlere indirgediği halde, ikincisi bir ölçü skalasına başvurmak suretiyle adedî tecrübeler elde eder.

c) Test kesif klinik gözlemlerin toplamını temsil eder. Hasılı iki metot birçok bakımlardan birbirine zıt görünür. Fakat biri soyuta, biri somuta doğru giden iki yol tecrübe üzerinde birbirini tamamlarlar. Yalnız klinik metodunu kullandıkça münferitte, yalnız test metodunu kullandıkça genelde kalmak tehlikesi kaybolur. Ruhi hayatın çeşitlilik içinde birlik gösteren en mühim karakterini bu suretle çifte manzarası ile kavramak mümkün olur.

d) Amerika'da psikologlardan çoğunun "kürsü psikolojisi" denilen kuramsal tetkikler karşısında son derecede menfi bir tavırları vardır. Onlara göre bu tarzda eserler kifayetsiz ihtisas bilgisinden ileri gelen gevezelik ve sathilikten doğmaktadır. Hakiki bir psikoloji yalnızca tecrübeye, belirli aletlerin kullanılmasına, ihtisasa dayanacaktır. Tecrübe yolu da gittikçe bölümlere ayrılmaktadır: Çocuk psikolojisi, ergin psikolojisi, yetişkin psikolojisi, kadın psikolojisi, sosyal psikoloji, marazi psikoloji, genel efkâr psikolojisi. Bunlar yanında endüstri psikolojisi, psikoteknik, farklar psikolojisi, enter psikoloji vs.

gibi birçok dallar ayrılmıştır. Daha ince bir psikolojide karakteroloji, iptidailer psikolojisi, “teşebbüs” (entreprise) psikolojisi, derinlik psikolojisi vs.’nin yer aldığı görünür. Fakat psikolojinin -her biri ayrı ayrı tecrübi olan- bütün dalları arasında münasebet kurabilmek ve onların neticelerini ortak hedeflere doğru götürmek için hepsine toplu olarak bakabilmek lazımdır. Bu bakış psikolojik ilimlerin felsefi tahlilden geçirilmesi ile mümkündür. Bu da onların hep birden ya bir tabiat ilmi olarak, yani biyoloji veya fizik gibi tetkik edilmeleriyle yahut onlardan ayrı insana mahsus ilimlerin metotlarına göre ele alınmaları suretiyle olacaktır. Birincisi psikolojik ilimlerin natüralist görüşüdür ki, buraya kadar yaptığımız tenkitlerle bu tarzda teşebbüslerin, neden başarısızlığa uğradığını gösterdik, ikincisi bu ilimlerin hümanist görüşüdür ki, bu kitapta psikolojik ilimlerin böyle bir terkip içine nasıl gireceklerini gösteriyoruz.

Herhalde gerek birinci, gerek ikinci teşebbüs, psikolojik ilimler tecrübi sahada ne kadar ince bölümlere ayrılırsa ayrılsınlar, onların daima terkibi bir gözle kavranmaları lazım geldiğini anlatmaktadır.

Demek oluyor ki, Amerikan psikologlarının “kürsü psikolojisi”ne karşı aldıkları menfi davranış boşunadır. Bizzat kendileri de yazdıkları kitapların çoğunda (hele manuellerinde) psikolojik ilimlerin şu veya bu tarzda tertibine çalışmakta ve kaçındıkları kürsü psikolojisi yapmaktadırlar. Bu tarzda terkipler arasında en başarısızın, ilmin bugünkü gelişmesine nazaran artık terk edilmesi zaruri olanın natüralist terkip olduğunu gösterdik. Natüralizm istikametindeki çalışmaların biricik faydası, varlık derecelerinden her birinin daha üstün bir dereceye şart vazifesini görüşü bakımından hesaba katılmasını unutmamaktır. Bu mânâda “tabiat” insan için lazım, fakat kâfi olmayan bir şarttır, insan o şartları bilmek üzere kendisiyle onun arasındaki münasebeti inceleyebilir.

# V

# Tabiat

## 1. İlk ve Ortaçağda Tabiatçılık

Duyu verileriyle kavranan şeylerin yalnız birbirleriyle kaim olduğunu ve bütün mevcutlardan ibaret olan âlemin kendi kendine yettiğini kabulden ibaret dünya görüşüne tabiatçı (naturaliste) görüş deriz. Bu görüş bazı zikzaklarına rağmen ilkçağdan beri birçok düşünürler tarafından müdafaa edilmiştir. "Biz tabiatta yaşıyoruz", "Tabiatın bir parçasıyız" sözleri bugüne kadar devam etmektedir.

İlk Yunan filozofları gözlerini "tabiat"a çevirmişlerdi. Fakat onlara tam mânâsı ile tabiatçı denemez. Çünkü ilk varlık olarak ateş, su, hava vs. gibi unsurlardan birini kabul etmekle beraber, bunun yaratılmış olduğunu da tasdik ediyorlardı. Onlara göre maddi olan bu âlem aynı zamanda canlı olduğu için, yani madde ve hayatı ayırmadıkları için, onlara fizikçiler veya hylozoiste'ler (canlı maddeciler) denildiğini biliyoruz.[87]

Asıl "tabiat"çılar duyu verilerinin bize tanıttığı şeyler ve varlıklar üstünde başka hiçbir sebep veya kuvvet tanımayanlardır. Herakleitos'un sürekli değişmeden ibaret olan kötümser âlemi bir tabiattır. Çünkü orada "değişme" bu akıp giden olayların kendisinden ibarettir: Onun içindeki prensibidir ve değişen her şey kendi değişme kanununa tabidir.

Demokritos'un sonsuz atomlardan ibaret olan kâinatı da bir "tabiat"tır. Çünkü onları aşkın bir prensip idare etmez. Kendi kendilerine yeterler. Nitekim Lucretius'un De Rerum Natura adlı eserinin, adı dahi bu görüşün dayandığı esası daha iyi gösteriyor.

"Tabiat boşluktan nefret eder" gibi hükümler ilkçağda tabiatın içinde mündemiç bir gaye-sebep düşüncesinden ileri geliyordu. Aristoteles fiziğinde bu fikir bütün tabii olayları açıklayan, entelekhia gibi bir prensip halini aldı. Aristoteles'in dört sebep kuramı tabiatın kendi kendisini açıklayan sistemini tamamlıyordu.: A) Formel sebep ki, maddeyi tayin ediyordu, B) gaye-sebep ki, hareketi tayin ediyordu. Biri eşyanın içinde olan, biri eşyaya dışından yüklenen bu iki sebep aynı derecede tabii sayılıyordu. Aristoteles'in tabiat dışında Allah'ı kabul etmesi tabiat bütünlüğüne zarar vermiyordu. Çünkü Allah, sebepler zincirinin ilk halkasıdır. Eşyaya ilk hareketi verendir (muharrik-i evvel). Ondan sonra artık Allah'ın müdahalesine lüzum yoktur. Hadiseler birbirlerinin sebep ve neticesi olmak üzere kendi kendilerini tayin ederler. Âlemin açıklanmasında sebepler sistemi dıştan her türlü karışmayı lüzumsuz bırakır. Bunun için Aristoteles'in Allah'ı, tıpkı Epikuros'un Allah'ı gibi, tabiat işlerine karşı alakasız bir Allah'tır. Bu felsefeleri olduğu gibi nakledenler İslam dünyasında "tabiiyyun" adıyla tanınmaktadır. Ebu Bekr Zekeriyya Râzi, Aristoteles ve diğer Yunan tabiatçıları gibi tabiatı kendi kendine yeten bir bütün olarak görür. Madde,

suret, hayat, ruh ve Allah olarak beş prensip kabul eden Râzi'ye göre, Allah tabiat olaylarına karışmaz, onların yaratıcısı değildir. Çünkü tabiat da Allah gibi başsız ve sonsuzdur. Allah, yalnızca şekil verici ve kımıldatıcıdır. Râzi'nin görüşü bâtıniler tarafından da benimsenmişti. Onlara göre de âlem başsız ve sonsuzdur. (Şu farkla ki, o Allah'tan çıkmıştır ve bunun için, Allah'la tabiatın daha sıkı münasebeti vardır.)

Platon'un Demiurgos'dan (Sâni-i âlem) ibaret olan Allah görüşüne, Aristoteles'in ilk kımıldatıcı (muharrik-i evvel) olan Allah'ına, Plotinus'un her şeyin kendisinden çıktığı tek varlık olan Allah'ına bakacak olursak, Yunan felsefesinde tam tabiatçılığın kaybolduğunu görürüz. Zenon'da Allah organik bir nizam olan tabiatla birleşir. Fakat bütün bunlara rağmen, ilkçağ felsefesinde tabiatçılık üstündür. Platon'da duyular üstündeki idealar âlemi asıl gerçekler olduğu için tabiat gölge-varlık haline gelmişti. Nitekim Plotinus'da da asıl varlık olan Allah'a nazaran bütün eşya, ruhlar görünüşlerden ibarettir. Hele madde varlığın en aşağı ve alçalmış derecesidir. Böylece tabiatçılığa karşı tam cevabı Platon'dan sonra Plotinus vermiştir denebilir.

Felsefenin hazırladığı bu zemini gök dinleri[88] tamamladı. Hıristiyanlık ilahi ve üstün âlem fikrinin tam örneğidir. İsa'nın yarı ilahi, yarı beşeri olan şahsiyetinde ilahi âlemle tabiat âlemi yan yana gelirler. Fakat bunun dışında iki âlem ayrı kalırlar. Her şey sonunda kendi aslına, ilahi âleme dönecektir. Âlem yaratılmıştır ve mahvolacaktır. Hadiseler sonlu olduğu gibi, onların toplamı olan âlem de sonludur. Kendi kendine yeten sonsuz bir tabiat yoktur. Dünya asıl varlığın, yani manevi âlemin gölgesinden, görünüşünden ibarettir, ölümlü (fani) olan her şeyle ölümsüz (baki) olan her şey arasında kökten bir mahiyet ayrılığı vardır. Bununla beraber, Hıristiyanlık birincisinde iyiliğin, ikincisinde kötülüğün sembolünü gördüğü bu iki âlem arasında ezeli bir çatışma kabul etmez. Tam tersine, iyilikle kötülüğü karşı karşıya iki ezeli ve zıt prensip olarak koyan maniheizm ve gnosticisme'e[89] hücum eder. Felsefi bakımdan Yeni Platonculuğa (Plotinus'a) dayanır. Aristoteles ve Platon'un Hıristiyan şarihleri (Themistius, Alexandre d'Aphrodisias, Jean le Grammairien) daima Yunan filozoflarını Plotinus gözüyle şerh etmişler ve bu felsefedeki tabiatçılık (naturalisme) izlerini silmeye çalışmışlardır. Böyle olmasaydı, Yunan felsefesinin semavi dinler tarafından benimsenmesine imkân olamazdı. Çünkü birincisi tabiatı ezeli ve yaratılmamış saydığı halde, Hıristiyanlık ve İslamiyet âlemin fâni olduğu, başı ve sonu bulunduğu, kendi kendine yeter bir varlık olmadığı esas fikrinden hareket etmektedirler. Farabî, İbn Sina gibi meşşaî filozofları Yeni Platoncu tefsirler yardımıyla Allah ve âlem münasebeti sorusunu açıklamada devam ettiler. Her ikisine göre de âlem kendi kendine yetmez; Allah

yalnız sebepler zincirinin ilk halkası değil, aynı zamanda âlemi kuşatan varlıktır ve yaratıcıdır. Fakat filozoflar bu meselede Aristoteles'in natüralizmi ile İslamiyet'in aşkın varlık (être transcendant) görüşü arasında uzlaştırma yolları aradılar. Allah hem şekil vericidir (vâhib üs suver), hem de âlemlerin kendisinden sudûr ettiği ilk varlık, feyz ve tecelli kaynağıdır. Bunun için onlar Yeni Platonculuk görüşü yardımıyla felsefeyi tasavvufi bir din görüşüne yaklaştırdılar. Nitekim İslam mutasavvıfları (vücudiyyun) her şeyin Allah'tan çıktığını ve ona döneceğini (kavs-i nüzûl ve urûc) söylerler. Tek ve hakiki varlık yalnız Allah'tır. Eşya ve hadiseler onun sıfatlarının mazharlarıdır (tecellileri). Bu fikir sarih olarak Hakîm Tirmizî, Harraz, Hallac ve en sistemli olarak da Muhyiddin İbn el Arabî tarafından ifade edilmiştir. Filozoflar esasta ilim felsefesinden, mantıktan ve Aristoteles'in tabiatçılığından ayrılmadıkları için, oradan ilahiyata geçtikleri zaman Aristoteles'in Yeni Platoncu şerhlerinden faydalanmak suretiyle tasavvufa meyletmişlerdir. Fakat hiçbir zaman tasavvufu bütün olarak kabul etmemişlerdir. Filozoflarda tasavvufi görüş adeta felsefelerinin son sözü, din felsefesinin son çözüm şeklidir. Mesela İbn Sina El İşârât ve't Tenbihât adlı kitabının son faslı olan Makamat ül Ârifîn'de tasavvufi görüşle sözü bitiriyor. Mutasavvıflar için başlangıç olan fikirler, onun sisteminde âlemler ve varlık derecelerinin açıklanmasından sonra varılan son söz oluyor. İbn Sina'nın zamanın mutasavvıflarından Ebu Said Ebu'l Hayr'a yazdığı mektuplar tasavvufu büyük bir hayranlıkla karşıladığını, fakat hakikat araştırması ve ilim felsefesi olarak yeter bulmadığını gösteriyor.[90]

Tabiat görüşünde sistemci mutasavvıflarla tasavvufa meyleden filozoflar arasında meseleye yeni çözüm şekli teklif eden Gazalî'dir. Gazalî'ye göre insanda iki göz vardır: Biri dışa çevrilmiş olan akıl gözüdür. Bununla biz eşyayı, olayları tetkik eder ve akli bilgileri elde ederiz. İkincisi içe çevrilmiştir ki, bu da kalp gözüdür. Onunla biz aklın kavrayamadığı hakikatleri, ilahi varlığı idrak ederiz. Bu suretle din ilimlerini elde ederiz. Tabiata çevrilmiş olan akıl ilimleri ile ilahi varlığa çevrilmiş olan din ilimleri mahiyet ve metot bakımından birbirinden ayrıdırlar. Biri ötekine mâni olamaz. Ne tabiat yolu ile ve ona mahsus düşünce aletlerini kullanarak ilahi âleme yükselmek mümkündür (ki filozoflar buna teşebbüs ettikleri için boşuna uğraşmışlar ve hiçbir şey elde edememişlerdir. O bu suretle Farabî, İbn Sina ve mensuplarını kastediyor), ne de ilahi âlem yolu ile ve ona mahsus olan kalp gözü ile açıklamak kabildir. (Nitekim bir kısım müfrit sistemci vücudiyyun, mesela Muhyiddin böyle yapmışlardır.) Gazalî'nin akıl ile keşif ve kalp yollarını kesin olarak ayıran, bu görüşü İslam dünyasında tabiatçı felsefe ve ilmin olduğu kadar, sırf spiritualiste olan ilahi felsefenin ve dinin de gelişmesine imkân verdi. Fakat onun yeter derecede anlaşılmaması gerek medresenin, gerek tekkenin kendisinden tamamen

faydalanmasına mâni oldu. Medrese, meşşaî filozoflara dayanan sonraki kelamcılara (Fahrüddin Râzî vs.), tekke de vücudiyyun yoluna saplanarak uzlaşma ve anlaşma imkânını kaybettiler. Her iki görüşün de tek taraflılığı, verimsizliği, medresenin skolastiğe, tekkenin batıl inançlara saplanmasına ve akli bilgiyle bağlarını kaybetmesine, bu yüzden her ikisinin de 16. yüzyıldan sonra kısırlaşmasına sebep oldu.

## 2. Yeniçağda Tabiatçılık

Rönesans'tan sonra felsefe ve ilimde muvazi bir canlanma görüyoruz. Tabiat ilimleri kısa zamanda dev adımları ile ilerledi, mekaniğin esasları kuruldu, astronomi ilmi şeklini aldı, sukut kanunları, yıldızları idare eden ilk kanunlar bulundu, hidrolik ve optik gelişmeye başladı. Asıl mühim olan Yunanlılardaki hatalı bir tabiat (yani temayül ve gayelerle açıklanan ve gerçeğe uymayan bir tabiat) görüşü yerine tabiat hadiselerinin içinde bulundukları mekân, zaman, sürat vs. şartlarına göre tabi oldukları sabit münasebetlerini kavrama yoluna gidildi. Bu yol, modern ilim zihniyetinin başlangıcı idi. Bununla beraber aynı Rönesans felsefesi ilkçağın (Aristoteles, Epikuros veya Herakleitos'tan kalan) sakat naturalisme'inden kurtulmuş bulunuyordu. Bu çağ filozofları varlığın zıt ve tamamlayıcı dyadique vasfını fark etmişlerdi. Nicolas de Cusa De Docte Ignorantia adlı[91] eserinde varlığın her derecesinde hâkim olan zıt vasıfların uzlaşmasını anlatıyordu. Giordano Bruno Sebep, Prensip ve Birlik adlı[92] eseriyle tamamlıyordu. Bruno'ya göre bu sonlu âlemle sonsuz varlık arasındaki münasebet tezatların en büyüğüdür.

Descartes ve onu takip eden kartezyen felsefe tabiatın Allah problemine bağlanmadıkça açıklanamayacağını gösterdi. Modern felsefenin kurucusu tabiat meselesini ancak metafizik meselesinin özel bir hali olarak koyuyordu. Fakat bu artık Aristoteles'de olduğu gibi mekanik bir kıpırdatıcı olan Allah'ın ilk hareketi verdiği âlem değil, fakat sürekli bir yaratılış halinde Allah'ın iradesinin âlem üzerine tesiri idi.[93] Leibniz, ruhla bedenin veya madde âlemi ile mânâ âleminin münasebetini, Allah'ın ezeliyette kurmuş olduğu iki çalar saata benzetiyordu. Onlar arasında o tarzda ezeli bir ahenk kurulmuştur ki, ne zaman biri çalacak olsa, öteki onun ne sebebi, ne neticesi olmaksızın çalabilsin.[94] Psikolojide bahsettiğimiz muvazilik varsayımının bu tefsir şekli metafizik bir prensip olarak tabiatla insan, ruhla beden, madde ile mânâ münasebetini düzenlemek istiyordu. Spinoza bir adım daha ileri gitti. Varlığı tek ve sonsuz bir cevher olarak tasavvur etti: Allah'tan ibaret olan bu cevherin sonsuz sıfatlarından biz yalnız ikisini biliyoruz: Bunlar da düşünce ve uzam, yahut ruh ve bedendir. Bu iki sıfat arasındaki muvazilik "sürekli yaratış" halinde âleme karışan, ilahi bir iradenin bulunmasından, yahut ezeliyette kurulmuş bir ahenkle iki âlemin düzenlenmiş olmasından değil, fakat varlığın bu iki manzarası ve cevherin bu iki sıfatının birbirinden ayrılamamalarından, birindeki herhangi bir değişmenin (modification) ötekindeki değişmeyle birlikte olmasını gerektirdiğinden ileri geliyordu.[95]

Fakat yeniçağda natüralizm canlandı ve başlıca kaynakları şunlardı:

1) Yeni ilim mekaniğin zaferine dayanıyordu. Mekanik kanunları âlemi açıklamaya yarayan en mükemmel kanunlar olarak görünüyordu. Astronomik determinizm tabiatta kati kanunların hüküm sürdüğü kanaatini yerleştirdiği gibi, bu determinizmin en genel ifadesinin de mekanikte bulunduğunu gösteriyordu. Eğer böyle ise o halde "günün birinde" bütün varlık derecelerinin mekanik kanunlarla veya onlara benzer kanunlarla açıklanması mümkün olmalıydı. İlmin ideali olarak meydana çıkan bu yeni iman, metafizik alanında mühim bir çatışma ile karşılaşmadı. Çünkü ilahi bilgi Descartes'ın çizdiği düşünce şemasına göre mekanik bilgiden ayrılıyordu. Pascal bu görüşü zenginleştirdi: Geometri zihniyeti ile ince görüş zihniyetini (esprit de finesse) ayırdı, ikincisine kalp mantığı (logique du coeur) dedi. Pascal'daki kalp mantığı Gazalî'deki "kalp gözü"nden farksızdı. Hatta P. Miguel Asin'in gösterdiği gibi, Pascal İspanyol rahibi Ramon Marti kanalıyla bu fikirleri Gazalî'ye borçlu idi. Fakat bütün bu geniş görüşe rağmen Rönesans'ta başlayan mekanik üstünlüğü fikir âlemini kaplamaktan geri kalmadı. Spinoza felsefeyi bir hendeseci gibi (more geometrico) kurmak istiyordu. Ona göre sonsuz cevher olan varlık, aslında tabiattan başka bir şey değildir: Fakat o yaratıcı tabiat (natura naturans) olması bakımından Allah, yaratılmış tabiat (natura naturata) olması bakımından eşya ve olaylardır. Spinoza'nın panteizmi hakikatte bir pan-naturisme idi: Orada Allah ile tabiat, tek varlığın iki manzarası, iki görünüş tarzı haline geliyordu. Bundan dolayı Spinoza'nın, bu görüşünden kolaylıkla müfrit tabiatçılığa, hatta maddeciliğe geçmek kabildi. Nitekim 18. yüzyıl materyalizmin ve mekanizmin istilasına şahit oldu.

2) Öte yandan, tümel gerçeklerin inkârı ile başlayan ortaçağ isimciliği (nominalisme) de felsefede "tabiatçılık"ın istilasına kapı açtı. Eğer Platon'un gösterdiği idealar (tümel ve gerçek varlık) işin aslında zihnimizdeki mefhumlardan ibaretse, gerçekte ne neviler, ne cinsler, ne tümel fikirler (adalet, insanlık, hürriyet) varsa, bunlar birbirine asla benzemeyen, sonsuz değişik çeşitleri olan fertleri zümreleştirmek üzere bizim tarafımızdan onlara verilmiş isimlerden başka bir şey değilse, o halde ne matematik hakikatleri kabul etmeye, ne ilmin tümel prensiplerinden bahsetmeye imkân kalır. Gerçekte var olan yalnız ferdi hadiselerdir, biz onları görgü ve tecrübe ile kazanırız ve onları zümreleştirerek oradan zihnimizde sınıf mefhumlarını inşa ederiz demek lazım gelir. İşte bu görüş tarzı tabiatçılığın en mühim kapılarından biri olan tecrübecilik (empirisme) ve duyuculuk'u (sensualisme) açtı. Daha Râzî zamanında başlayan bu hareket Garp ortaçağında (Arapça'dan Latince'ye tercümeler yardımıyla) Roger Bacon'ı, G. d'Occam'ı buldu. "Occam Usturası" diye meşhur olan metodu ile bu ortaçağ filozofu soyut kavramları, genel fikirleri taramak üzere zihni ilk unsurları olan duyu verilerine kadar indiriyor ve bilginin

duyulardan başka kaynağı olmadığını göstermeye çalışıyordu. Modern felsefede J. Locke bu fikri geliştirdi. Bilginin biricik kaynağı tecrübe olduğu noktasında ısrar etti, fakat matematik fikirler ve münasebetlerin mahiyetini açıklamadan bıraktı. Hobbes bilhassa bu nokta üzerinde durdu. Matematiğin bilgimize yeni bir şey katmadığını, aynılık prensibine dayanan bir devrü teselsül (totoloji) olduğunu iddia etti. Hobbes'a göre, tümel kavramlara ait tarifler yalnızca ismî tariflerdir; hiçbir gerçeği ifade etmezler. Eğer böyle ise, o halde Locke'un hükmünü biraz daha ileri götürerek duyulardan, tecrübeden onların bize tanıttığı duyu ile kavranmış tabiattan başka bir şey yoktur demek lazım gelir. Demek oluyor ki, yeni felsefeye kadar gelen tecrübecilik (empirisme), isimcilik (nominalisme), duyuculuk (sensualisme) görüşleri, yine bu modern ilim içinde gelişen "evrensel mekanizma" görüşü yanında tabiatçılığın yerleşmesine sebep oldu.

3) Yukarda işaret ettiğimiz gibi Garp düşüncesinde tabiatçılığın gelişmesinde mühim bir amil de panteizmdir. Panteizmi İslamiyet'teki "vücudiyye", "vahdet-i vücut" ile karıştırmamalıdır. Vahdet-i vücuda göre mevcutlar Allah'ın sıfatlarının görünüşleridir. Yani sonsuz sıfatları olan Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecelli (veya zuhur) eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların (kâinat) aslı, köküdür, fakat gayb veya bâtın halindedir. Onun sonsuz sıfatlarından her biri meydana çıktıkça (zahir oldukça) eşya ve hadiselerden biri halini alır. Başka deyişle Allah sonsuz ve gizli imkânlar ve kudretler sahasıdır ki, âlemler bu imkânlar ve kudretlerin gerçekleşmelerinden ibarettir. Vahdet-i vücut görüşü Plotinus felsefesinin ileri götürülmüş bir şeklidir: Çünkü İslam doktrininde bâtın ancak zahirle tamamlandığı zaman, hak halk ile, nüzul uruç ile birleşebilir ve tam varlığa ulaşabilir. Bâtından zahire çıkmak yetmez, zahirden tekrar bâtına dönebilmelidir. Kavs-i uruç kavs-i nüzul ile tamamlanmalıdır. Muhyiddin'in birçok eserinde dairevi şemalarla gösterdiği bu terkibi kâinat görüşü, zahirle bâtın dediği iki zıt kutbun tam ortasına onları yerleştiren müstesna yaratıkları (insanı kâmili) koyuyordu.

Halbuki panteizmde tabiatla Allah birbirinin aynıdır. Mutlak varlık bir manzarası ile tabiat öteki manzarası ile Allah'tır. Adeta bütün olarak alınca Allah, parçalar halinde alınca tabiattır demek lazım gelir; bu görüş Yunan'da büyük Zenon ve stoacılık ile başladı. Organik bir bütün halinde alınan tabiat ile Allah'nın aynılığı fikri, İslam dünyasında dehriyyun ve kısmen bâtıniler tarafından, benimsendi. Onlara göre Allah âlemde tecelli edecek yerde, tabiat Allah olarak görülmektedir. Yahudi filozofu İbn Cebirol Yenbu ül hayat (Hayat Kaynağı) adlı eserinde insanın ruhla beden birliğine mukabil, ilahi varlıkta tümel ruhla ezeli maddenin birliğini koymaktadır. Bedrettin Simavî Varidat'da madde ve ruhun aynılığı ve mutlak varlıkta her şeyin aynı cevhere ulaştığı fikrini bu

tarzda müdafaa ediyor. Spinoza'nın pan-naturisme'i Goethe'de ve bilhassa Faust'ta bedii bir dünya görüşü halini aldı. Bugün de tabiatçılığı aynı tarzda müdafaa edenler vardır.

4. Tabiatçılığın en bariz ve yaygın şekli, bütün varlık şekillerini ilk sebep olan bir tabii cevhere indirgeme gayretidir. Buna genel tabiriyle ircacılık (reductivisme) veya basitçilik de diyebiliriz. İlk Yunan filozofları bilhassa indirgemeci ve basitçi kanaatleri ile tabiatçı sayılırlar. Thales bütün varlık derecelerini "su"dan, Anaksimenes "hava"dan, Anaksimandros "ateş"ten[96] çıkarıyordu. Bazılarına göre de tabiat bu unsurların terkibinden (birleşip-dağılmasından) başka bir şey değildir. Yunan mitolojisi daha kaba şekilde âlemi açıklayan kozmogoniler ileriye sürmüştür. Nitekim buna benzer kozmogonileri Hint, Çin, İran, İsrail dinlerinde de buluyoruz. Gerek kozmogonilerin, gerek bu ilk felsefelerin tabiatçılığı, duyuların kavradığı herhangi bir unsur (veya unsurlar bütünü) ile varlığı açıklamaktan ibaretti. Fakat tabiatçılığın daha ince bir şekli, tabiatı duyu verileriyle kavranamayan, hatta duyusal keyfiyetlerden hiçbirine sahip olmayan, bölünmez derecede küçük unsurlarla açıklama yoludur. Bunun ilk örneği Yunan'da Demokritos atomculuğudur. Atomlar mahvolmazlar, yaratılmazlar, kendi başlarına mevcut ve sonsuzdurlar. Bu sonsuz küçük tabiat unsurlarının kokuları, renkleri, şekilleri, duyuları vs. yoktur; fakat, onların türlü tarzlarda birleşmelerinden muhtelif cisimler ve onların kaliteleri meydana gelir. Atomculuk bir varsayım olarak ileri sürülen bu şekliyle kuvvetsiz olduğu halde, sonradan Lavoisier yeni kimyada onu tecrübi ilmin temeli haline koydu. Cisimleri atom ve molekül ağırlıklarına göre sınıfladı. Zamanımızda bu da yetmedi. Yeni fizik, atomu meydana getiren unsurları tahlil etti. Bu her atomun bir küçük güneş sistemi olduğunu ve elektron denen negatif, proton denen pozitif iki enerji parçası arasındaki (biri çekirdeği, öteki çevreyi teşkil etmek üzere) muvazeneden doğduğunu gösterdi. Cisimler arasındaki farkları atom bünyesinin farklarından çıkardı. Böylece bu enerji sebeplerinin değişmesiyle bir atomdan öteki atoma geçilebileceğini gösterdi. Kimyasal-fiziksel bu atomların istihalesi (transmutations) tecrübeleriyle gittikçe zenginleşmektedir.

## 3. Tabiatçılık Görüşünün Yeni Hamleleri (Mekanizm ve Enerjitizm)

Burada mühim olan atom varsayımının daha inceleşmiş şekliyle “enerjetik” halini almasıdır. Fakat yeni fizikteki bu keşiflerin eski atomculuktan esaslı farkı şudur: Onlar artık âlemi, bütün varlık derecelerini aynı prensiple açıklamak iddiasında bulunmuyorlar. Yalnızca fiziksel hadiselerin temeline kadar inerek, onları en ince mikyaslara kadar tahliline çalışıyorlar. Bunun için onları indirgemeci ve basitçi eski varsayımlarla karıştırmamalıdır.

Buna karşı zamanımızda atomculuğun yerini almak isteyen yeni basitçi görüşler meydana çıkmıştır. Bunlardan birincisi yukarda dokunduğumuz “mekanizm” fikridir. Buna göre bütün varlık atomlarla açıklanamaz. Çünkü atomlar ne hayatı, ne ruhu, ne cemiyeti açıklayacak bir temel bilgi vermiyorlar. Fakat âlemin temelini teşkil eden bütün tabiat kanunlarının son tahlilde hareket kanunlarına indirgenebildiklerini görüyoruz. Hiçbir tabii hadise yoktur ki (keyfiyet bakımından hangi derecede olursa olsun), onu bir hareket formülü ile ifade mümkün olmasın. Bu yalnız matematik bir idealden ibaret değildir. Tabiat hadiseleri birbirinden karmaşıklık ve mürekkeplik bakımından ayrılıyorsa, onları ilk unsurlarına indirdikçe mutlaka temellerinde hareket kanunlarını bulacağız. Fizik bize ısı, ışık, ses, elektrik vs. gibi bütün hadiselerin birbirinden mahiyetçe farklı olmadığını, yalnız aynı enerjinin türlü görünüşleri olduğunu, hepsinin birbirinden dalga uzunluğu ile ayrıldığını göstermiştir. Gözümüz, cildimiz o tarzda yapılmıştır ki, ancak şu veya bu dalga uzunluğunu kavrayabiliyor ve onu kavradığı zaman bunun adına renk, ses, ışık veya ısı (hararet) diyoruz. Öyleyse fizik enerji nevileri arasındaki farklar -işin aslında- dalga uzunluğundan, yani hareket farklarından ibarettirler. Başka deyişle bütün fizik kanunları son tahlilde hareket (yani mekanik) kanunlarıdır, işte “evrensel mekanizm” fikrinin eski atomculuk yerini alması bu sayede mümkün oldu. Mekanizm uzun müddet hayat hadiselerini hareket kanunlarına bağlamaya çalıştı. Psikolojide ve sosyolojide mekanizmin indirgeme gayretleri yakın zamânâ kadar devam etmekte idi (Sarokin’in Sosyoloji Doktrinleri adlı kitabında “İçtimai Mekanizm” kısmına, bilhassa Pareto nazariyesine bakınız). Mekanizm şeklinde canlanan tabiatçılığın başlıca iddiası hayat, ruh, cemiyet, şuur gibi varlığın bütün derecelerinin hareket kanunlarıyla açıklanmaya çalışılması idi. Bu gayretlerin, ne tarzda başarısızlığa uğradığını daha önceki kısımlarda gördük. Burada maksadımız bu kuramı yalnız bütün kâinatı açıklamak isteyen bir dünya görüşü, tabiatçılığın yeni bir şekli olarak ele almaktır. Bu mânâda “mekanizm” tabiat dışında aşkın hiçbir prensibe, tabiat içinde birbirine indirgemeyen birçok prensibe, tabiatın akılla kavranamaz cihetlerine bakmaya lüzum kalmaksızın, tek ve tümel bir prensiple her şeyi

açıklamanın mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bundan dolayı mekanizm tabiatçılığın en sert (ilmi temele dayanması bakımından sağlam), fakat indirgeme gayretinin son haddine varması bakımından en imkânsız şekillerinden biridir. Metafizik bir ifade altında mekanizm Aristoteles tarafından ifade edilmişti. Aristoteles'in Allah'ı, kendisi hareket etmeyen ilk kımıldatıcıdır. İbn Sina'nın Allah'ı ispat etmek için ileriye sürdüğü hareket delili mekanizmin diğer bir şeklidir.[97] Allah tabii hareketler zincirinin ilk halkasıdır. Hadiseler birbirine sebep-netice zinciri halinde bağlanınca, bu zincirin sonsuza uzanması lazım gelir.

Fakat (Aristoteles mantığına göre) sonsuza uzanmak (totoloji) caiz değildir. Öyle ise bir ilk sebep vardır, o Allah'tır. Bu delil Saint Thomas'ta kozmolojik delil şeklini aldı. Allah'ın sonlu olan tabii hareket veya tabii sebeplik zincirinin sonsuz olan ilk halkası gibi görülmesi ile, sonsuz olan bir hareket sürecinin kabulü arasında hiç fark yoktur. Kozmolojik veya mekanik bir delille Allah fikrine yükselme aslında mekanizm fikrini sonsuza yaymak veya yaratılmış ve sonlu tabiata ait vasıfları sonsuzda aramak demektir.

Mekanizmin yerine konmak istenen enerjetizm de tabiatçı görüş bakımından birinciden farklı değildir. Bu fikir bir fizik kuramı olmaktan çıkarılarak indirgemeci ve basitçi bir görüş haline kimyager Oswald tarafından konmuştur. Ondan beri bazı psikolog ve filozoflar bu görüşü -kısmen- devam ettirdiler.[98] Oswald fizikteki enerji fikrini tabiatın temeli olarak aldı: Madde enerjinin kesifleşmesinden doğmuştur (bu iddia radyum tecrübelerinde maddenin enerji haline geçerek kesifliğini kaybetmesi görüldükten sonra doğdu). Termodinamikteki entropi prensibi yüksek bir ısı derecesinden alçak ısı derecesine geçilirken enerji kaybolduğunu gösteriyor. Oswald buna dayanarak kâinattaki bütün değişmelerin bu enerji kaybına, yani geçmişten geleceğe doğru çevrilmiş ve tersine çevrilmez (irréversible) değişmeye bağlı olduğunu iddia etti. Onca, insani âlemdeki değerlerin doğuşu da aynı enerji ile açıklanmalıdır. Değer, kaybolan ve geri dönmeyecek olan enerjinin değerlendirilmesinden çıkar. Bizzat hayat kaybolmakta ve geri dönmeyecek olan ilk kıymettir. Üstün manevi değerler de aynı prensiple açıklanabilirler. Enerjetizm, mekanizme nazaran daha ikna edici görünüyor. (Hayatla fizik âlemi yaklaştırması, ruhi ve hayati zaman fikrini fizik ve aksedilmez zamânâ bağlaması, ölümlülük ve tekrar edilemezlik duygusunun doğurduğu dramatik halle enerji alçalması fikri arasında alaka görmesi bakımından vs.) Bununla beraber enerjetizm ne varlık derecelerini birbirine indirgemeye, ne de değerler âlemini izaha muvaffak olmuştur. Çünkü entropi prensibinin fizikte en genel kanun olduğu şüphelidir. Clausius ve Ahrrenius daha sonra Carnot prensibini tadil ettiler. Buhar kazanı gibi kapalı bir

sistem içinde muteber olan Carnot prensibinin âlem gibi açık bir sistemde muteber olmadığını gösterdiler. Çünkü bir sistem içindeki enerji kaybına karşılık başka bir sistemde enerji birikmesi olmaktadır. Hasılı, tabiatta aksedilmez münasebetlerin ve tekâmüli kanunların muhafaza (conservation) kanunlarından (mesela tesirin aksi tesire müsaviliği gibi) daha geniş olduğu söylenemez. Bundan başka değerler âlemini enerji alçalması kanunlarına indirgemek veya benzetmek kabil değildir. Çünkü biz değeri değişmelere ve kaybolmalara rağmen devam eden, dayanan bir şey diye koyuyoruz. En aşağı derecede hayatın bile değer sayılması, ancak çoğalma, üreme ve devam etme gücünden ileri geliyor. Hayatın yok olacağı hakkındaki kanaat insanda ancak ümitsizliği ve en aşağı dereceden Epikurosçu bir dünya görüşünü doğurur. Genellikle Epikurosçular “dünya var imiş, ta ki yok olmuş ne umurun” derler. Üstün manevi değerlerde ise her şeyden önce faniliği aşmak, sonsuza, hiç değilse devam edene ulaşmak gayesi hâkimdir. Dini, bedii, ahlaki değerlerde sonsuzluk, zamânâ ve değişmeye karşı mukavemet, sarsılmazlık, güvenilirlik şuuru esastır. Bundan başka üstün derecesini dini değerde gördüğümüz gibi, bütün değerlerin ortak vasfı duyular, hatta akıl âlemini aşan bir varlığa dayanmaktır. Halbuki enerji tabiatın ilk ve iptidai derecesi olan madde âlemine aittir, henüz şuura değil, hayata bile yükselmemiştir. Nihayet dini değer tipik misal olmak üzere, manevi değerlerde mukaddeslik vasfı hüküm sürer. Mukaddeslik ise kendisinin akılüstü bir bağla bağlandığı aşkın bir âlemle münasebete aittir. Böyle bir münasebeti ne hareket, ne enerji, ne de başka bir tabiat olayı veremez.

## 4. Tabiatçılığın Son Şekilleri: Akılcılık ve Determinizm

Tabiatçılığın tutunabilmesi için başvurulan daha üstün bir görüş yolu "akli düzen" veya rasyonalizmdir.[99] Tabiat eğer duyu verilerinden ibaret ise ve onların arasında sabit, değişmez bir rabıta bulunamazsa, böyle bir temele dayanmak kabil değildir. Çünkü her an ve bütün şartlara göre insandan insana değişebilecektir. Tabiatı yalnız duyu verilerinden çıkarmak isteyenlerin eski Yunan'da erkenden başarısızlığa uğramaları bundan ileri geliyordu. Bir yandan Elea mektebi, bir yandan atomcular tabiatın temelini duyuların dışında akılla elde edilen bir mefhumda, tek varlıkta veya bölünemez sonsuz varlıklarda aradılar. Fakat henüz onlarda tabiata temel olan akıl tam şeklini almış değildi. Ancak duyuların akıl vasıtası ile açıklanması, duyu verileri arasındaki sabit münasebetlerin akli bir düzen halini alması suretiyle tabiatçılık tam rasyonalizm derecesine yükseldi. Bu da ilk defa Aristoteles'de görülüyor. Aristoteles Fizik'te tabiatın dört sebepten ibaret bütün prensiplerini veriyordu. Metafizik'i ise ilk kitaplarını tamamlamak ve derinleşmek üzere yazdığı için, tabiat felsefesi kemale geliyordu. Kelimenin aslında "fizikten sonra" mânâsına gelmesi de fizik üstünde aşkın bir âlemle meşgul olmadığını gösterir. İlahiyat (théologie), modern felsefede anlaşıldığı mânâda metafizik veya ontoloji Aristoteles'de tam şeklini almış değildir. Aristoteles'in dört sebep kuramı tabiat olaylarının birbirine muhtelif tarzlarda zaruri bağlarla bağlandığını göstermektedir.

Leibniz'in "kâfi sebep"i akıl prensibi olduğu kadar, olgu prensibi sayması Aristoteles'de başlayan tabiatçılık görüşünü tamamlıyordu. Leibniz'e göre (Spinoza'da olduğu gibi) akıl düzeni ile eşya düzeni arasında tam bir uyarlık (conformité) vardır. Hasılı kâfi sebep prensibi tabiatın birbirine sebep-netice münasebeti ile bağlı, kati ve belirli vaka zincirlerinden ibaret olduğu, tabiatta (Epikuros'un zannettiği gibi) asla tesadüfün, atlamanın (bond) olmadığı, sebeplik bakımından tam bir süreklilik hüküm sürdüğü, bundan dolayı da geçmişin geleceğe gebe olduğu, yani her şeyin kesin olarak peşinden kestirilebileceği (prévisible) neticelerine ulaşır.[100] İşte modern ilmin postulası halini alan bu fikre genellikle determinizm diyoruz. Bu artık Aristoteles'de olduğu gibi (heykeltıraşla eseri arasındaki münasebetin tahlilinden çıkarılmış ve bundan dolayı insana benzetilmiş olan) müphem determinizm değildi. Aristoteles'de tabiat kanunları yumuşaktır, adeta tabiatın alışkanlıklarıdır. Halbuki modern mekanizm fikri ile uzlaşan determinizm her türlü gayelilik, şuur ve yaptırıcılık gibi insana benzetilen fikirleri bir tarafa atar. Tamamen mekanik, kati ve kör bir determinizm şeklini alır. Vakıa ilk defa felsefede Farabî fizik determinizm fikrini kendi metafiziğine bağlamak suretiyle, kati sarsılmaz (hatta mukadder) bir belirlilik fikrine ulaşmıştı. Allah, Farabî'ye göre zaruri varlık

(vacib ül vücud) olduğu için kendi kendini tayin eder; bazı kelamcıların Allah'ı gibi istediğini dilediği üzere yapan ve dilediği gibi bozan hür irade (fail-i muhtar) değildir. Farabî nazarında bu tarzda anlaşılan bir Allah fikri, Allah'ın ulviliği ve sonsuz kudretine aykırıdır. Çünkü onu tikel irade sahibi olan ve seçme gücü ile daima yapıp yapmama arasında bulunan insan derecesine düşürmektedir. Halbuki Allah'ın sonsuz kudretinde karar, tereddüt, seçme olamaz, o mutlak zarurettir. Ancak kendi kendini tayin eder. Fakat âlem, zaruretini ondan alır. Tabiat kanunlarının şaşmaz katiliği de bundan ileri gelir. Gazalî tabiat kanunlarını Allah'ın âdetleri (âdetullah) telakki ederek filozofları tenkit ederken, hakikatte mu'tezilenin eskiden beri müdafaa ettiği ve kökleri kısmen Aristoteles'e kadar çıkan bir fikir ileriye sürmekte idi. Farabî'nin "zaruri varlık" fikri İbn Sina ve İbn Me'mun'un Latince tercümeleri vasıtası ile Garp ortaçağına geçti. 17. yüzyılda en tam ifadesini Spinoza'da buldu. Bugünkü ilmin hâlâ bir dereceye kadar postulası vazifesini görmekte olan determinizm fikrinin felsefi kökleri budur.

Fakat tabiatçılığın son dayanağı olan determinizm daha 18. yüzyılın başında felsefede şiddetli hücumlara uğradı. Bilhassa asrımızda bu hücumlar bizzat ilmin içinde genişledi:

Eğer kati tabiat kanunlarının varlığı bizim hadiseler arasında gördüğümüz sabit sebeplik münasebetlerinden ileri geliyorsa, bu sabit dediğimiz münasebetler şuur verilerimiz arasında çağrışımlarla kurduğumuz ve alışkanlıklara dayanan bir münasebetten ibaretse, o halde Hume'un gösterdiğine göre, her sebeplik münasebeti ruhumuzun alışkanlığından başka bir şey değildir; bundan dolayı da değişmez tabiat kanunlarının olduğunu şuur verilerimiz ve çağrışım münasebetlerimiz dışında hiçbir prensiple ispat edemeyiz. Hume'un olguculuk, şüphecilik veya sübjektivizm adını alan görüşü, akıl düzenine dayanan tabiatçılığa veya determinizme indirilmiş darbelerin en büyüklerinden biri idi. Kant, felsefe ve ilmi bu buhrandan kurtarmak için sebeplik münasebetlerindeki değişmezliği zihnimizin a priori kategorilerine bağlamaya çalıştı. Bu teşebbüsün asıl mânâsı eskiden olduğu gibi determinizmi tabiattan çıkarılmış akli bir prensip değil, tabiata insan tarafından yüklenmiş olan ideal bir prensip olarak görmektir. Kant felsefesinde a priori'ler asla insandan insana göre değişen, psikolojik ve sübjektif kategoriler değildir. Tam tersine, bütün insanlıkta ortak olan, insanların, devirlerin değişmelerine rağmen sabit kalan, olaylar arasında değişmezlik ve sabitlik görmemizi temin eden ideal kategorilerdir. Bundan dolayı Kant felsefesi determinizm fikrini tabiatçılık dışına çıkarıyordu. Nitekim bunu takip edenler (Fichte, Schelling, Hegel) idealizmi geliştirerek tabiatçılıktan büsbütün uzaklaştılar.

## 5. Diyalektik Materyalizm, İstihalecilik, Evrimcilik

Bununla beraber romantik denen bu idealizmin tabiat dışına çıkması, ancak insanlığı veya fikri idealleştirmek suretiyle oluyordu. Eğer insanlık ve ruh tabiattan müstakil ise ve onun vermediği tümel ve değişmez düzeni veriyorsa, ilmi ve bütün değerleri onlara dayandırabiliriz. Ruhun gelişmesi Hegel'e göre hakiki varlığın gelişmesidir ve bu diyalektik dediği ayrı bir mantıkla kavranabilir. Eğer bu ideal varlığa mukavemet eden, onun dışında kalan bir tortu varsa, bunun aynı mantıkla açıklanması kabil değildir. Nitekim Hegel maddeyi, tabiatı diyalektiği dışında ölü ruh olarak bırakıyordu. Fakat maddenin, hayatın bütün çeşitliliği ile tabiatın ideal varlığa karşı mukavemetleri romantizmi sarsmakta gecikmedi. Hegel'in mutlak idealizmi karşısına tabiatçılık iki şekilde çıktı:

1) Manevi âlem (geist) diyalektiğini bir tabiat diyalektiği haline getirmek, yani kendi tabiriyle "tersine çevirmek" suretiyle Marx ve Engels'te tarihi maddecilik halinde. Engels bu yeni görüşe Tabiat Diyalektiği[101] adlı kitabında felsefi bir şekil vermeye çalıştı. Hegel'deki "fikirlerin terkibi"ni burada tabiat sürecindeki zıt kuvvetlerin terkibi haline koydu ve inkılabı[102] aynı metotla açıklamak istedi. Fakat Hegel'in mantığı neden dolayı başarısızlığa uğradı ise ondan daha kuvvetli sebeplerle Marx'ın maddeci diyalektiği başarısızlığa uğradı. Hegel varlığın fikirle aynı olduğunu söyleyerek mutlak idealizme giriyordu. Mutlak varlık, önce sübjektif benlik (tez), sonra objektif ruh (antitez) olarak görünen fikir halindeki iki lahazanın terkibi olan mutlak ruhun oluşu (sentez) idi. Eğer varlıkla fikir birbirinin aynı ise, ona neden Spinoza gibi her ikisinin üstünde cevher dememeli? Yahut birbirinin aynı olan bu iki manzaradan neden yalnız fikir üzerinde durularak varlıktan vazgeçmeli? Sürekli bir oluş halinde olan fikri eğer formel mantık kavramaktan acizse, çelişmeleri aşan bu yeni mantığın meşruluğu ne ile ispat edilebilir? Oluşun mantığı aştığını söylemek kâfi değil midir? Formel mantığın bütün prensiplerini kaldıran yeni bir mantığın hiç değilse tabiat, insan ve tarih hakkındaki bilgimizle teyit edilmesi lazım değil midir? Halbuki ne ilimler bunu teyit ediyor, çünkü onların gelişmesi formel ve tatbiki mantığa göre olmuştur; ne tarih teyit ediyor; çünkü orada müfret,[103] ferdi olgularla, beklenmedik hallerle, peşinden görülmesi mümkün olmayanlarla, zikzaklarla karşılaşıyoruz. O halde Hegel'in mantığı yalnız "somut-tümel" dediği mefhumlar (notion) sahasında geçecek ve matematiği, tabiatı, yani ilimlerin asıl konusu olan kavramları (concept) ihmal edecektir.

Tabiat diyalektiğine gelince, ilimlerin onları hiç teyit etmediğini söylemeye lüzum yoktur; çünkü bu diyalektik, hiç değilse Hegel gibi "mefhum" dünyası ile "kavram" dünyasını bile ayırmıyor. Hareket noktası madde ilimleri ve matematik

olduğu için, ister istemez kavramlar üzerine dayanıyor. Halbuki bu kavramlar genel ve soyutturlar: Üçgen, 2 + 2 = 4, kütle veya enerji vs. gibi. Bundan dolayı da formel mantığın temel prensiplerine (aynılık, çelişmezlik) dayanırlar. Bu prensipleri kabul edince diyalektik değerini kaybeder. Nitekim Marxçılardan bir kısmı bu noktada ısrar etmezler, (Bernstein gibi). Bir kısmı da diyalektiği ihtimaliyet mantığına dayandırmak isterler.[104] Böyle bir mantığın formel değerini ayrıca yeter derecede münakaşa ettik. Bundan başka tabiat diyalektiği ferdi ve orijinal olgular âlemi olan tarihte hiç muteber değildir.

2) Mutlak idealizme karşı tabiatçılığın ikinci darbesi istihalecilik (transformisme) ve evrimcilik (évolutionisme) şekillerinde meydana çıkmıştır. İstihalecilik doğrudan doğruya ilimden doğdu. Lamarck ve bilhassa Darwin'in canlı varlıklara ait araştırmaları, nevilerin sabitliği fikrinin gerilemesi, tabiatın Aristoteles'den beri zannedildiği gibi sabit neviler ve cinsler halinde açıklanmasının imkânsızlığını gösterdi. Eğer böyle ise canlı varlıklar âleminde her şey değişiyor ve şekil değiştiriyor. Fakat bu istihale fikri henüz yalnız canlılar âlemine hasredilmiştir. Bir adım ilerde evrimciliği görüyoruz: Spencer'e göre maddeden itibaren her şey değişiyor ve yalnız şekil değiştirmiyor, esaslı bir bünye değiştirmesine uğruyor, evrim geçiriyor. Fakat bu evrim mekaniktir. Yani unsur birikmesinden ibarettir. Her şey basitten mürekkebe, komplekse, tecanüssüze doğru gidiyor. Organları ve fonksiyonları bakımından farklılaşıyor, evrimcilik istihaleciliğin daha derinleşmiş olan, varlıkların bünyesine ait derin değişmeleri açıklayan şeklidir. Artık bir biyoloji nazariyesi değil, bir dünya görüşü ve felsefe karşısındayız. Bundan dolayı tabiatçılık en geniş ifadesini -sonunda- evrimcilikte bulmuştur diyebiliriz. Bu görüşün öncülerini Herakleitos'a kadar çıkaranlar varsa da, modern evrimcilik eski değişme görüşlerinden çok farklıdır. Burada bahis konusu olan yalnız değişme değildir. Fakat bu değişmenin belirli bir hedefe doğru çevrilmiş olması ve bir mükemmelleşme ve üstünleşme ile birlikte cereyan etmesidir. Basitten mürekkebe, tecanüslüden tecanüssüze geçiş eğer eşyanın en genel kanunu ise, o halde her şey zaruri olarak zaman içinde aynı istikamete gidiyor demektir. Fakat farklaşma, kompleksleşme mutlaka mükemmelleşme mi demektir? Öyle bir değişmede en farklaşmış olanın en üstün olduğunu gösteren delil nedir? Evrimcilik bunun delillerini maddeden insana doğru değişmelerin aynı ritme tabi bulunmasından, insanın âlemde en kompleks ve aynı zamanda en mükemmel ve üstün varlık olmasından çıkarıyor. Fakat böyle bir görüş bizzat tabiatçılığa zıt değil midir? Eğer tabiatta her şey insana yönelmekte ise, böylece insanı bütün varlıklardan üstün saymak, eskiden beri bilinen metafizik ve dini görüşe tabiatçılık içinde yeniden dönmek olmayacak mıdır? Âlemin zaman ritmine bağlı olarak gelişen bir evrim kanununa tabi olduğunu söylemek için, şimdiye kadar tabiat ilimlerinin

keşfetmiş olduğu bütün kanunları içine alan en genel bir kanun formülü vermek lazımdır ki, bunu ne fizik, ne kimya, ne de biyoloji alanında bulabiliriz. Öyleyse evrim, bir tabiat kanunu değil, ancak mevcut bilgimizin belirli nizama göre sıralanmasından doğmuş bir varsayımdır. Mekanik bir evrimin ne derecede doğru olduğu meselesi Spencer'den beri çok münakaşa edildi. Bazıları evrimde zikzaklar olduğunu iddia ettiler.[105] Bazılarına göre evrim, sıçrayıcı ve inkılapçıdır.[106] Bir kısmı da tabiatta basitten mürekkebe, homojenden heterojene değil, tam tersine heterojenden homojene, mürekkepten basite doğru bir gelişme olduğunu iddia etmektedir.[107] Bu karşı iddiaları haklı çıkaran deliller eksik değildir. Herhalde Spencer evrimciliğinin bugün müdafii kalmamıştır. Yalnız onun son taraftarları, sırf biyoloji ve sosyoloji alanlarına münhasır olan ayrı evrim dalları aramakta, aralarında yalnız benzeyişler (analojiler) bulmaktadırlar: Mesela fonksiyonların farklaşması gibi.

Evrimciliğin kaba şekli reddedilse bile, tabiat âlimleri evrimi kaçınılmaz genel bir varsayım gibi görmekte birleşiyorlar. Herhalde açıklamaları birbirini tutmasına rağmen herkeste değişme fikri hâkimdir. Yeni görüşler Spencer'i düzeltti. Evrim fikri çok şekilli ve karışık bir manzara aldı. Mesela Rosa'nın Ologenèse'i ile Darwin'in istihaleciliği, Yeni Lamarckçılık veya ani değişme (mutation) fikirleri arasında tam bir uyarlık aramaya imkân yoktur. İlmin sabit ve kati verilerini aşan bu açıklamalar, muhakkak ki, tamamen farazi bir zemin üzerinde yürüdüğünü gösteriyor. Evrim fikrinden vazgeçilemiyor, fakat hangi açıklamaya bağlanılacağı da bilinemiyor. O halde asıl felsefe ile ilim arasında, varsayımlara dayanan yarı fantezist bir alan teşekkül ediyor ki, bu alan hem ilmin, hem felsefenin aleyhine neticelere doğru insanı sürükleyebilir. Burada günümüzün modası olan başlıca evrim varsayımlarını sırası ile göremeyiz. Bu, konumuzu fazla genişletir.[108] Yalnız şunu işaret edeceğiz ki, varsayımların çözemediği bu düğümün önünde oldukça müspet ve tecrübi bir evrim görüşünde birleşilmektedir. Bu da genetik alanıdır.

Genetik, geçen asır sonunda bitki ve hayvan nevilerinin melezleştirilmesi suretiyle yeni neviler elde etmek imkânının görülmesinden doğan bir biyoloji dalıdır. İlk önce bu melezleşmeler yalnızca gözlem yapılmışken, sonradan suni melezleştirmeler de yapıldı. Önce yalnız bitki ve hayvanlara münhasırken, sonradan insanlara da teşmil edildi. Böylece genetik insan nevinin biteviye yeni vasıflar kazanması suretiyle yolun değiştirilmesi, ıslahı veya yeni istikamet verilmesinin mümkün olduğunu gösterdi. Genetiğin bu çalışmaları bilhassa tabiatçılığın (naturalisme) zaferi gibi görüldü, insanın bitki ve hayvandan ayrılmayan bir varlık olduğu yalnız gözlem ile değil, tecrübe ile, müdahale ile görülüyordu. Eğer böyle ise insanı bir laboratuvar konusu olarak ele

alabileceğiz, ona ileride istediğimiz daha mükemmel vasıfları kazandırabileceğiz, yahut onu hedefimize göre şu veya bu istikamete sevk edebileceğiz. Bu görüş natüralizmin determinizm ile birleşmesinden doğduğu için, tabiat şartlarını bilmek suretiyle ona istediğimiz şekli vermek mümkün olacağı tarzında iyimser ve iradeci bir hükme de varmaktadır. Bu araştırmalar esassız değildir. Mendel tarafından farklı olarak başlandığı halde, bugün Cuénot, Rostand, Bateson, Vernet, Mitchurine vs. tarafından insan ilmi olarak geliştirilmiş bulunmaktadır.[109] Melezleşen ve dış şartlarının değiştirilmesi suretiyle elde edilen neticeler son derecede çeşitli olduğu için, bunların ancak ihtimaliyet hesabı ile tetkikine girilebilmektedir. Böylece genetik alanında kati determinizmden değil, ancak ihtimalî determinizmden bahsedilebilir. Fakat yapılan hesapların kuvvetine göre elde edilen grafiklerle (tıpkı meteorolojide olduğu gibi) bazı belirliliklere ulaşılmaktadır.

Fakat genetiğin bu iradeci, iyimser görüşü ne derecede doğrudur? Bu iradi müdahalenin hudutları nedir? Neleri değiştirebiliriz, neleri değiştiremeyiz? Varsayımın genişliğini bir tarafa bırakarak, yalnızca tecrübelere bakacak olursak, şimdiye kadar bitki ve hayvanlarda dahi suni değiştirmelerin birçok şartlarla sınırlandırılmış olduğu görülüyor: a) Bazı hastalıklar, fonksiyon değişmeleri doğurtulabiliyor. Fakat bunlar da birkaç nesil sonra kendi kendini düzeltiyor. b) Bütün neviler birbirleriyle ihtilât edemiyor, bazı nevilerin katışmasından bir netice çıkmıyor. c) Değişmeler hiçbir zaman hücrenin özüne, idioplasma'ya nüfuz etmiyor, bunun için devamlı ve derin değiştirme kabil olmuyor. Netice olarak ilk bünyeler olduğu gibi kalıyor. Değiştirme imkânı insana geçince daha güçleşir. Şartlarına hâkim olmamız imkânsız bir hale gelir. Her şeyden önce insanların içinde yaşadığı minimal, maksimal fizik şartlar onlar için bir nevi kader teşkil etmektedir, insan bu kadere hâkim değildir. Aynı tarzda asgari ve azami bir biyolojik kader de vardır. Biz yalnızca bu iki limitin ortasına müdahale edebiliriz. Fakat bu limitler dışındaki kader bizim irademizi ve müdahalemizi durdurur. Nihayet bir de psikolojik kader vardır. Biz yalnız aklımızın bünyesine sığabilecek olan şeyleri belirli formüllerle kavrayabiliriz. Fakat bütün var olanların aklileştirilebileceğini iddia edemeyiz. Fizikten itibaren insan ilimlerine kadar bu tarzda sayısız "irrasyonel"lerle karşılaşırız.[110] O halde nasıl olur da genetik ile her şeyi hal iddiasında bulunuruz.

Genetiğin sınırlarını görünce bugünkü biyolojik bilgimizin dışında pek çok şeyler kaldığını ve bunların halledilemediğini itirafa mecburuz. Fakat asıl mühim olan (evvelce işaret ettiğimiz gibi) fizikteki Yakinsizlik Prensibi'nin, biyoloji alanına da teşmil edilmesidir. Eskiden bilgimizin sınırını tecrübemizin kifayetsizliğine, bilme vasıtalarımızın zayıflığına bağlıyorduk. Tecrübelerimiz

arttıkça, araştırma vasıtalarımız mükemmelleştikçe bugün bilinmeyen şeyler yarın bilineceklerdir diyorduk. Vakıa ilmin sürekli ilerlemesi de bu cesaretimizi artırıyordu. Hele son 35-40 yıl içinde keşiflerin hızlı artışı bu eski kanaati bir bakımdan sağlamlaştırmıştır denebilir. Fakat bu sağlamlaşma yalnız görünüştedir. Çünkü ilmimizin genişlemesi varlıklar arasındaki uçurumları doldurmuyor. Mekanik alanındaki bilgimizi kendi istikametinde derinleştiriyor, yani prensipleri bilinen şeylerden bugün pratik neticeleri çıkarma imkânını temin ediyor. Ne maddeden hayat, ne hayattan şuur, ne şuurdan cemiyet veya ruh yapmaya muktediriz, ne bu varlık uçurumlarını kuramsal olarak olsun dolduracak açıklamaları yapmaya. Tam tersine, bu hiatus'lar karşısında aczimizi daha iyi anlıyoruz. Fizik alanında araştırma vasıtalarımız, tetkik aletlerimiz mükemmelleştikçe hadiselerin gittikçe daha belirsiz bir hal aldığını Heisenberg göstermişti. Aynı geçilmezliğin biyolojide de mevcut olduğunu görüyoruz. Her tecrübe hadiseye bir müdahaledir. Her müdahale hadisenin mahiyetini az çok değiştiriyor. Onu asla sarih olarak görmüyoruz: Beyin ameliyatı, kalp ameliyatı, hatta daha sathi ameliyatlarda hadiseyi tadil etmedikçe fark edemiyoruz.[111] Anestezinin gelişimi ile ameliyatları en sarih bir şekilde yapmak mümkün oldu. Fakat bu suretle belirli bir uzvu felce uğratıyoruz. Onun üzerinde adeta bir fotoğrafçı gibi meşgul oluyoruz. Ancak burada artık biyolojik olayı durdurmuş, fonksiyonları göremeyecek hale gelmişizdir. Hasılı bilgimizin sınırları vasıtalarımızın eksikliğinden değil, olayların mahiyeti icabı bize mukavemet etmesindendir. Bundan dolayı da genetik belirli sınırlar içinde işleyen bir teknik olarak kalmaya mahkûmdur ve asla insanı bütün olarak açıklayamaz.

## 6. Darwincilik ve Sosyal Darwincilik

Fakat genetikten daha eski bir görüş, Darwincilik, biyolojide uğradığı bütün hücumlara ve tenkitlere rağmen hâlâ mukavemet etmektedir. Bunun sebebi Darwin'in, Lamarck gibi kazanılmış vasıfların nesle geçişine ait dogmatik bir kanaate bağlanmaması ve temelindeki bazı fikirlerin cazibesini ve pratik açıklama kuvvetini muhafaza etmesidir. Bu fikirler de bilhassa "Hayat Mücadelesi" (Struggle for life) ve "Tabii Seçkinleşme" (Natural selection) fikirleridir. Charles Darwin'in Güney Amerika'da ve Ateş Adası civarında yaptığı devamlı araştırmalar kendisini Malthus'tan ve hatta daha eski olan Rahip Lyell'den mülhem olarak hayat mücadelesi sonunda meydana çıkan seçkinleşme ve mükemmelleşme tezini müdafaaya götürmüştü. Biyolojik bakımdan bu varsayımların bütün hayat nevilerini ve evrimi açıklama hususundaki kudreti münakaşa götürür bir durum almasına, hatta bizzat Darwin'in bu bakımdan kendi genel kuramında bazı rötuşlar yapmaya ve bu fikri nevilerin tesanütü ve birbirini tamamlaması hakkındaki bir görüşle tamamlamaya çalışmasına rağmen, kuramı biyoloji dışındaki akisleri daha geniş oldu. Az zamanda insan ilimleri ve felsefe alanında birçok taraftarlar buldu. Başta F. Nietzsche olmak üzere yeni bazı filozoflar irade ve kudret felsefesiyle Darwincilik arasında münasebet gördüler. Fakat daha basit bir tarzda seçkinleşme, hayat mücadelesi fikirleri sosyoloji içinde de devam etti. İçtimai Darwinciler cemiyetlerin hayatını, içtimai değişmeleri bu tarzda açıklamaya çalışıyorlardı. Ekoloji, bitkiler, hayvanlar alanından insan alanına geçerek sosyolojiyi tamamlayan bir ilim olmak istiyordu. Beşeri ekolojinin gayesi insan cemiyetlerinin belirli bir zemin üzerinde yerleşmesi ve merkezleşmesinden doğan hadiseleri incelemekti. Bunun için de her şeyden önce yerleşmelerin kesafetle, temerküzle alakası araştırılıyor, merkezleri bir daire halinde ele alınan nüfus yerleşmelerinde iç dairelerle dış dairelerin sosyal bünyeleri arasındaki farklar hayat mücadelesi ve seçkinleşmeye göre tetkik ediliyordu. Ekolojinin araştırmasına göre iç dairede kesafetin en yüksek bulunduğu yerde mücadele ve seçkinleşme en fazladır ve içtimai münasebetler en gergindir. Dış dairelere doğru gidildikçe mücadele ve seçkinleşme azalır ve içtimai münasebetler gevşer.

Nietzsche gözüyle tefsir edilen Darwincilik sırf tabiatçılık olmaktan uzaklaşmıştır. Çünkü burada rekabet, mücadele, seçkinleşme vs. sırf biyolojik bir hadise süreci olmaktan çıkarak, tamamen beşeri alana ait bir kendini aşma (dépassement), üstünleşme, yücelme (sublimation) süreci haline gelmiştir. Bu bakımdan Nietzsche'nin anladığı mânâdaki Darwincilik artık biyolojik ve tabii bir açıklama değil, yeni bir metafiziktir. Nitekim onun biyolojik zemine bağlı görülmesine rağmen, biz yalnız yeni varlık felsefeleri (varoluşçuluk) arasında

yer aldığını, hatta bu varlık felsefesinin belli başlı köklerinden biri olduğunu görüyoruz.

Fakat biyoloji içindeki varsayımsal değerini hesaba katmaksızın sosyal ilimlerin yardımcı bir metot olarak kullandıkları ekolojik görüş veya daha geniş olarak Darwinci sosyoloji ve psikoloji görüşleri tamamen tabiatçı zeminde bulunmaktadırlar. Bu alanda çalışmalar Darwin'den başlayan bu varsayımları ispat edilmiş telakki ederek bütün tecrübi araştırmalarını onun üzerine kuruyorlar. Mesela Mukerjee, Chicago şehrinin ekolojik tetkikini yaparak şehri tek merkezli dairelere ayırıyor, iç daireden dışa doğru uzaklaştıkça kesafetin, rekabet, mücadele ve seçkinleşmenin azaldığını tespit ediyor. Bu münasebetleri cemiyetlerin muhtelif fonksiyonları ve müesseselerinde araştırıyor. İktisadi faaliyetin, ahlaki münasebetlerin bu dairelere göre aldığı şekilleri gösteriyor. Cinayetler (suçlar), intiharlar, eşya fiyatları, hukuk davaları, muhabere ve ulaştırma vs. gibi hadiselerin dairelere göre dağılış nispetlerini gösteriyor. Araştırma sonuçları verimsiz değildir. Bilhassa Chicago gibi tek merkezli dairelere ayrılması mümkün olan yeni şehirlerde daha açık neticeler elde edilmektedir. Fakat her yerde aynı münasebetleri bulabilir miyiz? Birçok şehirler müteaddit merkezlidir, şehrin çevresi ve merkezini bulmak kabil değildir. Bazı yerlerde en büyük faaliyet muhite yakın bir yerde kesifleşir. İçtimai farklaşma ve işbölümü tam olan birçok şehirlerde faaliyet ve rekabet merkezleri aynı zamanda tesanüt merkezi vazifesini görmektedir. Rekabet merkezlerinin diğer fonksiyonlarının çevreye doğru arttığı varsayımı da daima tahkik edilmemektedir. Bunun misali Londra gibi çok büyük şehirlerden başka, Orta Avrupa şehirlerinde de görülür. Sosyolojik gözlemlerin gösterdiği tezatlar bu araştırma alanında Darwinci varsayımın peşinden temel olarak alınmasından ileri gelmektedir. Bunun için; her şeyden önce bu varsayımın biyolojik ve felsefi değerini kontrol etmek lazım gelir.

## 7. Tabiatçılığın Sarsılması

Biyolojide Darwin'in temel fikri olan "İnsanın Menşei" varsayımı esaslı bir surette sarsılmıştır. Muhtelif araştırıcılar değişmeye bir vakıa gözü ile bakmakla beraber, tek hatlı evrim fikrinden uzaklaşıyorlar. Loria, ologenèse kuramında coğrafi dağılışa göre ayrı ayrı evrim dalları olduğunu gösterdi. Van Bolk, insanın maymunla alakasız ayrı bir dal olduğu hakkındaki ilk iddiaları kuvvetlendiren birçok deliller gösterdi. İlk insana ait araştırmalar bizi homo pekinensis'e kadar götürüyor. Onunla pithecanthropus erectus arasında bağlar kurulabilir. Fakat bu yolda milyon yıllık tarihi olduğu tahmin edilen bu tek amil ile insanlara yakın olduğu Darwin tarafından iddia edilen maymunun evrimi arasında hiçbir münasebet görülemiyor, insan nevinin elemanter şekillerine ait araştırmalar da burada maymundan tamamen ayrı ve başka bir evrim dalı olduğunu göstermektedir. Maymun ve diğer memeli hayvanlarla insanı ayıran en mühim fark insanın biyolojik ve bilhassa jinekolojik[112] bakımdan "geri kalmış"[113] bir canlı nevi olmasıdır. Genellikle hayvanlar ana karnında tam inkişaflarını kazandıktan sonra bütün içgüdüleriyle beraber doğuyorlar ve yeryüzüne çıkınca az çok kısa bir zamanda çevreye intibak ediyorlar. Hayvanların doğumlarından itibaren nevilerine mahsus fonksiyonlarını yapabilecek hale gelmeleri az çok fark etmekle beraber, son derecede kısadır. Böcekler sürfelerinden çıkar çıkmaz uçuyorlar. Civcivler yumurtadan çıktıktan biraz sonra yürümeye ve birkaç gün sonra kanatlarını çırpmaya başlıyorlar. Memeli hayvanlarda bu devre bir iki hafta uzasa bile, yavrular nevilerine mahsus içgüdüleri süratle kazanıyorlar. Yalnız insan yavrusu doğduktan ancak bir sene sonra yürüme kabiliyetini kazanıyor. Ve bir buçuk sene sonra nevine mahsus heceli sesler çıkarıyor. Diğer kabiliyetleri sekiz on yaşlarına kadar geçen, çok uzun bir devre zarfında elde ediyor. Bunun görünüşteki biyolojik sebebi insan yavrusunun teşekkül bakımından ana karnından tamamlanmamış bir fötus halinde dünyaya gelmesi ve uzviyetin yapamadığı bu eksikliği insanların kendi ihtimam ve gayretleriyle tamamlamaya çalışmalarıdır. Fakat burada varlığın birçok mühim ve akılla açıklanması imkânsız (irrationnel) yeni bir safhası karşısında bulunuyoruz. İnsan bu eksik teşekkülü nasıl tamamlamıştır? Bu tamamlayış tabii süreç diye açıklanabilir mi? İnsanın kendini tamamlaması uzviyetin içgüdüler bakımından esirgediğini kendini yetiştirme, alıştırma, eğitim yolları ile kapatması demektir. Şu halde insan kendini eğitim ile tamamlamıştır diyebiliriz. Fakat tabiatta eğitim yoktur. O ancak zekânın, insan ruhunun yoğurduğu, hazırladığı bir zemin üzerinde gelişebilir. Bu zemin de "kültür"dür. Fakat ne eğitim, ne kültür tabiatın basit devamı değildir. İnsanın tabiatta kazandığı, tabiat maddesini yoğurarak, değiştirerek meydana getirdiği büsbütün yeni bir varlık derecesidir. Tabiat

aşağıdan yukarıya doğru geliştiği halde, eğitim ve kültür yukarıdan aşağıya doğru iner, bir maddeye tatbik edilir, onu yoğurur, şekil verir ve yükseltir. Terbiye ve kültürü ilk unsurlarına indirgeyerek hayvanlardaki yüzme egzersizine, kuşların uçmak için çırpınmasına, böceklerin basit reflekslerini geliştirmek için yaptıkları yetişme (dressage) yollarına benzetmeye imkân yoktur. Çünkü hiçbir hayvanda, hatta en yükseklerinde dahi terbiye ve kültüre benzer bir faaliyete rastlayamayız. Sirklerde filler veya atlara öğretilen marifetler iptidai otomatizm derecesinden yukarı asla çıkamaz. Bunlarda zekânın yüksek gestaltlara doğru yükselen faaliyetine, iradenin, hissin terkip edici rolüne, şahsiyetin bütünlüğüne ait fonksiyonlardan hiçbirinin yeri yoktur. At yalnız kendisine gösterilen halkalardan atlamasını bilir. Aynı hareketi başka bir vaziyette tekrar edemez. Kendiliğinden hiçbir terkibi fiile geçemez. Otomatizmlerin harika sayılanları dahi bazı mekanik hareketlerin tekrarı ile elde edilmiş zahiri terkiplerdir ve asla ruhun ve şahsiyetin inşa edici, yaratıcı fonksiyonları ile alakaları yoktur. Halbuki çocuğun pek güç olarak elde ettiği kabiliyetler artık tamamen yeni sahaya girmiştir. Bu da zekâ ve şahsiyet sahasıdır. Çocukta alışkanlığın her yeni safhası insanın inşai ve yaratıcı kabiliyetlerinden bir derece daha yükselmesini temin eder. Lisanın öğrenilmesi, heceli seslerle ruhi haller arasındaki münasebetin kurulması, ruhi hallere karşılık olan heceli seslerden her birinin bir “mânâ” muhtevası kazanması, bu yeni mânâ dünyasının gittikçe daha genel şekillere, “bünyelere” (gestalt) yükselmesi, böylece yalnız duyuların kavrayabildiği somut şekillerden derece derece duyuları aşan ve yalnız akılla kavranabilen soyut şekillere, mânâlara, mefhumlar ve fikirler dünyasına yükselmenin mümkün olması insanın evriminde emsalsiz ve bir misline daha rastlanmayan büsbütün yeni bir ufkun açılmış olduğunu gösterir. Bu yeni ufku, yani mânâlar, mefhumlar ufkunu tabiatın buraya kadar gördüğümüz şekillerinden hiçbirine indirgemeye imkân yoktur. Bunun başlıca iki sebebi vardır:

1) “Mânâ” dünyası mahiyet bakımından biyolojik hadiseler zincirinden ayrıdır. Tabiatın bildiğimiz en üstün derecesi olan insan biyolojisi ile dahi “mânâ” dünyasını açıklamak kabil değildir. Vakıa yeni antropolojik araştırma yolunda Van Bolk veya daha yakında Arnold Gehlen insanın hayvandan mahiyetçe ayrıldığını ve bu ayrılışın rasyonel olarak açıklanmasının mümkün olmadığını kabul etmekle beraber, yine de bu mahiyet farklarına dayanan bir “insan biyolojisi” kurmak istiyorlar. Ve insanın gelişmesi, terbiye ve kültür teşekkülünü yalnız insan nevine mahsus olan, bazı biyolojik vasıflarla açıklıyorlar. Bunlara göre, insan biyolojik olarak geri kalmış (retardataire) bir varlık olmakla kalmaz; aynı zamanda hayvan gibi belirli bir çevreye (umwelt) intibak imkânına sahip değildir. Hayvandaki bu vasıf onun daima çevre ile

beraber tetkik edilmesini temin eder. Halbuki insan yeryüzünde hiçbir çevreye bağımlı değildir. Çevre ile bağları çözülmüştür ve herhangi bir yeni çevreye intibak edebilir. Onun genelleşmiş mefhumlar dünyasını yaratması bu sayede mümkün olur. Fakat bu yeni antropolojik açıklama hiç de tatmin edici değildir. Çünkü derhal sorulabilir: Neden dolayı insan nevi bu intibaksızlık yüzünden mahvolmamıştır? İnsan nevinin de coğrafi ve fizik kaderleri yok mudur? Hayvanlar arasında göç edenler, çevre değiştirenler bir dereceye kadar bu genelleşme kabiliyetine sahip oldukları halde, onlarda neden mefhumlaşma istidadı doğmuyor? Yeni antropolojinin ileri sürdüğü delillerle bu noktaları açıklamak kabil değildir. Çünkü insanı yeryüzünde mevcut veya mahvolmuş bütün cemiyetlerinin içinde (tarihten önceki vesikalara da bakarak) tetkik ettiğimiz zaman daima dar veya geniş, kuvvetli veya zayıf bir kültür çevresi ve terbiye ile karşılıyoruz. Hiçbir yerde kültürün ve terbiyenin tabiat mekanizmasından çıktığına dair bir alamet görmüyoruz, insan intibaksız varlık olduğu için mefhumlar dünyasını, yani şematik mânâlandırmaları yaratmıyor; fakat zaten mefhumlar dünyasına, yani mânâlandırma kudretine sahip olduğu içindir ki, tabiatın gediğini kapatabiliyor ve hayvanların içgüdüsüyle yaptıkları işi zekâsıyla, mefhumları ile ve şemaları ile yapıyor. Başka deyişle “mânâ” dünyasının açıklanması için aşağıdan yukarıya, basitten mürekkebe doğru yapılan bütün tabiatçı indirgeme teşebbüsleri hiçbir netice vermemektedir. Tabiatçıların en müfritleri olan materyalistlerin bugün de psikolojide, sosyolojide, felsefede bu açıklamanın mümkün olduğunu iddiada ısrar etmeleri ancak metotlarını tamamen değiştirerek, mekanizmin ve natüralizmin metotlarından ayrılarak kabil olabilir. İşte bunun için materyalistler aşağıdan yukarıya doğru yükselişi açıklamak için tamamen suni olan diyalektik mantığına başvuruyorlar. Böyle bir mantığın hiçbir ilim tarafından teyit edilmediğini görüyoruz. Hegel’in manevi varlığın oluşunu anlamak için mecazi bir şekilde ileri sürdüğü bir terkip mantığı, materyalistlerin elinde tabiatın garibesi haline geliyor. Eğer tabiatın her yüksek derecesi eskisinin terkibi ise, bu terkip zıtların çatışması ve birleşmesi suretinde meydana geliyorsa, o halde her derecenin eskilerinden tamamen farklı, ona icra edilemez olması lazım gelir. Madde âleminin terkipleri ile madde, hayat, ruh ve mânâ âlemleri arasındaki uçurumların açıklanması hiçbir zaman mümkün olmamıştır ki, fiziğin yeni verilerinden faydalanabilelim. Bizzat fizik bize akli açıklamaların sonunda daima bir tortunun, indirgenmesi imkânsız bir akıldışının kaldığını gösterdiği için materyalistlerin tezini üstün varlık derecelerinde değil, fizik içinde bile koymaya imkân yoktur. (Bu meseleye ilimler bahsinde ayrıca dokunmuştum). [114]

İnsanın terbiye eden ve terbiyeyi alan, kültürü kazanan, mânâlar âlemine

nüfuz eden veya onu yaratan bir varlık olması, her şeyden önce onun tabiat hadiselerinde asla bulunmayan bir bütünlük, benlik ve kişilik sahibi olmasından ileri gelir. Vakıa, gestalt kuramı bir taraftan insan dışında da şekiller, bünyeler olduğunu, bu bünyelerin parçalarından evvel geldiğini iddia ediyor ve bunun için atomun bünyesine kadar inen deliller ileri sürüyorsa da, madde ve hayat âlemine ait olan "şekil" ve "bünye"lerle benlik ve kişiliğin bütünlüğünü aynı sınıfa sokmak kabil değildir. Çünkü maddi ve hayati bünye parçalar arasındaki bir ahenkle kaimdir. Atomun bünyesinden bahsettiğimiz zaman burada elektron ve protonların belirli bir nispetteki terkibini ve muvazenesini kastederiz. Billurların bünyesi de öyledir. Uzviyetin bünye bütünlüğü ancak zamandaş olarak mevcut parçalar veya unsurlar arasındaki birliği ifade eder. Halbuki şuurda kişilik veya benliğin birliği şuur hadiselerinin zamandaş birliği demek olmadığı gibi, şuur hadiselerinin terkibinden ibaret bir birlik de demek değildir. Benlik kendisinden bütün şuur hadiselerinin çıktığı kaynak, şuur fiilleri kendisi ile kaim olan ortak temeldir ki, bu şuur fiilleri benlikten veya kişiden ancak art arda meydana çıkabilir. Şuur fiillerinin birbirine bağlanması, bütün değişikliklerine rağmen bir bütün teşkil etmesi, zaman içinde bir süre meydana getirmeleri benlik (ego) sayesindedir. Şuuru dış tesirlerinden doğan dağınık duyumlara, bu tesirlere karşı cevapların toplamına, reflekslere indirgemek isteyen ve bütün bu ruhi unsurların sentezi neticesinde benlik ve kişiliğin doğduğunu iddia edenlerin psikoloji görüşünün, ilmi olmak gayretine rağmen ruhi hayatı asla açıklayamadıklarını önce görmüştük. Ruhi hayatın meleke[115] denen (uzviyete bağlı) ayrı fonksiyonların sentezinden ibaret olduğunu ileriye süren ve benliği bu suretle açıklayanların görüşleri de öteki parçacı görüşler kadar verimsizdir. Ruhi hayatın bütünlüğünü gestalt olarak tarif etmek isteyenler ötekilerden daha iyi durumda bulunmakla beraber, şuura mahsus karakterlerden birçoğunu açıklamaktan uzaktırlar. Nihayet fizik veya biyolojik gestalt'lara benzetenler burada esaslı bir hataya kurban olmaktadırlar. Varlık derecelerinin bünye ve "şekil"le açıklanması fikri çok eskidir. Platon'un idealarına ve bilhassa Aristoteles'in "form"una kadar çıkar. Fakat Aristoteles'de de maddi ve hayati "şekil"lerle ruhi şekiller gibi, hatta üstün akıl düzenine ait (yarı metafizik) şekilleri ayırmak zarureti kendini derhal hissettirmiştir. Aristoteles bu ikinci "şekil"lerin mahiyetçe birincilere indirilmesinin mümkün olmadığını göstermek için onlar hakkında "makul şekiller" veya "saf şekiller" diyor. Ve bunları maddeye muhtaç olmayan, maddeden sıyrılmış olarak tasvir ediyor. Her ne kadar burada "madde"den kaba mânâsı ile madde değil, genellikle muhteva (inhalt) kastedilmekte ise de, yine ruhi hayatın yüksek derecesine ait bu metafizik "şekil"lerin mahiyetini tasarlamak güçtür. Onlar bu esasa göre, her türlü tabiat muhtevasından müstakil olarak, sırf şekil halinde mevcut olmalıdırlar. Fakat insanüstü varlıklar

sahasından bahsetmeksizin, bizzat insan için bu tarzda sırf şekil mevcut olup olamayacağı sorulabilir. Hayallerimiz, kavramlarımız, fikirlerimiz tamamen muhtevasız mıdırlar? En yüksek derecelerinde muhtevalarından boşaldıkları zaman dahi, yine hayal yardımıyla işlemiyorlar mı? Saf matematik şekillerin tamamen muhtevasız oldukları söylenebilir, fakat bunlarla düşündüğümüz zaman ya gerçek veya mevhum bir âlemin fonksiyonlarını ifade etmek ister gibi düşünüyoruz. En soyut matematik tarzlarında dahi herhangi bir muhteva üzerinde işlediğimizi tasavvur etmeksizin, sırf mefhumları düşünmemize imkân var mıdır? Şu kadar var ki: Bütün bu "şekil"ler ruhumuzun inşalarıdır. Onları ister Aristoteles gibi gerçek, ister Kant gibi ideal mânâda anlayalım. Halbuki ruhumuzun (zekâ, duygu ve irade halinde sathi veya derin) bütün faaliyeti zamandaş ve muhtevasız bir "saf şekil" ile asla ifade edilemez. Benlik veya kişi bir saf şekil değildir. O tabiat intihalarına asla indirgenmemekle beraber, onlar üzerinde işlemeye mecbur olan bir faaliyet merkezi, kendisinden bütün ruhi fiillerin çıktığı bir varlık tarzı, bir kaynaktır. Bunun için insanı tabiata indirgeyemeyiz.

# VI

# Makine ve Gayelik

## 1. Suni İnsan Fikri Nereden Geliyor?

Tabiatçılık hakkında söylediklerimizi hülasa edelim: Üstün varlık derecelerini aşağı derecelere, insanı (madde ve hayat şeklinde görünen) tabiata indirgemek için iki bin yıldır yapılan felsefi gayretlere tabiatçılık diyoruz. Tabiatçılık, kökünü insanın "açıklama" ihtiyacından alıyor. Bu da esasında mürekkebi basitlere, kompleksi unsurlara indirgemekle mümkün oluyor. Başka deyişle, bir problemin karmaşık yumağı karşısında kaldığımız zaman, onu çözmek için kullanabileceğimiz biricik yol, bu yumağı meydana getiren düğümleri açmak, iplikleri ilk dolanış vaziyetlerine götürmektir. Nitekim matematik bir problemi de aynı tarzda çözüyoruz. Öyleyse insanın kendinden başlayarak bütün varlık dereceleri karşısında alabileceği tavır da bu olmalıdır. Nitekim Demokritos'un âlemi ilk unsurlarına indirgenmesi ile Descartes'ın basit, açık ve seçik ilk unsurları araması, Comte'un mürekkepleri basitle açıklamaya çalışması sırasında mahiyetçe fark yoktur. Fakat acaba zihnin bulduğu bu biricik açıklama yolu varlıklar karşısındaki durumumuzu doyurabilecek halde midir? "Tabiatçılık" iki bin yıldır muhakkak ki mühim hamleler yapmıştır, ilk önce yalnız varsayım olarak ileri sürülmüşken, sonradan bir düşünce metodu, hatta ilimlerin başvurduğu bir temel felsefe halini almıştır, fakat yakın zamanlarda gittikçe genişleyen bu teşebbüslerin asıl başarısı tek bir cümle ile ifade edilebilir: Bütün varlık derecelerini halledilmiş ve en basit saydığımız varlık temellerine indirmek. Fakat bu nokta çok karanlıktır. Zihnen bulduğumuz en basitler gerçek midir? Ne Descartes'ın matematikteki basitleri, ne Demokritos'un fizik basitleri realitede yoktur, tasavvurun mahsulüdür ve sırf aklın icaplarına göre gerçeği anlaşılabilir bir hale getirmek için inşa edilmiştir. Fizik sahasında bilgimiz derinleştikçe kâinatımızın ilk tuğlalarının zannettiğimizden daha karışık olduğunu görüyoruz. Ayarlı, ince aletlerimiz mükemmelleştikçe tabiatın nüfuz edilemez taraflarına çarpıyoruz. Şu halde insanın veya ona yakın varlıkların bize gösterdiği kompleksleri çözmek için kullandığımız "basite indirgeme" metodu neticesiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü bizzat basit dediğimiz gerçekler sahasının her tarafında ilerledikçe yeni terkipler, yeni komplekslerle karşılaşıyoruz. O halde tabiatçı görüşün basite indirgeme gayretleri devamlı olarak engellere uğramakta ve sürçmektedir. Bu sürçmeler varlık dereceleri arasındaki akılla doldurulmaz uçurumların (hiatus irrationalis) bulunmasından ileri gelir. Tabiatçılık yalnız zekâmızın pratik elverişliliğine uygun bir teknik görüş olarak kalmaktadır. Tabiatçılığın ilerlemediği söylenemez. Çünkü bu akıldışı ve indirgenemez varlıkların bir-iki sahada kavranabilir bir hale gelmeleri, ancak tabiatçı görüşün ilerlemesiyle mümkün olmuştur. Tekniğin temelinde bu görüşle yayılması da bunun başlıca delilidir. Bununla beraber varlığın komplekslerini

çözmekten ziyade zekâ ile “elverişli” ve kullanılabilir bir hale getirmekten ibaret olan tabiatçılık, bizzat varlık karşısındaki felsefi endişemize cevap vermekten çok uzaktır.

Tabiatçılığın varlığa nüfuz etmekten ne derece uzak olduğunu göstermek için onun teknikle uyuşan en ileri şeklini, “sibernetik”i gözden geçirmeliyiz. İkinci Dünya Savaşı içinde bazı silahların insansız olarak kendi kendine sevk ve idare edilmeleri ile başlayan bu yeni görüşe insansız veya alet halinde düşünce, suni düşünce (la pensée artificielle)[116] de diyebiliriz. Sibernetik, J. Watt’ın buhar kazanında vaktiyle buhar düdüğünü çalmak vazifesini gören çocuk yerine regülatörün icadı ile başlamıştır diyebiliriz. Daha o zamanda makinenin kendi kendini idaresi, ayarlaması, başka deyişle insanı lüzumsuz bırakacak hale gelmiş bir otomat makine fikrinin tohumları atılmıştı. Fakat bugün teknik bu bakımdan eski yüzyıllarla kıyas edilemeyecek kadar ilerlemiştir. Leibniz bunu 17. yüzyılda sezerek madde ve insan kademeleri dışında bir de artificiata kabul ediyordu. “Sibernetik” kelimesi Platon’un diyaloglarından geçmektedir. (Sibernetik yalnız ruhları değil, vücutları ve malları da en büyük tehlikeden kurtarır. Platon: Gorgias.) Kelime aslında kubernetes (gemi pilotu) demekti. Sonra genişleyerek bir memleketi idare eden mânâsına geldi. Latince’ye gubernator, İngilizce’ye governor olarak girdi. Watt kendi “regülatör”ü için bu tabiri kullanıyordu. Ampère yarım kalmış ilimler sınıflamasında noolojik ilimler arasına 83. derece olarak sibernetiği de koyuyor. Ampère, Platon’un kullanışına dikkat etmeden kelimeyi doğrudan doğruya Yunanca’dan ve yeni baştan imal ediyor ve siyaset ilminin pratik bir dalı sayıyordu. Fakat bugünkü kullanılan anlamı bunlardan tamamen ayrıdır ve Platon’dan başlayarak Watt’ta meydana çıkan anlama dayanmaktadır. Bu yeni kavram insanla makine arasında bağlantı kurmak istiyor: Makine insanın devamıdır. Alet, insan elinin uzantısı olarak başlamış ve makinenin türlü fonksiyonları insanın uzviyeti ile yaptığı veya yapabildiği hareketleri taklitten doğmuştur. Öteden insan da makineye benzemektedir. Çünkü insanın fonksiyonları mekanik bir tarzda açıklanabilir. Bu iki âlem arasında kesin bir sınır yoktur. Bilhassa “Artificiel varlık alanı” (Leibniz’in tabiriyle artificiata) insanla makine arasındaki mesafeyi daraltmaktadır. Makine “otomatizm”in gelişmesi demektir. Halbuki otomatizm insanlara mahsustur (kelimenin hakiki anlamı ile: Çünkü yalnız insan kendi kendine hareket eder, hareketini durdurur ve idare eder). Makinenin gelişmesinde birinci safha tayin edilmiş fiil safhasıdır. Aletten makineye geçince hareket insandan makineye intikal eder. İnsan tabiatta meydana gelebilen bir eseri kullanır. Bu eser makine ile belirlidir: Yani faktörlerin suni tespiti suretiyle belirlidir, ikinci safha değişme ve fiil safhasıdır. Burada makine eserini tayin etmekten vazgeçmeksizin onu değiştirebilir, yani kendi fiillerinin değişmelerini tayin eder. Üçüncü safha “şartlı

fiil”dir. Klasik makinenin en mühim kusuru her türlü intibaka elverişli olmaması idi. Eğer hareketlerini hal ve şartlara göre düzenleyebilirse, otomatizmde yeni bir merhale açmış demektir. Başka deyişle programı tam olarak belirli olmayacaktır. Faktörlerden bir veya birkaçı değişmeye elverişli kalabilecek, böylece makine icabına göre davranışını değiştirebilecektir. Makine artık kendi fiillerinin hal ve icaplarını takdir ediyor demektir.

## 2. Homéostat İnsanın Yerini Tutabilir mi?

Otomatizmin bu gelişmeleri makineyi insan yerine koymaya kadar gidiyor. Makine hesap ameliyeleri yapıyor, makine yanlışları düzeltiyor, makine kendi kendini kontrol ediyor. Böylece insansız fabrikalara doğru gidiliyor. Otomatik kontrol makine başında insanı lüzumsuz bırakıyor. Onun doğru-yanlış yapma ihtimalleri makinenin hemen tam sarihliği önünde, hatta eksik kalıyor. Makine hafızanın, zihnin matematik işleyişinin, kendi kendini kontrolün yerini tuttuktan sonra insana ne lüzum kalır? Amerika'da Walter Cannon, homéostat denen yeni bir merhaleye ulaştı. Claude Bernard göstermişti ki, "iç çevrenin sabitliği hayatın şartıdır." Vendryés, Hayat ve İhtimaliyet adlı kitabında bunu sibernetik lehine kullandı. Homéostatique şöyle tarif edilebilir: "Uzviyetin belirli bir muvazene halini nispeten sabit tutma melekesidir." Bu tam bir muvazene değil, ancak zamanla kurulan bir muvazene temayülüdür ve burada esas, kapalı bir sistem içinde "geriye tesir"dir (rétro-action). Mesela susuzluk ve açlık, eksilen bir şeyi alma temayülünün uyanması halinde birer rétro-action'dur. Sibernetik son ilerlemelerinde bu fizyolojik fonksiyonlar tarzında homéostat bir muvazeneyi mekanik olarak kuran makineler yapmaya muvaffak oldu. Bu safhada makine artık yalnız bir faktörü değil, mümkün olan birçok faktörü kontrol ediyor. İnsanın, "Ne yapmalı?" sorusuna cevap olarak bulduğu muhtelif hal yolları burada meydana çıkıyor. Şu tepeye çıkmak istiyorum, fakat hangi yoldan? İşte homéostat da bunu yapıyor. Muvazeneyi bulmak için yolunu arıyor. Ayrı ayrı, belirli olan birçok yolu deniyor. Bu adeta programsız, tek yolu olmayan bir nevi "tecrübe ve deneme" yapan biricik makinedir. Makine ile hayvanı karşılaştıracak olursak, homéostat'ları birçok içgüdüye benzetebiliriz. Ashley bu alandaki tecrübeleriyle homéostat'ın son derecede çok iptidai bir nevi "terbiye"ye elverişli olduğunu iddia etti. Ona göre bu makine hayvanların "intibak davranışı" denen esaslı fonksiyonuna sahiptir ve beynin en mühim fonksiyonu "bir hedefi aramak, hemen sonsuz denecek şartlar ve vasıtalar arasından ihtiyaçlarını tatmine çalışmaktır." Cl. Bernard'ın çok iyi tarif ettiği uzviyete mahsus olan bu mucize, Ashley'e göre yalnız "hedef arayıcı" denen mekanizma kurulduktan sonra çözülebilirdi. Fakat iş, hedefi aramak, hatta onu bulmaktan ibaret değildir. Acemice tereddütlerden kaçınmak için bu keşfi tespit etmek lazımdır. Mesela elini reçele götüren çocuğa bir tokat attığınız zaman, artık oraya yaklaşmaya cesaret edemez. İşte terbiye dediğimiz şeyin en basit derecesi budur, yani tecrübe yapabilme imkânıdır. Ashley gösterdi ki, çocukta, hatta hayvanda "terbiye olunabilme," tecrübenin değişme şartları önünde sarsılan muvazeneyi yeni şartlara göre ayarlama imkânından ileri geliyor. Homéostat bu işi yapıyor. Kendini kontrolleri sayesinde, şart değişmesinden ileri gelen muvazenesizlikleri

düzeltiyor, yeni şarta intibak ediyor, yani adeta terbiye olunuyor. Makine bu dereceye geldikten sonra, sibernetikçiler artık beynin gördüğü bütün vazifeleri gören bir makinenin yapılması mümkün olduğunu söylemeye cesaret ettiler.

En mükemmel bir homéostat'ın dahi intibak etme kudretleri sınırlıdır. Bütün araştırılan makinenin sinir sistemine ve reflekse ait fonksiyonları yapıp yapamadığıdır. Makine beşinci safhasında dış çevreye nazaran iç çevrenin determinizmini kurdu. Ancak bu iç çevrede henüz tek bir gayeyi arama gücü vardır. Şimdi birçok gayeli makine, yani multistat kurma çaresi düşünülüyor. Bu altıncı safha ötekilerden oldukça farklıdır. Beynin birçok gayeleri aynı zamanda koyarak aralarından birini seçme imkânı gibi, multistat da birçok dereceden muvazenesizlikler karşısında üstün bir muvazene arama cihazıdır. Burada adeta yüksek hayvanların fonksiyonları derecesine çıkıyoruz. Bu makinenin bir "suni beyin" olduğu söylenemez. Fakat ancak 6. dereceden bir mekanizm olduğu söylenebilir. Bu yeni cihaz tesirlerini (effort) determinizmlerine intibak ettirdiği gibi, determinizmlerini de tesirlerine (effort) intibak ettiriyor. Nitekim insan mekanizmasının yaptığı da "vasıtalarına göre işlemek ve vasıtalarını hedefine intibak ettirmektir." Fakat insana ait bu tarif, hedeflere ulaşma yolunu seçme hususundaki onun hürriyetini ifade ediyor. Ancak biz, insanın daima bir hadise çatışması karşısında bulunduğunu görüyoruz. Bir tecrübede çatışma yokluğu imkânsızdır, insanın hürriyeti bu çatışmadan doğuyor. Bir sistemin hürriyet derecesi zorunsuzluk (contingence) karşısında gösterdiği istiklale bağlıdır. Sistemin tabi olduğu muvazenenin mutlak gayeliliği önünde hürriyetin yeri yoktur. Acaba bu anlamda hürriyet sahibi bir makine (machina liberata) mümkün müdür? Hürriyet sahibi makinenin insan gibi üç mekanizması olacaktır: 1) Hafıza: Bununla geçmişini kaydedecek ve alakalı reflekse göre canlandıracaktır. 2) İstidlal yapacak, mantıki ameliyeleri görebilecektir. 3) Canlılarda doğuştan gelen bazı fiilleri yapma gücünden ibaret bir nevi içgüdüsü olacaktır. Hürriyetli makinenin 6. safhada karmaşık mekanizması sayesinde bütün bu fonksiyonları yapmaya elverişli olduğu söyleniyor.

Hadiselerin sebeplerle, yani mekanik bir surette belirli olduğunu söylemek, kendilerinden önce gelen şartlar içinde meydana çıktıklarını kabul etmektir, yani onları sonuç olarak görmek demektir. Fakat bu, bütün olabileceği şeyi olan (ve olmuş bulunan) bir sonuçtur. Bizde "sonuç" kavramı (ki aynı zamanda sebeplik kavramını da temsil eder) düzen ve yetkinlik, bundan dolayı da iyilik kavramları ile birlikte düşünülür, onlara adeta bağlı gibidir. Sebep ve sonuç (conséquent) arasında devamlı düzen olmaksızın, sadece sonucun düşünülmesi tamamen soyut ve gerçekle ilgisiz bir şeydir. Eğer sonuç varsa, onu doğuran bir öncül (antécedent) olmalıdır. Eğer eser varsa, onu meydana getiren bir sebep olmalıdır deriz. Demek ki, her sebeplik münasebeti kendiliğinden bir düzen ve yetkinlik

münasebetini, o da bir nevi gayelilik fikrini gerektirmektedir. Hasılı sebebi gayelilikten tamamen ayırmak, kendi başına düşünmek, mekanik münasebetleri ahenk, düzen ve yetkinlik fikirlerinden ayırmak kabil değildir. Olaylar arasındaki sarsılmaz (hatta mekanik) bir sebepliliğin hüküm sürdüğünü söyleyebilmek için de, o olayların bir düzen içinde cereyan ettiğini ve etmesi gerektiğini söylemek lazımdır. Demek oluyor ki, tabiatta gaye fikrinden müstakil, kendi başına mekanik sebeplilik araştırılması boşunadır.

## 3. Makine ve Gayelilik

Vakıa Descartes'tan beri gaye-sebeplere hücum edildiğini biliyoruz. Spinoza'nın gayelilik aleyhinde ileri sürdüğü düşünceler bunların başında gelir; ona göre: 1) Bir gayeye doğru meyletmek, varlıkta eksikliği ifade eder. Çünkü eğer varlık meylettiği şeye sahip olsaydı, ona meyletmeyecekti. Meyil ve eksiklik birbirine bağlıdır. Fakat buna cevap vermek kolaydır. Varlığın gayesi, cevherin gayesi, Allah'ın gayesi bizzat varlık değil midir? Varlıkta yetkinlik (kemal) olduğu için, onda gaye yoktur demek, varlığın mahiyeti hakkında çok fakir bir fikre ulaşmak olmuyor mu? En yüksek varlığın ezeli ve sonsuz bir halihazır (état présent) içinde olduğu fark ediliyor. Halbuki mükemmel varlığın gayesine gitmekten onu men edecek bir şeyin varlığı hakiki eksiklik değil midir? Gayesiz ve daima aynı kalan bir varlık şuursuz bir varlık olmayacak mıdır? 2) Spinoza'nın itirazı Epikurosçuların eski bir fikrine dayanmaktadır. O da şudur: Gaye bir sebep değildir.[117] Onu sebep haline koymak için tabiatın düzeni değiştirilmeli ve ikincisi birincinin yerine getirilmelidir. Epikuros, Aristoteles felsefesindeki gaye-sebep fikrinin bundan dolayı mânâsız olduğu neticesini çıkarıyordu. Gaye bir sebep değil ve olamaz. Sebep, mekanik bir surette tesir eder. Gaye ise tesir edemez, çünkü yoktur. Ve her şey devamlı bir hal (présent) içinde bulunmaktadır. Biz gayenin sırf geleceğe ait olduğu noktasına dokunmuyoruz, yalnız böyle olacağını farz ediyoruz. Bunu söylemek için zamanın birbirinden ayrı parçalardan değil, yekpare ve devamlı tikellerden ibaret olduğunu kabul etmek lazımdır. Eğer böyle ise (Bergson'un hayat ve şuur süresi için söylediği gibi ise) yalnız gayelilik değil, sebeplik de imkânsız olur. Bütün geleceği geçmişe bağlamak bundan kolay değil midir? Realistlerin kuvvet, embriyon vs. gibi tabirleri uzun bir tenkide dayanamaz ve sebepliliğin de gayelilik gibi bir rabıta ve münasebetten ibaret olduğu görülür. Rabıta (relation) ile biz geleceği geçmişe bağladığımız gibi, hali de geleceğe bağlayabiliriz.[118]

Gayeciliğe karşı yapılan ikinci itiraz birincisi kadar da dayanacak kuvvette görünmemektedir. "Gaye" kavramının gerçek olmadığı söylenerek terk edilebilir mi? Hadiseler ona başvurmaksızın açıklanabilir mi? Burada da önce Epikurosçularla karşılaşıyoruz. Bunun için onlar tarafından zamanın sonsuzluğunda sonsuz çokluk halindeki imkânlardan çıkarılmış "talih keşidesi" (tirage au sort) delil olarak gösterilmiştir. Bunu olduğu gibi kabul edersek cevap verilemez. Fakat Epikurosçuların anladıkları mânâda bir tesadüfün (clinamen) varlığı imkânsızdır. Faraza onların anladıkları mânâda tesadüfün var olduğunu kabul etsek, gelişigüzel atılmış zerrelerin çokluğundan âlem doğabilir demek lazım gelir. Zamanın ve atomların sayıca sonsuz olduğunu söylemek de bir şey kazandırmaz. Tesadüf sebep yokluğu demek olduğu için, yine tesadüfe

dayanacaktır. Bu sayede ulaşılacak terkipte gereken unsurları muhafaza etmek lazım gelecektir. Tersine, eğer sebepler türlü safhalar arasında birleşik iseler, İlyada'yı terkip için gereken harflerden bir kısmının ötekilerden ayrılmış ve hareketsiz kalmış olmaları lazım gelecek ve bundan dolayı İlyada meydana gelmeyecektir. Epikuros'un açıklamalarına şu yolda cevap verilebilir: Var olmaya başlayan her şey için sebepler vardır. Ve mekanik sahada sürekli bir dizinin kesintiye uğraması şeklinde bir zorunsuzluk (contingence) yoktur. O halde birbirinden ayrı safhalardan, müstakil hadise dizilerinden bahsedilemez. Atomların sürekli olarak meyledecekleri bütün zümrelenmeler birbirleriyle birleşik ve dayanışmalıdırlar (solidaire). Böyle bir bağlılığın olduğu yerde tesadüften değil, ancak sürekli sebeplikten bahsedilebilir ve bu tarzda sürekli sebepliliğin hüküm sürdüğü yerde düzen, ahenk, yetkinlik ve bundan dolayı da gayelilik vardır. Demokritos ve Epikuros'un "talih keşidesi" veya piyango şeklinde gördükleri tesadüfi tabiat hadiseleri fikri, bizi bir nevi idrak bozukluğuna götürmekle kalmaz, aynı zamanda bir mantık oyunudur. Zamanımızda tabiatçılar olguların açıklanmasında bu metodu kullanmaktadırlar; hayat mücadelesi, tabii seçkinleşme fikirleri bunlardandır. Acaba mücadele ve seçkinleşme âlemde bir temizleme midir? Daima sakat ve zayıf olanları temizliyor mu? Bu noktalar şüphelidir. Zayıflardan çoğunun mücadele sonunda devam ettiği görülmüyor mu? Farz edelim ki, bütün varlıklar mücadeleye ve seçkinleşmeye tabi olsunlar, fakat onun tesirinin daima menfi olmadığını işaret etmelidir. Acaba mekanistlerin iddia ettikleri gibi en kabiliyetlilerin artışına sebep oluyor mu? Mekanik zıtlıklar ve gerginlikler, karşılıklı çatışma suretiyle ahengi doğuruyorlar mı? Bütün bunlar çok müphem ve şüpheli ihtimallerdir.[119]

Uzviyetin kendiliğinden (spontané) her etki ve tepkisi bizi sırf mekanik açıklama görüşünden uzaklaştırır. Mümkün değişmeler sahası belirsiz değildir veya Epikuros'un mümkün (zorunsuz) birleşmeleri ve terkiplerinin sahası kadar geniş değildir. Çünkü Epikurosçular bile Empedokles'in insan başlı öküz ve buna benzer tabiat galatlarına ciddi gözle bakmayacaklardır.[120] Âlemin mekanik bünyesi dolayısıyla mümkün değişmelerin elverişli değişmeler lehine daralmasına sebep olacak surette, çok kaba bazı kötü şekiller ortadan kalkmıştır.

Darwin'in ilerlemeyi "mesut arıza mahsulü" sayması tabii seçkinleşme ile nasıl uzlaşabilir? Vakıa mekanist görüşün prensipleriyle en çok uyuşabilen ve bu prensiplere uygun neticelere varan Darwin görüşüdür. Eğer uzviyet Lamarck'ın dediği gibi çevresine göre şekil alan plastik bir kendiliğindenlik[121] ise, canlının ihtiyaçları bu ihtiyaçları tatmine elverişli olan organların teşekkülüne sebep oluyorsa, o zaman canlılar serisinin gittikçe daha kompleks fonksiyon ve bünyeleri kazanmak suretiyle gelişmesine son derecede hayret etmek lazım gelir.

Çünkü burada mekanizmden ayrılmış ve gayeciliğe yönelmiş bulunuyoruz. Arızanın sahası çok küçülüyor ve tabii seçkinleşme yalnız menfi bir rol oynuyor. Hasılı hayat mücadelesi kuramının canlılar âleminde her şeyi açıklayamadığını itiraf gerekiyor.

## 4. Hayatın Gayeliliği

Önce şunu işaret etmek lazımdır ki, yukarı fasıllarda gördüğümüz gibi, hayat mahiyetçe gayecidir (téléologique). Sırf mekanik anlamda bir sebeplikten çıkarılamaz. Vakıa bir uzviyet içinde vukua gelen fiziksel ve kimyasal hadiseler de başka yerlerde vukua gelen hadiselerle aynıdır. Fakat fiziksel-kimyasal hadiselerin zamandaş olması veya art arda gelmesi uzviyet içinde, başka yerlerde rastlanamayan özel vasıflar gösterir. Organlardan her biri ötekilere bağlıdır ve bir uzviyetin gelişme safhalarından her biri öteki safhalara bağlı olarak anlaşılabilir. Claude Bernard'ın araştırmaları bu temel fikre dayanmaktadır ve bundan en küçük uzviyetler bile hariç bırakılmamıştır. Nitekim Kant'ın hayatı "her parçanın karşılıklı olarak gaye ve vasıta vazifesini gördüğü bir olgular ve tikeller sistemi" diye tarifi de bu düşüncelere uygundur.

Yaşama şartları (veya varlık şartları) kanaati, gayeliğin felsefi bakımdan inkârı demek olduğu için, hayatı mekaniklikten çıkarmaya çalışmaktadır. Bir hücrenin yine bir hücreden doğduğu şüphe götürmez bir olgudur. Hayatın gayesi kendi dışında değildir. Hayat bir sanat eseri gibi vücuda gelemez. O vardır. Nitekim tabiat da bir bütün olarak alınınca, canlı ve dinamik bir varlık gibi görülebilir. Onun için bütün olarak tabiat için de "varlık şartları" görüşü yetemez. Leibniz'e göre mekanizm gayeliği kuşatır: Fiili her gayeye bir fiili sebep karşılık olarak gösterilebilir. Tabiat tahlil edildikçe, orada mekaniklikten ve şimdiki sebeplerden başka bir şey bulunamaz. Fakat her tahlil soyut ve sunidir. Soyut olan şey ise gerçek değildir. Tabiattaki en mekanik hadiselerin açıklanması için kitlelere ve kuvvetlere belirli bir yandaş (corollaire) vermelidir. Madde sırf mekanizm, kendi başına bir mekanizma değildir. Ancak özel bir nevi mekanizmdir. Boscotivz olguları açıklamak için unsurlarına özel yerler vermek, aralarına özel nispetler (relation) koymak zorunda kalmıştır. Başka yerlerde, başka nispetlerde bu açıklama muteber olma vasfını kaybedebilir.

Ayrıca gayeliliği tamamen inkâr edince, hayatta şuurlu gayeler teklif eden insanın durumunu açıklamak güçleşir. "Varlık şartları" doktrini vakıa bunu da açıklamaya çalışmaktadır. Spinoza burada da yine gayelilik aleyhtarlarının başında gelmektedir. Şöyle düşünüyor: "İnsan gayeler tasmim ve teklif eder deniyor. Bu gayeler nelerdir? Onlar aslında bizim arzularımızdan başka bir şey değillerdir. Yani bu demektir ki, biz sırf aile hayatı (yuva kurma) arzusunu duyduğumuz için ev kurma gayesine yöneliyoruz. Bazı şeyleri istediğimiz için onlar iyidirler veya bazılarını da istemediğimiz için onlar fenadırlar diyoruz. Fiillerimizin arzu ile tayin edilmesi tamamen bir sebeplik münasebetidir ve arzu burada bir sebeptir. Sınırlı ve sonlu olan zekâlar arzuların sebeplerini bilmezler. Yalnız sonuç halindeki arzuları gördükleri için onları ilk sebep zannederler.

Bundan dolayı gayelere yönelme fiili, özel ve nevi (spécifique) bir şey olmayıp bir sebepler serisine indirgenelebilir."[122]

Eşyayı arzu ettiğimiz için onların iyi olması veya bize iyi göründükleri için onları istememiz Spinoza'nın zannettiği kadar gayeci (finaliste) tezi ilgilendirmez. Gayecilik, şuurlu hayata ait bütün, gayeliliği hareketsiz bir fiile yerleştirmeye mecbur değildir. Hakiki hedef pekâlâ faaliyet ve hayat ve bundan dolayı da şuurun bir kısmı olması bakımından arzu olabilir. Yani arzu kendi başına sebep değil gaye olabilir. Arzunun şüphesiz bir istikameti vardır. Biz şeyleri iyi oldukları için arzu ediyoruz. Şu mânâda ki: Onlar bizim arzularımızı uyandırmamış olsalardı kendilerine iyi denemeyecekti. Böylece, iyilik arzu denilen bir gayeye götüren bir vasıta olacak ve arzu, buna karşılık, mutlak bir iyiliğe çevrilmiş olacaktı. Spinoza'nın düşünce tarzını bu suretle bir gayecilik lehine (biraz değiştirerek) kullanabiliriz. Şuurlu bir varlık kendi mahiyetinin (özünün) beğendiği veya hoş gördüğü şeyi arzu eder. Fakat burada bu kimsenin gayeciliği nakzettiği anlamı çıkarılmamalıdır.[123]

Kant gayeliliği dış ve iç diye ikiye ayırmıştı. Dış gayeliliğe insana göre gayelilik (anthropomorphique) de diyor. Ötekini sistem gayeliliği diye ondan ayırıyordu. Onun üzerinde durduğu birinci değil, ikincisi idi. Hüküm Gücünün Tenkidi adlı üçüncü büyük kitabında canlı varlıklar âlemini bu ikinci gayelilik üzerine dayandırıyordu. Biz de burada aynı ayırıştan faydalanıyoruz.

Gerek içtimai, gerek hayati oluşlar aynı zamanda hem sebeplik, hem gayelilik kanunlarına tabidirler. Hadiselerle kendiliğindenlik (spontanéité) olduğunu açıklayan gayeliktir. Yoksa gayeliliği açıklayan kendiliğindenlik değildir. Hiçbir şeyin sebeplikten hariç olmadığı bir âlemde sebepler yönünde kendiliğindenlik aranabilir mi? Spinoza'ya göre meselenin halli kolaydır. Bir bütüne atfedilen kendiliğindenlik mevhumdur. Ve sırf dış sebeplerin iyi görülmemesinden ileri gelerek verilmiş yetmez bir bilgi halinin neticesidir. Fakat bu bilgi yetmezliğini hiçbir şey ispat etmiyor. Tabiat ilimlerinde bilgi derinleştikçe kendiliğindenlik ve gayelikler daha çok kendini gösteriyor.

Mekanik arzu psikolojisinde sistem, tabiat, mahiyet fikirleri tekrar meydana çıkar. Mekanik psikolojinin bütün gayreti hep gayelilik fikrini psikolojik açıklamalardan uzaklaştırmak noktasında toplanıyor. Halbuki bütün bu gayretler mekanizmin aleyhine dönmektedir. Mekanizm ancak gayeliliğe tamamen zıt olduğu zaman açık bir kavram oluyor. Gayelerle çatışmayan sebeplere gelince, bunlar iki fikrin birleşmesinden doğmuş müphem bir saha teşkil ederler. Gaye ile açıklama, mekanik bir tarzda açıklamayı bir şartla kabul eder: Ötekinin içinde yer alacak olursa. Fakat sırf gayeci bir açıklama düşünceyi doyurmaz. Kant'ın dediği gibi, ilimde dayanabileceğimiz gayelik, yalnızca iç gayeliktir. Olgular bir

bütün, bir sistem halinde toplandığı için, onlardan her biri ötekilerin tesirini aldığı ve onlara karşılık tesir ettiği için burada artık mekanizm üstünde birtakım münasebetler meydana çıkar: Fakat hemen ilave edelim ki, bir sistemde bütünle parçalar arasındaki gayelilik münasebeti sistemin unsurları arasında yine sırf sebeplik (veya mekanizm) münasebetlerinin bulunmasına mâni değildir.

Hasılı tabiat, ilkçağdan beri önümüzdeki bir veri olarak alınmadan önce, suni bir şey gibi alınmaya alışılmıştır. Bundan dolayı tabiatı alete benzetmek, alette hâkim olan mekanik münasebetleri tabiatta aramak çok kolaydır. Homo faber kendi icat ettiği alet vasıtası ile bütün çevresini, hatta sonsuza kadar uzanan bütün verileri açıklama imkânını bulur. Bu imkân mekanik tabiat görüşünü ve mekanizmi doğurmuştur. İlkçağda aletin rolü henüz makine kadar kuvvetli değildi. Fakat 17. yüzyıldan sonra makine insanın tabiattan faydalanmasını, hatta onu kendine tabi kılmasını temin ettiği zamandan beri, tabiatı makine gibi görme imkânları genişledi. Bunun için canlı ve cansız tabiatı mekaniğin kanunlarına indirgeme gayreti başarılı oldu. Bu harekete karşı ilk mukavemetler şuurlu varlıkların makineye indirgenmeyeceği hakkındaki düşünceden geldi; ikinci mukavemet, canlı varlıkların makine ve mekanizm ile açıklanması imkânsızlığına ait delillerle meydana çıktı. (“Biyoloji” bahsinde görmüştük.) Nihayet son mukavemetler doğrudan doğruya madde âleminden geldi. Maddenin mekanik kanunları ile değil, onları da içine alan çok daha geniş elektromanyetik kanunları ile açıklandığı görüldü. Bu gerileme hareketi bir yandan mekanizmin kuvvetini kaybetmesine, bir yandan şuurda, canlıda, hatta maddenin sistem ve bütün halinde alınışında gaye-sebeplerin (finalisme) tekrar ilim sahasında yer bulmasını temin etti.

Bütün olarak alınınca tabiatın kuramsal akıl prensipleriyle açıklanamayacağını gösteren Kant oldu. O önce kuramsal akılla ameli arasında bir uçurum açtı. Fakat Hüküm Gücünün Tenkidi’ni yazarak bu uçurumu doldurdu. Bu iki akıl ayrıdırlar. Fakat birleşmeleri lazımdır. Zira hürriyet ahlak vasıtasıyla bu âlemde gerçekleşir. O halde bu âlemden ötekine geçmek için bir prensibe ihtiyaç vardır. Bu prensip “hüküm”dür. “Hüküm” burada tabiatı özel kanunlarına göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Zihin tabiata genel kanunları dicter eder. Fakat bizim tabiattaki çokluk içinde birliği görmeye ihtiyacımız vardır. Bu iş de hükmün vazifesidir. Hükmün işini görmesini tayin eden prensip “gayelilik’tir. Bu prensip zihin kavramlarından başka mahiyette bir kavrama dayanıyor. Bu da bir şeyin varlığını mümkün kılan şart olarak konan bir kavramdır. Bu ancak gayeliliğin bir nevidir. Bir nevi daha vardır ki, o belirli bir kavrama bağlı değildir. Ancak bilme gücümüzün belirli bir istidadına bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü, ikincisi ise “teleolojik” hükmü teşkil eder. Birincisi canlı varlıklara aittir. İkincisi sanat eserlerinde görülür ve estetiğin

konusudur. Bizi burada ilgilendiren Kant'ın canlı varlıklarda aradığı ikinci tip gayeliliktir.

Kant Hüküm Gücünün Tenkidi'nin ikinci kısmında asıl gayeliliği inceliyor. Önce, bir şeyin gaye olarak konan başka bir şeye vasıta olarak anlaşılan dış gayeliliği reddediyor. Nitekim bu dış gayeliliği Saf Aklın Tenkidi'nde sebeplilik ve zaman fikrine aykırı olduğu için reddetmişti. Burada iç gayeliği ele alıyor ki, bu şekil gayelilikte bir şey doğrudan doğruya gaye olarak konmuştur. Bir şey aynı zamanda kendi kendisinin hem sebebi, hem eseri ise, o tabiatın gayesi olarak vardır. Zihnin tasavvur ettiği sebeplik münasebeti daima aynı istikamette giden bir seri teşkil eder. Eser kendi sebebinin sebebi değildir. Buna fail-sebep (cause efficiente) bağlantısı deriz. Fakat serinin bir daire halinde kapandığı ve eserin sebep olduğu başka bir sebeplik bağlantısı da olabilir. Mesela ev, mülk sahibinin iradının sebebidir. Fakat irat tasavvuru evin yapılmasının sebebi olmuştur. Bu yeni bağlantıya gaye ve "sebep bağlantısı" deriz. Zira eser, sebebin sebebi olmuştur. Gaye-sebepleri biz tabiatta, canlı varlıklarda buluyoruz. Canlıda bütün parçaların, parçalar da bütünün karşılıklı sebebidirler. Çünkü parçalar bütünü, bütün de parçaları meydana getirir. İşte canlı ile insanın yaptığı makine arasındaki esaslı fark buradadır. Canlı varlık basit bir makine değildir. Onun teşkil edici bir kuvveti vardır ki, basit mekanizmaya benzetilemez. Tabiat canlı olması bakımından insan sanatına ve mekanizmaya kıyas edilemez. Zira insan eserinin dışında sanatkâr vardır. Tabiat ise kendi başına işler.

Canlı varlıklar "mekanizm" ile değil "finalizm" ile açıklanabilirler. Şüphesiz bu prensip tecrübeden doğar, fakat zaruri ve evrensel oluşu gösterir ki, onun a priori bir temeli vardır. Bitki ve hayvanları inceleyenler bu sahada boşuna hiçbir şeyin bulunmadığı prensibine ulaşırlar. Cansız tabiatı inceleyenler de orada hiçbir şeyin tesadüfi olmadığı prensibini bulurlar.

Tabiattaki bu gayelilik prensibini nasıl elde ediyoruz? Model olarak insan zihnine üstün bir zihin fikrinden hareket ediyoruz. Bizim zihnimiz muhakeme ile işler, discursif'tir. Parçalardan bütüne doğru gider. Fakat bir de sezgi (intuition) ile işleyen, bütünü parçaları ile birlikte kavrayacak olan başka bir zihin fikri vardır. Bütünü sezgi ile kavrayamayınca, ancak "bütün" tasavvurundan hareket edebiliriz ve bu düşünceden başlayarak parçalara doğru gideriz. Böylece gayelilik fikri, bizde mutlak zihin bakımından soruyu ele almak için yaptığımız gayreti gösterir.

Biz finalizm prensibini olduğu kadar mekanizm prensibini de kullanabiliriz. Tabiatın bütün hadiselerini mekanik olarak açıklamak bazı şartlar altında zaruri bile olabilir. Bununla beraber mekanik açıklamanın canlı varlıklar sahasında yetmez olduğunu da söylemeye mecburuz. Hiçbir fizik âlimi bir yaprak parçasının doğuşunu mekanik olarak açıklayamayacaktır. O halde mekanik

açıklamayı teleolojik ve finalist bir açıklamaya tabi kılmalıyız. Bu iki prensip arasındaki ahenk meselesine gelince, aklımız bunu halledemez. Çünkü bu ahengin düğümü nouméne sahasında, yani duyular-üstü makul (intelligible) âlemdedir. Fakat mekanizm ile finalizmin birleştikleri nouméne sahasına ait gerçeği kavrayan, sezgi sahibi yüksek bir zihin tasavvur edebiliriz.

Bundan sonra Kant dış gayelilik fikrine dönüyor. Canlı varlıkların bir gayesi olduğunu kabul ettiği için, Kant onların niçin var olduklarını soruyor. Tabiatın gayesinin ne olduğu sorusu da burada kendiliğinden meydana çıkıyor. Biz bu ulvi gayeyi tabiata tabi olması bakımından değil, duyu-üstü âleme ait olması yani hürriyeti bakımından insanda buluyoruz. Ahlaki varoluş olan insan varlığın hikmetini (akli sebebini) de kendinde taşımaktadır. Ahlaki varlık olması bakımından insan bütün tabiatın kendisine tabi olduğu üstün hedeftir. Böylece Kant Pratik Aklın Tenkidi'nde varmış olduğu Allah fikrine dönüyor. Tabiatın son hedefinin insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allah'ın bütün halindeki tabiatı ahlaki bir hedefe tabi kılmaya kadir bir kanun kurucu olduğunu tasavvur ediyoruz. Böylece, en geniş hakikati ile Allah fikrine yükseliyoruz. Vakıa Allah'ın varlığını kabul etmemizin hakiki temeli "Pratik Akıl" olduğu muhakkaktır. Pratik akıl tarafından icat edilmesi dolayısıyla gayelilik (téléologie) Allah'ı ahlaki bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder.

Hüküm Gücünün Tenkidi'nde Kant bilgi ve ahlak sahalarına tabiat bütünlüğü, canlı olarak görülen âlem, estetik sahalarını katmak suretiyle sistemini tamamladı. Tabiat burada Saf Aklın Tenkidi'nde olduğu gibi hadiseler ve görünüş olmaktan çıkar; mahiyet, öz ve nouméne olur. Bu mânâda kavranınca bir tabiat metafiziği meydana gelir. Artık tabiat ilimlerinin parçalar halinde görüldüğü, yalnızca sebeplik münasebetine indirgendiği mekanik ve cansız tabiat yerine, karşımızda şimdi metafizikçi bir görüşle tabiat âliminin ve sanatkârın kavradıkları gaye, vasıta ve sistem olarak, bütün olarak ele alınan tabiat, canlı tabiat vardır. İşte Kant'ın bu tabiat metafiziğidir ki, daha sonra Schelling felsefesinin gelişmesine imkân vermiş ve zamanımızdaki organik tabiat görüşlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

# VII

# İnsan ve Çevresi

## 1. Felsefi Antropolojinin Felsefedeki Yeri

17. ve 20. yüzyıllarda mekanizmin ilim ve felsefede oynadığı büyük role karşılık, zamanımızda varlığın çeşitli derecelerini aynı prensiplerle açıklama imkânının kaybolmasından ibaret yeni bir görüş meydana çıktı. Yeni felsefe eski dogmatik metafizik gibi aynı mantıki prensiplerle bütün varlığı açıklama iddiasında değildir. Tam tersine, varlığın dereceleri arasında irrasyonel uçurumlar olduğunu görmektedir. Bir varlık derecesinden ötekine aynı prensiplerle geçmenin, bütün varlık derecelerini aynı metotlarla açıklamaya çalışmanın imkânsızlığını, varlık dereceleri arasındaki indirgenemez boşlukların irrasyonel mahiyetinin mantığımızla halledilemediğini itiraf etmiştir. Yeni ontolojinin araştırma yolu yeni ilmin gelişmeleriyle de muvazi gitmektedir.

Bu araştırmaların en mühim eseri insan probleminde kendini gösteriyor. Eski felsefede insan, ya ilimlerin tamamen dışında müphem bir metafiziğin dönüm noktası olarak kalır, yahut mekanik açıklamalar içerisinde eritilen bir "sahte problem" halini alırdı. Bugün ise, madde, bitki ve hayvan gibi, varlığın başka dereceleri arasında, onlardan mahiyetçe ayrı bir varlık tabakası olarak görülen insan, yeni bir tarifle felsefe ve ilmin merkezi konusu halini almıştır. Max Scheler İnsan ve Tarih[124] adlı eserinde bu meseleyi şöyle koyuyor:

Zamanımızın bilhassa hallini beklediği en mühim mesele felsefi antropoloji meselesidir. M. Scheler bu suretle insanın eidetik[125] bünyesi ve mahiyetinin (özünün) ilmini anlıyor ki, burada tabiatın muhtelif tabakaları ile (maden, bitki, hayvan) ve her şeyin prensibi ile münasebeti, insanın özünün metafizik menşei ve fiziki, ruhi ve manevi bakımlardan başlangıcı, ona tesir eden ve kendisinin tesir ettiği kuvvetler, biyolojik, psikolojik, manevi ve içtimai gelişmesinin başlıca istikametleri ve kanunlarını kastediyor. Ruhla beden, yani psişik ile fiziksel olgular arasındaki münasebetler ve geist (esprit) ile hayatın münasebetleri bu araştırmalara giriyor. Konusu insan olan bütün ilimlere -tabii ve tıbbi ilimlere, tarihten önceye (prehistoria), etnolojiye, tarihi ve içtimai ilimlere- yalnız bu tarzda anlaşılan bir antropoloji hakiki bir felsefi temel ve aynı zamanda belirli ve müspet araştırma konuları verebilir.

İnsanın özü (mahiyeti) ve "menşei"ne dair fikirler hiçbir zaman bugünkü kadar müphem, belirlilikten uzak ve birbirine zıt manzaralar almış değildir. İnsan problemi uzun yıllardan beri filozofları ve ilim adamlarını hararetle meşgul etmektedir. Devrimiz tarihi zamanlar içerisinde, yani takriben on bin seneden beri insanın kendi kendisi için hakikaten bir "problem" olduğu ilk devirdir. Bu devirde insan vakıa ne olduğunu bilmiyor, fakat bunu bilmediğini biliyor. Bu meseleye ait bütün geleneklerden zihni boş bir levha haline getirmek hususundaki kati kararı ve "insan" denen varlığı en büyük metotlu ayırma ve en

canlı hayret duygusuyla ele alma cehdi sayesinde sağlam kanaatlere ulaşılabilir. Fakat bu tarzda zihni boş bir levha haline getirmenin ne kadar güç olduğu malumdur. Bu yükten yavaş yavaş kurtulabilmek için biricik yol, bu kategorilerin insan zihninde doğuş sırasını aramak ve onlardan haberdar olmak suretiyle tesirlerinden kurtulma yoludur.

İnsanın kendi kendisinden haberdar oluşunun veya insanın kendisi hakkında fikir edinmesinin tarihi, kendi kendisini nasıl duyduğu, hayal edindiği, varlığın muhtelif tabakalarıyla arasındaki münasebetleri nasıl tasarladığı hakkındaki düşüncelerinin tarihi, insanın ”mitik,” teolojik, felsefi kuramlarına ait tarihinden önce gelmelidir. Scheler bu konuda teferruata girmeden önce bu tarihin, bahsettiği “antropoloji”ye giriş vazifesini görebileceğini söylüyor. Ona göre bu tarih insanda kendi varlığı hakkındaki şuurun artması ve genişlemesi tarihidir. Bu hareket devamlı bir ilerleme gösteriyor, şurada burada rastlanan gerilemeler bu esaslı genişleme istikametine nazaran önemli değildir.

Kendilerini çevrelerindeki bitki ve hayvanlar âlemi ile bir gören, onlarla aralarında sıkı ve kaynaşmış bir rabıta olduğuna inananlar, yalnız “iptidai” dediğimiz insanlar değildir. Hint kültürü kadar yüksek bir kültür dahi, insanın bütün canlılarla birliği duygusuna sahip bulunmaktadır. Orada da bütün varlıklar (bitki, hayvan, insan) aynı seviyededirler. Bu adeta varlığın “geniş bir demokrasisi” gibi görülebilir. İnsanla öteki canlıların kati surette ayrılışına ancak klasik Helenizm’in zirvesine ulaştığı devirde rastlıyoruz. Çünkü yalnız orada insanı başka varlıklardan ayıran logos, akıl veya ruh (geist) fikri meydana çıkmıştır. Bu prensip insanı bütün varlıkların üstünde hâkim kılan ve onu tanrılarla bir seviyeye yükselten prensip gibi görülmüştür. Çünkü insandan başka hiçbir varlık bu prensibe sahip değildir. Hıristiyanlık “insan-tanrı” telakkisi ile ve insanı Tanrı’dan getiren görüşü ile bu bakımdan insanın kendi kendisi hakkındaki şuurunda yeni bir ilerleme teşkil eder.[126] Bu kanaat, insanın göksel menşei hakkında başka dinlerde de rastladığımız kanaatin Akdeniz medeniyetinde yaygın olan şeklidir.

Modern düşüncenin başlangıcı ortaçağın insana benzetme temayülünden (anthropomorphisme) gittikçe kurtulmaya çalışmak, ona isyan etmekle beraber, insan tarafından kendi varlığının keşfi, tarihte ileri doğru yeni bir hamle teşkil eder. Copernicus’un tezinde insanın kendine verdiği değeri alçalttığı, düşürdüğü kanaati çok yaygın bir hatadır. Dünyanın yeni astronomik görülüşünün en büyük filozofu ve rehberi olan Giordano Bruno buna tamamen zıt bir duyguyu ifade etmiş bulunuyordu: Copernicus âlemde yalnız yeni bir yıldız keşfetmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu da dünyadır. Bruno en heyecanlı anında şöyle diyordu: “İşte biz de gökyüzünde bulunuyoruz! Artık kilisenin göğüne ihtiyacımız yok. Tanrı âlem değildir, fakat daha ziyade âlem Tanrı’dır.” Bruno veya Spinoza’nın

kozmossuz (acosmique) panteizminin esası bu idi. Allah'a tabi olarak var olan bir âlem, âlemin ve ruhun yaratılması hakkındaki ortaçağ düşüncesi bu yeni görüşe göre yanlış idi. Yeni zihniyetin mânâsı burada toplanıyordu. İnsan şüphesiz kendisini yalnızca güneşin bir küçük peykinin sakini olarak görmeye başlıyordu. Fakat akıl tabii idrak üzerinde muzaffer olma ve onu değiştirme gücüne sahip idi. İşte varlığı hakkındaki şuurunu ve değerini canlandıran nokta da burası idi.

Bundan başka modern felsefe Descartes'tan beri Yunanlılardan farklı olarak akıl ile Tanrı arasında yeni tipte esaslı bir münasebet görüyordu. Duns Scotus ve Suarez bu suretle insanın metafizik derecesini yükseltmişler ve onun manevi ruhuna Saint Thomas'ın ancak meleklere verdiği birtakım yüklemler vermişlerdi. Bunlar da suret-i müfaraka (forma separata) ile cevher-i tam (substantia completa) idi. İnsanın ferdi bir ilk madde (prima materia) olmaksızın "teşahhus"u (individuation) yalnız manevi varlığı sayesinde meydana çıkan teşahhus bunun neticesi idi. Fakat Descartes'ın düşünceye cogito ergo sum'u ile hâkim mevkiini vermesinden beri, insan bir hamlede kendi varlığından daha geniş bir şuur derecesine yükseldi. Kendisi şuuru ve Allah şuuru -ki evvelce 18. ve 19. asırların büyük mistikleri birleştirmeye çalışmışlardı- Descartes'ta birbirine o kadar nüfuz etmiştir ki, âlemin varlığı hakkındaki bir akıl yürütme ile Allah'ın varlığına yükselmeye artık ihtiyaç kalmamıştı. (Bu tarzda muhakeme yürüten Saint Thomas'tır.) Tam tersine, âlem bile önce tabii nur vasıtası ile veya kendini bizzat Allah'ta doğrudan doğruya bilen bir akıl vasıtası ile ispat edilmişti. İbn Rüşd'den Hegel ve Edouard Von Hartmann'a kadar, Spinoza'dan geçmek üzere bütün panteizm, insan ruhu ile ilahi ruh arasındaki kısmi aynılığı esaslı tezlerinden biri haline getirdi. Nitekim Leibniz'e göre de insan küçük bir Allah'tır.

Halbuki felsefi antropolojinin başlıca sorularından biri insanın kendisi hakkındaki şuurunun birdenbire artışının hakiki mânâsı üzerinde düşünmektir. Scheler çok kesin bir antitez halinde problemi şöyle koyuyor: Bu artışlar, insanın gittikçe daha büyük bir derinlikle ve hakikatle bütün varlık içerisindeki objektif durumunu (situation) kavradığı bir süreci temsil ediyor mu? Yoksa bunlar gittikçe vahimleşen bir hastalığın arazları olan tehlikeli bir vehmin (illusion) gelişmesini mi ifade ediyorlar? Bu iki problemi burada Scheler tamamen bir yana bırakıyor. "İnsanın kendisi hakkındaki şuurunun tarihi ile kendi kendisi hakkındaki hükmünü nakletmek istemiyoruz," diyor. Burada onun aradığı, yalnızca geniş bir antropolojik felsefi tetkike giriş mahiyetindeki bilgileri vermek ve bu mühim soruya ait şimdiki fikri vaziyeti aydınlatmaktır. Bunun için de bugün aramızda, Batı kültürü çevresinde hüküm süren insanın özüne ait muhtelif telakkileri mümkün olduğu kadar sarih olarak tarif etmeye çalışıyor. Bu

suretle insanın kendisi hakkındaki beş esaslı tasavvur tipini ayırıyor. Bu telakkilerden her birine mantıkça çok açık olarak belirli bir tarih nevinin, yani insanın geçmişine dair tasvirin nasıl bağlandığını gösteriyor. Ayrıca bu beş görüşten herhangi birine daha fazla bağlandığı hakkında, okuyucunun hiçbir yanlış düşünceye kapılmamasını da rica ediyor.

Antropoloji ile tarih ilminin münasebeti meselesi üzerinde bir parça daha durduktan sonra bu tipleri izaha giriyor. Ona göre zamanımızda sosyoloji cereyanları ve tarih telakkileri arasında mevcut olan bu kadar taşkın mücadelelerin başlıca sebebi, onlardan her birinin insanın özü, bünyesi ve menşei hakkında birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmasıdır. Zira her tarih kuramının prensibi, belirli bir antropoloji tipi içinde bulunmaktadır. Bu antropoloji tipi tarihçi, sosyolog veya tarih filozofu tarafından fark edilsin veya edilmesin, daima onun kuramı üzerinde bariz tesirini gösterir. Halbuki insanın mahiyeti hakkında edindiğimiz bu fikirlerden önce hiçbir nevi birlik mevcut değildi. İnsan telakkilerini ve onların bugünkü Batı kültüründe hâkim olan yerini en sarih, en bariz ideal tiplere indirgemekle iktifa edecek olursak, bu tipleri daha derinden tetkik ettikçe antropolojik görüşün bu kuramları nasıl doğurduğunu anlamak kolaylaşır. Hasılı Scheler'e göre felsefi antropoloji, yani insan telakkilerinin tahlili, bize insandan doğan bütün kuramların dünya görüşlerini, felsefeleri açıklayabilmek için lazım gelen anahtarı verecektir.

Bu beş fikirden üçü genel kültüre aittir ve çok iyi biliniyorlar; diğer ikisine gelince, bunlar oldukça yakında teşekkül etmiştir. Bariz karakterleri henüz ilmi kültür çevrelerince tamamen bilinmemektedir. Fakat bu fikirlerden her birinin yandaşı olan (corrélat) insanın geçmişine ait ayrı bir tasavvur da vardır.

## 2. Yunan ve İbrani İnsan Telakkisi

1) İnsan hakkında Yahudi ve Hıristiyan dini çevrelerinde hâlâ hüküm sürmekte olan birinci fikir felsefe ve ilmin değil, dini imanın mahsulüdür. Bu fikir Judaisme'in, çok kompleks bir neticesidir ki, bunlar Ahdiatik (Tevrat) ve Ahdicedit'te (İncil) görülen vesikalara dayanmaktadır. Bu görüş insanın kişisel bir Allah tarafından ruhu ve bedeni ile beraber yaratılışını ve ilk çift olarak dünyaya gelişini, yeryüzü cennetinde yaşayışını, asi bir meleğin iğfali ile cennetten kovuluşu ve sukutunu, daha sonra iki mahiyeti ile birlikte[127] insan-tanrının kendini feda ederek insanları kurtarmasını,[128] bu suretle elde edilen tamir ve ıslahını çok renkli bir ceza ve ahireti (eschatologie) ve ruh denen şeyin hürriyetini, şahsiyetini, maneviyetini, bedenin öldükten sonra dirilmesini, ahiret gününü (mahşeri) vs.'yi tasvir eden bu Yahudi-Hıristiyan kadrosu içinde özel teolojik birtakım antropolojiler (tarih felsefesindeki uzantıları bakımından birbirinden çok farklı olmak üzere) yer bulabilirler: Mesela "sukut-u Âdem"e verilen mânâ bakımından. Nitekim Yahudi-Hıristiyan imanın antropolojisi insanın geçmişi hakkında birçok tefsirlere kapı açmıştır. Bunlar Augustinus'un Allah'ın Sitesi adlı eserinden başlayarak, teolojik düşüncenin en yeni temayüllerine kadar gelebilir. (Otto Von Freysing ve Bossuet'nin teolojik görüşlerinden geçmek üzere).

Scheler'e göre, muhtar bir felsefe ve ilim için bu dini antropolojinin önemi olmadığını söylemeye ihtiyaç yoktur. Zaten duyarlığı ve düşüncesi karışık şeylerden nefret eden kimse, bu derin mythos'un görünüşte rasyonel olarak kabul ve müdafaa edildiğini görmekten dolayı azap duyar. Fakat burada bu mythos'un bütün insanlar üzerinde ne derece derin tesiri olduğunu da ayrıca işaret ediyor. Bu gibi şeylere dogmatik olarak inanmayan kimse dahi, kendisi hakkındaki şuurun bu nevi ve bu şekline karşı alakasız kalamaz. Zira yüzyıllarca müddet insan kafasına ve ruhuna kudretle hâkim olmuş bulunan bir hayat şeklinin bugün de fikirlerde kudretle yaşamada devam ettiğini görüyoruz. Mesela bir gün sukut ve irsi hata mythos'unu psikoloji bakımından doğuran iç kıvrantısı veya kâbusu, bir ruhi hastalık halinin yaşanmış tecrübesi, bugün de inansın veya inanmasın, bütün Batı insanlığı üzerine çok ağır bir surette tazyik etmektedir. Henüz insanı bu yeryüzü azabından kurtaracak, Yahudi ve Hıristiyan dünyasına has fikirler bütününün teessüri kaynağı olan bu temel iç kıvrantısını tedavi edecek olan tarihin büyük psikanalizcisi daha ortaya çıkmamıştır.

Bugün de hâlâ aramızda revaçta olan insan hakkındaki ikinci fikir Yunanlıların, eski Yunan sitesindeki burjuvazinin icabıdır: İnsanın kendi kendisini değerlendirmesi tarihinin en mühim ve en kaba neticelerinden biri olan bu keşfi başka bir kültür değil, ancak Yunanlılar yapabilirlerdi. İyi bildiğimiz bir

formülle ifade edecek olursak, bu bilen insan (homo sapiens) tipidir. Onun kavram ve felsefe halinde karakteristikleri ilk önce en büyük sarahatle ve açıklıkla Anaksagoras, Platon, Aristoteles tarafından meydana çıkarılmıştı. Bu fikir insanla hayvan ve genellikle tabiat arasında kati bir ayrılık yaptı. Burada insan yanlış olarak çok defa söylendiği gibi kendine en çok benzeyen hayvanlardan, mesela antropoid maymundan sırf ampirik bir metotla ayrılmış olmuyordu. Zira böyle bir ayırış morfolojik, fizyolojik ve psikolojik muhtelif vasıfların mukayesesinden çıkarılmış olacaktı. Bu metot ise asla insanı hayvana zıt olarak koymaya imkân vermeyecekti. Yalnızca seçilen misallerden şempanzeden, orangutandan, şark memleketlerinin maymunundan onun nasıl ayrıldığı vasıflarıyla gösterilmiş olacaktır. Şempanzenin mesela kurbağa veya yılandan ayrılışına nazaran, insanın şempanzeye nispet edilecek derecede daha fazla benzediği meydanda olduğu için, bu metot asla gelenekçi insan fikri ile ondan önce gelen hayvan fikrini teşkil için hiçbir sebep ve hikmet vermiş olmayacaktır. Tarihte hâkim olan adi dilde sık sık kullandığımız insan telakkisi büsbütün başka bir teşekkül kanunundan ileri gelmektedir. O kendinin tazammum ettiği Allah fikrinin ve insanda Allah'ın imajını (kopyasını) gören bir kanaatin neticesidir.

Klasik Yunan felsefesi ilk defa olarak bu insan fikrini meydana getirmiştir. Esasında form ve madde kategorilerine başvurmak suretiyle her mevcudu biyolojik bir tarzda tefsir eden bir felsefenin kenarında (form müspet ve aktif unsur, fikirlere bağlı unsur; madde de menfi ve pasif unsur olmak üzere) insan ilk defa tabiatın bütün öteki varlıklarına üstün olarak kendini görmeye başlamıştır. Fakat sabit ve bütün neviler gibi ezeli olan insan nevi, kendine mahsus, faal (tesirli), bitki ve hayvanların nefslerine ait iptidai amillere (agent) irca edilemeyen bir melekeye sahip olmalıdır. Bu da akıldır (ratio). Akıl, insanı önce varlığın ne olduğunu bilmeye, sonra Allah'ı, âlemi ve kendi kendisini tanımaya kabiliyetli kılar. Poiei ve prattii'yi ("pratik"i) üstün dereceye çıkarmasına ve temaşa[129] halinde cinsdaşlarına karşı iyi hareket etmek, yani bir ruha mahsus olan bu melekeyi en tam şekilde geliştirecek bir tarzda yaşamak imkânını ona verir. Fakat Platon'dan stoacılara kadar[130] daima aynı insan prensibi varlıkla bu zihni temessül halini gerçekleştirir. Bu kavram, Yunan tarihinin başından beri bütün çağlarda derece derece gelişmiş, modern cemiyetlere kadar gelmiştir. İnsanda akıl denen şey ilahi "logos"un veya "nous"un kısmi bir fonksiyonu gibi görülmüş, ilahi "logos"un veya aklın fikirlerin kudretiyle tesir ettiği, bu âlemdeki akılları, nefsleri ve bu âlemin düzenini daima meydana getirmekte olduğu kabul edilmiştir. Bu gelişme bir yaratıcı ameliye halinde değil, sırf ezeli bir hareket ve organizasyon prensibi gibi

anlaşılmıştır.

Burada aşağıdaki dört noktaya özel bir önem vermemiz lazımdır:

1) İnsan kendisinde, bütün tabiatın sübjektif olarak sahip olmadığı ilahi bir mahiyet (öz) amiline sahiptir.

2) Âlemi ezeli olarak kuran ve düzenleyen bu amil, bu iktidar (akli bir tesir ile ”kaos”u, iptidai maddeyi “kozmos” haline koymak suretiyle) ontolojik bakımdan veya hiç değilse prensip bakımından bir ve aynı şeydir: Bundan dolayı aklın âlemi bilmeye tam istidadı vardır.

3) Logos olmak bakımından (Aristoteles’de “cevheri formlar” sahasını teşkil etmek üzere) ve insan aklı olmak bakımından bu amil hayvanla insanda ortak olan temayüllerin ve duyuların yardımı olmaksızın kudretini gösterir ve fikri muhtevasını gerçekleştirir (“ruhun iktidarı”, “fikre mahsus kuvvet” vs.).

4) Bu amil tarih boyunca kendi kendinin aynı kalır. Kavimden kavime, içtimai sınıftan sınıfa değişmez ve daima aynıdır.

Halbuki Aristoteles’den Kant’a ve Hegel’e kadar hemen her felsefi görüşün, mühim istihalelere rağmen, bu insan kuramının dört temeline ait hiçbir noktayı değiştirmemiş oldukları üzerinde ısrar etmek lazım gelir. Bunlar Aristoteles’in, Aquinolu Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche vs.’nin kendilerini ayıran fikirlere rağmen, üzerinde birleştikleri noktalardır. Bu tezler panteizm-teizm şeklindeki antitezden tamamen müstakil kalırlar. Önce Stoacı şeklinde, sonra ortaçağın başında Platoncu ve Augustinusçu şeklinde, yukarı ortaçağda Aristotelesçi, Thomasçı şeklinde bu tezler büyük bir tarihi kudret kazanmışlardır. Çünkü ilahiyat (théologie) onlara başvurmak suretiyle, onlar insan hakkındaki dini fikir dediğimiz yukarıki telakki ile karışmışlar ve türlü şekillerde melez tipler, sentezler meydana getirmişlerdir. Sonradan geniş kültür çevreleri dogmaların muhtevasına inanmaktan vazgeçtiği zaman, bu homo sapiens telakkisi hâkim felsefe halini aldı ve en büyük zaferini “Aydınlık” (Aufklärung) devrinde kazandı.[131]

Bu doktrini vücuda getiren yukarıki dört tezden yalnız birisi istikrar tezi, aydınlık felsefesine zıt olarak Kant’tan sonraki felsefenin en kudretli şahsiyeti (ve aynı zamanda tarih ilmi için de en tesirli şahsiyeti) tarafından hücuma uğradı ve yenildi. Hegel, Tarih Felsefesi’nin giriş kısmında şöyle diyor: “Felsefenin genel tarihe getirdiği biricik fikir basit akıl fikridir. Aklın âleme hâkim olduğu ve bundan dolayı da üniversal tarihin rasyonel (akli) olduğu fikridir.” Burada biz biraz önce saydığımız tezlerden üçünün devam ettiğini, hatta en müfrit gayri şahsi panlogisme derecesine çıkarıldığını görüyoruz. O derecede ki, insan aklı ile ilahi akıl birbirinin aynı addediliyor. Akıl her şeyi açıklıyor ve kucaklıyor. Fakat nispeten yeni olan cihet şurasıdır ki, insan ezeli olarak var olan şeyi ancak bir oluş süreci içinde kavrar ve kavramalıdır ve ancak bu yönden o hayati

temayüllere ve tabiata üstün olan hürriyetinin şuuruna ulaşır. Böylece Hegel beşeri aklın sabitliğini inkâr ediyor demektir. O sübjektif bir kategori şekilleri tarihi ile insan ruhunun gelişme tarihini ayırır ve bu yalnızca aklın eserlerinin birikmesi tarihi değildir. İnsan ruhunun (zihninin) bu ilerleyişi, Hegel'e göre insan mahiyetinin biyolojik değişmesinden müstakildir. Bu süreç boyunca ezeli tanrılık (uluhiyet) insanda kendi kendisinden ve kendisinin ezeli kategorilerinden haberdar olur. Hasılı Yunanlıların logos'u burada hareket haline girmiştir ve artık tarihe aittir. Arzular ve ihtiraslar ancak logos'un hizmetkârları olurlar. "Idée'nin hilesi" halinde, yani ilahi fikrin maharetle seçilmiş aletleri olarak işe karışmaktadırlar. Onlar yardımıyla idée, gayesine ulaşır; bir ahenk ve muvazene uyandırır. Ve o kendinde tarihin ilahi diyalektik sürecini düşünen Allah'ın sarhoş filozofundan başka kimse tarafından bilinmemektedir.[132] Burada oluşu aktif bir surette meydana getiren insanın şahsi hürriyeti veya otoritesi yoktur. Başkanın orada evrensel ruhun sözcüsü olmaktan fazla bir değeri yoktur. Hegel'in bu doktrini homo sapiens tipinde doğmuş olan en büyük ve en ifadeli son tarih felsefesidir.

Max Scheler, bu üçüncü insan tipinden doğan felsefi ve tarihi görüşleri bu suretle tahlil ettikten sonra, bu noktaya dair bir işarette daha bulunuyor: Bu homo sapiens telakkisi bir gün geldi ki, Avrupa'nın gözünde en tehlikeli fikir gibi görülmeye başladı. Bununla beraber akıl, bazı ihtiyati kayıtlarla beraber, bizim gözümüzde bir Yunan icadından başka bir şey değildi. Bu kuvvetli tenkidi yapan bilhassa iki düşünür olmuştur ki, bunlar da Wilheim Dilthey ve Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche düşüncenin şey ile uyuşması diye tarif edilen klasik hakikat fikrinin mantıkça spiritüalist Allah kavramına bağlı olduğunu ve onunla beraber kaybolduğunu ileri sürmüştü. Ona göre bu, kendisinin dionysiaque kötümserliğinin[133] darbeleri ile yıkmaya çalıştığı bir zühti idealden (idéal ascetique) ibarettir ki, Kudret İradesi (Volonté de puissance) adlı eserinde, bütün düşünce şekillerinin yalnızca insanda kudret iradesinin aletleri olduğunu açıklayan kendi bilgi kuramında bunun prensiplerini vermiştir. "Allah ölmüştür" önermesini sükûnetle kabul ettikleri halde, hayatlarında ve çalışmalarında ancak Allah'ın var olduğu kabul edildiğine göre yaşayan ve çalışan ilim adamlarından farklı olarak, Nietzsche "asıl hakikat" dediği şeyin anlam ve değerinin radikal sorusunu ortaya koydu. Wilheim Dilthey aynı fikri şu sayfada ifade etmektedir: "Rasyonalizm zamanımızda başlıca Kant mektebi tarafından değerlendirilmiştir. Bu doktrinin babası Descartes'tır. O ilk defa olarak zihnin (intellect) mutlak hâkimiyetini göstermişti. Bu hâkimiyetin dayanak noktası devrin dini ve metafizik kanaat ve hükümlerinin toplamı idi. Nitekim bunlara Locke'ta, Newton'da, Galilei ve Descartes'ta rastlanır. Akıl burada âlemin kuruluşunun

prensibi gibi kabul edilmiş, yoksa geçici (épisodique) bir dünya olgusu gibi alınmamıştır. Bununla beraber bugün kimse bu muazzam metafizik arka planın bir bedahet teşkil etmediğini kabulden çekinemez. Bu anlamda birçok şeyler tesir etmiştir. Tabiatın tahlili gerçeğin prensibi olarak kurucu (inşa edici) akla başvurmayı lüzumsuz bir hale getirdi. Laplace ve Darwin en basit şeklinde bu perspektif değişmesini temsil ediyorlar. Aynı tahlil bugünkü ilmi sağduyuyu (sens commun) tabiatı daha üstün bir düzene bağlamanın lüzumsuz olduğu hükmüne götürdü. Bu iki şekil değiştirmesinden bir üçüncüsü de çıktı: Dini düşüncenin yaratıcı ile yaratık arasına koyduğu bağlantı artık bizim için baskı yapan bir olgu değildi. Bütün bunlardan şu çıkıyor ki, Descartes tarafından kabul edilen hüküm, aklın yeryüzünde, belki de başka yıldızlarda tabiatın meydana getirdiği fani bir özellik olduğu fikri a priori olarak reddedilemez. Filozoflarımızdan birçoğu bu tezle mücadele etmektedirler. Fakat onlardan hiçbiri aklın bütün kâinatta temel olduğunu apaçık olarak kabul edemiyor. Ve böylece bu aklın düşünce yardımı ile gerçeği fethetmesi artık bir varsayım veya postuladan fazla bir şey değildir.”[134] Dilthey ve Nietzsche’nin görüşlerini anlattıktan sonra M. Scheler homo sapiens fikri ile asla uzlaştırılamaz olan, insan hakkındaki başka iki görüşü de anlatıyor. Bunlardan biri “dyonisiaque insan” telakkisidir ki, homo sapiens’in ezeli fikirleri kavramak için temayülleri ve duyular hayatını kadro dışına attığı zamanki kadar şuurlu bir teknikle, bu sefer tam tersine ruhi hayatı yaratıcı tabiatla birleştirmek için, natura naturans ile fiilen aynılaşmak için (sarhoşlukla, dansla, narkozlar vasıtasıyla) aklı kadro dışına atmakta ve atıllaştırılmaktadır. Burada biz aklın bir hayat hastalığı olarak tasvir edildiği ve insanı tabiat ve tarihin yaratıcı kuvvetlerinden ayıran bir hastalık gibi görüldüğü antropolojik bir sezgi ile karşılaşıyoruz. Bundan sonra da homo sapiens ile daha az uzlaşmaz olmayan homo faber görüşü ile karşılaşıyoruz ki, bu da insanda orijinal manevi bir prensibin varlığını inkâr eden pozitivizm tarafından müdafaa edilmiştir.

## 3. Natüralist İnsan Telakkisi

Scheler önce bu sonuncuyu anlatıyor: Aramızda hüküm süren üçüncü ideoloji natüralist ve pozitivist doktrinler ve daha sonra da pragmatist doktrin tarafından temsil edilmektedir. Homo faber fikrinin kısaca formülü bunu ifade edebilir. Bu ideoloji bir antropoloji tipinin bütün esaslı problemlerini içine alır. O da homo sapiens'ten ne kadar farklı olmak mümkünse, o kadar farklıdır. Homo faber kuramı insanın kendine has bir akıl melekesine sahip olduğunu inkâr etmekle işe başlıyor. Burada insanla hayvan arasında mahiyet farkı yoktur, yalnızca derece farkı vardır. İnsanlık hayvan nevinin özel bir dalından başka bir şey değildir. Onda da genel hayvan nevinin bütün birleşik vasıfları, bütün canlılara mahsus olan kanunlar görülür. Yalnız şu farkla ki, insanda bu vasıflar çok daha büyük bir komplekslik gösterirler. Bu fiziki sahada, ruhi sahada, hatta güya "noetik" denen sahada da böyle diye kabul edilir. Ruhi ve manevi âleme ait olan her şey burada hayati temayüllerle, duyu izlenişleriyle ve onların doğuşuna ait (génétique) müştakları ile açıklanmaktadır. "Ruh" (esprit) diye adlandırılması istenen şey (zahirde temayülden ayrı olan) isteme ve gayeler koyma yetisinden, değerlerin kavranması ve değerlendirilmesinden ibarettir.

İnsan ilk önce akıllı bir varlık değildir. Mahiyeti homo sapiens olması değildir. O temayülleriyle hareket eden bir canlı varlıktır. Üstün fikirleri, iradesi, heyecani fiilleri dediği şeyler (sırf iyilik anlamına gelen sevgi) öyle bir işaretler dilidir ki, onlar yardımı ile içgüdü tepileri birbiriyle iştirake girerler. (Hobbes, Nietzsche). Bu dil, temayüllerin ve onların idrak şeklindeki yandaşlarının (corrélat) esaslı terkiplerinin sembolik bir ifadesidir. İnsan, gelişmesi bilhassa yüksek bir dereceye çıkmış olan canlı varlıktan başka bir şey değildir, ruhta, akılda müstakil metafizik hiçbir kök yoktur. Burada yalnız insana benzer (anthropoide) maymunlarda rastladıklarımızdan daha yüksek ruhi kabiliyetlerin daha bariz gelişmesi bahis konusudur. Basit çağrışım kanunlarına üstün olmakla beraber, irsi ve kaba içgüdüden aşağı olmayan, mesela şempanzedeki teknik zekânın uzantısından ibarettir. Bu nevi zekâ yeni ve tipik olmayan vaziyetlere yordamsız, yanılmasız fiili olarak intibak yetisidir (çevrenin objektif yapıları veya bünyelerinden önce gelmek suretiyle), insan böylece bu çevrik yoldan ve daima daha vasıtalı olarak, aynı zamanda hayvana ait olan nevi ve ferdin esaslı temayüllerini tatmin eder. Teknik zekânın, ruhi mahiyette bütün başka süreçler ve münasebetlerde olduğu gibi, sinir sisteminin fonksiyonlarında aşikâr yandaşları (corrélat) vardır. Zira ruh (esprit) burada nefsin (psyché) bir kısmından, yani hayati süreçlerin aşağı derecesinden ibarettir. Bilgi dediğimiz şey, uzviyetin uyarımla tepki arasında, gittikçe daha fazla zenginleşmek suretiyle biriktirdiği bir hayaller süresine indirgenir. Bu yalnızca eşyanın kendiliğinden

(spontané) işaretleri mecmuundan veya bu işaretler arasındaki itibari bağlantılardan (liaison) başka bir şey değildir. Hayaller, işaret serileri ve bağlantı şekillerinin tasavvurları çevreye başarıyla ve hatta menfaatler (alakalar) yönünden tepki yapma imkânını verirler. O suretle ki, biz hareketlerimizle iptidai olarak temayülün hedef edindiği gayeye ulaşırız. Ve bunlar fertte ve nevide gittikçe daha fazla (veraset yoluyla) tespit edilirler. Bu işaretler ve onların bağlantıları biyolojik bakımdan faydalı (kârlı) tepkilere sevk ettiği zaman biz onlara "doğru" deriz, aksi olduğu zamanda "yanlış" deriz. Buna benzer bir sebepten dolayı hareketlere iyi veya kötü adını veririz. Kendi başına âlemi kuran (şekil veren) ve aynı zamanda ratio olarak faaliyette bulunan logos'un birliğine gelince, insan bilgisi hakkında metafizik bakımdan yanlış görüşe saplanılmayacak olursa, yani ona varlığın kavranışı veya klişesi gözüyle bakılmayacak olursa, ona başvurmak lüzumsuzdur. O halde buradaki görüşe göre insanın özü nedir?

1) İşaretler (yani lisan) kullanan hayvan. 2) Aletler kullanan hayvan. 3) Beyni gelişmiş (cérébral) bir hayvan, yani kendisinde beyin, bilhassa kışr tabakasının fonksiyonu bütün enerjinin muazzam bir kısmını sarf eden hayvan (ki bu kısım başka hayvanlardan çok daha büyüktür) zaten işaretler, kelimeler, "kavramlar" burada aletlerden, ancak ruhi bakımdan incelmiş aletlerden ibarettirler. Nasıl organik, morfolojik ve fizyolojik bakımlardan üstün fıkralıların bünyelerinde bulunmayan hiçbir şey insanda da yoksa, aynı surette insanda sırf kendine mahsus ruhi noetik hiçbir şey yoktur demek icap eder. Bunun için istihaleciliğin (transformisme) insanda tam tatbikatını kabul etmek lazım gelir (her ne kadar Dubois'nın insanı ile, "pithecanthropus erectus" ile diluvien insan arasındaki şekiller bakımından müspet delillere dayanmak üzere âlimler birbirlerinden ayrılmakta iseler de).

Demokritos ve Epikuros'taki Yunan duyuculuğundan (sensualisme) itibaren Bacon, Hume, Mill, Comte ve Spencer'in kudretli fikir cereyanlarından sonra, bilhassa Darwin, Lamarck ile istihalecilik, daha sonra pragmatik ve itibarcı (conventionaliste) felsefeler (ve fictioniste'ler) tarafından insanın homo faber olarak tasviri ağır ağır gelişebilmiştir. Vakıa bu cereyanlar da birbirine oldukça farklı istikametlerde iseler de bu nokta bizi burada ilgilendirmez. Bu fikre dayanak olarak Hobbes veya Machiavelli'den çıkmak üzere büyük temayül psikologları tarafından birçok deliller ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Max Scheler bilhassa Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche ve zamanımızda da S. Freud ve Alfred Adler'in adlarını zikrediyor. İçgüdüsel itkilerin cidden derinleştirilmiş bir kuramı, halen Paul Schilder, Mac Dougall ve Franz Oppenheimer'in yaptıkları gibi ve bizzat M. Scheler'in ileri sürdüğü şekilde ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu müellifler gerek hayati (vital) bir antropoloji ve

psikolojinin, gerekse sosyoloji ve psikoterapinin felsefi temeli olmak üzere bunu ileri sürmektedirler. Bu kuram Descartes'tan beri ilmi hatadan hataya düşürmüş olan saçma ruh ve beden "dualisme"ine karşı kati surette muzaffer olacaktı (M. Scheler'e göre). Zira temayüller her duyumu, her idraki şartlandırdığı gibi fizyolojik mahiyette her fonksiyon birliğine ait süreci de şartlandırmaktadır. Bunlar psiko-fizik uzviyetin bütünlük ve birliğini meydana getirmekte olan temayüllerdir. (Scheler burada Bilgi ve İş adlı kitabında "İdrak Felsefesi" faslını zikrediyor.)

Eğer esaslı temayüller türlü tarzlarda, mesela gayelerine göre sınıflandırılabilirse de (benliğin şahsi temayülleri ve başkacı temayüller, benliğin korunmasına ait veya genişlemesi ve yayılmasına ait temayüller, nevin korunması ve nevin yayılmasına ait temayüller. Ferdi temayüller ve içtimai temayüller, ırk temayülleri ve zümre temayülleri, grégaire[135] vs.) onların mahiyetleri ve gelişmelerine dayanan derin bir kuram da onları çok mühim bir sınıflamaya, bölümlere ayırmaya sevk eder. Bir yandan yalnızca psiko-enerjetik olaylardan ileri gelen ve çatışkan temayüller arasında meydana çıkan bütün eğilim ve itkiler, öte yandan -insanda- hayati itkilerin manevi işleyişi başlıca üç esaslı temayüle indirgenebilir. Bunlar da: 1) Çoğalmaya ve onun müştaklarına ait temayüllerdir ki, buraya cinsi temayüller, akrabalık temayülleri, libido girer. 2) Büyüme ve kudrete ait olan temayüldür. İç hastalıkları mütehassısı meşhur Fr. Kraus çoğalış ve büyüyüşe Kişinin Patolojisi adlı eserinde kudret iradesi deyecek kadar ileri gidiyor. 3) En genel anlamda gıda temayülleridir. Scheler burada üç pulsion sistemi ile fıkralılar uzviyetinin üç protophylle'i arasında çok sıkı münasebet olduğu gösterilemez diyor. Nitekim aynı suretle yüksek hayvanların ve iptidai insanın son derecede dal budak salmış temayüller sisteminden bunu nasıl çıkarmak mümkün olacağını burada da anlatamayacağını işaret ediyor ("ihtiyaçlar", sonra "ihtiraslar" ve "alakalar" adı verilen şeyler bu temayüllerdendir).

Başlıca temayül nazariyecileri gerek genetik öncelikleri, gerekse önemleri bakımından üç zorunlu sistemi çok farklı bir tarzda mertebelendirmişlerdir. Boy uzamasından maada, diğer bütün artma ve büyümeler fertler arası bir üreyiş (reproduction) üzerine (hücrelerin bölünüşü üzerine) dayanırlar: Bir hücrenin gıdası kendisini şartlandıran büyüyüş temayülü olmaksızın imkânsız olduğu gibi, bitkilerin de bir çoğalma ve gıda alma sistemleri vardır. Fakat bu, gittikçe daha vazıh olarak dış âleme tatbik edilmiş bir kuvvetler sistemi değildir. Scheler'e göre birinci rol hayvanda ve insanda çoğalma (üreme) sistemine ait olduğu halde, ikinci rol genişleme ve kudret sistemine, üçüncü rol ise gıda sistemine aittir. İhtiyarlama hadisesinin incelenmesine tatbik edilen temayüller psikolojisi bu görüşü tasdik etmektedir. Halbuki burada bu üç sistemden birini mümtaz

saymakta olan temayül kuramcıları -Scheler'in natüralist olmakla itham ettiği, fakat bu konuda orijinalliklerini kabul ettiği kuramcılar- insanın geçmişine ait üç özel natüralist kuramın kökünü teşkil etmektedir. Yahut hiç değilse doktrinlerinin mânâsı ile mantıki bağları vardır. Eğer insan aslında ancak temayüllerle hareket eden bir varlık gibi tasavvur edilecek olursa ve güya ruh denen kudret de itkiden ve idrakten çıkarılacak ise (mesela "itilme" [refoulment] veya "yükselme" [sublimation] mekanizmasına başvurmak suretiyle), bu insan fikrine tekabül eden tarihin natüralist telakkileri de yukarıda taslağı yapılan bu üç temayül sisteminden birine üstünlük verdiklerine göre başlıca üç şekil alır:

A) Tarihin iktisadi (Marksist) telakkisine göre (ki ona nazaran tarih esas bakımından sınıf mücadelesidir ve hayat sahası için, gıda için savaştır), gıda temayülleri sistemi bütün kolektif oluşun en kudretli ve en kati zembereğini teşkil edecekler, manevi kültür de bir gölge hadiseden, tarihi cemiyetin değişen vaziyetlerinde bu temayülün tatminine ait karmaşık birtakım sapıntılardan ibaret olacaktır.

B) Tarihin diğer bir natüralist telakkisine göre, ırklar ve kanların melezleşmesi veya ayrılması hadiseleri, zürriyet (çoğalma) ve üreme sistemlerindeki değişmeler bütün tarihi oluşun bağımsız değişkenini teşkil edeceklerdir. Mesela Gobineau, Radzenhofer ve bilhassa Gumplowicz bu kanaattedirler. Bu telakki çoğalma ve üreme içgüdüsünü ve onun miktar ve kalite bakımından tesirlerini tarihin ilk kımıldatıcı amili (primum movens) haline koyan bir temayül kuramına karşılıktır (Schopenhauer, Freud bu fikirdedirler).

C. Nihayet M. Scheler burada tarihi natüralizmin son tarzı olmak üzere şu kanaati zikrediyor: Tarihin vakaları kudret siyasetinin ifadesidir. Bu görüş Th. Hobbes ve Machiavelli'den başlayarak zamanımıza kadar gelir ve tahakküm maksadıyla (ki sırf iktisadi şart ile çevrelenmiş olmadan) vukua gelen siyasi mücadelelerin neticesinde, yani devletlerin giriştikleri, devlet içerisinde de sınıflar ve zümrelerin giriştikleri iktidar mücadelesinden doğmuştur. O, iktisadi ve kültürel sahada gerçekleşme imkânlarını büyük hatları ile tayin eden tarihin başlıca amili olarak görülmektedir. Bu kanaat, Nietzsche ile beraber bir insan kuramına ve A. Adler'le de bir marazi şuur kuramına tekabül eder: Adler, temayül hayatının ilk dayanağını "kudret iradesi"nde ve "benliğin taşması" ihtiyacında, yani manevileşmiş tahakküm ihtiyacında görmektedir. Bilhassa siyasi karakterde olan bu kuramın muhafazakâr Luthercilikte olduğu gibi, nasıl olup da bazen tarihin dini görüşlerine, bazen Hobbes, Machiavelli, Ottokar Lorenz'de olduğu gibi sırf natüralizme, bazen de L. Von Ranke'de misalini gördüğümüz gibi insanlığın geçmişine ait ideolojik görüşlere bağlandığını Scheler burada uzun uzadıya açıklamıyor. Nihayet daha az genel olmak üzere, mesela Treitschke'de ve Bismark'tan sonraki Alman tarihçilerinde (Küçük

Almanya taraftarıdırlar) nasıl bir siyasi propaganda haline alçaldığını da gayet kısa işaret ederek geçiyor.

Tarihin az veya çok natüralist olan bu doktrinleri bize geçmiş hakkında çok farklı imajlar vermektedirler: Mesela Auguste Comte'un "Aydınlık" devri sonunda vermiş olduğu tabloyu işaret edelim. Comte "Üç Hal Kanunu"nda tarihi ilk defa olarak insan bilgisinin ve teknik medeniyetin merhalelerine göre bölmüş ve değerlendirmişti. Bunun için de müspet ve tümevarımcı modern ilme göre çok safdil bir şekilde Batı Avrupa endüstriciliği ile manevi değerlere ait kriterleri ölçmeye kalkmıştı. Yahut dini ve metafiziki insan zihnini artık aşılmış olan safhalar gibi görmüştü. Aynı ilhamdan kuvvet alan Spencer'de tarihin buna benzer bir tasviri bulunuyorsa da, Karl Marx tarih hakkında büsbütün başka bir tasvir yapmış, bilhassa ırkı veya devleti, siyasi kudreti barizleştiren kuramlar da başka türlü tasvirler vermişlerdir. Bununla beraber, bunca mühim farklara rağmen bütün natüralist antropolojiler ve natüralist felsefelerin öyle ortak bir noktası vardır ki, onları birbirine bağlamakta kalmaz, aynı zamanda büsbütün başka mahiyetteki ideolojik tarih görüşlerine de yaklaştırır. Bu da onların az veya çok müddette insanlık tarihinin birliği'ne, tekâmülün[136] belirli istikametine, aynı üstün gayeye doğru vakaların yürüdüğüne inanmalarıdır. Kant, Ranke, Comte, Spencer, Darwin, H. Haeckel, K. Marx ve Gumplowicz veya Bismark'tan sonra gelen ve Küçük Almanya fikrini müdafaa eden Alman mektebi sırf siyasi mahiyetteki tarihçileri (yalnız Gobineau bunlarda istisna teşkil eder), bütün bu düşünen kafaların ortak noktası beşeri şeylerin, hatta bizzat insanın mükemmelleşme ve iyileşme sürecini çok farklı sahalarda görmeleridir. Bu inanış çoğu kere kasıt ve niyetsiz olarak, adeta şuurdışı kabul edilmiştir ve çoğu kere de ihtimal kötü niyetlerden arınmış değildir. Aynı ortak karakter onları yine son derecede mistik bir tarzda Hıristiyan antropolojisinden çıkmış felsefelere veya rasyonel ve insaniyetçi antropolojiden çıkmış olan felsefelere bağlamaktadır. Yalnız Schopenhauer (bu noktada Schelling ona bir dereceye kadar öncülük etmiştir) bu inanca iştirak etmediğini samimiyetle itiraf ediyor. O Avrupa'nın ve bu medeniyete mahsus olan tarih inancının ilk "bozguncusu"dur. Nitekim bunu, eserinde çok kuvvetli ve ihtiraslı bir ifade ile reddediyor.

## 4. Çöküntü Halinde Anlaşılan İnsan Telakkisi

Modern Avrupa'da antropoloji ile tarih kuramının bu dikkate değer birleşmesinde, ilk önce aramızda hüküm süren beş insan telakkisinin dördüncüsü iledir ki, tam bir ahenksizlik (dissonance) işe karışmış oldu. Ne bu görüşün bütünlüğü, ne şümulü, ne izafi değeri Scheler'e göre (kendi eserini yazdığı zamânâ kadar) genellikle kültür dünyası tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş değildi. Bu tamamen ayrı, garip, bununla beraber uzun zamandan beri hazırlanmış olan, hatta şimdiye kadar arz edilmiş şekillerdeki Batı duyarlığı ve düşüncesi için tehlikeli bir fikirdir. Fakat bu tehlikeli fikir de nihayet doğru olabilir. Bundan dolayı ne olursa olsun, Scheler onu etraflıca açıklıyor.

"İnsan" ve geçmişi hakkındaki bu yeni görüşün ihtilalci karakteri Batı medeniyetinde şimdiye kadar meydana çıkmış olan bütün antropolojiler ve tarih felsefesine, terakki inancına, homo sapiens veya homo faber'e aykırıdır. Onlara göre insan dediğimiz varlık mükemmelleşiyor. Yahudi-Hıristiyan itikadının Âdem'i her ne kadar gökten düşmüş ise de, sonra kalkınıyor ve zaman içerisinde günahlarından sıyrılıyor ve kurtulabiliyor. Üç esaslı pulsion nevine tabi olan canlı varlık olması bakımından insan, "manevi varlık"ın saflığını muhtelif tarzlarda alıyor. Böyle bir inanca karşı bu yeni antropoloji, tam tersine, tarihi zamanlar dediğimiz takriben on bin yıl zarfında insan için zaruri bir alçalma (décadence) prensibi koyuyor ve bu alçalmayı insanın mahiyeti ve menşeine kadar sokuyor. "İnsan nedir?" basit sorusuna şöyle cevap yeriyor: İnsan hayatın bozguncusudur ve bunun sebebi gelişebilecek olan tabii hayat kaliteleri ve faaliyetlerinin basit ersatz'larını (lisan, aletler vs.) kullanmak suretiyle, marazi bir surette kendi kendisi hakkındaki şuurunu artırmış olmasıdır.

Bu tez, şüphesiz yine derin olan doktrinin fikir babaları tarafından değil, fakat onun mahir propagandacısı olan Theodor Lessing tarafından kulağı en ağır işitenlerin dahi anlayacağı bir tarzda şöyle ifade edilmiştir: "İnsan, yani zekâsının gelişmesiyle yavaş yavaş megalomaniye kurban giden bir maymunlar nevi demek istiyorum." Öte yandan, Hollandalı anatomi âlimi Van Bolk aynı hayvan ceddinden başlayarak insan bedeninin organlarının gelişimi hakkında çok dikkate değer araştırmalar yapmış ve araştırmaları neticesini şu önermede objektif olarak hülasa etmiştir: "İnsan, iç gudde ifrazları sarsılmış olan, çocuk kalmış bir maymundur."[137] Nihayet, Berlinli Dr. Paul Alsberg "uzuvların çevre dışına konma prensibinde insanlığın prensibini" bulunduğunu iddia ediyor ve bunu her türlü morfolojik karşılaştırma unsurundan tecrit ederek yapıyor. Schopenhauer'dan kuvvetle mülhem olan kanaati şudur: İnsan denen varlık çevresine karşı çok fazla silahsız olduğu ve hayvanlar silsilesindeki en yakın akrabasına göre çevresine pek az intibaklı bulunduğu, kendi organik evrimine de

-öte yandan- devam edemediği için, hayat mücadelesinde uzuvların kullanılması yerine aletlerin kullanılmasını koyma temayülü kendisinde teşekkül etmiştir (bunlar arasında bilhassa “maddi olmayan aletler” diye kabul edilen lisan ile kavramı saymak lazımdır). Bu da fonksiyon gelişmesini ve duyu organlarının mükemmelleşmesini lüzumsuz bırakmıştır. Akıl, bu görüş tarzına göre, bu ikameyi isteyen ve mümkün kılan, önceden kabul edilmiş manevi bir kuvvet değildir; fakat yalnızca bu menfi tabiatın şu esaslı fiilinden çıkmaktadır ki, ona göre uzuvlar “çevre dışına atılmışlar”dır. Bunda adeta Schopenhauer’un ifadesiyle “yaşama iradesinin reddedilmesi”ni görüyoruz.

Birçok bitki ve hayvan nevilerinde olduğu gibi, burada insan hayatının belirli bir istikamete artık ilerleyemeyeceği evrimin bir çıkmazı değildir. Bu tarzda biyolojik çıkmazlardan bu nevilerin ölümü doğmuştur. O genellikle hayatın bir çıkmazıdır. Bundan başka bir cins olmak üzere (in genere) insanın hasta ruhu yoktur (yalnızca bazı insanlar hasta veya delidirler). Fakat insanın ruhu denen şey, kendisinin üstün vasfı veya cevheri diye kabul edilen ratio (ki Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel’e göre onu homo sapiens derecesine yükseltir ve onu Allah’la iştirake getirir) aynı zamanda onun özel bir tarzda beyinleşmesi’ni doğurur, yani alınan enerjiden en büyük kısmı uzviyet bütününün hizmetine tahsis edilmemiştir: Fakat yalnızca beynin işlemesine tahsis edilmiştir (ki insan, bu yüzden beyin kışrının esiridir) ve bundan dolayı da bu hal bir hastalıktır, bizzat evrensel hayatın marazi bir yöne dönüşüdür. İnsan fert olarak hasta değildir. Eğer nevine mahsus kuruluşu (organisation) ile göz önüne alınacak olursa, o halde sağlam bile olabilir; fakat bu hali ile insan, bir hastalıktır.[138] Basit hayat imkânına dahi ancak bazı noktalarında rastlanan ve insani varlığın yalnız yeryüzü hayatının bir anında meydana çıktığı bu uçsuz bucaksız âlemde insan denen bu dünya böceği kendini boşuna mühimsemektedir ve tarihi boyunca gitgide daha önemli bir rol aldığını zannetmektedir. Bunun için de insan, devletleri, sanat eserlerini, ilimleri, aletleri, lisanı, şiiri vs.’yi harekete getirerek, çevresine kendini verecek (extatique) bir surette bırakmış olan hayvan gibi kalmayıp kendi şuuruna sahip olarak çıkmaz haline gelmekte, hayatın hastalığı olmaktadır. Bu garip gidişleri ve sapışları niçin, hangi maksatla yapıyor? Descartes mağrur ve hâkim bir eda ile, “Düşünüyorum, o halde varım,” diyor. Fakat ey Descartes niçin düşünüyorsun? Niçin istiyorsun? İlcalara (pulsion) tabi olan ve tabii temayüllerin kendisine zorla kabul ettirildiğinden başka yapacak bir işi olmayan ne içgüdü, ne teknik zekâ sana hemen ne yapacağını ve neyi bırakacağını telkin ettikleri zaman düşünüyorsun. Yoksa zannettiğin gibi hayvanın üstüne yükselmek, varlığın ve değerin yeni sfer’lerine çıkmak için düşünmüyorsun. Fakat “her hayvandan daha çok hayvan olmak” için düşünüyorsun. “Hür olarak seçme” deyince ne kastediyorsun? Sen bu

suretle çoğu kere kararsız olduğun hali, yani hangi tarafa ne sebeple gideceğini bilmediğin hali kastediyorsun ki, hayvan bunu daima doğrudan doğruya ve vazıh olarak daha iyi bilir. Aynı yerde daima daha büyük bir miktar insanı yaşatmaya imkân veren ilim, akıl, sanat nedir? (Verimliliğinden dolayı o kadar aranan) "Medeniyet"in ve makineleşmenin terakkisi nedir? Hasılı bütün bu şeyler nelerdir? Nevinin o kadar güç korunmasına göre bu çok kompleks bir sapıştır ve bu gaye kendini devamlı kılmak için yaptığın cehdlere rağmen, daha çok düşündükçe ve beyin faaliyetin seni daha çok yuttukça ulaşılması daha da güçleşmektedir. Neden bir lisanın var, zavallı adam? Niçin kavramların var? Birbirinin aynı mevhum nesneler halinde değişen kararsız binlerce duyu tasavvurlarını niçin zümrelere ayırıyorsun?

Belirli bir fonksiyonu olan sabit şekilli "aletler"i niçin icat ettin? Tarihin boyunca devleti, yani organlaşmış hâkimiyeti cedlerinin, babalarının sırf kandaşlık bağına dayanan cemiyetlerinin devletten önceki tarihinde bulduğun gibi, sadece biyolojik mahiyetteki bir otorite yerine niçin koydun? Bir kavmin kendi şuurdışı (gayri şuur) bütününü ifade ettiği alışkanlık ve "gelenek" yerine şuurlu bir surette kurulmuş "hukuk"u niçin koydun? Niçin monarşik devlet tipinde monoteizm (tektanrıcılık) fikrini ve "sukut" mythos'unu keşfettin (zira bu iki fikir omuz omuza giderler)? Belini büken izzeti nefsi hesaba katmaksızın, bunu sana söyleyeyim: Bütün bu icatlar ve müesseselerin -ve daha birçoklarının- senin zayıflığın ve biyolojik kuvvetsizliğinden, hayati gelişiminin durmuş olmasından başka sebebi yoktur. Daha ileri bir gelişme kazanamadığın ve kendi hayatının üstünde yaşayamadığın için, bunlar senin ifade ettiğin biçare ikamelerdir. Hayata, temayüle, duyulardan gelen sezgiye, içgüdüye zıt olan bütün bu değil veya "yok"lar, kendi kendisinin hâkimi olan homo sapiens olması bakımından seni katiyetle tarif eden bu "ret" veya inkâr fiili, bütün bunlar senin kendi üstünde hayatın alışılmış vasıtaları ile bina kurmaya kudretsizliğinden gelmektedir. Ve kendi gelişme kanunları sayesinde, insandan fazla bir şey olacak olan bu canlı varlık bir üst insan (übermensch) olur.[139] İşte bizzat insan olmak üzere varlığının kanunu budur. Halbuki burada M. Scheler'in dikkati çekecek kısa bir ifade ile izah ettiği bu doktrin, homo sapiens kuramına bu noktada uygun olmak üzere, eğer ruh veya akıl ile hayat indirgenemez iki metafizik faaliyet gibi ayrılırsa, kaçınılması imkânsız bir doktrin olur. Böyle düşünenler hayatla ruhu (l'âme) ve manevi varlık (esprit) ile teknik zekâyı birbirleriyle aynı kabul ederler ve hayati değerleri en yüksek değerler derecesine çıkarırlar. Manevi varlık (geist) ve şuur o zaman tamamen mantıki olarak her şeyi yıkan prensip olur. Hatta bütün değerlerin en yükseği olan hayatı bile yıkar. Geist bir daimon'dur – hatta bizzat şeytandır. Hayatın ve ruhun (l'âme) yıkıcı kudretidir. Geist (manevilik) ve hayat insanda, hayatla itkilerin (pulsion) fikirlerin veya manevi

değerlerin gerçekleşme faktörleri olmaları dolayısıyla, geist da hayata bir istikamet ve bir hedef veren fikirleşme (idéation) amili olmak dolayısıyla birbirleriyle düzenleşmiş olan, ulvi, ontolojik iki prensip değillerdir. Onlar tam tersine, sırf çatışkan iki kudret olarak, hatta düşman iki kudret olarak görünürler. Geist böylece hayat ve ruh içine onları kemirmek için yerleşmiş metafizik bir tufeyli (parazit) olur. Kabaca vitalist olan bu değer kuramı ve bu emsalsiz panromantisme içinde genel tarihimizin cereyan ettiği on bin sene ile gittikçe artan bu yıkılış süreci birbirinin aynı olurlar. İnsanın tarihi başlangıçta öldürücü bir surette yaralanmış olan, dünyaya öldürücü surette yaralı gelen bir nevin ister istemez yok olmasından başka bir şey değildir Öyle bir nevi ki, menşeinde hayatın yanlış bir adımı ile (yahut hiç değilse Batı medeniyeti için insanın karakteristiği olan homo sapiens şeklinde) başlar. Vakıa bu hastalık doğuran (pathogéne) süreç[140] on bin seneden beri devam etmektedir. Fakat bu hal kuramı sakatlamaya kâfi değildir. Zira bir nevin tarihinde on bin sene nedir ki? Onun sebep olduğu değişmeler sekiz gün hastalıktan sonraki bir kimsede meydana çıkan hafif farktan daha az önemdedir. İnsan denen bu hayat hastalığının sahneleri (sonunda bir çıkmaza girmek üzere hayati temayülün yok oluşu) bünye bakımından bir canlının ihtiyarlaması ve ölmesindeki sahnelerin aynıdırlar: Yavaş yavaş hayat kuvveti mekanizme has olan kanunlar tarafından yenilir, bu suretle uzviyet ihtiyarladıkça onun boyunduruğundan kurtulur. Halbuki insanlığın gitgide daha fazla bağlanmaya mecbur olduğu mekanizma nihayet onu boğacaktır ki, bu da yavaş yavaş kuvvetlerini tüketen, iradesi ve geist'ının sınırlarını aşan, idare edilmesi daima daha güç, daima daha muhtar olan kendi medeniyetinin mecmuudur. Kendiliğinden ifadeden peşinden düşünceye (préméditation), itkisel faaliyetten şuurlu iradeye, organik cemattan mukaveleli cemiyete (F. Tönnies) ve buna bağlı olarak âlemin "organik" görülüşünden "mekanist" anlaşılışına geçiş, sembolden kavrama, sınıflı cemiyet bölümüne, ana-toprak dinlerinden her zaman kurucusu bulunan manevi ve göksel dinlere geçiş, sihir ve büyüden müspet tekniğe, semboller metafiziğinden müspet ilme geçişte bu doktrin, kati bir ölüme doğru koşuşun art arda gelen safhalarını görmektedir. Bu hedef birçok kültür tarafından ayrı ayrı zamanlarda elde edilebilir. Fakat bütünlük halinde alınan insanlık çok uzak olmayan bir zamanda o hedefe dokunabilecektir.

İnsan yalnız varlığı ve varoluşu ile değil, aynı zamanda metafizik bilgisinin kudretiyle de (bu doktrine göre) tarih boyunca kazanmış olmaktan ziyade kaybetmiş bulunmaktadır. Hayati temayüllere kurban olan insan, "bilen insan" tipinin tam zıddı olmak üzere antitezli bir ideal halinde meydana çıkan "dionysien insan," kendine mahsus teknik vasıtasıyla geist'ı, bu büyük şeytanı,

hayatın sömürücüsü olan bu müstebiti ortadan kaldırarak dünya “hayal”lerini[141] meydana getiren biricik hayat hamlesiyle birleşir ve orada kaybettiği birlik ve bütünlüğü tekrar kazanır. İşte metafizik gerçeğe en yakın bulunan insan budur.

Oldukça zengin delillere dayanan ve pozitivist veya ideolojik kuramlar kadar da yayılabilecek gibi görünen bu kuramın izahını Max Scheler burada bırakıyor ve tekrar onun fikirler tarihindeki menşei meselesine dönüyor. Bu kuramın en eski mucitleri Savigny ile Heidelberg’in son romantizmi ve daha açıkçası bugün de araştırmaları ile müessir olmakta devam eden Bachoven’dir. Yine bu isimler arasında sezgici irade metafiziği ile Schopenhauer’u[142] de zikredebiliriz: Her ne kadar yaşama iradesi hakkındaki değerlendirmesi anti-dionysien ise de, Hint felsefesinden, Hıristiyan kötümserliğinden bol bol faydalanmakta ise de, dionysien kötümserliği ile, bilhassa felsefi hayatının üçüncü merhalesinde hayat hamlesini müspet bir mânâya doğru tamamen değiştirdi. Bazı hususlarda Bergson’u ve birkaç unsuru bakımından psikanalizin yeni istikametini de burada zikretmelidir.

Fakat bu muhtelif kaynaklardan hiçbir zaman tamamen yeni bir tarih felsefesi ve bir antropoloji doğamazdı, eğer günümüzün fikir adamları kendi tecrübelerine dayanarak ve bağımsız bir araştırma cehdi yardımı ile bu fikirlere yeni bir karakter vermiş olmasalardı! Onları yeniden yaratmış bulunmasalardı! Vakıa vitalist panromantisme ile karşılaştırılınca, eski romantizm ortaçağa karşı bütün hayranlığı ile beraber bir çocuk oyunu gibi kalır. Halbuki çok ayrı kaynaklardan ve köklerden gelen âlimlerin, çok farklı ilim mümessillerinin burada birbirlerinden habersiz ve bağımsız olarak birbirine çok yakın neticelere varmış olmaları son derecede dikkate değer. Scheler bu arada asıl filozof ile bu antropolojinin psikoloğu olarak Ludwig Klages’i,[143] paleograf ve coğrafyacısı olarak Edgar Dacqué’yi, etnolog olarak Leo Frobenius’u, tarihçi olarak Oswald Spengler ve Theodor Lessing’i zikrediyor. Nihayet H. Vaihinger tarafından temsil edilmekte olan ve yeni panromantik antropolojiye bazı temeller veren fictioniste bilgi kuramını da söyleyebiliriz. Vaihinger’e göre geist açısından göz önüne alınan insan, vakıa esas bakımdan “faydalı hayati fiction’lar yaratan hayvan”dır. L. Klages ve Vaihinger’in nesne kuramları mesela mantıki muhtevalarında birbirinin aynıdır, fakat değerlendirilmelerinde değil.

Bu yeni insan kuramı, Hıristiyan ilahiyatından mülhem olan kuram ile, rasyonalist insaniyetçilik kuramı ile (homo sapiens) pozitivist ekol ile, falan veya filan temayül sistemini mümtaz görmekte olan natüralizmlerden herhangi birisi ile mukayese edilecek olursa, o zaman kuvvetle alakayı çekmekten geri kalmayan benzeyişler ve farklar kavranır. Dionysos görüşü her ne kadar Yahudilik ve Hıristiyanlık dahil, bütün manevi dinleri mutlak olarak reddediyor,

manevi varlıktan (geist) ibaret bir yaratıcı Allah fikrine karşı koyuyorsa da (çünkü geist ona göre hayatı ve ruhu kemiren şeytani bir prensiptir) yine de "sukut" fikri ile Hıristiyan antropolojisine yaklaşmaktadır: Bilhassa bu antropolojiye Augustinus'ta almış olduğu formül verilecek olursa! Yalnız dionysisme için sukut eden (gökten düşen) gerçek bir varlık değildir, homo sapiens bu düşüşün ne faili, ne menşeidir. O bizzat kendisi sukuttur, hata ve günahtır. Aynı suretle Schelling'in son felsefesinde, Schopenhauer'da, Edouard Von Hartmann'da bizzat âlemin saf varlığı, (kendisinde gerçekleşen fikirlerden farklı olarak) ilahi mânâdan ayrılan Allah'ın mahiyetinin sukutuna, yahut var olmak için çırpınan kör arzunun "asli hatasına" dayanmaktadır, öte yandan bu yeni antropolojinin rasyonel antropoloji ile birleşik bir ciheti de vardır: Bu da ontolojik anlamda hayatla manevi varlığın (geist) kesin ayrılışıdır. Klages bütün, insanlarda faal olan maneviliğin (geist) psiko-fizik alanda tabii bir evrimin derece derece meydana çıkan mahsulü gibi tasavvur edilemeyeceği hususunda Aristoteles, Kant veya Hegel'den daha az emin değildir. Manevilik (geist) burada pozitivistler veya pragmatistlerin zannettikleri gibi ampirik değil, fakat metafizik bir asıldan gelmektedir: "İtkisel hayatın basit bir yükselmesi (sublimation) veya üstyapısı" değildir. Fakat bu mânâ kavramı o tarzda tasavvur edilmiştir ki (kuramın başlıca yanlışlığı da bu noktadadır), teknik zekânın yalnız vasıtalı düşüncesini ihtiva eder yani o pozitivistler veya pragmatistlerin anladığı şekilde anlaşılmıştır. Bu mânâ (geist) ontolojik bir varoluşa ve bir geçerliliğe[144] sahip olan fikirler ve değerler âlemini kavrayamaz. Nesneleri insanı yanıltan fiction'lardan ibarettir ve insanın ona ulaşmak için yaptığı saçma avlanışta (karanlık bir surette) varlığının doğurucu prensibi olan kendi nefsini (ruhunu) gittikçe daha fazla kaybeder. Bu noktada kuram tamamen kendi rakibi olan kurama, pozitif pragmatist antropolojiye tabi kalır. Onun aleyhinde bulunduğunu zannettiği halde gerçekte gizlice onu takip eder. Bu geist ne logos olarak insana varlıkta yeni bir alan açabilir, ne de saf sevgi (aşk) olarak onun değerler âlemini kavramasını temin edebilir.[145] O hayati temayüllerin kullandığı daima daha kompleks süreçler ve mekanizmalar yaratmaktan başka bir şey yapmaz ve bu suretle de onları bozar ve tabii ahenklerini yok eder. Bütün bunlara gerçeği inşa eden ve yapan ilahi bir prensip mertebesinden hayata düşman, hatta varoluşa (existence) düşman şeytani metafizik bir kudret mertebesine geist'ı geçiren vitalist ve romantik bir değerler değişmesini de (transvaluation) katmalıdır. (Oswald Spengler'in Batı Medeniyetinin Zevali adlı eseri gibi.)[146] Burada en açık bir surette hedef edinilen rakip Comte ve Spencer'in pozitivizmidir: Çünkü işaretler ve aletler kullanan hayvan, homo faber, Klages ile Lessing'in o kadar enerji ile bize tasvir ettiği ve âlemin tahrip edilmesinin (boşaltılması) sebebi

olarak gördükleri şeytanın (veya tabiat galatının) ta kendisidir. Nihayet heyecani hayata ve onun spontané ifadesine büyük bir önem vermek suretiyle, bir yeni antropoloji bu noktada hayati temayüller psikolojisine veya filan ve falan temayül zümresine üstünlük vermek üzere muhtelif tarzlarda tefsir edilebilen natüralist tarih felsefeleriyle ortak bir davaya sahiptir. Fakat onlara zıt olmak üzere o heyecani hayata metafizik bir bilgi fonksiyonu verir. Ratio eğer yalnız fiction'lar yaratıyorsa, hayata ve sezgiye ait boş "işaretler" veriyorsa, bu rolü zaten başka hangi meleke yapabilirdi.

Nihayet Max Scheler bugün de kendisine müdafaalar bulmakta olan bir beşinci insan görüşüne ulaşıyor ki, onun da özel bir tarih mefhumu vardır. Bu son fikir şimdiye kadar pek az tanınmıştı. Hatta biraz önce an-insanı veya hiç değilse homo sapiens'i (ki hemen bütün Batı düşüncesi onu asıl insan diye tanımaktadır), şimdiye kadar hiçbir tarih sistemine tekabül etmeyecek bir dereceye düşürmüş ise, şimdi gözden geçireceğimiz doktrin, tam tersine nefs şuurunu ve insanlık değerini son derecede büyültmekte ve onun hakkında o kadar yüksek, o kadar gururlu, baş döndürücü bir fikir vermektedir ki, bilinen başka hiçbir doktrin bu noktadan onunla kıyas edilemez. Zarathustra'da (Zerdüşt) insan, Nietzsche tarafından "elem verici bir nefret ve utanç" olarak vasıflandırılmıştır. Fakat o ancak hareketinden dolayı sevinç içinde sorumluluk duyan yegâne çehre ile, efendi ile, yaratıcı ile, yeryüzünün mânâsı, kavim ve insanlık adı verilenin biricik haklı olduğu yer ve varlığın yüce değeri "üst insan"ın parıldayan çehresi ile karşılaştırıldığı zaman meydana çıkar. Doktrinimizin ilham perisi işte bu heyecan uyandıran çehresidir. Bu yeni antropoloji şekli Nietzsche'de "üst insan" adını aldı ve filozof ona yeni rasyonel temeller kazandırdı. Ondan sonra da bilhassa iki düşünce adamı ona kesin felsefi şekiller vermeleri bakımından zikredilmeye değerler. Bunlar da Dietrich Heinrich Keller ile Nicolai Hartmann'dır. Hartmann'ın kudretli derin Etika'sı bu son görüşün en kesin ve en saf şekilde ifadesidir denebilir. Bu son insan kuramının temeli gerek D.H. Keller'de, gerekse N. Hartmann'da yeni tarzda bir ateizm üzerine kurulmaktadır ki, Nietzsche'den önceki ateizmlerden hiçbirisine benzememektedir. Bu ciddilik ve sorumluluk postulatı gibi anlaşılan ateizmdir. Bu ifade neye delalet eder? Ateizm şimdiye kadar bildiğimiz bütün şekillerinde - materyalizm, pozitivizm vs.- (en geniş mânâsı ile) bir Allah'ın varlığını bizatihi istenen bir şey gibi görmekte, fakat bunu ya ispatı imkânsız saymakta, yahut doğrudan doğruya veya dolayısıyla tasavvur edilemez görmekte, yahut da âlemin seyriyle uzlaştırılamaz farz etmekte idi. Allah'ın varlığına ait dogmatik metafiziğin delillerini reddeden Kant, akıl tarafından tasavvur edilen Allah fikrine karşılık bir nesnenin varlığını pratik aklın bir postulatı olarak kabul ediyordu. En yeni doktrin ise tamamen aksini söylemektedir.

Bunun için her şeyden önce bu yeni insan görüşünün hareket noktası olan Nietzsche felsefesi üzerinde durmamız lazım gelir. (Yukarda bu felsefeye birkaç vesile ile dokunduk. Fakat esaslı noktalarını belirtmek için onun felsefi gelişmesini eserleri üzerinde takip edelim.) Nietzsche 1885'te daha Leibzig'te öğrenci iken kitapçı dükkânında Schopenhauer'un Tasavvur ve İrade Halinde Âlem'ini[147] karıştırmış ve hemen satın almıştı. Bu eserin, fikirleri üzerinde büyük tesiri olmuştu. Onun üzerine ilk eseri olan Schopenhauer Terbiyeci'yi yazdı. Burada sefaletimizi anlamak, ihtiyaçlarımızı anlamak, zincirlerimizden kurtulmak zorunda olduğumuzu, sanat dehasına ve velîliğe iştiyakımız (açlığımız) olduğunu heyecanla anlatmakta idi. Yine burada hakiki kültürün köklerine dönmesi, insanın "dâhi" olarak yeniden doğması hasretini ifade ediyordu. Schopenhauer'un kitabında insanın değerini bulmuş, bu değeri bütün eserlerinde belirtmeye karar vermişti. Bin bir zincire bağlı olan bugünün insanına karşı hakiki insanı, hür insanı tasvir ediyor. "Hür adam" hakikaten insan olan adam, Nietzsche'nin takip edeceği idealdir. Onu bundan sonraki eserlerinde ve bütün hayatınca derinden derine meşgul eden başlıca soru, beşeri kültür problemi idi. İnsan şimdiki hali ile yetinemez; yükselmeye, daha asil olmaya çalışmalıdır, insan bu yükselişi nasıl temin edecektir? İşte Nietzsche'nin cevap vermeye çalıştığı soru bu idi.

## 5. Nietzsche’nin İnsan Görüşü

Nietzsche daima kültürün köklerini aradığı, en asli, en orijinal olan kültür kaynağından hareket etmek istediği için felsefeye filoloji yolundan girdi. Ona göre eski Yunan, kahraman insanlığın numunesidir. Helen huzuru,[148] sarsılmaz ahenk ve sükûnu diye meşhur olan ve birçok filozof ve filologların Yunan medeniyetinin bariz karakteri diye gösterdikleri akıl devri eski Yunan’da sonradan doğmuştur ve bir çöküntü alametidir. Yunanlıların klasik denen çağından daha eski asırların tarihi, mesela Homeros şiirleri, Aiskhylos’un trajedileri incelenince onlarda büsbütün başka, bir ruhun hâkim olduğu görülecektir. O devrin Yunanlıları insanın kendi kendini yaratmaya mecbur olduğuna inanıyorlardı. Bu adeta ilkçağ medeniyetinde ilk defa olarak tarihi kuvvetlerin kaderine ve ilahlara karşı insanların isyanı idi: İnsana bilgiyi öğretmek için ateşi çalan Prometheus’un kahramanlığı, Atlas’ın, Herakles’in dillere destan olan asi kahramanlıkları bunun başlıca numuneleridir. Bu devrin mitolojisi insan hakkında “trajik” bir duygu ile beslenmiştir. Bu devir insanları kendilerini daima daha üstün kılacak bir ideal istiyorlardı. Nietzsche eski Yunan ruhunun bu trajik temelini Schopenhauer felsefesine göre tefsir ve ifade etmek istedi. Eski Yunanlılar âlemin esasının irade olduğu hakkında adeta bir nevi sezgiye sahip idiler. Yunan musikisi (ki trajediyi doğurmuştur)[149] bu ezeli iradenin ifadesi idi. Yine Nietzsche bir yandan da Richard Wagner’in müzikal dramının modern çağda eski Yunan tragedya ruhunu canlandırdığına kani idi. İlk eserlerinden biri olan Musiki Ruhunda Trajedinin Doğuşu’nun başlıca temellerinden biri de bu idi.

Nietzsche de Schopenhauer gibi sanatları plastik ve musiki diye ikiye ayırdıktan sonra, sanatın öz gelişiminin bu iki kuvvet arasındaki mücadeleden ve onların birleşmesinden doğduğunu söylüyordu. Bu iki kuvvet Apollon veya Dionysos’un figürleriyle temsil edilmekte idi. Apollon güzel formların, güzel fertler ve insanların dehasıdır. Dionysos ise tam tersine formları yıkar, fertlikleri yok eder. Varlığın esasında âlemin yaratıcısı olan birliğe doğru yol açar. Nietzsche’ye göre mutasavvıfların belki eski Yunan misterlerinde İran’ın Cemsid ayininden mülhem olmak üzere “vecd” (extase) dedikleri şey, manevi hatt; onun anladığı mânâda asıl hakiki sarhoşluk, farkların kalkması, fertliklerin kaldırılmasından ibaret olan bir birliğin sembolü idi.[150] Apolloncu sanat, esasında klasik sanattır, formlar sanatıdır. Dionysoscu sanat ise şekilsiz, formsuz sanattır: Musikidir. Bu iki kuvvet gerçekte birbirleriyle mücadele eder, nihayet bir nevi mucize ile birleşerek “tragoedia”yı meydana getirir.

Trajediyi doğuran asıl kuvvet Dionysoscu sarhoşluğun ifadesi olan musikidir. Hayal gücü, musikinin görülmez âlemine form vermek istiyor. Bu

suretle mythos ve trajedi doğuyor. Trajik mahiyette olan mythos'ta coşkun sevinç (la joie) ferdin yok olmasından ileri gelmektedir. Bu metafizik sevinç ferdi formlar ve onların yok edilmesi üstünde her şeyin temeli olan ezeli hayatı fark ettiğimiz zaman duyduğumuz sevinçtir: "Ezeli hayata inanıyorum," işte trajedinin kabul ettiği şey budur ve bu hüküm musikinin coşkun sevincinden çıkarılmıştır. Nasıl ki trajedinin sahneleri arasında çalışan koro da Dionysos'u temsil etmektedir. Nitekim sonradan Oedipus, Prometheus gibi trajik kahramanlar da Dionysos'un maskesi altında meydana çıkacaklardır. Bu muhtelif kahramanlar arkasında görünen, biricik değişmeyen çehre, Yunan trajedisinin asıl kahramanı, Nietzsche'ye göre misterlerin Dionysos'udur. Kendisinde fertlik ıstıraplarını duyan, çocukluğunda Titan'lar tarafından parçalandığını mythos'ların tasvir ettikleri insan-tanrıdır. Bu parçalanma hadisesi Nietzsche'ye göre varlığın fertlere bölünmesine, parçalanmasına delalet ediyor. İşte Dionysos'un asıl ıstırabına sebep olan da bu parçalanmadır. Yunan trajedisinde bir ümit şarkısı, bir sevinç musikisi yükseliyor. Bu da birliğin ve bütünlüğün saadetine dönüşü kurtuluşu temsil ediyor. Trajedi'nin alçalması Yunan trajedi yazarlarından Euripides'in eserlerinde başlamıştır. Euripides'de ön planda gelen eşyanın ezeli temeli olan varlık değil, fert halinde insan, bütün özellikleriyle tek insandır. Euripides bundan dolayı eserlerinde Apolloncudur: O Dionysoscu ruhun birliğini kırmıştır. Orijinal olan Dionysoscu vasfı silmiştir. Fakat, işin aslında Euripides bir sembolden ibarettir. Onun ağzından konuşan daimon, Sokrates'in zihniyeti ile Dionysos zihniyeti arasında çatışma başlıyor. Sokrates zihniyetinin sanata ve düşünceye getirdiği prensip, akıl prensibidir. Hakîm filozofa göre güzel, akla uygun olan şeydir. Yeni prensip Sokrates'in içgüdüye, gayri meşru faaliyete karşı tenkidinde kendini gösteriyor. Sokrates içgüdünün kudretine hücum ediyor; onu daima aşağı ve menfi bir derece olarak görüyor. Fakat hakikatte bu itham Yunan dehasının asıl orijinal vasfını sarsmış, Yunan güzelliğini bozmuştur. Sokrates'in doktrinindeki "aklın üstünlüğü" yüzünden meydana çıkan ve eski Yunan dehasına aykırı olan bu vaziyet, daima onun daimon'u ile ifade edilmekte idi. Platon diyaloglarına göre Sokrates bazen inzivaya çekilir ve kulağına gelen bir sesi dinlerdi. Bu daima kulağında çınlayan ve müdafaa halinde onun imdadına yetişen ilahi bir sesti. Bütün eski Yunan dehasına göre (ve insanlığın temel kuruluşuna göre: Nietzsche tefsirinde) içgüdü müspet kuvvet; akıl ise tenkitçi bir meleke, yani menfi kuvvet olduğu halde Sokrates'te içgüdü şüpheli, tehlikeli; menfi kuvvet, akıl ise yaratıcı bir meleke olarak görülmektedir. Nietzsche'ye göre Sokrates'in akıl devrini açışı, insanlığın çöküşünün başlangıcıdır.[151]

İçgüdünün tanrılaştırılması üzerine kurulmuş Yunan sanatını ve güzelliğini tahrip eden Sokrates'in bu akıl görüşüdür. Sokrates'in tesiri altında bulunan

öğrencisi Platon da bütün yüksek sanatkâr kabiliyetine rağmen, Devlet diyaloğunda şairlerle alay ediyor ve onlara kendi sisteminde yer vermek istemiyordu. Çünkü Platon'a göre şairlerin eserleri kendini bilen akıl değil, hür yaratıcı kudretin mahsulüdür. Bununla beraber kendisindeki edebi deha şevki ile Platon, her şeye rağmen yine de bütün evvelki şekilleri kendinde toplayan bir sanat şekli yaratmıştır. Platon'un diyaloglarında eski Yunan düşünce ve sanatının bütün ruhu toplanmakta idi.[152]

**Sokrates'in akılcılığının en göze çarpan noktalarından biri de onun bilgi ve ahlak bakımından son derece iyimserliğidir[153] (optimisme); insan, bu görüşe göre yalnız bilgisizlik yüzünden ahlaki kusur yapar veya günah işler. Bilgili adam aynı zamanda iyidir, doğrudur ve bundan dolayı da mesuttur. Kaderin inkârı demek olan bu iyimserlik, trajik sanatın tam çöküşüdür. Akıl adına hareket eden iyimser diyalektik, musikiyi trajediden kovar, halbuki aslında trajedi musikinin sembolleştirilmesinden ibaretti.**

Bununla beraber Nietzsche'ye göre Sokrates hayatının sonunda, bu menfi hareketinden dolayı bir nevi vicdan azabı duymuştu. Dostlarına daima rüyasında bir hayal göründüğü ve kendine şu sözleri tekrar ettiğini söylüyordu: "Sokrates şarkı söyle." Son günlerine kadar felsefenin sanatların en yükseği olduğundan emindi. Fakat nihayet hapishanede ilahi sükûta kavuşmak için Apollon'a bir neşide besteledi ve Aisopos'un hikâyelerini nazma koydu. Sert bir akılcı olan Sokrates, akıl âleminin ötesinde ondan başka bir âlemin, sanat âleminin, musiki âleminin bulunduğunu hissetti.

Modern çağda Sokrates'in tesiri çok büyüktü. Bu tesir onun zamanından beri (Hıristiyanlık ve İslamiyet'e rağmen) fasılasız devam ederek "kuramsal adam" tipini yarattı. Bu tip, aklın realiteyi bütün derinliği ve özellikleriyle beraber kavrayacağına kanidir. Max Scheler'in tabiri ile homo sapiens dediğimiz antropolojik görüş bu suretle doğdu. İlk ve ortaçağda yalnız spekülatif düşünce ve dogmatik metafizik halinde gelişen bu tip, modern devirde müspet ve tecrübi ilim şeklinde devam etmektedir. Modern ilmin prensibi bilgi ile saadete ulaşacağına kani olan, her şeyi bilgi ile düzelteceğinden emin olan iyimserliğin vehim ve hayalidir. Fakat bazı üstün zekâlar bilginin bu delice iddialarına karşı gelmeye başladı. Modern düşüncede ilk defa Kant, ondan sonra Schopenhauer kültürümüzün esasını teşkil eden mantıki iyimserliğe karşı seslerini yükselttiler. O vakte kadar mekân, zaman, sebeplik fikirlerine aklımızın ve âlemin mutlak kategorileri gözüyle bakılıyordu. Kant bu kategorilerin yalnız varlığın görünüşüne ait olduğunu, eşyanın mahiyeti hakkında hiçbir bilgi vermediklerini gösterdi. Bu buluş yeni bir kültürün ve yeni bir fikir çağının başlangıcıdır.

Yeni trajik devir musikinin Rönesans'ını açtı. İlim devrinin musikideki karşılığı "opera" idi. Orada musiki sözün hizmetinde idi. Operada ilim ve akıl zihniyetinden doğan mânâsız bir iyimserlik hüküm sürmekte idi. Opera primitif insanı, altın çağın iyiliğini tasvir eder. Kahramanı flüt çalan tatsız bir çobandır. Fakat opera devri geçti. Şimdi, Nietzsche'ye göre Dionysos zihniyetinin uyandığı bir devrin başındayız. Bu devrin kökleri Protestanlığı doğuran Reform hareketindedir. Orada başlayan sübjektif coşkunluk Bach'dan Beethoven ve

Wagner'e kadar bütün yeni büyük musiki şaheserlerini meydana getirdi. Wagner'in müzikal dramında Dionysoscu coşkunluk, Nietzsche'ye göre ilk defa emsalsiz bir şekilde ifade edilmiştir.

F. Nietzsche bütün bu fikirleri 1871'de Alman-Fransız harbi sonunda neşrettiği Trajedinin Doğuşu adlı kitapta anlatmaktadır. Filozof burada zafer sarhoşluğu içinde kendilerini kültürce de üstün zanneden kendi milletine karşı şiddetli bir özeleştiri yapmaktadır. Almanya'da yegâne beğenilecek şahsiyetler olarak Schopenhauer ve Wagner'i görüyordu. Bu tenkitçi düşüncelerin şevki ile biraz sonra Aktüel-olmayan Düşünceler'i yazdı.[154] Fakat bu eserde milli kültürüne ait şiddetli tenkitlerinden vazgeçmediği gibi, fazla olarak beğendiği iki büyük şahsiyetten de şüphe etmeye başladı. Wagner sanatının Parsifal'de Hıristiyanlıkla uzlaşması ona irade ve kudret medeniyeti namına zaaf gibi görünüyordu. Wagner musikisini bir inhitat (çöküş) alameti sayıyordu. Nietzsche aynı zamanda Schopenhauer'un kötümserlik felsefesi aleyhine döndü. Menfi karakterine hücum etti. Ona göre yaşamak iradesini inkâr etmek, yokluğu istemek marazi alametlerdir, zaaf alametleridir. Yaşama arzusunun inkârı karşısına hayatın neşe ve sevinç içinde kabul edilmesini koymak lazımdır. Bütün değerler ve yaratıcı kuvvet buradan çıkacaktır.

Schopenhauer ve Wagner'den ayrılığı Nietzsche'nin düşüncesinde bir intikal devresi açıyor. Bu devrede sanat ve metafiziğin yerini müspet ilim alıyordu. Bu devre tam olarak filozofun İnsani, Fazlası ile İnsani (Humain, Trop Humain) adlı eserinde ifade edilmiştir. (Bu eser Voltaire'in yüzüncü yıldönümü dolayısıyla 1878'de neşredilmişti.) Kitap esas bakımından metafizik düşüncenin tenkididir. Filozof burada metafiziğin hatalarının başlıca kaynağı olarak insanı eşyanın (olguların) ölçüsü gibi almasını gösteriyor. Nietzsche burada ahlakın peşin hükümlerini reddediyor. "Ahlaki insan" kalbine en yakın olanın, eşyanın mahiyetine de en uygun (en gerçek) olduğunu zanneder. Burada filozofun éthocentrisme'i şiddetle tenkit ettiğini ve varlığı ahlak açısından görmenin bir nevi safsataya kadar giden büyük yanlışlıklara kapı açtığı şeklindeki sert kanaatini görüyoruz. Bu şüphesiz onun eski insan ve ahlak görüşlerine hücumunun başlangıcı idi. Akıl bizim en değerli tarafımız gibi görüldüğü için, âlemin prensibinin de ezeli bir akıl olduğuna hükmolunuyordu. Fakat işin aslında böyle bir hükmün meşru olması için hiçbir sebep yoktur. Âlemin akla uygun (intelligible) olduğu fikrinden vazgeçersek, aynı derecede tehlikeli ve gerçekten uzak olan hem iyimserlik, hem kötümserlik fikrinden de kurtulmuş oluruz. İyimserlik, teologların ve dogmatik metafizikçilerin tavrıdır. Onların her şeyin zekâ veya akıl tarafından düzenlendiğine, Allah'ın "mümkün olan âlemlerin en iyisini yaratması lazım geldiğine" kani idiler.[155] Tam tersine,

kötümserlik teologlarla ve dogmatik metafizikçilerle mücadele eden düşünürlerin görüş tarzıdır. Fakat eğer akıl âlemin aslı değilse, âlemin mahiyeti akılla açıklanamazsa, bütün bu problem değerini kaybedecektir. Şüphe yok ki, âlem aslında ne iyi, ne de kötüdür. "İyi" ve "kötü" kavramları ancak insana nispetle bir mânâ ifade eder. Eşyanın ve âlemin bütününe tatbik edilince mânâlarını kaybederler. Realitenin kendi temayüllerine ve iştiyakların uygun olduğunu zannedenler tamamen aldanmaktadırlar. Hayatımız ve saadetimiz metafizik görüşlerimize tabi değildir. Epikuros'un tanrılar için söylediğini metafizik bilgi için söylersek, hakîmce hareket etmiş oluruz. "Böyle bir dünya mevcut olsa bile, onunla hiçbir münasebetimiz yoktur."

Bu düşünceleri ileri sürdüğü sırada Nietzsche yeni insan görüşünü kısmen ilimci bir yönden geliştirmekte idi. Auguste Comte'dan mülhem olmak üzere insanlığın ilerlemesinin dinden metafiziğe, metafizikten ilme geçmekten ibaret olduğunu ve bu gelişmenin de ferdin gelişmesine uygun bulunduğunu söylüyordu. Önce insanda çocukluğunda dini hisler vardır: Bunlar en şedit derecesine on yaşında varır. Sonra panteizme doğru döner. O da yerini metafizik felsefeye bırakır. Daha sonra metafizikten şüphe başlar; sanat birinci dereceye çıkar. Nihayet ilmi zihniyet üstün gelir ve insanı tabiat ilmine doğru götürür. İnsanın fert olarak bu gelişimi insanlığın asırlar zarfındaki gelişmesine uygundur. Bununla beraber Nietzsche metafizik ve sanat hayranlığında kalmadığı gibi ilim hayranlığında da fazla kalmadı. Esasen filozofun pozitivist evrim fikrini benimsemesi yeni insan görüşüne de uygun değildi. Verdiği misal bazı insanlar için doğru olsa bile, bunun tamamen aksini gösteren misaller de eksik değildir. Ernest Renan'ın ruhi gelişmesi bu tarzda olmuştur. Fakat Pascal'ınki tamamen aksinedir. Çocukluğunda şedit bir müspet ilim alakası, gençliğinde metafizik alakaların uyanması, olgun yaşta dini fikirlerin doğuşu.

Nietzsche'yi daima uğraştıran başlıca problem insan ve insani kültür idi. İnsan nasıl ve hangi vasıtayla daha asil, daha üstün olabilir? Bu soruya o önce sanat ve metafizik yolundan, sonra ilim yolundan cevap vermiştir. Fakat olgunluk eserlerinde farkına vardı ki, ne sanat, ne metafizik, ne ilim insanı tam olarak asilleştiremiyor. O halde insanda daha kökten bir değişme olmalıdır: İnsan tipi esasından değişmeli ve yükselmelidir. Bu suretle Nietzsche'nin düşüncesi inkılapçı (révolutionnaire) safhaya girdi. Evvelce kurulmuş, hazır bulduğu değerleri yıkmak, yerlerine yeni değerleri koymak üzere bütün değerlere karşı harekete geçti. Bu son devre filozofta iki eserle ifade edilmiştir ki, bunlar Nietzsche'nin, hayatında nispi bir huzura kavuştuğu devreye aittir. Bu eserler Fecir (Aurore) ve Neşeli Bilgi'dir (Le gai savoir). O bunlarda gelenekçi ahlakı tenkit etmektedir, bu bilhassa Fecir'in ikinci başlığı olan "Ahlak Peşin Hükümlerine Ait Düşünceler" cümlesiyle ifade edilmişti.

Ahlakın kökleri nedir? Ahlak Nietzsche'ye göre örf ve âdetlere boyun eğmek, yani geleneğe uygun yaşamaktan ibarettir. İptidai zamanlar da her şey göreneğe, örf ve âdetlere bağlıydı. Âdetlerden kurtulmak isteyen insan "ahlaksız" gibi görülüyordu. Bütün ahlaklar, ahlaki fikirler veya sistemlerin bulunduğu yerde, filozofa göre mutlaka insani hareketlere ait bir "değerlendirme" vardır. Bu değerlendirme daima bir cemaat, bir sürü ihtiyaçlarının ifadesidir. Sürüye faydalı olan şey fertlerin değerinin de ölçüsüdür. Ahlaki fert sürü gibi düşünmeyi öğrenir. Ahlak örf ve âdet boyunduruğundan kurtulunca akıl boyunduruğuna girmiştir. Sokrates zamanında ahlakın meşhur emri şudur: "Kendini bil!" Fakat hakikatte biz kendi kendimizi bilmeyiz, hareketlerimizin sırf şuurlu olduğunu iddia etmek tamamen vehimdir. Hareketlerimizin hakiki saikleri gayri şuuri (şuurdışı) temayüllerdir ve bunlar bizim akla uygun hesaplarımıza giremez. Biz kendimizde en kudretli, en aktif şeyi bilmiyoruz: Bu da içgüdüdür. Bizi canlandıran kuvvet, hareketlerimizin asıl temeli bizim için karanlık kalır ki, bu da rasyonel ahlakın tesirini son derece azaltır. Nietzsche en mühim eseri olan Zerdüşt Böyle Diyordu'da (Also Sprach Zarathustra) tamamen, yeni insanlık görüşünün son gayesi olarak koyduğu üst insan (veya daha doğrusu insanüstü: Übermensch) fikrini telkin ediyor. Nietzsche bu fikirle insanlara yükselme, "kendini aşma," her zaman kendi kendinden daha üstün olma şuurunu vermek istiyor. Burada açıktan açığa Schopenhauer'un kötümserlik ve yokluk felsefesine hücum ediyor. Hayatın inkârı yerine, hayata bütün kuvveti ile sarılmayı, neşe ve sevinç (sürur) içinde mücadeleye girmeyi kabul ediyor. Yokluğa korkakça sığınacak yerde, insan daima daha şiddetli mücadelelere girmeli, daha kesif, daha asil bir hayat yaşamalıdır. Bu fikir insanı içinde bulunduğu şartları aşmaya sevk ediyor. İnsan hayvanın üstüne yükseldiği gibi, kendi varlığının üstüne yükselmeli ve "üst insan"ı vücuda getirmelidir. Bu suretle insan eski değerleri yıkacak ve yeni değerler yaratacaktır.

Vakıa Zerdüşt'e göre "insanın şimdi içinde bulunduğu sefalet halinde kalması kabil değildir. Şimdiki haliyle insan eksiktir, sakattır. Bu, insanın bir parçasıdır, yoksa bütün insan değildir. İnsan küçüktür ve onun fazilet dediği şey kendini küçültmüştür. Tevazu ve çekinme insanı az şeyle kanmaya götürür. İyilik bir zaaf ve bir budalalıktır." Zerdüşt benciliği (égoisme) övüyor. Ona göre insanlığın en büyük rehberleri, peygamberler, ancak insanın kendi mahiyetine uygun yaşaması, kendine en emin yolu açmasını tavsiye etmişlerdir. Öyleyse insanın şimdi içinde bulunduğu hal üstüne yükselmesi zaruridir. Zerdüşt, "İnsan aşılması lazım gelen bir şeydir," diyor. Varlıkların evriminde insan hayvanı aşmıştır, şimdi de insanın aşılması lazımdır. İnsanın önündeki hedef Tanrı olmak değil, insanüstü (üstün insan) olmaktır, işte Nietzsche'nin yeni insan görüşünün

başlıca genel hatları bunlardır.

Bu görüşe dayanarak yeni bir ahlak kurmak isteyen N. Hartmann'a göre din problemi eskisinden farklı bir şekil alıyor. Bu yeni doktrine göre de âlemin prensibi olan kuramsal bir şeyin, bir mahiyetin bulunması imkânsız değildir. Bu X de tanrıcılığın veya panteizmin, ondan farklı bir anlamda İslam'daki vahdet-i vücudun, rasyonel olsun veya olmasın Allah fikri olabilir. Fakat bu bildiklerimiz ve bilmediklerimizde müstakil olan bir şey varsa, o da şudur: "Eğer sorumluluk, hürriyet, vazife basit kelimelerden ibaret değilse, eğer insanın varlığının tek bir mânâsı olması lazımsa, Allah mevcut olmamalıdır." Nietzsche, nadiren iyi anlaşılan şu kelimeleri yazıyor: "Eğer Allah'lar olsaydı, bir Allah olmamaya nasıl katlanacaktın? Demek ki, Allah'lar yoktur." Bu cümle ilk defa olarak postula halindeki dinsizliği (ateizm) meydana çıkarıyor. Bu da Kant'ın postula halindeki dindarlığının (teizm) tam cevabıdır. N. Hartmann Ethik adlı eserinin "Değerler Gayeliliği ve İnsan Metafiziği" adlı faslında bu postula halindeki sorumluluk dinsizliğini son haddine çıkarıyor ve onu adeta bir nevi "ilmi" kesinlikle kurmaya çalışıyor: Ona göre yalnız mekanik bir âlemde veya hiç değilse gayelere göre kurulmuş olmayan bir âlemde hür bir ahlaki varlığın, bir "şahıs"ın, (kişinin) var olma imkânı vardır. Tanrı'nın bir plana göre yaratmış olduğu veya insan dışında herhangi bir tarzda geleceğe hükmeden bir Tanrı'nın bulunduğu bir kâinatta, bu insan ahlaki varlık olarak, şahıs (kişi) olarak sıfıra indirilmiş demektir. İki şıktan birini seçmek lazımdır: Ya tabiatın ve genellikle varlığın gayeliliği yahut insanın gayeliliği. Dahası var: Eğer âlem insanla aynı özden ise (ki Hartmann'a göre bütün teolojiler bu kanaattedirler), insanın kâinattaki mevkiinde orijinalliğini meydana getiren cihet kaybolur. İnsan, haklarından mahrum kalır. Mahrum kalınan sebeplik tayini, mekanizm değildir, ona tam tersine olarak ideal varlığın fikirler ve değerlerinin sırf objektif sahasında sezgi ile kavranan şeyi realiteye verme imkânı ve vasıtasını bahşeder. Mekanizm hatta onun hürriyetinin ve şahsen sorumlu olduğu hâkim karakterlerinin aletidir. Fakat gelecek hakkında her önceden tayin burada insanı yok edecektir. Heinrich Keller bir gün aynı fikri daha cesur şekilde M. Scheler'e yazdığı bir mektubunda ifade ediyordu: "Eğer iyinin ve vazifenin muhtevasının ne olduğunu ahlaki varlık olarak açıkça bilirsem ve anlarsam, âlemin prensibinden bana ne? Eğer âlemin bir prensibi varsa ve benim iyi diye kabul ettiğim şeyle uyuşuyorsa o zaman onu dostum gibi göreceğim ve takdir edeceğim; fakat eğer uyuşmuyorsa, beni yok etse bile ampirik varlığımda bütün idealimle ona karşı nefretimi ifade edeceğim."

Böylece "postulatlı dinsizlik" (ateizm) şeklinde ilk defa ifade edilen Allah'ın inkârı insana kendi sorumluluğundan muaf oluşu, kendi bağımsızlık ve hürriyetinin azalması duygusunu vermez; tam tersine, bu sorumluluk ve bu

egemenliğin (hâkimiyetin) en yüksek derecede tasavvur edilebilir olduğu bu suretle anlaşılır. İlk defa Nietzsche, bunu yarı yarıya değil, fakat sonuna kadar anlamıştı. Yalnız anlamış değil, aynı zamanda kalbinin bütün derinliğiyle bu hükmün neticelerini kabul etmişti. Hartmann burada aynı surette şöyle diyor: "Allah'ın sıfatlarının (takdir-i ezeli'nin, inayet-i ilahiye'nin), insana atfedilmesi lazım gelir." Fakat açık söyleyelim: Comte'da olduğu gibi insanlığa, "büyük varlık"a değil, kişiye (şahsa) atfedilmelidir; en çok iradeye ve sorumluluğa sahip olan, en çok genişliği, saflığı, kudreti olan kişiye atfedilmelidir. İnsanlık, kavimler, büyük kolektif heyetlerin tarihi -bütün bunlar bu tarzda bir kişiye has, aydınlatıcı ve mutlak değeri meydana çıkartan birçok inhiraflı (détourné) vasıtaları temsil ederler-, insanların bazen tanrılara gösterdikleri sevgi, saygı ve tebcili ona göstermelidir. Donmuş bir inziva içinde ele alınınca kişi (şahıs) gerek Hartmann, gerek Keller'de, şu iki düzen arasında bulunur: Bir yandan fiilen gerçek mekanizm, öte yandan "idée"lerin, objektif değerlerin boşluğuna asılmış bir saha (sphère) ki, hiçbir manevi ve canlı logos'a, dayanmamaktadır. İnsan düşüncesi ve iradesi âlemin seyrine bir istikamet vermek, ona bir mânâ ve bir değer katmak için hiçbir yerde dayanak bulamaz. İnsan ne kendisinin yapması gereken ve gerekmeyen şeyleri ona tebliğ eden bir Tanrı'ya, ne de eski metafiziklerin edindikleri ve isimleri "evrim", "kâinatın terakkiye (ilerlemeye) meyli" veya "tarih" olan değersiz yarı dini kanaatlere, nihayet ne de hangi şekilde alınırsa alınsın, kolektif iradelere başvuramaz.

Acaba bu antropoloji için tarih nedir? Tarihi Oluş adlı eserinde Kurt Breisig bu soruya cevap vermeye çalıştı. Bu cevap doğru addedilmese bile (ki Scheler bu kanaattedir), "Varlık ve değerler hakkındaki onun hakiki tarihi-şahsiyetçiliği cidden derinleştirmiş olduğu lehinde söylenebilir," diyor. Tarihin kolektif kuvvetleri burada sadece inkâr edilmiş değildir (mesela Treitchke ve Carlyle'ın "insanlar tarihi yaparlar" dedikleri gibi), fakat kabul edilmiş ve bununla beraber şahsi sebepliğe indirgenmiştir. Bu antropolojinin tarihi yazma tarzı üzerine tesirini en büyük vuzuhla tarihi çalışmalara kendilerini veren Stefan George etrafındaki yazarlarda, bilhassa Shakespeare, Goethe, Cesar, George, Hölderlin, Kleist'a tahsis edilmiş olan Fr. Gundorf'un eserlerinde buluyoruz. Bu antropoloji üzerine kurulmuş tarih, kahramanlar ve dâhilerin "manevi figürü"nün abidevi freski veya Nietzsche gibi söylenecek olursa insan nevinin "en yüksek örnekleri" oluyor.

Scheler bu beş insan anlayışını, beş türlü antropolojiyi mukayeseli bir surette (ve hiçbirini tercih etmeksizin) izah ettikten sonra, kendisinin insan hakkında düşüncelerini İnsanın Kâinattaki Yeri adlı eserinde anlatıyor.[156] Ona göre medeni bir Avrupalıya "insan" deyince ne anladığı sorulmuş olsa, hemen daima birbiriyle uzlaşmaz üç fikir sistemi karşısına çıkar:

I) Yahudi-Hıristiyan geleneğinin fikir dünyası,

II) Antik Yunan kâinatı,

III) Modern tabiat ilmi ve genetik psikolojinin görüşü.

Bu üçüncü görüşe göre insan yeryüzündeki evrimin son neticesidir. O diğer hayvanlardan ancak komplekslik derecesi bakımından ayrılır. Fakat insanı terkip eden enerji ve kabiliyetler iptidai bir halde ondan aşağı varlıklarda da mevcuttur. Bu suretle Scheler'e göre bir ilmi antropoloji, bir felsefi antropoloji, bir de ilahi antropoloji olmak üzere başlıca üç antropoloji tipi ile karşılaşıyoruz. Fakat bu görüşler arasında insan hakkında bütünlüğü olan bir fikre sahip olamayız. Scheler bu dağınıklıktan kurtulmak için burada insanın özünü hayvan ve bitki ile karşılaştırıyor ve onun metafizik durumunun orijinalliğini meydana çıkarmak istiyor.

İnsanın özel mevkiini ancak biopsychique âlemin bütün bünyesini tetkik suretiyle ortaya koyabiliriz. Scheler bunun için de hareket noktası olarak ilmin gösterdiği ruhi kuvvetler ve kabiliyetler hiyerarşisini ele alıyor. "Ruhsal" hadisenin hududu "canlı"nın hududu ile birleşir. Canlı dediğimiz gerçeklerdeki esaslı vasıflardan başka, onlarda bir de kendi kendilerini kavramalarına imkân veren "içsellik" (intériorité) dediğimiz bir vasıf vardır. Bu karakterle objektif hayat hadiseleri arasında evrim bünyesi, şekli bakımından en mahrem bir birlik vardır.

Objektif olarak dıştan canlı varlık gibi görünen ve sübjektif olarak içten nefs (l'âme) olarak görünen "ruhi gerçek," aşağı derecesinde şuurdışı teessüri bir hamleden ibarettir ki, henüz duyum ve tasavvurdan mahrumdur. Ruhi hayatın bu ilk derecesini yine yalnız bitkilerde görüyoruz. Bunun için onlarda Fechner'in yaptığı gibi şuur farz etmeye lüzum yoktur. Bitkide gördüğümüz hayatın özü yalnızca dışa doğru çevrilmiş bir itkidir (pulsion). Bitkilerin "teessüri hamlesi" bunun için extatique'tir. Yani organik hallerin bir merkeze tekrar intikali burada katiyen yoktur. Hayat kendine tekrar dönmez. En iptidai bir re-flexio onlarda eksiktir. Zira şuur ancak duyumun iptidai re-fleksio'sunda görünür. Bu daima ilk spontane hareketin karşılaştığı mukavemetlerin eseridir. Sübjektif manzarası ile bu yeni hayat derecesi, "teessüri hamle" insanda da mevcuttur. İnsan genellikle varlığın bütün esaslı derecelerini kendinde toplar ve bütün tabiat onda varlığının en merkezi birliğine ulaşır. İnsanda adeta bitki ve hayvan yaşamaktadır. Uyku insanın nispeten bitkiye benzediği şuuraltı bir haldir.

## 6. İçgüdü, Hafıza ve Zekâ

Hayatın objektif mertebelerinde teessüri hamleden sonra gelen, esaslı psikolojik şekil içgüdüdür. Fakat bu kelimenin anlamı birçok çatışmalara sebep olacak şekilde müphemlik içindedir. Scheler bu bulanıklıktan kaçınıyor ve içgüdüyü yalnız canlının davranışı denen psikolojik kavrama başvurarak tarif ediyor. Bu davranış önce bir dış gözlem (müşahede) konusudur ve tavsif edilmek ister. Onun dayanakları olan fizyolojik hareketler birliğini hesaba katmadan, çevre unsurlarının değişmeleri sırasında tayin edilebilir. (Fiziki ve kimyevi uyarımlara da başvurmak üzere bu yapılır.) Her türlü sebeplik açıklamasından müstakil olarak, çevre unsurları değiştikçe, davranışın birimleri ve değişmelerini kavrayabiliriz. Ve bu suretle de bünyeleri bakımından mânâlı, muntazam münasebetler elde edebiliriz. Davranışla onu gerçekleştiren fizyolojik süreci birleştirmek “davranışçılar”ın hatasıdır. “Davranış”ın değeri gerek fiziki, gerek ruhsal hadiseye karşı tarafsızlığıdır. Yani her davranış aynı zamanda deruni hallerin ifadesidir. Aynı zamanda hem fizyolojik, hem psikolojik tarzda izah edilebilir. Psikolojik izahı fizyolojik izaha yahut fizyolojik izahı psikolojik izaha tercih etmek aynı derecede yanlıştır. Bu tarzda anlaşılan davranışa “içgüdü davranışı” deriz. Burada Scheler içgüdülere ait başlıca vasıfların ince bir tasvirini yapıyor. Bir hayvanın tasavvur edeceği ve duyacağı şey, içgüdülerinin çevre bünyesine nispetle a priori olarak düzenlenmiş ve tespit edilmiştir. Hatıraları aynı kanuna tabidir: Onlar “içgüdü gayretleri”ne tabi olarak ve onların kadrosunda meydana çıkarlar. Burada çağrışım rabıtalarının, şartlı reflekslerin ve egzersizlerin çokluğunun ikinci derecede tesiri vardır. Ayrıca evrim seyrinde merkeze doğru (afférent) sinir yollarının ancak çevreye doğru (afférent) yollardan sonra teşekkül ettiğini de ilave etmek lazımdır.

İçgüdü ruhi realitenin ve işleyişinin çağrışımlı kompleks bünyelerden çok daha iptidai bir şeklidir. Spencer’in zannettiği gibi alışkanlık üzerine dayanan davranış tarzlarının irsi intikali ile izah edilemez. Çağrışım mekanizmasına tabi ruhi sürecin aynı zamanda içgüdü davranışlarından daha yüksek sinir sistemlerinde mahalleşmiş (localisé) olduklarını gösterebiliyoruz. Beynin kışr kısmı yalnız bir çağrışım organı değil, aynı zamanda davranış tarzlarına ait bir dissociation organıdır. Ferdileşmiş duyumlar ve tasavvurlar vasıtası ile yaygın bütünlüklere karşı kazanılan istiklal, hareket tarzına ait bir içgüdü organizasyonuna nazaran, tatmin edilecek bir temayülün kurtuluşu, önce mânâdan mahrum olan otomatizme suni olarak bir mânâ vermeye çalışan zekânın başlaması gibi birçok hadiseler (genetik bakımdan görülünce), içgüdü davranışının gelişiminin aynı derecede iptidai mahsulü olabilir. Bu hadiseler canlıların ferdileşmesi, ferdin nevinden kurtulması ile paralel gibidir. Yalnız ayrı

unsurların birleşmesi veya sentezi değil, yaratıcı ayrılma da (dissociation) hayatın evriminin esaslı sürecidir.

Scheler bundan sonra çağrışımlı veya birleştirici hafızayı inceliyor. Onu üçüncü psikolojik şekil olarak görüyor. Bu iptidai hafızanın temeli Pavlov'un "şartlı refleks" dediği şeydir. Bu bakımdan yaratıcı hafızanın eserini orada aramak yanlış olur. İnsan gitgide alışkanlığın kölesi oldukça, bu hafızanın rolü barizleşir. Fakat bu hafıza tarzı az veya çok bariz olarak asıl bütün hayvanlarda hâkimdir. O, refleks konusunun meydana çıkışının doğrudan doğruya neticesi olarak doğar. Taklit, kopya, tekrar, gelenek hadiselerini ona bağlamak mümkündür. Telkin hadisesi ve P. Schilder'e göre suni uyku (hypnose) hayvanlara çok yakın olan bu temel hadisenin manzaralarındandır. Bununla beraber, orada ferdin önceki ruhi hallere nazaran daha çok meydana çıktığını, sertliğini kaybettiğini, spontaneliğini artırdığını görüyoruz.

Çağrışımlı hafızanın üzerinde yüksek hayvanlarda pratik zekâ gelişmeye başlar. Çağrışımlı hafıza bir nevi düzeltici kabiliyet (correctif) kazanır ki, işte bu pratik zekâdır ve ruhi hayatın dördüncü esaslı şeklini vücuda getirir. Onunla sıkı münasebet halinde seçme gücü, tercih kabiliyeti, beğenme meydana gelir. Zekâ davranışını da ruhi süreci hesaba katmadan tarif edebiliriz. Bir canlı fert veya nevi alışkın olmadığı yeni vaziyetlere mânâsı olan bir hareket tarzı ile tepki yaptığı zaman ona "zekice davranıyor" deriz. Bu tepki anidir, bilhassa arzunun koyduğu problemi hal için önceden yapılmış teşebbüslerin sayısından müstakildir. İç ve dış davranış bir temayül hamlesi vazifesini gördükçe ve bir ihtiyacı doyurmaya yardım ettikçe, uzviyete tabi zekâdan bahsederiz. Ve bu zekâya pratik deriz. Zira onun son mânâsı daima uzviyetin ulaştığı veya ulaşamadığı bir action'dur. Ruhi bakımdan zekâyı, çevrenin hemen orada verdiği bir şey veya değer halinin ani surette anlaşılması diye tarif ederiz. Hayvanlar, bilhassa yüksek anthropoide'lerin, şempanzelerin bu dereceye ulaşıp ulaşmadıkları âlimlerce hâlâ münakaşa edilmektedir. W. Köhler'in Yüksek Maymunlarda Zekâ adlı eserini ve bundan sonraki tecrübelerini neşrettiği zamandan beri de henüz münakaşa bitmiş değildir. Scheler burada Köhler'in haklı olduğunu ve ele alınan öznelerin iptidai zekâ fiillerini gösterdiklerini söylüyor. Hayvanların yalnızca hafıza ve içgüdüye sahip olduklarını ve zekânın sırf insana mahsus olduğunu söyleyen ikinci bir âlim zümresi bununla beraber henüz seslerini indirmiş sayılamazlar. Köhler'in tecrübeleri hayvanın hedefine gitmesini güçleştiren manialar koymuş ve zekânın birçok fiillerinin onda gerçekleştiğini göstermiş bulunuyor. Ve bundan sonra artık eski kanaatte ısrar etmek pek doğru olmayacaktır. Hatta bu tecrübeler çoğaldıkça görülüyor ki, bu bakımdan hayvanla insan arasında ancak derece farkı vardır.

## 7. İnsanla Hayvan Arasında Farklar

Scheler bundan sonra eserinin en mühim kısmı olan, insanla hayvan arasındaki esaslı farklar üzerinde duruyor. Bazıları, onca, bu farkı zekâda görürler. İnsanda zekâ ve seçme gücü vardır, hayvanda yoktur derler. Ve bu bakımdan iki varlık nevi arasında öz (mahiyet) farkı bulurlar. Fakat yukarıki açıklamalar bu görüşün doğru olmadığını ifade etmektedir. Bazıları (Darwin ve Lamarck'tan hareket eden bütün evrimciler) hayvanın da zekâya sahip olması keyfiyetinden dolayı, hayvanla insan arasında indirgenemez fark fikrini kesin bir surette reddederler. Onlar insanın birliği kuramına (homo faber fikrine) özel bir tarzda bağlanırlar ve hiçbir insan metafiziğini mümkün görmezler. Scheler her iki kuramı da reddediyor. Onca, insanın mahiyetini ve dünyadaki mevkiinin özelliğini teşkil eden şey, zekâ, seçme gücü denen çok üstün bir seviyededir ve yetiler ne kadar genişletilirse genişletilsin, bu seviyeye asla ulaşamaz. İnsanı insan yapan bu yeni prensibin kelimenin en geniş mânâsıyla hayat, iç (psychisme) veya dış (vitalité) denen şeyle alakası yoktur. Bu anlamda insanı teşkil eden şey, "genellikle bütün hayata zıt" olan ve hayatın tabii evrimine indirgenemeyen bir şeydir. Eğer bir şeye indirgenirse, bu ancak âlemin en son temeli olabilir. Yani hayat dahi bu temelli realitenin kısmi bir görünüşünden ibarettir. Yunanlılar böyle bir prensibin varlığını kabul etmişler ve buna "akıl" demişlerdi. Scheler burada bu X'i ifade için anlamı daha yaygın olan bir kelimeyi kullanıyor. Aklı da ihtiva etmek üzere fikirli düşünce, sezgi, eidétique muhtevaların sezilmesi, bir sınıf heyecani ve iradi filleri (mesela iyilik, sevgi, nedamet, tebcil vs.) içine alan bu yeni kavramı manevi varlık (geist: esprit) kelimesi ile ifade ediyor. Kendisinde manevilik bulunan veya mânâ fiilleri kendisinden sadır olan merkeze şahıs veya kişi (personne) diyor ve onu iç görüş açısından ele alınan bütün fonksiyonel hayati merkezlerden ayırıyor ve bunlara "ruhi merkezler" diyor.

O kadar sarih ve o kadar yeni olan bu manevilik prensibi nedir? Eğer manevi varlık (esprit) en yüksek anlaşılışı ile bilginin kendine has bir nevi ise, "manevi" bir varlığın esaslı karakteri onun varlık bakımından uzviyetten ayrılması, hürriyeti, imkânı, hayattan müstakil olması, hatta bundan dolayı da temayüllere bağlı olan zekâsından da müstakil olması demektir. Böyle bir manevi varlık, artık ne arzuya ne çevreye bağlıdır, "çevresinden kurtulmuş"tur. Fenomenologların kullandıkları bir tabirle "dünyaya açık"tır. Onun bir kâinatı vardır.

Çevresinin "mukavemet" ve tepki merkezlerini, hayvanın içerisinde extatique olarak eridiği (yutulduğu) şartları o, nesneler haline yükseltebilir. Bu objektif âleme ve kendi varlığına (présence) hayati temayüller sisteminin ve

onların uzantısından ibaret duyu organları ve fonksiyonlarının yüklediği hiçbir sınırlama olmaksızın, bu nesnelerin “orada oluş”larını (dasein) kavrayabilir.

Manevilik (esprit) o halde objektifliktir; eşyanın “şöyle oluş”u (so sein) ile tayin edilmiş olma ve ona cevap verme kabiliyetidir. Maneviliğin “dayanak” varlığı kendisine nazaran dışarıda olan realite ile esaslı münasebetleri dinamik bakımdan hayvandakinin tamamen zıddı olan bir varlıktır. Hayvanda (derecesi her ne olursa olsun) her aksiyon (etki), her tepki (zekâ tepkisi de dahil) onun sinir sisteminin fizyolojik bir istidadından çıkar ki, ona da ruhi bakımdan temayüllerin itkileri ile duyu idraki bağlıdır. Bu temayülleri ilgilendirmeyen şey verilmiş değildir ve verilmiş olan şey -yalnız arzu veya nefrete göre- mukavemet merkezi halinde verilmiştir. Bir hayvanın çevresine karşı davranışını meydana getiren dramın birinci perdesi, daima psiko-fizyolojik bir halden başlar. Çevrenin bünyesi daima fizyolojik tabiata tamamen ve hayvanın morfolojik tabiatına dolayısıyla uygundur: Bünye ve tabiat kesin bir fonksiyonel birlik teşkil ederler. Hayvanın çevresinden kavrayabileceği ve fark edebileceği her şey, ona verdiği bünyenin emin sınırları içerisindedir. Bu dramın ikinci perdesi çevrede fiili bir değişiklik (modification) yapmaktan ibarettir. Burada üçüncü perde doğar ki, o da psiko-fizyolojik halin şekil değiştirmesidir. Hayvan davranışı o halde şöyle bir şemaya göre cereyan eder:

A —— Æ A = Hayvan

M —— Æ

M ¨ —— M = Çevre

Kendisinde objektif ruh (geist) bulunan varlık, gelişine tarzı tamamen zıt bir gidişe (conduite) sahiptir. Bu yeni dramın birinci perdesi insani dramdır: Davranış önce nesne derecesine çıkarılmış sezgi ile kavranan bir bütünün “şöyle oluş”u (so sein) ile harekete gelmiştir. Bu saikin özü insan uzviyetinin fizyolojik yetisinden, itkilerinden, çevrenin dış manzarasından bağımsızdır. İkinci perde de serbest olarak hareket eden kimsenin merkezi, başlangıçta tutulmuş bir itkiyi durdurur veya serbest bırakır. Üçüncü perde bir şeyin objektifliğinin şekil değiştirmesidir. Kendi değeri ve kesin karakteri denenmiş bir şekil değiştirmedir. Bu, “dünyaya açılış”ın şekli de şudur.

H ¨ —— H = İnsan

M —— Æ

—— Æ M = Âlem (dünya)

Bu davranış, doğduğu andan başlayarak, mahiyetçe hudutsuz bir gelişmeye elverişlidir. İnsan o halde hiçbir hudut tanımayan “dünyaya açık” bir varlık gibi davranabilen X’tir. Hayvanın nesneleri yoktur; o yalnız gittiği her yere kabuğunu bir bünye (structure) gibi götüren kaplumbağa tarzında çevresi içine dalmış olarak yaşar. O bir “çevre”yi bir “dünya” yapan kendine has bir “gerileme”ye ve “cevherleştirmeye” kabiliyetsizdir; nitekim o kendi heyecanlarını ve temayüllerini sınırlayan “mukavemet” merkezlerini nesne haline de koyamaz. Scheler’e göre hayvan öz bakımından bu organik hallere karşılık olan hayati realiteye bağlıdır. “Objektif olarak” kavrayamaksızın ona angajedir.[157] Nesne olarak varlığın vaziyeti “objektif ruh”un mantıki manzarasının formel kategorisidir. Duygu hamlesi duyumlardan, tasavvurlardan, şuurdan mahrum olan bitki, organik halleri içeride hiçbir yankı (akis) bırakmayacak derecede çevresine büsbütün dalmış ise de, hayvan aynı dalış (extase) derecesinde değildir, çünkü onda duyum ve hareket (motorium) ayrıdır. Beden şeması ve duyu muhtevası sinir merkezlerine tekrar nakledilmiştir, o sanki kendi kendine yeniden dönmüştür. Onun bir beden şeması vardır. Fakat çevresinde dalmış olarak, kendi davranışına devam eder (hatta zekâ fiillerinden dahi).

Hayvanda beden şeması ve muhtevasının bu tekrar intikaline aykırı olarak insanda objektif ruh fiili (manevi fiil) özü bakımından içe çevrilen (réflexif) fiilin bir ikinci derecesine, bir ikinci buuta bağlıdır. Scheler bu fiili ve gayesini birleştiriyor ve bu “merkezleşme”nin hedefine “kendi şuuru” veya manevi faaliyet merkezinin kendi kendisi hakkındaki şuuru diyor. Hayvanda şüphesiz bitkiden farklı olarak şuur vardır; fakat Leibniz’in görmüş olduğu gibi kendisinin şuuru yoktur. O kendine sahip değildir, kendine hâkim değildir ve bunun için onun kendi kendisi hakkında şuuru yoktur. Merkezleşme, kendi şuuru, aslında temayüle mukavemet eden varlığı nesneleştirme yetisi ve imkânı parçalanmaz tek bir bünye meydana getirir ki, bu da yalnız insana aittir. Bu “kendi” şuurunun teşekkülü, objektif ruhun mümkün kıldığı varoluşun bu yeni merkezleşme ve içe çevrilme derecesi de insanın ikinci karakteristiğini doğurur. İnsan “kâinat”ın buutlarına göre “çevre”yi yalnız büyültmekle kalmaz, aynı zamanda kendi fizyolojik ve ruhi kuruluşuna da objektif olarak bakabilir. Ve sırf bunun için o yaşamaktan isteyerek vazgeçebilir. Hayvan işitir ve görür, fakat işittiğini ve gördüğünü bilmez, onun normal haline kendimizi koymak istersek, insanda çok nadir olarak kendinden geçme (extase: dalma) hallerini düşünmeliyiz. Bunu suni uykunun (hypnose) son safhasında görüyoruz: Bazı sarhoş edici zehirleri

aldıktan sonra veya her türlü çılgınca sarhoşluk (orgie) ibadetlerinde olduğu gibi, ruhu felce uğratan tekniklerde bu görülebilir. Bu temayüllerden çıkan itkileri dahi hayvan kendi itkileri gibi yaşamaz, çevreye ait şeylerin dinamik çekmeleri (traction) ve itmeleri (repulsion) gibi yaşar. Bazı vasıfları ile henüz hayvana yakın olan iptidai insan dahi "bu şeyden korkuyorum" demez, fakat "şey tabudur" der. Hayvanın itkilerinde ve onların değişmesinde görünen ve psiko-fizik hallerinin şekil değiştirmesi sırasında süreklilik temin edebilen "irade"si yoktur. Denebilir ki, bir hayvan daima başlangıçta "istediği"nden başka bir yere varmıştır. Tam tersine, "insan vaat eden bir hayvandır" demek Nietzsche'nin doğru ve derin bir görüşüdür.

M. Scheler, realitede içerilik (intériorité) ve kendilik (ipséité) bakımından ele alınırsa bize görünen dört esaslı derece olduğunu söylüyor. Uzvi olmayan şeyler, bu iki varlık tarzından tamamıyla mahrumdur; ontolojik bir surette kendilerinin ait oldukları bir merkezleri de yoktur. Bu objektif âlemde moleküllere, atomlara, elektronlara kadar bir ölçü birimi olarak gösterdiğimiz şey, yalnızca cisimleri fiilen veya düşünce ile bölme gücümüze bağlıdır. Her cisim ancak başka cisimler üzerinde etkisinin (tesirinin) belirli mekanizmasına nispetle böyledir. Tam tersine, canlı varlık daima ontique bir merkezdir. Ve "kendi" mekâni-zamani birliği, kendi fertliğini bizzat kurar; bunlar biyolojik şartlara bağlı olan bizim faaliyetimizden çıkmazlar. Canlı varlık kendisini sınırlayan bir X'tir. Genişleme hadisesini zamanda gerçekleştiren ve mekâni olmayan kuvvet merkezleri (ki Scheler onların cisim imajının temeli sayıyor) birbirleri üzerine karşılıklı olarak tesir eden dinamik noktaların merkezleridir. Bitkinin duygululuk hamlesi bir merkeze ve bir çevreye sahiptir ki, orada büyümesi nispeten açık olan canlı, muhtelif halleri tekrar kendine dönmeksizin çevresine dalmıştır. Fakat bitkide genellikle bir "içtenlik" vardır. Ve bundan dolayı o canlı varlıktır. Hayvanda duyum ve şuur vardır ve onda uzviyetin hallerinin tekrar intikal etmesini temin eden bir merkez de bulunmaktadır. Bu durumda o "kendi kendisine ikinci defa verilmiş" demektir. Halbuki insan üçüncü defa kendi şuurundadır. Bu da bütün ruhsal hadiselerin objektifleşebilme gücü sayesindedir. Şahsı (kişiyi), insanda uzviyetin ve çevrenin karşı koymalarına hâkim olan bir merkez gibi tasarlamalıdır. Scheler ilk varlığın kendine çevrilişinin daima daha artarak, nihayet âlemin kuruluşunda kendi idrakine ve insanda kendinin bütün olarak kavranmasına varıncaya kadar yükselen bir "mertebelenme" yaptığını söylüyor.

Scheler'in insan bünyesi hakkında verdiği bu açıklama, insana ait birçok özelliklerin anlaşılmasını temin etmektedir. Somut şey ve cevher kategorisine tamamen sahip olan yalnız insandır. Yüksek hayvanlar dahi ona tam sahip değildirler. Kendisine yarım kırık ceviz verilen bir maymun bunu görünce kaçar.

Ceviz tamamen kırılmış olduğu zaman onu yer. Hayvan için şey esaslı değişikliğe uğramamıştır, başka bir hale değişmiştir. Hayvanda görme, tatma, koku alma psiko-fizik fonksiyonlarını realitenin çekirdeğine, somut bir şeye bağlayacak bir güç yoktur. Bundan başka insan önceden tek bir mekâna sahiptir. Körün mekân idrakine ait tecrübede bu hal görülür. Hayvanda ise tikel şeylerin idrakinden önce tek mekâna sabit bir şekil (form) veren merkezi bir fonksiyon yoktur. Onda hele bütün duyu verilerinin aynı zamanda kavranmasını, aynı cevherleşmiş dünyaya nispet edilmesini temin eden kendi kendine merkezleşme (auto-concentration) gücü yoktur. Hayvan yaptığı mevziî hareketlerle bağımsız olarak istikrarlı bir fon (background) halinde devam eden hakiki bir âlem mekânını bilmez. Onda, aynı suretle, insan zihninin temelini teşkil eden boş mekân ve zaman formları yoktur. Bu formlar, ancak arzuları doldurulmuş olmaktan ziyade, tatmin edilmemiş olan bir varlıkta meydana gelirler. Bütün dış duyumlardan önce gelen mekân ve zaman hakkındaki insan sezgisinin kökü, kendiliğinden (spontané) uzvi harekete ve belirli bir düzene göre tesir (action) imkânındadır. Doldurulmamış olan arzularımızın, beklemelerimizin hissesine "boş" diyoruz. Bundan dolayı ilk boşluk kalbimizin boşluğudur. Temayüllerimizin daima tatmin edilmemiş olmaları, âlemin tabii sezgisinde mekân ve zamanın insana boş formlar, her şeyden önce gelen formlar olarak görülmesine sebep olmaktadır. Yalnız insan kişi olması bakımından kendi üstüne yükselebilir, mekân-zamanı âlemin üzerindeki bir merkezden bütünü (kendimiz de dahil) bilgisinin nesnesi yapabilir. Fakat insanın âlemi, bedenini ve ruhunu (psyché) nesneleştirme fiillerini icra eden bu merkezin kendisi, bu âlemin bir "parça"sı olamaz; bunun için ona mekânda ve zamanda bir yer ayırmak imkânsızdır. O ancak gerçeğin en yüksek prensibine bağlanabilir. Böylece insan "kendine ve âleme üstün varlık"tır. Böyle olduğu için kendi varlığına hükmolunmayı gerektiren istihzaya ve şakaya da kabiliyetlidir. Kant, transandantal ince idrake ait derin kuramında "her türlü mümkün tecrübenin ve bu suretle de bütün tecrübe nesnelerinin şartı olan "cogitare"nin (düşüncenin) bu yeni birliğini özünden izah etmişti. (Yalnız dış tecrübeyi değil, kendi iç hayatımızı kavramaya imkân veren iç tecrübeyi de.) Bu suretle ilk defa Kant objektif ruhu (geist) ampirik ruh üstüne koymuş ve ruhun sadece bir nevi cevher-ruhun fonksiyonları zümresi olduğunu inkâr etmişti.

## 8. Kişi ve Fikir Yaratma Olarak İnsan

Scheler böylece geist'ın üçüncü bir gerektirmesini meydana çıkarıyor: O, kendisi nesne olmaya kabiliyetsiz olan biricik varlıktır. O saf aktüelliktir, yalnız "akt"larının (fiillerin) hür tamamlanışından ibarettir. Objektif ruhun merkezi olan kişi ne nesne olarak, ne şey olarak mevcuttur, o yalnızca kendi kendisine gerçekleşen "akt"lar organlaşmasının bir şeklidir. Ruhi olan şey "kendi kendine" gerçekleşmez. Bu, zamandaki bir vakalar serisidir ki, objektif ruhumuzun merkezi ile kaimdir. Fakat şahsımızın (kişimizin) varlığı içimize çevrilmek suretiyle de ona yönelebiliriz. Onu nesneleştirmek imkânsızdır. Başkaları da kişi olarak nesneleşemezler. Başkasının mahremliğini ancak onun fiillerini onunla birlikte icra etmek sureti ile, onun iradesiyle, sevgisi ile "aynılaşmak" üzere kavrayabiliriz. Nitekim, onunla birlikte bunları icra etmek suretiyle de bu biricik geist'ın fiillerine iştirak edebiliriz. Eğer insan şuurundan müstakil olarak bu dünyada bir fikirler düzeninin gerçekleştiğine inanıyorsak ve eğer en baştaki varlığa onu hassalarından biri gibi atfediyorsak, fikirle "akt"ın özden bağlantısını prensip itibariyle kabul etmeliyiz. Augustinus'tan beri idée'ler[158] kuramı gerçekten önceki bir fikri (idea ante res), yani âlemin fiili realitesinden önce bir yaratılış planının varlığını kabul etmişti. Fakat fikirler şeylerden önce ve ondan sonra değildirler, onlarla beraberdirler ve ezeli geist'ta ancak âlemin sürekli yaratılışı (creatio continua) ile meydana getirilmiştir. Fikirleri düşünürken bu ezeli geist'ın fiillerine iştirak ettiğimiz zaman, sadece önce mevcut bir şeyi bulduğumuz ve keşfettiğimiz söylenemez: Fakat hakikatte biz eşyanın prensibine göre ezeli sevgiye bağlı fikirleri ve değerleri çıkaran yaratış faaliyetine içten katıyoruz. Geist'ın orijinalliğini daha iyi tasarlamak için sırf manevi olan bir fiile, fikir yapma fiiline (idéation) dikkat etmeliyiz. Bu her türlü teknik zekâya yabancı olan bir fiildir. Mesela zekâya ait bir mesele ele alalım: Burada şimdi kolum ağrıyor, bu acı nasıl doğdu? Bundan nasıl kurtulabilirim? Bu sorulara cevap vermek müspet ilmin işidir. Fakat aynı acıyı ben en yüksek derecesinde genellikle bu âlemin elemden, acıdan, ıstıraptan haleldar olduğu şeklinde bir misalde kavrayabilirim. Soru o zaman başkalaşır. Şimdi burada duyum keyfiyeti bir yana bırakılırsa, "asıl acı" dediğim şey nedir? "Genellikle acı" gibi bir şeyin mümkün olması için gerçek prensip nasıl kurulmalıdır? Buddha'nın şu çok tanınan konuşma hikâyesi böyle bir idéation için genel bir misal vermektedir: Yıllarca babasının sarayında yapayalnız yaşadıktan sonra, prens bir hasta, bir fakir, bir ölü görüyor ve şimdi burada var olan bu üç mümkün veride hemen âlemin özüne ait basit misaller serisini buluyor. Descartes bir balmumu parçası üzerinde düşünürken cismin eidétique bünyesini hallediyordu. Geist'ın ortaya koyduğu hep bu türlü sorulardır. Bütün matematik ilimler böyle problemlere ait

misallerle doludur. “Üç şey”in “miktar”ına ait bir triage’da insan üç sayısını şeylerden ayırabilir ve muhtar bir nesne gibi alabilir. Hayvan buna benzer hiçbir şey yapamaz. Âlemin özüne ait bünyeleri gözlemlerden bağımsız olarak kavramak: İşte idéation budur. Böylece elde ettiğimiz bilgi bütün mümkün şeylerin sonsuz üniversalliği için geçer değerdedir. Ve bizim zorunsuz (contingent) duyarlılığımıza, tecrübelerimize bağlı değildir. Böylece elde edilen bedihi bilgiler duyu tecrübemizin sınırları ötesinde muteberdir. Onlara biz Kant’ın ifadesi ile a priori diyoruz. Bu öz bilgilerinin çok farklı iki fonksiyonu vardır: 1) Bütün müspet ilimler verimli bir gözlemin, muhakemeli zekâ tarafından kullanılan tümevarım ve sonuçlamanın ilk istikametini bize gösterirler. Hegel bunlara “mutlak’a açılmış pencereler” diyordu. Şurada oluş (dasein) ile özü (wesen) ayırma istidadı insan zekâsının (geist) esaslı karakterini teşkil eder. İnsanın özünü teşkil eden cihet Leibniz’in dediği gibi bilgi değildir. Fakat a priori özün (mahiyetin) kavranması veya kavrama istidadıdır. Bu, Kant’ın farz ettiği gibi, asla aklın sabit bir organlaşmasını gerektirmez. Tam tersine, rasyonel bünye prensip bakımından tarihi değişmeye bağlıdır. Yalnız, bizzat akıl bu eidétique bedahetlerin “işleyişleri” (fonctionnalisation) ile, devamlı olarak yeni düşünme, sevme ve değerlendirme formlarını yapmaya ve geliştirmeye istidadı ve kabiliyeti olmak üzere sabittir (constante).

İnsanın özüne daha derinden nüfuz etmek istersek idéation fiiline götüren fiillerin bünyesini tasavvur etmeliyiz. Şuurlu veya şuursuz olarak insan eşyanın realitesini, karakterini “talik etmek”ten (açıkta bırakmak) ibaret bir nevi teknik tatbik eder. Hayvan tamamen somut olanın içinde ve gerçekte yaşar, o burada ve şuradadır. İnsana has olan şey, bu realite tarzına enerjik bir surette “hayır” diyerek karşı koymaktır. Buddha ve Platon bunu çok iyi görmüşlerdi. Platon’a göre ruh ancak dünyanın duyu muhtevasından gözünü çevirmek ve şeylerin asli prensiplerini keşfetmek için, içe çevrilmek suretiyle idée’leri görmeye muvaffak oluyordu. Husserl aynı fikirden hareket ederek bir “fenomenolojik indirgeme” ile dünyadaki zorunsuz (contingent) eşyanın varlığını parantez içine alır. Bu indirgeme fiilinin nasıl meydana geldiğini anlamak için realite duygusunun hakiki mahiyetini bilmek gerekir. Realite intibaı, işaret edilebilecek özel bir duyumda verilmiş değildir (mavi, sert vs. gibi); idrak, hatıra, düşünce ve bütün mümkün tasavvur fiilleri bize bu intibaı veremezler: Onların verdiği eşyanın şöyle oluşundan ibarettir. Asla “şurada oluşu” değildir. “Şurada olan”ı bize veren önce fark ettiğimiz âlem sferinin bize mukavemet ettiği duygusudur ve şüphesiz bizim hamlemize, temayülümüze, hayati cehdimize göre bir mukavemet vardır. İptidai realite duygusu “âlemin mukavemeti” duygusu olmak bakımından her türlü şuurdan, tasavvurdan, idrakten önce gelir. En fazla baskı yapan duyu idraki dahi sadece uyarım tarafından şartlandırılmış değildir. En basit duyunun olması

için, aynı zamanda “temayül” tarafından idare edilen bir yönelme (orientation) olmalıdır. Bizi canlandıran hayat hamlesinin bir hareketi ruhi her türlü idrak imkânının ayrılmaz şartı olduğu için, çevredeki cisimlerin hayallerini meydana getiren, hamlemize karşı kuvvet merkez ve alanlarını koyan mukavemetler idrakin henüz şuurlu kavrama derecesine çıkmadığı bir zamanda duyulmuşlardır. Demek ki, realite duygusu âlem tasavvurumuzu takip etmez, ondan önce gelir. Şu halde Scheler soruyor: Bu enerjik “hayır” deyiş nedir? Âlemi gerçek olmaktan çıkaran veya idée’leştiren nedir? Bu, Husserl’in dediği gibi, varoluşun hükmünü durdurmak değildir; burada daha ziyade realite karakterini kaldırmak, yok etmek bahis konusudur. Bu realite duygusunu, bütün ve bölünmemiş duyguyu kaldırmak, bu “dünya ürküntüsü”[159] Scheler’in dediği gibi “ancak saf formların bulunduğu bölgelerde kaybolur.” Eğer şurada varoluş (dasein) “mukavemet” ise, bu zahitçe gerçekten uzaklaşma fiili (âlem ona nazaran her şeyden önce mukavemet olarak görünen) hayat hamlesinin ilgasından, lüzumsuz bırakılmasından ibarettir. Fakat bu fiil, manevilik dediğimiz bu varlık onu ifa etmektedir. Bu duygu hamlesinin merkezini, saf isteyiş halinde, tesirsiz bırakabilen yalnız geist’tır ve biz onunla gerçeğe ulaşma imkânını bulmaktayız.

Öyleyse insan kendi itkilerini durdurarak, hapsederek, onlara somut hayal ve tasavvur gıdasını vermeyerek şedit titremeler içinde geçirdiği bu hayata karşı (prensip bakımından) zahitçe bir tavır alabilir. Şöyle ki, realiteye daima “evet” diyen hayvanla kıyas edilince insan “hayır diyebilen varlık”tır. “Hayatın zâhidi”dir ve realiteden ibaret olan her şeye karşı ezeli itiraz edendir. Varlığı burjuva ruhunun beden halini almasından ibaret olan hayvana kıyas edince, insan aynı zamanda ezeli Faust’tur ki, daima kendini kuşatan realiteyle tatmin edilmemiştir. Daima “burada şimdi ve şöyle” olan varlığın ve “çevre”sinin hudutlarını tecrübeye açmıştır. Bilhassa her an bulunduğu gibi, kendi şahsi realitesinden kaçmaya susamıştır. Freud bu anlamda Haz Prensibinin Ötesinde adlı kitabında insanı “temayüllerini hapseden varlık” diye tasvir etmektedir. Ve yalnız böyle olduğu içindir ki, insan kendi idrak dünyasının üzerine meal mahiyette bir makul âlemi katabilir, öte yandan da kendisindeki geist’a, manevi varlığa hapsedilmiş temayüllerde uyuyan “enerji”yi derece derece katabilir. Hasılı, insan kendi içgüdü enerjisini manevi faaliyete yükseltebilir.

# VIII

# Manevi Değerler I (Sanat)

## 1. Değerler Mertebelenmesi ve Sanat

İnsanı, öteki mevcutlardan ayıran manevi varlığın (geist) olduğunu görünce, bu manevi varlığın nelerde objektifleştiğini sormak yerinde olur. İnsan manevi varlık olarak bir değerler dünyası içinde yaşamakta ve bu dünyayı en iptidailerinden başlayarak en ulvilerine kadar mertebelendirmektedir. Öyleyse insan bir değerler mertebelenmesi (hierarchie) kurmaktadır. Her değer mertebelenmesi bir insan tipine, insan felsefesine karşılıktır. Natüralist bir insan görüşünde değerler mertebelenmesinin zirvesinde hayati ve teknik değerler bulunur. Burada anladığımız mânâda manevi bir insan görüşünde, değerler mertebelenmesinin en aşağısında hayati değerler gelmek üzere derece derece manevi değerlere yükselmek gerekir. Max Scheler manevi değerler skalasında ahlaki değere özel bir yer ayırmıyordu. Ona göre "ahlaki değer" bütün değerler arasında üstün olanı aşağı olana "tercih etme" fiilinde kendini gösterir. Her değerlendirmede bir karşılaştırma, bir tercih, bir seçme bahis konusudur. Halbuki her tercih, her seçme ahlaki bir fiil değildir. İki sanat eserinden daha mükemmelini ötekine tercih ederiz. Burada hiçbir ahlaki fiil yoktur. Nitekim bir sanat veya hukuk değerini hayati bir değere (sırf üstün olduğu için) tercih ederiz. Burada da ahlaki fiilden bahsedilemez: Bir sanat eserini yiyecekten üstün görmek, yahut kanunun değerini sanattan üstün saymak (ayrı ayrı açılardan) beğenilecek hareketler olmakla beraber, doğrudan doğruya ahlaki fiil sayılamazlar.

Manevi değerler mertebelenmesine girebilecek sayısız çeşit arasından biz başlıca üçü üzerinde duracağız: Bunlar da sanat, ahlak ve dindir. Bu seçmeyi neye göre yaptığımızı şu şekilde açıklayalım: insan manevi varlık olarak eşyayı nesneleştirmekte, çevresini bir "dünya" haline getirmektedir. Bu nesneleştirme her şeyden önce bir imal etme, verilerden nesneler yaratma şeklinde meydana çıkar: İnsan, eliyle veya aletlerle dokuduğu çadır bezinden, yaptığı pirogue'tan, [160] kurduğu abidelere ve büyük transatlantiklere kadar hepsini homo faber olarak yapmaktadır. Fakat insanın bu "imal edici" fonksiyonu asla tek başına alınamaz. Çünkü bu fonksiyon bir yandan şemalar ve kavramlarla bilme fonksiyonuna (homo sapiens), bir yandan da insanın eğlenme ve zevk alma fonksiyonuna (homo ludens) bağlıdır. Her imal fiili teknik bir fiil olduğu kadar da bilgi ve sanat fiilidir. Bununla beraber, insanın nesneleştirici faaliyetinde kendisiyle "dünyası" arasında en derin bağlantı şekli, bu üç fonksiyon arasından sanattır. Çünkü sanat hem bir şey yapmak, hem de hoşa giden bir şey yapmak demektir. Orada verilerden meydana getirilmiş her yaratış fiili, verilere olduğu kadar bunları kullanan, yoğuran, terkip eden özneye de aittir. Adeta her sanat fiilinde özne ve veriler beraber çalışmaktadırlar. Sanat eseri yalnız belirli bir

hayati fonksiyonu görsün diye değil, o fonksiyon üstünde daima özne ile nesne arasındaki bağlantıyı devam ettirsin diye meydana getirilir. Bir testi, su içmek içindir. Suyu sızdırmamak şartıyla kirli topraktan da olabilir. Fakat testinin üzerini sırlamak, boyamak, testiye en ahenkli ve tenasüplü şekli vermeye çalışmak sanatçının işidir. Sanatçı bunları niçin yapar? Çünkü testi ile suyu içen arasındaki münasebet iğreti bir münasebet değildir. İnsan yaşadıkça su içecektir ve belki de aynı testilerden içecektir. Aletlerle o aletleri kullananlar, işlerle o işleri yapanlar arasında ruhi bir ahenk olmalıdır ki, bu aletler ve bu işlerden en devamlı eserler beklensin. Yapılmış[161] şeyler ve işlerle insan arasındaki bu devamlı münasebet, özne ile nesne arasındaki bu kaynaşma sanatı meydana getirir: Nesne, öznenin ritmini ve ifadesini alır. Özne de nesnenin şartlarına ve zaruretlerine bağlanır. Fakat nesne ile özne arasındaki bu münasebet Volkelt'in gösterdiği gibi mantıki değil, mantıkdışı (alogique) bir münasebettir. Yalnızca pratik faydaya cevap veren, "gündelik" bir isteğin mahsulü olan şey, orada devamlı, sanki ebedi bir şey haline gelir.

Sanat değeri bundan dolayı teknik ve hayati değerlerin üstünde yer alır ve zaman-üstü bir mahiyet olarak görünür. Fakat bu değerin de kendi başına ele alınması mümkün değildir. Çünkü sanatın ortaya koyduğu "zaman-üstü" oluş, yalnızca duyu verilerine ve insana aittir. En güzel bir sanat eserinin dahi kırılıp bozulmayacağı söylenemez. En çok mukavemet edenler ehramlardır. Fakat çölün kasırgaları bir gün onu yok edebilir. Phidias heykelinin bize "zaman-üstü" görünmesinin sebebi, şeklinin ahenginden ve mükemmelliğindendir. Bu bize tamamen özne tarafından verilen bir yetkinlik ve sonsuzluk şuurudur. Biz sanki Phidias heykelini zaman-üstü, daima öyle kalacakmış gibi düşünürüz. Fakat bunu bize empoze eden ne bu heykelin yapıldığı maddedir (çünkü mermerin, su taşının veya granitin türlü nispetlerde zamânâ karşı mukavemetleri kırılacaktır), ne de bizden gelir. Çünkü biz de değişmekteyiz ve heykelde gördüğümüz yetkinlik ancak ruhumuzdaki ahenk duygusunun elde ettiği ideal bir yetkinliktir. Öyleyse heykelin gerek objektif, gerek sübjektif bakımdan değişen verilerden, şuur muhtevalarından ibaret olduğunu söylemek lazımdır. Aynı düşünceyi imal edilen bütün şeylere tatbik edebiliriz. Bilmekte ve yapmakta şuur verileri sınırını aşamayan bir şeye hakiki anlamı ile devamlı denemez. Hayatımızla, hiç değilse nesillerin hayatı ile çevrilidir. Onun bütün zamanlar için güvenilir olduğu söylenemez. Hatta bizden "başka" şuurlar için bile güvenilir olduğundan bahsedilemez. Böyle bir hükmü verebilmek için her şeyden önce şuur içinde kapalı kalmayan, şuur verilerini aşan bir temele dayanmalıyız. İnsan, bütün "mamul" eşyası, aletleri, iş sistemi ile "dünya"sını vücuda getirirken, bu dünyadaki şeylerin devamlılığını temin edecek bir dayanağa, aşkın bir değere muhtaçtır. Bu aşkın değer olmaksızın "dünya"sında değer dediği şeylerden,

onların her zaman için faydalılık, doğruluk, güzelliklerini saklayacaklarından emin olamaz. O suretle ki, nesnelerden ibaret olan “dünya”sı adeta bu aşkın varlık tarafından her cihetten kuşatılmaktadır. Şuur verilerinden ibaret olan “dünya”sı olduğu için aşkın varlık yoktur; tam tersine, aşkın varlık olduğu için “dünya”sı vardır ve o sayede devam eder.

Bu aşkınlık da iki şekilde görünmektedir: 1) O, bir yandan “başka” insanların şuuruna doğrudan doğruya nüfuz edemediğimiz için, şuurlar arası münasebetleri kuşatan bir aşkınlıktır. Vakıa ne duyu verilerimizle, ne iç duygularımızla doğrudan doğruya başkasının varlığına giremeyiz. Bu bakımdan insanlar birbirine kapalı âlemler olarak kalır.[162] Bununla beraber böyle bir şeyin kabulüne de imkân yoktur. Çünkü her an insanlar arası münasebetler içinde yaşıyoruz. Hatta hareketlerimizden, işlerimizden, mahsullerimizden çoğunu kendimiz için değil, başkaları için yapıyoruz. Hareketimizin, işimizin ve mahsulümüzün başarılı bir şekilde işlemesi ve meydana gelmesi yalnızca bu insanlar arası münasebetin sağlamlığından ileri geliyor. Eğer şuur verilerinin bize gösterdiği gibi insanlar birbirine kapalı âlemler olsaydı, hareketler, işler ve mahsuller arasında hiçbir ahenk ve devamlılık olmaması lazım gelirdi. Bizzat vakanın kendisi şuur ötesinin olmayışını yalanlıyor. Fakat hem şuur verilerine göre insanlar birbirine kapalıdırlar, hem de insanlar arası münasebetlerde devamlılığı temin eden bir ahenk ve düzen vardır. Bu çelişkenliği (antinomie) nasıl açıklamalı? İnsanın bütün hareketleri ve düşüncelerinin merkezi olan bir kişi olarak görüldüğünü evvelce söylemiştik. Şu halde insanla insan, kişi ile kişi arasındaki münasebetlerin devamlılığını temin eden bir aşkınlık sahası olmasıdır. İşte bu saha ahlak sahasıdır. 2) Fakat bir yandan da o, insanın mahdut hayatını aşan bir “zaman-üstü” aşkınlık olarak görünmektedir. İnsan bütün keşiflerini, icatlarını şu sınırlı hayat çevresi içinde yapar. Fakat bunlar ondan öncesi ve ondan sonrası için de geçer olmalıdır. Böyle bir geçerlik bizzat ilmin tümevarım ve sonuçlamada aradığı geçerlik değil midir? İnsan zaman-üstü geçerliği nereden çıkarıyor? Eğer “kâfi sebep” prensibinden denecekse, zihnimizin formel bir prensibi olmamak şartıyla, varlığa ait bu kâfi sebep prensibini nereden çıkarıyoruz? Varlığın ahenkli olduğu ve devam ettiği hakkında kanaatinden. İnsan şuurunu aşan ve ona dayanak olan, onu zamanda kuşatan bu aşkın varlık madde olamaz. Çünkü insan şuurunun değil, hatta en iptidai bitkinin vasıflarından bile mahrumdur. Bitki veya hayvanda görülen hayat da olamaz, çünkü hayat onlarda en iptidai spontane’lik derecesindedir. Bu ancak insanda gördüğümüz manevilik (geist) nevinden bir aşkınlık, bir “zaman-üstülük” olabilir.[163] İnsan, iş ve bilgi sistemleri şeklinde görünen faaliyetlerini aşkın değerlerle kuşatmadıkça, bizzat bu değerler temelsiz kalır. Bir kişinin “yalnız

kendisi” ve şimdiki hali için bir bilgi veya sanat eseri vücuda getirmesi mümkün değildir. Bunun için de her içkin (immanent) değer bir aşkın (transcendant) değer tarafından kuşatılır ve onsuz mevcut olamaz.

## 2. Yunan Sanat Felsefesi

Sonludan sonsuza, içkinden aşkına doğru gitmek üzere manevi değerleri gözden geçirecek olursak, önce sanat değerinden başlamalıyız. Sanatın bir felsefe konusu olması eski Yunan'da başlar. İlk filozoflar bu problemi ayrıca ele almış değillerdi. Yalnız Hesiodos İşler ve Günler, Theogoniea[164] adlı kitaplarında eski kralların vazifelerinden bahsederken sanata da dokunuyor. İlk defa sanatı ayrı tetkik konusu haline getiren Platon'dur. Symposion (Ziyafet) adlı diyalogunda zamanının türlü aşk, sevgi, sanat görüşlerini konuşturmak üzere kendi idealist ve terkipçi görüşüne yükseliyor. Sokrates'in ifadesine göre sevgi, ölümlü varlık ile ölümsüzlük ve ölümsüz varlık arasında köprüdür. Birinciyi ikinciye bağlar. Sevgide ölmezlik iştiyakı uyanır ve bize güzellik duygusunu verir. İki türlü sevgi vardır: Birini cismani Eros temsil eder. O dünyaya ve bedene aittir, ötekini göksel (ourania) olan Eros[165] temsil eder. Üstün âleme, idée'lere aittir. Asıl yükselten, yaratıcı olan, sanatın kaynağı vazifesini gören sevgi ikincisidir. Burada sanat, insanın idée'lere çevrilen bakışı olarak görülmektedir. Sanatkâr zaman-üstü ve değişmez örnekler (archétype) olan idée'leri kopya etmekten başka bir şey yapmaz. Eşya değişen gölgelerden ibaret olduğu için, sanatkârı ancak başlangıç olarak ilgilendirir. Fakat bir defa oradan hareket ettikten sonra idée'lere doğru yükselecek ve yalnız onları taklit edecektir. Sanatkârın gözünde örnek yalnız güzellik idée'sidir: "Sözlerime mümkün olduğu kadar zihnini vermeye çalış. Bir kimse söylenen şeyleri hedef tutan bir öğretim sayesinde bu noktaya kadar ulaşınca, güzel şeyleri temaşa etme zevkini tadınca, bu insan sevgi kurumunun (teşekkülünün) zirvesine ulaşacak ve orada birdenbire olağanüstü bir güzellik görecektir. Bu öyle bir güzelliktir ki, önce doğuş ve mahvoluş, artış ve eksiliş nedir bilmeyen bir ezeli varlığı mevcuttur. Sonra da falan noktadan güzel, bir başka noktadan çirkin, bazen güzel bazen çirkin, falana nispetle güzel, filana nispetle çirkin, burada güzel başka yerde çirkin, falan insanların gözünde güzel başka insanların gözünde çirkin değildir. Dahası var: Bu güzellik, mesela çehre ile veya ellerle veya bir bedene ait olan herhangi bir şeyle, bir nutuk veya bilgi nevinden, hele hiçbir zaman ayrı bir öznede, mesela gerek yeryüzünde, gerekse gökteki bir canlıda mevcutmuş gibi tasavvur edilemez. O daha ziyade sırf kendi başına ve kendisi ile (en soi) formun tekliği (unicité) ile ezeli surette kendi kendisine bağlı olarak tasavvur edilebilir. Halbuki bütün başka güzel şeyler ancak ona iştirak ettikleri nispette güzeldirler." Symposion diyalogunda Sokrates'le konuşan Mantinealı yabancı ideal güzelliği böyle tarif ediyor.

Platon, Hippias'ta en geniş telakkisi ile güzeli tarif ediyor. Bununla beraber Devlet'te (Politeia) acaba şairi ideal sitesinden tard etmek suretiyle kendi idealist

sanat görüşüne aykırı bir düşünceye mi saplanmıştır? Platon sisteminin bütünlüğüne göre şair, duyularla akıl arasında hayal gücü derecesinde kalmaktadır. Onun düzensiz görüşü bu yeni cemiyet düzeni için tehlikeli olabilir. Fakat şaire sitesinde yer vermeyen Platon, bizzat eski bir dram müellifi ve diyalogları ile büyük bir sanatkârdır. Onun sanata ahlakla ve diğer manevi değerlerle birlikte bir bütün içinde yer verdiği, bu mânâda anarşik sanata hücum ettiği kolaylıkla anlaşılır. Kuran'da da şair ve "sahir"lere hücum eden ayetlerde peygamberin şair ve sihirbaz olmadığını söylerken aynı ruh sezilmiyor mu?

Platon'a göre sanatın hareket noktası arzu, hedefi idée'ler âleminin değişmez "prototipi"dir. Halbuki Aristoteles'e göre sanat doğrudan doğruya gerçeğe, ferde ait bir fonksiyondur. Aristoteles, üstadının idealist görüşünü yeryüzüne indirmiş, sanatta dinlendirici, tedavi edici bir fonksiyon aramıştır. Aristoteles'e göre[166] sanatın bütün nevileri, epope, trajik şiir, komedi, dithyrambos vs. hep taklitlerden ibarettir. Onlar birbirlerinden üç noktada ayrılırlar: 1) Taklit ettikleri unsurlar farklıdır. 2) Taklit mevzuları (nesneleri) farklıdır. 3) Nihayet taklit ediş tarzları farklıdır. Bazıları eşyayı renkler ve jestlerle taklit ederler (ki bunlardan plastik sanatların bir kısmı doğar). Bazıları sanat vasıtası ile taklit ederler. Bazıları da alışkanlıkla veya yalnız tabiat yardımı ile taklit ederler. Yukarıdaki sanatlar arasında da hepsi taklidi ritim vasıtası ile, dil veya harmoni vasıtası ile veya bunları birbirine katmak üzere yapar. Harmoni ve ritim aulétique[167] ve citharistique[168] sanatlarında kullanılır. Veya bir kısmında syrinx[169] de dans edenlerin sanatında (harmoni bir yana bırakılırsa) ritim biricik taklit unsurudur. Onlar hareketleri, ihtirasları, dini ayin ve âdetleri figürlü birtakım ritimler vasıtası ile taklit ederler. Epope yalnızca saf ve basit veya vezinli lisanı kullanır. Türlü şiir tarzlarının vezinleri arasındaki farklar bu esastan doğar. Yukarıda bahsedilen bütün unsurları kullanan şiir nevileri de vardır. Bunlar dithyrambique[170] şiirler, trajedi ve komedidir. Bundan sonra Aristoteles Poetika'da taklit edilen nesnelere göre muhtelif sanat nevilerini, taklit ediş tarzına göre sanat nevilerini inceliyor ve sanatın menşei ve mahiyeti meselesine giriyor. Ancak sanatı doğuran iki tabii sebep vardır: 1) Taklit etme meyli çocukluktan beri insanda mevcuttur. İnsanı hayvanlardan ayıran, taklide çok kabiliyetli oluşudur. Kazandığı bilgileri taklide borçludur. Sanat eserlerinde bunun rolünün en bariz delili, gördüğümüz eşyayı taklit ettiğimiz, kopyadan çıkardığımız zaman onları temaşadan duyduğumuz zevktir. 2) Taklit, ritim ve harmoni insanın mahiyetinde mevcut olduğu gibi çalışma ile ilerler ve mükemmel şekiller alır. Her sanat nevi aslında "tuluat" (improvisation) olarak başlamış, sonra egzersizle, düzeltmelerle mükemmel şekillere doğru yükselmiştir. Aristoteles'e göre sanat birçok temayülleri içine almak üzere epope

ile başlamış, oradan aşağı temayüllere ait olanlar, hiciv ve alay sanatı, komedi ile yüksek temayüllere ait olanlar, trajedi sanatı sonradan ayrılmıştır. Komedi gerçekte en kötü olanın, çirkin olanın taklididir ki, bir kısmını da "gülünç" teşkil eder. Trajedi ağır ve tam bir action'un taklididir ve ihtirasların şuurda doğurduğu ruhi buhranı temizlemek (purgation) gayesi güder. Aristoteles aynı fikre Niokomakhos'a Ahlak ile Politika'sında da temas etmektedir. Dram ve trajedinin bu ruhu boşaltıcı, temizleyici rolü zamanımızda Freud'un "psikanaliz"inde tekrar ele alınmış olduğu gibi, Freud tarafından Aristoteles'in burada kullandığı "katharsis" kelimesi de aynen kullanılmaktadır. Daha yakında Freud metodunu sahneye koymak suretiyle psikodramayı icat eden Moreno, tamamen Aristoteles görüşüne uygun olarak "sahne"yi bir tedavi vasıtası haline getirmiştir. Aristoteles Politika'da şöyle diyor: "Her ihtiras ruhumuzda tohum halinde mevcuttur ve mizaçlara göre orada az çok gelişir. İçimizde baskıya girmiş olan bu ihtiras bizi bir iç maya gibi harekete getirir. Musikinin ve sahne eserinin uyandırdığı heyecan ona bir yol (mecra) açar ve böylece ruh temizlenir, tehlikesiz bir hazla şifa bulur."

Aristoteles'e göre trajedide taklit hareket suretiyle olur. Taklidin konusu hareket (action) ve bu hareketin aktörleri de insanlar olduğu için, trajedi (ve dram) sanatı perdelere, sahnelere ve rollere ayrılır. Bir "eylem"in taklidi bir hikâyedir (fable) ki, orada karakterleri tasvir eden bir vaka hazırlanmıştır. Aristoteles'e göre her trajedi altı unsurdan mürekkeptir: Hikâye (vaka), âdetler, lisan, düşünce, sahne tertibatı, mélopée.[171] Trajedide en mühim nokta vakaların kuruluşudur. Çünkü o insanların değil, hayatın, "eylem"in, saadet ve felaketin taklididir. Vakıa saadet, felaket bir eylem ile kaimdir ve sonu da bir kalite değil, bir eylemdir. Aristoteles'in mélopée dediği şey, haz doğurma bakımından sahnenin en mühim kısmını teşkil eder. Aristoteles'in çok kısa, fakat çok güzel olan bu sanat tahlillerinden birçoğu bugün de değerlerini muhafaza etmektedir.

Platon sanatta ideal ve değişmez olanı, eşyanın üstündeki archétype'leri taklit etmemizi istiyordu. Aristoteles sanatın küçük, bir taklit, bu dünyada mevcut eşyanın, vakaların, hareketlerin taklidi olduğunu söylüyor. Biri gözünü tümele, öteki ferde; biri değişmez varlığa, öteki olgular âlemine çevirmiş olmakla beraber, ikisinde de ortak vasıf sanatın taklit olarak anlaşılmasıdır.

Plotinus, Enneades'de güzelliğin ve sanatın daha bütüncü (intégral) bir görüşüne ulaşıyor. Orada tek varlıktan çıkan ve yine ona dönen bir âlem görüşünde adeta Platon ve Aristoteles'in sanat felsefeleri geniş bir terkip içinde birleşiyor. Plotinus, Enneades'in birinci kitabında duyular âlemine ait olan güzelliği, beşinci kitabında da akıl âlemine ait olan (intelligible) güzelliği tahlil ediyor. Bu ikinci kitapta şöyle diyor: "Makulün temaşasına ulaşan ve onun hakiki güzelliğini anlamaya muvaffak olan kimse, düşüncesine aklın babasının,

akıl üstünde olan varlığın da fikrini sokabileceği için, akıl ve makul âlemin nasıl temaşa edilebileceğini ifadeye çalışalım. Yan yana konmuş iki taş parçasını ele alalım. Bunlardan biri kaba ve işlenmemiş taş, öteki sanatkârın damgasını taşıyan, bir insan veya tanrı heykeli haline konmuş bulunan taş olsun. Meydandadır ki, içerisine sanatın güzellik formunu sokmuş olduğu taş, taş olduğu için değil (çünkü böyle olsa öteki de güzel olurdu), fakat sanatın ona getirdiği form sayesinde güzeldir. Bu form taşa gelmeden önce sanatkârın kafasında idi (ki madde için bu varit değildir). O sanatkârın elleri ve gözleri olduğu için değil, fakat sanata iştirak ettiği için sanatkârın kafasında idi. Öyleyse bu güzellik sanatta idi ve ondan da yüksekti, zira taşa geçen güzellik sanatta olan güzellik değildir. Sanattaki güzellik hareketsiz kalır. Ona daha aşağı bir başkasından gelir ve bu aşağı güzellik olmak istediği gibi ve sağlam olarak kalmış değildir (böyle olmasa taş yerini sanata bırakırdı). Sanat, mahsulünü mevcut olana ve sahip olduğu şeye benzer bir hale koyarsa da (onu yaratmak istediği şeyin fikrine uygun olarak güzel kılarsa da), kendisi ondan daha yüksek ve daha gerçek bir güzelliktedir. Onda sanatın güzelliği dış nesnede olandan çok daha büyük bir güzelliktedir. Bu güzellik mekânda yayılarak ne kadar maddeye doğru giderse, o kadar zayıflar, o kadar birlik halinde kalanın aşağısında bulunur: İster fizik kuvvet, ister genellikle kuvvet ve güzellik olsun, kendisinden ayrılan ve dağılan her şeyde kendi başına ele alınan ilk amil (agent) daima mahsule üstün olmalıdır. Müzisyeni yetiştiren motif yokluğu değil, musikidir ve musiki duyuları sahasında ondan önce gelen bir musiki tarafından yaratılmıştır. Sanatlar yalnız tabiat imajları yarattıkları için küçümsenirler. Önce diyelim ki, tabii şeyler de farklı şeylerin imajlarıdır; sonra bilelim ki, sanatlar görülen nesneleri doğrudan doğruya taklit etmezler, fakat tabii nesneden çıkan sebeplere (hikmetlere) yükselirler; ilave edelim ki, kendi başlarına birçok şeyler yaparlar; güzelliğe sahip oldukları için şeylerin kusurlarını (eksiklerini) tamamlarlar: Phidias hiçbir duyu modeline bakmadan Zeus heykelini yaptı. Onun olacağı ve gözümüzde canlanmasını isteyeceği şekli hayal etti.”

Plotinus’a göre bedendeki güzelliğin modeli olan bir tabiat sebebi (raison) vardır, fakat ruhta da daha güzel bir sebep vardır ki, tabiatta olan oradan gelmektedir. En seçkin olarak hakîmin ruhunda görünür ve güzellik halini alır. Ruhu süsler, ona ışık verir ve bu ışık ona ilk varlığın güzelliğinin üstün nurundan gelmiştir. Ruhta olduğu için kendinden önce olanın hikmetinin ne olduğunu ona öğretir. Bu bir hikmet değildir, bu ilk hikmetin, ruhtaki güzelliğin yaratıcısıdır. O akıl, ezeli akıldır, yoksa bazen düşünen akıl değildir. Bütün tanrılar muhteşem ve güzeldirler. Onların güzellikleri uçsuz bucaksızdır: Fakat böyle olmalarının sebebi nedir? Akıl ve bizim aklımızın üstünde, ondan daha faal olan ilk akıldır. Onlar, bedenlerinin güzelliği ile değil, akıl ile tanrıdırlar.

Plotinus’a göre doğan ve yok olan her şey, sanat ve tabiatın eseri olan her şey bir hikmetin mahsulüdür ve mahsulü daima bir hikmet idare eder. Eğer sanatlar mahsullerinde hikmete uygun iseler, bu sanatlar üzerinde durmalıdır. Zanaatkâr çoğu kere tabii hikmete kadar yükselir: Bu davalardan (teorem) kurulmuş, parçalı bir hikmet değil, birlik ve bütünlük teşkil eden bir hikmettir. Bu birlikten hareket ederek çokluğa bölünebilir. İlk olarak bu hikmet konulacak olursa bu yeter. O “başka şeyde” değildir. Onun tabiatta bir hikmet (raison) olduğu ve tabiatın ona prensip olduğu söylenirse, “Bu nereden geliyor?” diye sorarız. Başka şeyden ise, bu şey nedir? Kendisinden ise orada duralım. Fakat akla yükselecek olunursa, aklın bir hikmeti doğurup doğurmadığı sorulmalıdır. “Evet!” denecekse nereden doğurmuştur? Kendisinden ise, kendisi hikmet olmamak şartıyla bu imkânsızdır. O halde hakiki hikmet varlıktır, hakiki varlık hikmettir.

Plotinus’un sanat felsefesi “birlikte çokluk” diye ifade edilen kendi panteist görüşünden doğmaktadır. Bu görüş bir yandan Platon’a bir yandan Aristoteles’e dayanmaktadır. Fakat ikisinin idealist ve realist, tümel ve ferdiyetçi felsefelerini birleştirerek, her şeyi akılüstü birlikten çıkaran tasavvufun sanat felsefesini hazırlamıştır. Muhyiddin İbn Arabi’nin panteizmi ile ondan mülhem olan Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin tasavvufi şiiri bu kuramın İslam dünyasında gelişen şekilleridir.

## 3. Modern Çağda Akılcı Sanat Görüşleri

Ortaçağda bundan başka yeni bir sanat görüşü yoktur. Ancak Rönesans'ta Erasmus'un Deliliğin Övülmesi'nde müdafaa ettiği sanatta natüralizm görüşü, Leonardo'nun yine natüralizmden mülhem ahenk ve bütünlük fikri 17. yüzyıla kadar devam etti. 17. yüzyılın "Aydınlanma" felsefesi Descartes'tan beri sanat felsefesini hemen hemen bıraktı. Kartezyenlerden hiçbirinde sanat problemine ait ayrı bir bahis yoktur. İlim ve akıl felsefesi sanatı ikinci planda bırakmış görünüyordu. Ancak Descartes'tan mülhem olan, fakat ruhun gelişmesiyle tarihin safhaları arasındaki paralelliği ilk defa meydana çıkaran Vico, sanat problemine esaslı surette dokundu. Bunun sebebi de bu matematikçi-fizikçi felsefe devrinde Vico'nun müstesna olarak filoloji-edebiyat yolunda yetişmiş bir filozof olması idi. Vico'ya göre insan ruhu heyecanlardan hayale, oradan akla doğru geliştiği gibi, insanlık ve medeniyetler de hafıza, hayal ve akıl medeniyetleri denebilecek safhalardan geçmiştir. Comte'un "Üç Hal Kanunu"nu adeta hazırlamış olan bu kurama göre, birinci safha hayal gücünün hüküm sürdüğü yaratıcı-edebi safhasıdır. İkinci safha kahramanlara ilahi bir menşe atfedilen kahramanlık safhasıdır. Üçüncü safha olgunlaşmış akla karşılık beşeri ve rasyonel safhadır.[172] İlk paganizm şekli olan şiirin hikmeti rasyonel ve soyut değil, fakat duygu ile ve hayal gücü ile yoğurulmuş bir metafizik meydana getirir.[173] Vico'nun burada bahsettiği şiir aslında ilahi şiir idi. İptidailer eşya ve kendilerini aynı cevherden farz ediyorlardı.[174] Bu ise çocukların görüşünün aynıdır. Çocuklar Vico'ya göre oyunda cansız bazı eşyayı ellerine alınca, onlarla canlı imişler gibi konuşurlar.[175] Vico bütün eserinde genetik bir ilim kuramında hayal gücüne dayanan şiirin doğuşunu akli düşüncenin ilk merhalesi olarak gördüğü için, bütün bu "Aydınlanma" felsefesi gibi, ilim ve sanatı ayrı ayrı kriterlere sahip, ayrı değer sahaları gibi tetkik edecek yerde, aynı zihinci kritere nazaran bütün sanatı bir nevi başlangıç safhası halinde değerlendiriyor. Bu görüş Kant'ın kritik felsefesinin doğuşuna kadar bütün Aydınlanma (Lumière: Aufklärung) felsefesinde devam etti.

Kant, ilk defa olarak bilgi, ahlak ve sanat sahalarını ayırdı. Bu üç değer sahasına üç ayrı eserini tahsis etti. Eski Yunan'dan beri alışılmış olan dogmatik metafiziğe aykırı olarak her üç sahada birer metafizik imkânı aradı. Saf Aklın Tenkidi ve Pratik Aklın Tenkidi adlı eserlerinde Kant duyular âlemi ile makul âlemin ayrılığını gösterdi: Kuramsal akıl (yani ilim) ile pratik akıl (ahlak) arasında uçurum açıldı. Üçüncü eseri olan Hüküm Gücünün Tenkidi'nde[176] bu uçurumu kapatmaya çalışmakta idi. Sanata ve canlılar âlemine tahsis ettiği bu eser, suni ve tabii gayelilik fikrini derinleştirmektedir.

Kant'a göre kuramsal ve pratik akıl ayrıdırlar, fakat birleşmeleri lazımdır. Zira hürriyet, ahlak vasıtası ile bu âlemde gerçekleşecektir. Öyleyse bir âlemden ötekine geçmek için yeni bir prensibe ihtiyaç vardır ki, bu da "hüküm gücü"dür (urteilskraft). Hüküm, Kant'ta tabiatı belirli kanunlara göre tanıyan bir meleke gibi anlaşılmaktadır. Kuramsal akıl tabiata genel kanunları dikte eder, bütünleri kavrar, fakat teferruat açıkta kalır. Halbuki bizim tabiattaki çokluğu, değişikliği, çeşitliliği bilmeye ihtiyacımız vardır, işte hüküm gücünün vazifesi de budur. Hükmün işleyişini temin eden gayelilik prensibidir. Bu prensip, kuramsal aklın kavramlarından tamamen başka mahiyette bir kavramdır. Fakat bu ancak gayeliliğin özel bir nevidir. Bir nevi de ancak bilme melekemizin belirli bir prensibine bağlıdır. Birincisi asıl gayelilik hükmünü (teleolojik hükmü), ikincisi estetik hükmü meydana getirir.[177]

Kant, eserinin birinci kısmını "bedii hükmün"[178] tetkikine ayırıyor. Önce güzeli haz duygusuna bağlıyor. Ancak güzellikte şu özellik vardır ki, o bizde ayrı neviden bir tatmin, fayda-gütmez (désintéressé), nesnesinin varlığı ile ilgisiz bir tatmin doğurur. Fakat güzelliğin doğurduğu hazza bütün insanlar katılırlar. Güzel ile hoş arasındaki fark buradadır. Hoşta tümel bir cihet yoktur. Fakat güzelde, ruhlar arası bir uyuşma olması gerekir. Güzellik, hakkındaki hükmümüzde herkesin takdiri birleşmelidir. Tümelin bulunmadığı bir sahada (yani duygu ve haz sahasında) nasıl oluyor da başka neviden bir tümellik meydana çıkabiliyor? Çünkü güzellik hakkındaki hükmümüzde haz, esaslı bir şey değildir. Esaslı olan zihnimizin duyulara yüklediği a priori bir formdur. Bu form bir kavram değildir. Sanat sahasında duyu-gücü (sensibilité) ilimde olduğu gibi belirli bir kavrama bağlı değildir. Orada hayal gücünün hür faaliyeti vardır. Fakat bu hür faaliyet düzen ve kaideyi alma bakımından zihne bağlıdır. Sanatta hükmün tümelliğini meydana getiren, zihinle hayal gücü arasındaki ahenktir. Duyu izlerine hükmeden bu a priori düşünce unsuru ile güzellik adeta ahlaklılığın sembolüdür. Ahlaklılığın temeli duyu-üstü âlemde, hürriyet âlemindedir. Nitekim güzellik de bu yüksek alandan çıkar. Güzellik ve ahlaklılık derin kökleri bakımından hürriyet âleminde birleşirler.

Bedii hükmün nesnesi, Kant'a göre yalnız güzel değildir. Güzelden ötede yüce (ulvi) vardır. İlk defa Kant, estetik sahasını bilgi ve ahlak sahalarından ayırdığı gibi, bedii hükümler sahasında da hoştan başlayarak ulviye kadar birçok dereceleri ayırmaktadır. Güzel, hayal gücünün hürriyeti ile uyuştuğu halde; ulvi, hayalden o nispette uzaklaşır. Ulvi'de işe karışan amil zihin değil, akıldır. Çünkü akıl, sonsuzun ve şartsızın prensibidir: Hayal gücünün kavradığı duyu formları buradan aklın sonsuzu ile karşılaşmışlar ve sonsuzluk önünde yok olmuşlardır. Kant, burada iki türlü yüceyi (sublime) ayırıyor: Birisi matematikte yüce, öteki

dinamik mahiyetteki sanatın yücesi. Biri miktar büyüklüğünün, öteki kudret ve manevi derinliğin yücesidir. Miktar büyüklüğünün yücesi ruhun sonsuzluğu vasıtası ile kavradığımız tabiatın uçsuz bucaksızlığı hakkındaki şuurdur. Kudretin yücesi tabiatın kudreti önündeki aczimizden doğan şuurdur. Dehşetli bir fırtına, uçsuz bucaksız bir orman, gökyüzünün payansızlığı ve derinliği önünde duyduğumuz bedii his, doğrudan doğruya estetik sahasına ait olan bu ikinci yücelik duygusudur.

Tabii güzellik yanında bir de sanatın güzelliği vardır. Sanat güzelliğinin prensibi "deha"dır. Deha bize tabiat vergisidir. Sanatta güzelliği yaratan deha zihinle hayal gücü arasında tabiatın vücuda getirdiği şuurdışı bir ahenkten doğmaktadır. Tabiat sanata kaidesini verir. Fakat bu kaide yumuşaktır, eğilip bükülmeye elverişlidir. Sanatın "ibda"ları[179] şuurdışında (veya şuuraltında) cereyan eder. Dehanın ruhi halleri ifade eden melekesine geist denir. Geist, bedii fikirleri ifade melekesidir. Bu suretle düşüncenin hür faaliyetinin uyandırdığı hayal, tasavvurları meydana getirir. Şiir, hayal gücünün doğurduğu üstün sanat şeklidir. Hiçbir form onu tamamen ifade edemez. Bundan dolayı Kant'a göre şiir, sanatın hürriyet âlemine girme imkânına sahip olan en yüksek şekillerinden biridir.

Kant'ın sanat felsefesini bir bakımdan Schiller tamamlamaya çalıştı.[180] Fakat idealizmi objektif ve mutlak istikamette geliştiren Schelling ve bilhassa Hegel'de estetik daha mühim yer alır.)[181] Schelling'e göre âlemin bütünlüğü ruhla tabiatın aynılığında kendini gösterir. Fakat bu aynılık içe çevrilmiş şuurun, aklın gelişmesiyle beraber parçalanır, ruhla tabiat birbirinden uzaklaşır. Akıl görüşü altında vasıtalı (médiat) bilgiler doğar. İlmin, ahlakın, hukukun mantığı aynı suretle parçalayıcı ve vasıtalı hükümleriyle üstün âlemi dünyadan, ruhu tabiattan ayırmaktadır. Ancak Schelling felsefesine mahsus özel bir sezgi (intellektuelle anschauung) iledir ki, varlığı tabiat-ruh bütünlüğü halinde kavramak mümkündür. Çünkü bu sezgi, aklın vasıtalı hükümlerinin zıddına olarak, varlığın sürekliliğine uygun, doğrudan doğruya bir kavrayıştır. İşte bu kavrayışı biz en mükemmel şeklinde yalnız sanatta ve dinde bulabiliriz. Onlarladır ki, insan mutlak varlığın bütünlüğüne nüfuz edebilir. İlmin ve parçalayıcı zekânın veremediği bütüncü (intégral) görüşü verebilir. Yine orada zihnin zaruretlerinden kurtularak hürriyet alanına ulaşılır. Schelling, Mitoloji Felsefesi'nde[182] bu bütünün henüz parçalanmamış olduğu şuurdışı (inconscient) safhasındaki gelişmeyi, oradan şuura doğru yükselişi anlattığı gibi Bir Tabiat Felsefesine Dair Fikirler'de zihnin ikiliğinden tekrar bütünlüğe dönüşünü açıklamaktadır. Schelling, Vico'da başlayan genetik felsefe görüşünü idealizm hesabına geliştirdi. Vico'nun akılda bıraktığı evrimi, akıl üstünde ruhun

tabiatla birliğini tekrar kazanmasından ibaret olan yeni bir safha ile tamamladı. Üçlü devre bu sefer zekânın parçalayıcı hükümlerinde dağılacak yerde, yeniden panteizmde bulduğu birliğe kavuşuyordu. Bu felsefenin mühim bir özelliği de, bu birliğin sanatla gerçekleşmesi idi. Schelling felsefesini son zamanda canlandıran ve genetik sosyolojiden ona deliller bulan James Mark Baldwin onun estetik idealizm karakterini daha barizleştirdi. J.M. Baldwin'e göre birinci safha iptidai cemiyetlerin mantıktan önceki zihniyet (prélogique) safhasıdır. Orada her şey canlı ve cansız, tabiat ve insan henüz şuur kazanmamış bir bütünlük halindedir. İkinci safha ileri dinlerin ve cemiyetlerin doğurduğu mantıki zihniyet (logique) safhasıdır. Burada tabiat, tabiatüstüden, ruh âlemden ayrılmıştır. İnsan da vasıtalı hükümlerle hüküm vermektedir. Üçüncü safha mantıktan sonraki (hyperlogique) safhadır. Burada insanın bedii sezgisi âlemi tekrar bütün olarak kavrama imkânını kazandırmıştır ki, Baldwin bu bedii bütüncülüğe pancalisme, yani her yerde güzellik felsefesi diyor.[183]

Sanat felsefesine, Alman idealizminde daha sistemli ve tam şeklini veren Hegel oldu. Hegel, mutlak idealizmde diyalektik metodu vasıtası ile özne ve nesne arasındaki zıtlığı mutlak ruhta terkip etmek, her seferinde ruhun tekrar kendi zıddını koymasından yeni bir terkibin doğacağını söylemek suretiyle, mutlak ruhun hareketini sonsuza uzatıyordu. Hasılı Hegel'e göre varlık için bir yerde durmaktan bahsedilemez. O soyut zihni hallerin üzerinde somut, tümel ve sürekli bir oluştur. Ruh felsefesi, hukuk felsefesi, tarih felsefesi bu oluşu başka açılardan ele aldığı gibi sanat felsefesi veya estetik de aynı konu üzerinde meydana gelir.

Hegel'e göre hukukun temsil ettiği objektif ruh henüz bütün sonsuzluğu, hürriyeti ve idealliği ile ruh değildir. Ruh (geist) ancak kendi kendisini bildiği zaman mutlak olarak gerçek olur. Bunun için objektif ruhun üzerinde mutlak ruh (mutlak manevilik), yani ruhun ruh tarafından bilinmesi gelir ki, bu da üç değerde kendini gösterir: Sanat, din, felsefe. Sanat, sübjektif ve objektif ruhun, idée'nin duyular vasıtası ile ifade edilmesi demektir. Sanatın birinci şekli sembolik sanattır. Sanat, bir fikrin işareti olarak alınması gereken bir duyu nesnesinin ifadesidir. Sembolik sanat manevi bir duyu şeklinde ifade edildiği için, nesneyi görülmeyen bir prensibi davet eden sembol haline koyar. Bu mânâdaki sanat muammalı ve esrarlı karakteriyle Şark sanatını temsil eder. Mânâ (geist) ile duyulara ait formun (yani eşya şekillerinin) birleşmesi klasik sanatı meydana getirir ki, bu tarz en çok Antik Yunan sanatında gelişmiştir. Yunan sanatında bu iki zıt terimin, mânâ (geist) ile formun arasında tam bir ahenk ve denge vardır. Duyulara ait form, içine aldığı veya kendisine nüfuz ettiği mânâyı ifade eder. Mânâ duyularda gerçekleşeceği ifadeyi bulur. Duyuların formu ile ifade edilen bu mânâ (ve ruh) azameti klasik sanat eserin sonsuz sükûn

ve huzur (sérénité) vasfını verir. Fakat bu sükûn bir bakımdan ifadeli, bir bakımdan soğuk ve cansızdır. Klasik güzellikteki bu soğuk cihet ruhun (veya mânânın) büyüklüğü ile cismani form arasında nispetsizliği meydana çıkarır. Bunun için de romantik sanat, Hıristiyan sanatından doğmak üzere cismani şekli terk eder. Güzelliği mânânın derinliğinde arar. Romantik sanatın özü ruhun (geist) kendi sonsuz mahiyeti hakkındaki şuurudur. Idée artık tabiatta değil, şahsiyet ve hürriyet âleminde, insani varlıkta gerçekleşmiştir. Romantik sanat bize insanın bedenine bağlı olan kendi sonlu mahiyetinden kurtulduğunu gösterir. O sonsuzluk iştiyakı olarak sanatın her şeklinde kişiliği aydınlatır. Faust'un birinci kısmı romantik sanatın gerçekleştiğini gösterir. Fakat onu Novalis'de, Schiller'de, Sturm und Drang'ın bütün sanatkârlarında bulabiliriz.

Bununla beraber klasik sanat gibi o da böylece yıkılışını hazırlar. Romantik sanat kişilik prensibinin mübalağası ile, ihtirasın ifrat ve taşkınlıklarına kendini bırakarak sona erer. Hegel bundan sonra sanata yeni bir devir açılmakta olduğuna işaret etmektedir ki, kendinden sonra doğan yeni sanat hareketlerinden réalisme (naturalisme) ve onun tepkisi olan surréalisme'i bu yeni merhaleler arasında saymak (onun sanat felsefesi açısından) bilmeyiz ne derece doğru olur.

Kant'la başlayan idealizm felsefesi akıl temeline dayanmak üzere gelişmesini Hegel'de tamamladı. Bir akıl metafiziğinin ondan daha ileri gitmesi mümkün değildi. Çünkü mutlak aklın içinde bütün varlık eriyordu. Nitekim Hegel'den sonra bu müfrit akılcılığın tepkileri belirmekte gecikmedi: Diyalektik tersine çevrilerek maddeci diyalektiğe kalb oldu. Mutlak ruh fikri insanlık fikri derecesine düştü. Yahut mutlak idealizmin diyalektikle ispatı imkânsızlığı önünde filozof "özne"nin içine çekildi. Fakat bütün bu yeni hareketler yeni bir hal yolu bulmaktan ziyade, Hegel felsefesinin parçalandığını göstermektedir.

## 4. Modern İrrasyonalist Sanat Görüşleri

Yeni çığır ancak akıldan başka bir yoldan varlığa gedik açmak için yapılan teşebbüsle mümkün olabilirdi. Akıldan başka şeylerin mahiyetine nüfuz edecek, metafizik temel olacak bu yeni yol irade metafiziği oldu. Bu yol Schopenhauer tarafından açıldı. Schopenhauer'a göre âlem önce bizim tasavvurumuz olarak kavranır. Bu mânâda biz yalnız öznenin kavradığı nesneyi biliriz. Yani bilgimiz idealdir. Fakat bizim tasavvurdan başka bir melekemiz vardır: İrade! Kant'ın bahsettiği asıl varlık (nouméne) benim iradem vasıtası ile kavranan mutlak varlığın iradesidir. Eğer biz yalnız bilen özneden ibaret olsaydık, metafizik problemi imkânsız olurdu. Zira o zaman görünüş ve hadise âleminde kapalı kalırdık. Fakat biz bir bedene sahip olduğumuz için kökümüz âlemdedir. Vakıa bilen özneye göre beden tasavvurdan ibarettir. Fakat beden bize başka türlü de verilmiştir. Bu bizim beden hareketi veya irade dediğimiz şeydir. İrade fiili ve beden hareketi iki ayrı şey değildir, aynı şeyin iki manzarasıdır. Bedenin kendisi ise objektifleşmiş iradeden ibarettir. Bedende görülen derin realite mutlak iradedir. Bedenim, kendisi hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olduğum biricik varlıktır. Bundan dolayı ben ilk önce başka insanların bedenlerini yabancı eşya (nesneler) gibi görürüm. Biz onların varlığını ancak analoji yolu ile bilebiliriz. Bu sayede başka insanların da bizim gibi iradeleri olduğunu anlarız ve iradenin derin mahiyetine nüfuz ederiz. İrade sahibi olan, bütün insanlardan başka bütün canlılardır. Hatta cansız eşya, yani sonsuz olarak alınan bütün âlemdir. Varlık esasında yaşamak iradesidir. Dayanılmaz bir hayat temayülüdür. Schopenhauer'un bütün metafizikçiler gibi ezeli, hür ve mutlak saydığı bu ifadenin başka metafizik prensiplerinden tamamen ayrılan bir vasfı daha vardır. O da onun zekâdan mahrum ve kör olmasıdır. Mutlak hürriyet sahası olan iradede hiçbir hikmet, sebep ve saik yoktur. Hiçbir gayelilik yoktur. Çünkü bütün bu vasıflar, akıl ve zekâ âlemine mahsustur. Hedef, gaye ise hadiseler âlemine aittir. Bir hadise olan insan gayelere göre hareket eder. Hareket tarzı "saik"lerle tayin edilmiştir. Münferit her fiilin bir hedefi vardır. Fakat irade hedefsizdir, çünkü hikmetsiz ve sebepsizdir. Bu bakımdan iradeye bağlı olan insan da metafizik bir varlık olarak hedefsiz ve hatta şuursuzdur.[184] Zekâ eşyanın aslı ve prensibi değildir. İradenin sonradan meydana çıkan objektifleşmesidir. Zekâ ona göre iradenin karanlıkta yolunu aydınlatmak için eline aldığı bir meşaledir. Fakat irade bunu ancak fertlerin çoğaldığı, mücadelenin arttığı bir devrede yaratır. (Burada Schopenhauer üzerinde Darwin'in tesiri görülüyor.) Hayvan gıda maddelerini arayıp bulmaya mecburdur. Bilgi ve zekâ, bu suretle ferdin korunması ve nevin yayılmasına hizmet eden aletler olarak doğarlar. Zekâyı beyin temsil eder. Hasılı zekâ prensip değildir. İradenin ulaştığı bir noktadır,

onun hizmetindedir ve iradenin müstakil ayrı varlığı yoktur.[185]

Zekânın iradeye bağlılığı ve bunun için de ondan kurtulmaya çabalaması insan hayatının trajik tarafıdır. Hayvanda henüz zekânın iradeye nazaran ayrılığı ortadan kalkmamıştır. Fakat insan, zekâsı üzerindeki boyunduruğu kaldırabilir. İnsanın bu üstünlüğü onun beden yapısında da kendini göstermektedir. Hayvanda baş eğik, irade kaynağı olan yeryüzüne doğru çevrilmiş olduğu halde, insanda baş hür olarak omuzlar üzerinde yükselmiştir. Artık gövdenin esiri değildir. İnsanda bu suretle zekânın iradeye karşı mücadelesi başlar.[186] Zekâ iradeden kurtulur, hatta iradeyi inkâr eder. Zekânın iradeye bu isyanı insan hayatının iki büyük değer sahasını doğurur ki, Schopenhauer'a göre bunlar sanat ve ahlaktır.

Sanat ona göre insanda idée'lerin temaşası esasına dayanır. Burada tamamen Platon'dan mülhem olmak üzere idée'ler iradenin objektifleşmiş derecelerini temsil eden ezeli formlardır. Onlar ölümlü varlıkların çokluğu üstünde yükselen ezeli "arketipler" teşkil ederler. Böylece Schopenhauer, Platon'un "makul âlemi," değişmez örnekler olan idée'leri ile kendi hareketli, kör, mutlak ve hür (tamamen kendine mahsus) bir dinamizmden ibaret olan ezeli iradesini haksız yere aynılaştırıyor. Şu farkla ki, Platon'un ezeli modeller dediği idealar âlemi Schopenhauer'da bizzat ezeli irade ile onun duyu alemindeki görünüşü arasında bulunan ortalama bir "lahza"dır. Sanatın nesnesi işte bu idealar, bu ezeli şekillerdir. İnsan ideaların temaşasına yükseldiği zaman sebep (raison) prensibinin üstüne çıkar. Mekân, zaman ve sebeplik (causalité) silinir. Fertliğinin hudutlarından kurtulur. Bu ulvi sezgi ile iradenin köleliğinden de kurtulur.[187] Artık her türlü faydacı, gayeci çalışmadan kurtulduğu için o da kâinat gibi sonsuz olmuş, büyük bir huzur ve sükûna kavuşmuştur. Sanatta deha ideaların temaşasına ait büyük bir istidattır. Deha şahsiyetin bütün sosyal münasebetleri tam unutmasını ister. Kendi benliğinden vazgeçen öznenin aşkın nesne sezgisinde kaybolmasını ister. Deha hayal gücü değildir. Vakıa hayal gücünün de sanatta rolü vardır. Ufukları açar ve zihni hemen etrafındaki mahdut eşya üstüne yükseltir. Fakat hayal gücünden daha mühim olan ideaların temaşasıdır. Başka deyişle söyleyelim: Bilginin irade karşısında hürriyetidir. Herkes için bilgi, insanın yolunu aydınlatan bir fenerdir. Dâhi için âlemi meydana çıkaran güneştir. Fakat bu üstünlük dâhinin omuzlarına çöker. Herkes gündelik hayatın zevkini çıkardığı halde, dâhi sürekli ve sonsuz bir huzursuzluk içinde kıvranır.[188] Bu mânâda deha ile delilik birbirine yaklaşırlar.

Schopenhauer sanat eserleri arasında en büyük yeri musikiye veriyor. Öteki sanatlar ideaların yalnızca temaşasından doğdukları halde, musiki bizzat idealar gibi iradenin ifadesidir. Bunun için onun tesiri başka sanatlardan daha derindir.

Plastik dediğimiz öteki sanatlar varlığın yalnız gölgesini ifade ederler. Musiki ise asıl varlığa dokunur. Schopenhauer musikinin değerini son dereceye çıkarır. O lisansız ve hükümsüz olarak bize iradenin bütün dramını, hamlelerini, mücadelelerini, ıstırabını anlatmakta, hiçbir dilin ifade edemeyeceği bir derinlikle bize âlemin derin mahiyetini açıklamaktadır. Bundan dolayı hakiki evrensel dil yalnız musikinin dilidir. O bizi irade metafiziğinin rüyası içinde gündelik hayatın acılarından uzaklaştırır.[189]

Schopenhauer estetiği Wagner'i yetiştirmiş veya onunla birleşerek olgunluğunu bulmuştur denebilir. Wagner'in müzikal dramı hem Niebelungen efsanesinden alınmış olan dramlarının mevzuunda, hem müzik terkiplerinde bu felsefeden, onun Uzakdoğu'daki kaynağı olan Budizm'den mülhemdir. Wagner de Tannhäuser'de, Löhengrin'de ve Parsifal'de daima vazgeçmeyi, hayat arzusunu öldürmeyi ifade ediyordu. Nitekim Nietzsche ilk önce bu filozof ve bu büyük müzisyenin cazibesine kapıldı. İlk eserini de Schopenhauer için yazdı. Le cas Wagner'de müzisyeni göklere çıkardığı halde, sonradan filozoftan da, ondan da uzaklaştı; Nietzsche Contre Wagner'i yazdı. Schopenhauer irade felsefesini kötümser bir neticeye doğru götürmüş, sonunda iradenin ve hayatın inkârına varmış olduğu halde, Nietzsche aynı felsefeyi hayat arzusunun bütün kuvvetle kabul edilmesi şekline koymuştur. Onun hareket noktası Schopenhauer'dan daha bariz bir estetik endişesi idi. Hatta ilk eseri için (Trajedinin Doğuşu) doğrudan doğruya sanat felsefesi vasıtası ile felsefeye giriş denebilir.)[190] Onun Apolloncu ve Dionysoscu iki insan tipi, sanatın iki şekli, yani plastik sanatlar ile musiki ve trajediyi temsil ediyordu. O da üstadı gibi ikinciye önem veriyor ve bütün derinliği orada görüyordu. Sokrates'ten başlayarak (önce gördüğümüz gibi) aklın meydana çıkışı hayat hamlesini ve içgüdünün kuvvetini kırmış ve bugünkü medeniyet de o hastalığı devam ettirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre modern sanat onu yeniden canlandırmaktadır.

Nietzsche garip bir iyimserlikle yirmi yüzyıllık medeniyet tarihi hakkındaki menfi hükmünü, Antik Yunan medeniyetinin Sokrates'ten önceki devrine yeniden dönüşüne bağlamaktadır. Bu onun beklediği yeni bir "Rönesans" olmak gerekir. Nietzsche Batı medeniyetindeki bu yeni hamleyi üstün insanların başaracağı bir nevi sanat hamlesinde görüyor. Çünkü bilgi ona göre pragmatik bir aletten ibarettir. Ahlak sürülerin boyun eğdiği "kaideler levhası"dır. Dine zaten en şiddetli hücumu yapmıştır. Böyle bir düşüncenin olsa olsa asıl hamleyi sanatta aramaya onu sevk etmesi lazım değil midir? Bunu sarih olarak söylememekle beraber, Nietzsche'de bütün aphorismatique ve edebi tarzı ile kendi anladığı mânâdaki "yeni dünya"nın en mühim kapısının sanatkârca yaratış kapısı olması gerekiyor.

Bununla beraber Nietzsche'den beri (hatta bizzat onda) âlem görüşü bütünlüğünü, objektifliğini kaybetmiş, müfrit bir fertçiliğe kadar giden solipcisme'e ve illusionisme'e yol açmış bulunuyordu. Aynı sıralarda Avrupa'da hüküm süren şüphecilik, hadisecilik (phénoménalisme), pozitivizm, sübjektivizm, solipsizm, illüzyonizm, pragmatizm, fiksiyonizm ve daha birçok şekillerde görülen bu müfrit fertçi anarşizm, metafizik düzenin, ideal bilgi düzeninin, hatta içtimai düzenin bu türlü inkârları sanat sahasında da empresyonizm, yeni empresyonizm, pointillizm, ekspresyonizm, ilüzyonizm, nihayet sürrealizm şekillerinde birbirini kovalayan ve kovalamakta olan cereyanları doğurmuştur veya hiç değilse onlarla birlikte gelişmiştir. Felsefedeki bu çözülüş ile sanattaki çözülüş arasında sıkı münasebet olduğunu daha yakından görmek için biraz bu konuya dokunalım.[191]

André Breton Sürrealizm Beyannamesi'nde şöyle diyor:[192] "Eski şairler zaman zaman ilham alıyorlardı. Bugünün şairi devamlı ilham içindedir ve yalnız ilhamın nesnesi değil, aynı zamanda öznesidir. Yani ilham alan değil, ilham verendir, o bir nevi sihirbazdır. Hayat ve insanın yaşayışını değiştirir, aksiyonu rüya ile, iç âlemi dış âlemle birleştirir. Fakat onun yaptığı bir mucize değildir. Şiir bir kişi tarafından değil, herkes tarafından yapılmalıdır."

Rüyanın hâkimiyeti ve iç âleme dönüş resimde kübizmden müstakil olarak gelişti. Bunu en iyi temsil eden Salvador Dali, Baudelaire'in Suni Cennetler'de[193] tasvir ettiği acayip varlıklardan ibaret uyanık rüya (rêve eveillé) âlemini tablolarına soktu. Bir yandan, kübizm bir yandan sürrealizm cereyanının geleneği yıkan hamleleri her tarafa türlü şekillerde yayıldı.[194] Aynı temayül edebiyatta da görülüyor. Walpole'un fantastik hikâyeleri Marquis de Sade'ın romanları, hatta Goethe'nin ikinci Faust'unun sonlarındaki fantastik kısımlar, Edgar Poe'nun "korkunç hikâyeler"i buraya girebilir. Şiirde bu çığırı Rimbaud açtı. Yarı şiir, yarı dramatik sanatta Maurice Materlinck geliştirdi. Bütün bunlar "fantastik"i, "rüya"yı, "olağanüstü" ve "harika"yı gerçek, düzen, ahenkli ve evrensel yerine koyan anarşik yeni sanat hamleleridir. Yeni sanat görüşü bir yandan da Freud'un şuurdışına, rüyaya ait tahlilleri ile beslenmektedir. Hatta bu rüya tefsirlerini kendileri için zengin malzeme sayanlar oldu. Salvador Dali'nin tabloları ve şiirleri Freud'un tezinin adeta sanat bakımından tatbikat sahasıdır denebilir. Bu dağılmanın, bu anarşik inkâr çözülmesinin nereye kadar gideceği konusunda düşünmek için sanatın genel seyri üzerinde tekrar duralım.

## 5. Sanatın Mahiyeti ve Sanatların Sınıflanması

Daha bu fasla başlarken her sanat yaratışında daima nesne-özne münasebetinin bulunduğu ve bu münasebetin mantıkdışı (alogique) olduğunu görmüştük. Burada nesne sanat eserinin maddesi, duyu verileridir (tabiat ve insan). Özne, sanat eserini yaratan ve zihinden ibaret olmayan ruhi faaliyet, hayal gücü ve sezgisiyle bütün şuur süresidir. Her sanat yaratışı bu ikisi arasında tam kaynaşmadan doğar. Fakat ne nesnenin özneyi kendine indirgemesi, ne de öznenin nesneyi kendinde eritmesi ile sanat meydana gelebilir. Birinci halde ortada basit bir kopyacılık, taklit, ikinci halde de sanat yaratışı yerine hayal fantezileri kalır. Varlığın bütün derecelerinde ve bütün değerlerde olduğu gibi, sanatta da mahiyet problemi bizi nesne-özne arasında dyadique bir münasebet olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi bu münasebet akıldışıdır (irrationnel). Akli şemalara indirgenemez. Bu tarzda her teşebbüs bir varoluş tarzını ortadan kaldırmaya sebep olur. Ancak her dyade, bir edim (acte) olması bakımından devamlı bir gerçekleşme hareketi içindedir. O bir cephesi ile gerçekleştiği zaman, öteki cephesi karanlıkta kalacak, yani onu virtualiser edecek; öteki cephesi gerçekleştiği zaman ise, bu cephesi karanlıkta kalacak, yani bunu virtualiser edecektir. Şu halde sanat dyade'ını kuramlar olarak ifade etmek, ancak cephelerinden her birine ayrı ayrı görüş noktasından bakmakla mümkün olacaktır. Bizzat sanat eserinin meydana çıkması bu alogique fiilin eseri olduğu için, onun bir kuramsal açıklamaya ihtiyacı yoktur.

Bu mânâda sanat yaratışının edimi, nesne olarak "taklit," özne olarak "ifade"dir. Burada şimdiye kadar gördüğümüz sanat kuramlarından ikisi üzerinde duruyoruz: Aristoteles ve Hegel. İki cepheden yalnız birine ait olmak üzere, sanat hakkında onlar kadar karakteristik ve derin başka bir görüş yoktur. Öteki görüşler ya eclectisme'e gitmekte, yani türlü görüş ve kuramları aynı konuda birleştirmeye çalışmaktadırlar ki, bu dyade'ın mahiyetine aykırıdır. Yahut yine dyade'ın mahiyetine aykırı olarak sanat yaratışındaki zıt ve tamamlayıcı vasfı görmemekte, onu basite indirmektedirler. Şüphesiz Kant'ın tahlilleri derindir. Bilhassa sanat problemini bilgi ve ahlak problemlerinden ilk defa ayırması, gayeliliğin mühim rolünü göstermesi büyük bir hamledir. Fakat onda da henüz rasyonalizmin varlık dereceleri ve değerler üzerindeki hâkimiyeti devam etmektedir. Ayrıca hoş, güzel ve yüce arasındaki ince ayırmalar, sanatın genel karakterini belirtmeye engel olmaktadır. Schopenhauer da Aristoteles gibi, sanatı bir nevi şifa, bir évasion sayması bakımından onun mahiyetinden uzaklaşmış, onu fonksiyonlarından birisi ile tarife kalkmış olmuyor mu? Bize öyle geliyor ki, her üstün değerden bahsederken aynı şey söylenebilir. İnsanı feragate, bütün içinde erimeye, evrenselliğe götüren hangi değer teselli edici ve

şifa verici değildir? Bundan dolayı antik ve modern iki filozofun sanatta şifa aramalarını “kendine has bir görüş” sayarak, daha ziyade bu mühim değerin mahiyeti hakkındaki açıklamalar üzerinde duruyoruz. Bu açıklamalara göre biz Aristoteles ile Hegel’i iki kutup olarak alıyoruz. Çünkü birincisinde realizm, ikincisinde idealizm (sanat bakımından) tam formunu bulmuştur.[195] Aristoteles’e göre sanat tabiatın, insanların ve hareketlerin taklit edilmesidir. (Bu taklit üstün bir düzenin, gerçek olan arketiplerin “taklit”i de olabilir.) Hegel’e göre ise sanat tam tersine, öznenin (veya özneye ait bir fikrin) duyu verileri nevinden bir hayal veya şeyin sembolüyle ifade edilmesidir. Fakat işin aslında, birbirine zıt olan bu iki kuram, sanatın dyadique karakterine göre bu edimin iki cephesinden birini görmektedir. Onların kusuru yalnız bir cepheyi görmeleri, fakat onu iyi görmeleri, meziyetleri de bu görüşle sanat ediminin bütünü hakkındaki görüşü bozmamalarıdır. Sanat yaratışı edimine bir dyade olarak baktıkça bu kuramlar mânâ kazanır, aralarındaki çelişme kaybolur. Ve daima bu zıt ve tamamlayıcı “akt”da nesneyi gerçekleştirdiğimiz zaman özne karanlıkta kaldığı için, sanat eseri bize gerek yukarı, gerek aşağı âlemde (Aristoteles veya Platon görüşüne göre) taklit olarak görünür; özneyi gerçekleştirdiğimiz zaman nesne karanlıkta kalır ve sanat eseri sembol halindeki ifade olarak görünür. Şimdi bu esasa göre sanat çeşitlerini gözden geçirelim: Onları, çoğu kere yapıldığı gibi plastik sanatlar ve iç sanatları diye ayırmayacağız. Çünkü iç sanatları denenlerden bazılarına (dram, epope veya roman gibi) tam iç sanatı demek güçtür. Buna karşı plastik sanatlardan bazıları (portre, bir kısım heykeller) daha çok iç sanatıdırlar. Yahut Nietzsche’den beri yapıldığı gibi, onları sükûn sanatları (apollinien) ve coşkunluk sanatları (dionysiaque) diye de ayırmayacağız. Çünkü bu da görünüşte plastik sanatları birinci gruba koymaya götürür. Fakat hakikatte coşkunluk unsuru her ikisine nispetsiz bir şekilde dağılmıştır. Laocoon heykelini veya Rodin’de Cehennemin Kapısı’nı ikinciye, buna karşı mesela Offenbach’ı birinciye koymak lazım gelir. Bu sınıflamalar yerine, biz sanatları “mekân ve zaman sanatları” diye ayırmayı teklif edeceğiz.[196] Böyle bir ayırmada esas şudur: Sanatta yaratış veya icra fiili belirli bir zamanda cereyan eder. Nitekim sanat eseri (bir tablo, bir dram veya bir bina) belirli bir yer, yani mekân kaplar. Demek ki, her sanat yaratışının bir zaman ve mekân kadrosu vardır. Ancak bu kadro onların bünyelerine göre ayrı ayrı roller oynar. Bazılarında eserin yaratılması veya hazırlanması fiili (yani zaman) sanat eserinden önceye aittir. Her şey tamamlandıktan sonra eser bir çerçeve, bir sahne, yani mekân içinde karşımıza çıkar. Bazılarında ise eserin meydana çıkması (daha doğrusu icrası) için lazım gelen zaman bizzat sanat eserinin kendisinden ibarettir. Yani biz eseri belirli mekân kadrosundan önce, belirli bir

zaman süresi içinde tadabiliriz. Birincilerde elbette zamanın rolü vardır, fakat gizlendiği için görülmemektedir. Sanki eser Zeus'un beyninden birdenbire fışkırmış gibi meydana gelmektedir. İkincilerde de şüphesiz mekânın rolü vardır; fakat yalnızca şart vazifesini görür. Önemi en aza inebilir. Asıl mühim olan eserin bir zaman süresi içinde icra edilmesidir. Burada sanatkâr ile beraber icrası da (virtüöz, aktör, hatip, okuyucu) işe karışır.

Sanatları tamamen sınıflamadan önce, onların bir de taklit ve ifade arasındaki nispetin hissesine göre yerlerini tayine çalışalım: Her sanat eserinde aynı zamanda hem taklit, hem ifadenin rolü olduğunu söylemeye lüzum yok; bununla beraber bu iki temelli faktör arasında nispet daima aynı değildir. Tarihi şartlar ve bilhassa sanat yaratışında edimin bir veya öteki kutup yönünde gerçekleşmesi zarureti, bu sürekli ve biteviye büyüyen kavsin doğmasına sebep olur. Sanat bir kutuptan ötekine geçmekle beraber, bu hareket fatal bir devir ve tekrar değil, ilerleyici bir genişleme halini alır. Öyle ise bilinmeyen yeni şartlarla sarsılışlar ve sapışlar müstesna olmak üzere, sanatın gelişme seyri bu helezonlu kavis üzerinde ibrenin taklit ile ifade arasında oynamasına sebep olur. Evrimi bu an için bir yana bırakalım ve yalnız bu münasebetin mahiyeti üzerinde duralım. Bu konuda genel olarak üç imkân görülebilir: 1) taklit > ifade, 2) taklit = ifade, 3) taklit < ifade. Bütün ara şekilleri, limitteki halleri, sapışları bir yana bırakarak, bu üç şekil üzerinde sanatı şu tarzda sıralamalıyız.

Mekân sanatlarından heykelcilikte taklit ifadeden büyüktür. Çünkü heykel her şeyden önce üç buutlu modelin kopyasıdır. Mimarlıkta ise tersine, ifade taklitten büyüktür. Çünkü geometrik şekiller tabiat taklidine pek az başvurarak birçok ruhi halleri (azamet, kudret, sükûn, derinlik vs.) ifade ederler. Resim ikisi arasında taklitle ifadeye aynı derecede değer verir. Model üzerinde yapılır, fakat aynı nispette iç âlemi ifade eder. Yalnızca üç buutun iki buut içinde ifade edilmesi zarureti bile onda bu fonksiyonu canlandırır. Zaman sanatlarından nesir de heykelde olduğu gibi taklit ifadeden geniştir. Nesrin bütün nevileri (dramatik sanat, roman, hatıra, tarih) nesneye, bilgi münasebetine bağlıdır. Bununla beraber sanat nevi olarak ifadenin büyük rolü vardır. Müzikte (musiki) mimarlıkta olduğu gibi, tersine, ifade taklitten büyüktür. Çünkü müzik tabiat seslerinde karşılığı olmayan soyut ses tonlarının terkibinden sembolik olarak bütün iç dünyasını ifade etmektedir. Şiir iki kutup ortasında taklitle ifadeye aynı derecede dayanır. Baudelaire'in şiiri "bir kanadı his, öteki kanadı fikir olan kartal"a benzetmesi bu anlamda doğrudur. Şiir bilginin, gündelik hayatın malı olan kelimelerden yapılır. Fakat onlar deruni bir ritim içinde (ki bu ritim "kolektif şuuraltı"nda yaşamaktadır) ifade edilirler.

Eğer sanatta yaratış edimi her zaman aynı kalan bir düzende cereyan etseydi, sanat nevilerinin fonksiyonları da hiç değişmezdi. Fakat yaratış ediminin

zıt ve tamamlayıcı iki kutbundan ya biri veya öteki istikametinde gerçekleştiğini düşünecek olursak, bu şemanın devamlı bir hareket halinde olduğu anlaşılır. Bu hareket bir günün, bir ömrün hareketi değil (içtimai şartlarla hazırlanan) bir çağın, bir devrin hareketidir. İnsan aynı gün içinde dahi dışa veya içe katlanabilir. Dikkatini nesne üzerinde teksif eder, taklitten ibaret kalır veya içe katlanır, sırf ifade olabilir. Fakat bu kısa devreli hareketler hemen aksi hareket tarafından tamamlanacağı için, onlar bir devir ve bir tip meydana getiremez. Her hareket kendi zıddı ile düzeltilir. Ancak esaslı içtimai değişmeler "varlık şartları"nı değiştirmeli, onlar içinde nesneye veya özneye çevrilen hareketin özel bir mânâsı ve değeri olmalıdır ki, bu çevriliş (conversion) devamlı bir şekil alsın ve bir çağın karakterini meydana getirsin. İşte sanatta evrim dediğimiz hadise budur. Bu hadise gittikçe genişleyen helezoni (spiral) bir ritim halinde cereyan eder.

Mesela, mekân sanatları tarihten önce realist bir devreden sonra, tarihin eşiğinde (protohistoire) stilleştirilmiş ve soyut bir devreye girmişler, ondan sonra Mısır'ın sonu ve Yunan'la beraber tekrar kuvvetli bir realizme dönmüşlerdir. Bu realizm heykelde, freskte çok açık görüldüğü gibi, mekân sanatlarının en ifadelisi olan mimarlıkta dahi sütun başlıkları, alınlık ve bina çevresindeki hikâyeli kompozisyonların zenginliğinde kendini göstermektedir. Hıristiyan ve daha sonra İslam sanatlarında realizmden (taklit) kaçış, put kırıcılık (iconoclastie), soyuta ve tam ifadeye sığınma şeklini almıştır. Bununla beraber yine İslam ve Hıristiyan sanatları içinde bu hareketin tepkisi, tabiat sevgisi halinde meydana çıkmakta gecikmemiştir. Sonraki Roma kiliselerinde başlayan historié sütun başlıkları Saint Bernard'ın şiddetli hücumlarına uğramıştı. Bu mitolojik resimler müminin dikkatini Allah'tan başka konulara çevirmesine sebep oluyor diye onları kaldırmaya kalkmış, fakat tam tersine, gittikçe tabiat alakası zenginleşmiş, gotik'te bina, heykel, kabartma ve resim birleşmiş, sanki tabiat ve taklit her yandan binayı istila etmişti. Bu helezoni gelişme ritmini Rönesans'tan bugüne kadar getirmek kabildir. Heykelde daima modelin hâkimiyeti üstün, mimarlıkta daima soyut şekillerin ifadesi hâkim, resimde daima iki buutu üç buut gibi göstermek için taklitle ifade at başı gitmekte ise de, devrin karakterine ve iki kutuptan birinin üstün rolüne göre, bu sanatlarda da değişmeler olmaktadır. Bunlardan en barizi barok'ta mimarlığın ve zamanımızda resmin (ve heykelin) uğradığı değişikliktir. Geometrik şekillere ifade veren mimarlık, ancak tamamlayıcı unsur olan tabiat taklitlerinden faydalanır: Kabartmalar, süsler, duvar resimleri gibi. Fakat Rönesans'ta mimarlık asıl karakteri olan "hacim vasıtası ile ifade"yi kaybetmeye başladı. Mimar binayı bir satıh üzerindeki tablo gibi ele aldı. Resmin mimarlığa tahakkümünden ibaret olan bu sapış barok'ta son haddine vardı. Binanın cephesi yalnız motif ve süs

halinde değil, tamamen heykellerle, heykel başları, çiçek ve meyve kabartmaları ile doldurulduu. Burada artık taklit nispetsizce ifadeyi ezmiş ve mimarlık fonksiyonunu kaybetmiş görünüyor. Rönesans'taki genel "tabiat açlığından," natüralizm alakasının kuvvetinden dolayı resimde başlayan bu yeni cereyanın, öteki mekân sanatlarına da yayılmasına, bir müddet için onlardan en çok "ifadeci" olanını istila etmesine şaşmamalıdır. Nitekim bu cereyanın hızı geçtiği zaman barok tenkide uğradı, kusurları anlaşıldı, yavaş yavaş bırakıldı ve mimarlık yine bağımsızlığını kazandı. Bugün de aynı hali resimde (ve heykelde) görüyoruz. Zaman sanatları için de bütün bu karşılaştırmaları ve tarihi bakışı yapmamıza lüzum yok. Yalnızca orada mekân sanatlarındaki gelişme ritminin bulunduğunu göstermek için bir misal vermek yeter. Zaman sanatlarının bize kalan pek eski vesikaları (notalar, yazılı kitaplar) mevcut olamayacağı için bir kısmını ancak Antik Yunan'a yakın bir zamandan beri, bir kısmını da birkaç yüzyıldan beri biliyoruz. Esasında ifade sanatı olan müzik, klasik, hatta romantik devirde bu istikamette geliştikten sonra, bir nevi baroque tesiriyle tabiata ve taklide doğru kaymaya başlamıştı. Berlioz'un Symphonie Pathétique'i, Borodin'in, Rimski Korsakof'un bazı eserleri bu sapış sırasında meydana gelmiş olduğu için, onlarda musiki öz karakterini kaybetmiştir. Tabiat seslerinin basit taklidi seviyesine düşmek müzik için bir alçalıştır. Bununla beraber hemen sonraki devirde yeni müzik (başka ilhamlardan gelmekle beraber) tekrar ifade vasfını almaya başladı. Nesre gelince, orada nesne ve taklit daima birinci planda geldiği halde sürrealizmden beri yolunu değiştirdi. Gerçekten kaçmak, rüyaya ve sembole sığınmak yüzünden nesir karakteri bozuldu. Aragon'un genellikle sürrealist yazarların nesri halen bu mahiyettedir. Müzik, sonradan tekrar kendi mahiyetine uygun bir gelişme yoluna girmiş olduğu gibi, nesir ve şiir de herhalde bu sapmanın sarsıntılarını geçirdikten sonra spiral kavsin daha geniş bir devresinde kendi yollarını bulacaklardır.[197]

# IX

# Manevi Değerler II (Ahlak)

## 1. Ahlak Problemi Ampirik Olarak Konabilir mi?

Ahlakın insan arası münasebetlere ait aşkın (transcendant) bir varlık ve bir değer sahası olduğunu yukarıda söylemiştik. Hareketlerimiz, düşüncelerimiz, sözlerimiz ve yazılarımız kişiler arası münasebetler sahasına ait olmaları bakımından mutlaka ahlaki varlık sahası tarafından kuşatılırlar. Onların böyle bir "kuşatıcı" (englobant) ile ilgisizmiş gibi de ele alınmaları mümkündür. Mesela ekonomik veya siyasi neticeleri olan herhangi bir hareket, fikri gaye ile yazılmış herhangi bir yazı veya söylenmiş bir söz sanki ahlaki varlık sahası ile kuşatılmamış gibi ele alındıkları zaman, kendi başlarına iktisadın, siyaset ilminin veya başka bir ilmin konusu olurlar. Fakat bu tarzda ilgisizmiş gibi ele alınan bütün hadiseler, soyutturlar, gerçeklikten mahrumdurlar ve onların gerçek olarak kavranabilmeleri (anlaşılabilmeleri) ancak kendi "kuşatıcı"ları ile, aşkın varlık olan ahlak sahası ile birlikte göz önüne alınmaları sayesinde mümkün olur.

Eğer insan kendi kendine kaideler koyan, kendini bu kaidelere uymaya mecbur eden, arzularını durduran, hapseden, frenleyen, onların istikametini değiştiren bir varlık, hasılı manevi bir varlık olmasaydı, onun teknik, iktisadi, siyasi bütün fiil ve hareketlerini ayrı ayrı ele alabilirdik. Yalnız zümrelenmelerle, yaklaşma ve uzaklaşmalarla bunları açıklayabilirdik. Bu tarzda zümrelenmeler (veya topluluklar) insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da vardır. Onların zümre hayatları da içgüdüleri tarafından düzenlenmek üzere sabit şekiller almaktadır. Hayvan zümrelerinin asla değişmediği, insan zümrelerinin süratli değişmeler geçirdiği şeklinde ileri sürülen fark da pek kesin görünmemektedir. Çünkü hayvan zümrelerinde de mahdut nispette zekâ fiillerinin rolü olduğu, çevre şartlarına göre onların da pek mahdut şekillerde değiştikleri görülmektedir.

Durkheim'ın gösterdiği gibi insan cemiyetleriyle hayvan cemiyetlerinin en mühim farkı, birincilerde yaptırıcı kuvvetin fertlerin şuurunda meydana çıkan bir manevi baskı veya kendi kendini mecbur etme kuvveti olduğunu söylemekle acaba mesele halledilebilir mi? Yani insanın en mühim karakterlerinden biri olan bu "kendi kendini mecbur etme"yi içtimai baskının hususileşmiş, sübjektifleşmiş bir şekli olarak anlamak kabil midir? Eğer böyle ise, bütün ahlak problemi cemiyet problemine (fakat yalnızca insan cemiyetleri problemine) indirgenebilecek demektir. Burası şüphelidir. Çünkü biz hayvandan farklı olarak kendi kendine dizgin vurabilen varlıklar olduğumuz için mi, insan cemiyetlerinin hayatı (bütün kültürü ile beraber) hayvan zümrelerinden ayrılıyor? Yoksa tersine, insan cemiyetleri "kolektif şuur" halinde bir baskı karakterine sahip olduğu için mi, bu karakterleri fertlerin şuuruna işleyerek, alışkanlığa yerleşerek ferdi yükümlülük halini alıyor? Durkheim sosyolojisi kolaylıkla ikincisi lehine cevap verebilir. Ve bunu içtimai olguların hem organlaşmış (müesseseleşmiş), hem

yaygın (içtimai cereyanlar halinde), her iki şeklinde de ferdi şuurlardan "müstakil" olarak mevcut olduğunu söyleyerek ispat etmek ister. Eğer Durkheim sosyolojisinin görüşü doğru ise, ahlaki yükümlülük ve sorumluluğun, vazifenin şahsi hiçbir prensibe bağlanmaması, şahsın prensip bakımından muhtarlığı olmaması lazım gelir. Eğer ahlak felsefesinin görüşü doğru ise, manevi değerlerin merkezi olan insani şahsın muhtarlığı dolayısıyla yükümlü ve sorumlu olmasının içtimai yükümlülüğü, sorumluluğu, içtimai kaidelilik ve düzeni de meydana getirmesi gerekir. Buradan anlaşılır ki, Durkheim sosyolojisi prensibine göre, şahsın ahlaki muhtarlığı keyfiyeti ne prensip bakımından, ne de devamlı olarak açıklanamayacak, ancak cemiyetin belirli hal ve şartlarına göre meydana çıkan ve kaybolan arızi bir hal olacaktır.[198] Halbuki insan felsefesinin prensibine göre, cemiyetin her zaman ve her yerde neden dolayı kaideler koyduğu, bir emirler veya yasaklar sistemi olduğu, niçin insanların hareketleri ve düşüncelerini bu sisteme tabi kıldığı anlaşılabilecektir. Demek ki, ahlak problemine sosyolojik bir tarzda girmek doğru değildir. Onu her şeyden önce insan felsefesinin bir cephesi, bir ahlak felsefesi olarak ele almalı; ondan sonra insan cemiyetlerini hayvan cemiyetlerinden ayıran esaslı karakterlerin nasıl meydana çıktığını bu suretle açıklamalıdır.

Ayrıca şunu da işaret edelim: Ferdi şuurlar dışında (onlardan önce ve onların üstünde) mevcut olduğu kabul edilen "içtimai baskı" bir postulat olarak kalmaktadır. Olgularda biz yalnız ferdi şuurların içinde veya ferdi şuurlar arasında baskı, kontrol, karşılıklı kontrol, kendini kontrol vs. hadiselerini görüyoruz. Her nerede fertler arası münasebetler varsa, orada karşılıklı kontrol ve onun türlü varyantları meydana çıkar demek, "içtimai baskı" ferdi şuurların üstünde ayrı bir gerçek sahasıdır demek değildir. Burada Durkheim sosyolojisi derhal içtimai baskı olgularının ferdi veya fertler arası psikolojiye indirgenemeyeceği noktasında ısrar edecektir ve bunda da hakkı vardır. Vakıa ferdi şuur hadiselerinin ne toplamı, ne birbirine tesiri ile mahiyetçe onlara zıt olan yeni bir olgu sahası meydana çıkamaz. Halbuki fiilen ahlak sahasında bu olguların karşısında bulunuyoruz. O halde onu bu sosyoloji mensuplarının haklı olarak dedikleri gibi psikolojik olgulara icra etmeye, onun kanunlarıyla açıklamaya çalışmamalıdır: Ne Tarde, ne Mc Dougall, ne Wundt'un teşebbüsleri, hatta ne de Alman cemaat ruhu (Volksgeist) kuramcıları mahiyetçe farklı olan bu olguları psikolojik hadiseler vasıtasıyla izah edememişlerdir. Bütün cemiyetlerde korku yaygın bir hadisedir; fakat harpteki panik, eşkıya tehdidi, hastalık salgını vs. gibi içtimaileşmiş (ve sosyal psikolojinin tetkik konusuna giren) bütün şekillerine rağmen korku, hatta sapkın veya yükselmiş manzaraları ile beraber manevi hayatın direklerinden olan mukavemet etme ve kendine hükmetmeyi açıklayamaz. Her korkuda elemanter bir derecede görülen ket vurma (inhibition)

ile ahlaki fiilin temeli olan kendine emretmenin yalnız görünüş şekli ve cereyan sahası (yani şuur) aynıdır. Fakat iki hadise tamamen farklı mahiyettedir: İkincisinin ayrılmaz şartı objektiflik ve evrensellik olduğu halde, birincisinin ayrılmaz şartı sübjektiflik ve ferdiliktir.

Hasılı ahlak sahasını ne Durkheim sosyolojisinin gösterdiği ve "içtimai baskı" dediği hipotez vasıtasıyla açıklamaya imkân vardır; ne de genellikle psikolojinin (bilhassa davranış psikolojisi, réflexologie ve psychanalyse'in) gösterdiği tarzda şartlı refleksi de "baskı vurma" (répression) mekanizmalarından birine indirmeye imkân vardır. Birinci teşebbüs bizzat psikologların da hücumuna uğramak üzere boşlukta bir hipoteze dayanmakta idi: "Kolektif şuur mu? Ferdi şuurların dışında, nerede? İçtimai baskı mı, nerede?" denilmekte idi. Fakat bizzat bu psikologa aynı şey sorulabilir: İnsandaki objektiflik ve evrensellik eğer onun maneviliğinden, kendini aşan bir varlık sahasıyla münasebetinden ileri gelmiyorsa, neden ileri geliyor? Bu objektiflik ve evrensellik ferdi şuurun neresinde ve nasıl gerçekleşiyor? Darwin'den beri türlü yollardan bütün natüralistlerin bu açıklama yolunda birbirleriyle nasıl boşuna yarışa girdiklerini daha önceki bir fasılda görmüştük. Burada tekrar etmeyeceğiz. Kısaca söyleyelim ki, şimdiye kadar natüralizmin hiçbir teşebbüsü şartlı refleksten veya duyulardan, farenin labirent içinde yolunu bulma tecrübesinden yukarı çıkamamıştır. Kellog'ların gösterdikleri gibi beraberce büyütülen insan ve maymun yavruları birkaç aylığa kadar aşağı yukarı aynı gelişme safhalarından geçtikleri halde, insan yavrusu (içtimai tesirlerden mümkün olduğu kadar tecrit edilmiş olmasına rağmen) ötekini nispetsizce aşmaktadır. Çünkü insan mahiyetçe öteki varlıklardan ayrı bir varlıktır. İnsan, kişiler arası ahlaki bir varlık sahası ile kuşatılmasından dolayı hayvandan farklı (yani kültür yaratan) bir cemiyet hayatına sahip olmaktadır.

## 2. Ahlaki Varlık Sahası

Kişiler arası ahlaki saha bir değer sahası olmadan önce bir varlık sahasıdır. Buna kendine mahsus adıyla “ahlaki mânâ” sahası da diyebiliriz. İnsanla insanın münasebeti ancak böyle bir sfer içinde bir düzen meydana getirebilir: Komşuluklar, akrabalıklar, işler ve faaliyetler, derin alakalar, teessüri nüfuzlar (affinités) şekillerinde görünen bütün içtimai münasebetler böyle bir sfer’de gerçekleşmektedir. İnsan, manevi (sprituel) bir varlık olduğu için kendisini asla tek başına göz önüne alamaz: Görmek ve dinlemek ona etrafında insanlardan ibaret bir “dünya” açar. Geist olmak bakımından insan için, “başkası” yoktur, insanlar vardır, nitekim “kendisi” de yoktur, insanların bir parçası vardır. O, manevi bir varlık olarak bütün insanlarla karşılıklı nüfuz halindedir. Acılarını duyar, neşelerini paylaşır. Onlarla birlikte ağlar. İmdatlarına. koşar. Almanca bir kelimenin tam kuvvetiyle onda “birlikte duyma” (mitleid) hali vardır[199] ve onu insan yapan da bu haldir. Bu hal medeniliğe, tahsile veya belirli bir kültür çevresine mahsus olan bir hal değildir. O bütün insanlığa yaygın, en genel vasıftır ve bizzat ahlaki mânâ dediğimiz varlık da orada görülür. Bu birlikte duyma başka hiçbir varlıkta mevcut değildir. Onun olabilmesi için kişiler arası sahada duyu verilerini, hatta bilgiyi aşan bir kuşatıcıya ihtiyaç vardır.

1) Çünkü insan duyu verilerinden veya bilgiden ibaret olsaydı, çevresini yalnız şuur muhtevası olarak alacaktı. O zaman çevresindeki herhangi bir “şey” ile bir insan arasında fark olmayacaktı. Çünkü her ikisi de aynı duyu izlemlerinin terkibinden meydana gelmiş olacaklardı. Böyle bir durumda “başkası” ile insanın “kendisi” arasında bağlantı kurması cidden güç, hatta belki imkânsız olacaktır. Bilgi yolundan ahlak problemini halle gidenler bunun için, ya başkası ile “ben” arasında yalnız analojinin ve “tefsir”in kurabildiği iğreti bağlara dayanmışlar (Schopenhauer’da olduğu gibi), yahut “başka”sını tamamen inkâra vararak ahlakı açıkça benciliğe (égoisme) bağlamışlardır (faydacılık, solipsizm vs. gibi). Demek ki, bu yollardan ahlak problemini halle imkân yoktur.

2) İkinci bir yol ahlak problemini yalnızca bir değer problemi olarak koyma yoludur. Buna göre bilgide nesnenin üstünlüğü olduğu, duyu verileri ve şuur muhtevaları bilgiyi tayin ettiği halde, değer sahasında öznenin üstünlüğü vardır. Öznedir ki, nesneyi değiştirir, ona şekil verir ve tayin eder. Sanatta olduğu gibi ahlakta da ahlaki özne, yani kişi (personne) ahlaki nesneyi, yani hareketleri, fiilleri, kaideleri değerlendirir ve tayin eder. Ahlaki öznenin muhtarlığı (autonomie) olmaksızın ahlak fiillerinde neden dolayı yükümlülük, sorumluluk, baskı, kaide ve düzen olduğu anlaşılamaz. Bu yol yine Schopenhauer tarafından teklif edilmiş olmakla beraber, asıl Scheler, N. Hartmann tarafından genişletildi. [200] Münakaşasına girmeden yalnız işaret edelim ki, böyle bir yolun kabul

edilebilmesi için ahlaki öznenin muhtarlığını ve tayin edici kudretini nereden aldığını bilmek lazımdır. Eğer bu "istediğini yapma" anlamına gelen bir hürriyete dayanırsa, tamamen anarşik bir neticeye varılır. Bu yoldan hiçbir ahlak temeli kurulmuş değildir. Bunun psikolojik veya sosyolojik açıklamalardan birisine bağlanamayacağını yukarıda gördük. O halde ahlaki öznenin muhtarlığını ancak Kant gibi aklın genel kanununa bağlamak lazım gelir. Fakat aklın prensipleri tamamen formel olduğuna göre (ki bunu birinci kitapta görmüştük), ahlakın da bu formel ve muhtevasız, gerçekle ilgisiz, metafizik değeri olmayan prensiplere dayanmasından ne çıkar? Bu suretle ahlaki fiilin objektifliği ve evrenselliği nasıl temin edilebilir? Kant böyle bir teşebbüse geçmemiştir. Çünkü onun felsefesi aklın sentetik a priori olduğu esasına dayanıyor ve mantık matematik üzerindeki yeni araştırmaları hesaba katmıyordu.[201]

3) Üçüncü bir yol ahlak problemini varlık problemine dayandırmak yoludur. Vakıa yalnız ahlak değil, genellikle bütün değerler (axiologie) problemi varlık problemine bağlanmadıkça, yalnız öznenin keyfi icatları gibi kalacak ve fictionisme'in buhranlarına düşecektir.[202] Fakat ahlak sahası manevi varlığın özel bir sahası olarak ele alınınca mesele halledilebilir. Manevi varlık, insanın bilme ve düşünme yetilerini aşarak inanma yetisiyle kavradığı kuşatıcı aşkın varlıktır. O, ya insanlar arası münasebetlerdeki aşkın varlıktır ki, buna objektif ruhun veya "mânâ"nın insanları kuşatması demelidir, yahut insanları mekânda ve zamanda aşan aşkın varlıktır ki, buna da objektif ruhun veya "mânâ"nın âlemi kuşatması demelidir. Birincisi ahlakın, ikincisi dinin konusunu teşkil eder. Acaba ruhlarda iştiraki temin eden bu manevi varlık nedir? Psikologlar veya interpsychologue'lar buna derhal insanlar arası münasebetler sırasında meydana çıkan "işaretler", "semboller", "şemalar" ve bunların soyutlaşmasından doğmuş "kavramlar" sistemi diyeceklerdir ki, bütün bu sistem aslında duyu verilerine dayanır.[203] Fakat bu semboller veya işaretler ancak birbirini anlayan insanlar arasında bir mânâ taşırlar, aksi halde hiçbir şey ifade etmedikleri için saçma birtakım şeyler veya hareketlerden ibaret kalırlardı. Birbirlerini zaten anlayan, birlikte duyan insanlar arasında ise bir "mânâ" birliği olduğu, yani onların manevi bir varlık içinde bulundukları görülüyor. Sosyologlar onların imdadına yetişecek ve diyebileceklerdir ki: Bu "mânâ birliği" kolektif tasavvurlardan ileri gelir. Fakat (yukarıda söylediğimizi tekrar edelim) "kolektif tasavvur"lar ferdi tasavvurlarda görünmüyorlar mı? İnsanlar birbirine yaklaştıkları, birbirlerine tesir ettikleri zaman (coşkunluk veya taşkınlık anlarında) meydana çıkıp sonra zayıflamış olsalardı, onların yaptırıcı kuvvetlerini saklamalarına imkân olur muydu? Aynı şuurda biri benci öteki başkacı, biri isteyen öteki durduran iki

kuvvetin birden bulunması bu şuurun üstün bir kuvveti kendinde taşıdığının alameti değil midir? Kısacası insanların (hatta birbirlerini hiç görmeyenlerin bile) “birlikte duymaları” ve “anlaşmaları” ancak kuşatıcı bir manevi varlık içinde bulunmalarından ve bunu bilgiye başvurmaksızın “duymalarından”dır. Ve bunun için de onlar “içtimai”dirler. Hiçbir öğretim ve medeniyet sistemi tarafından yetiştirilmiş olmayan vahşilerin birbirine bağlanışları, birbirlerinin derin bir kök birliğinden geldiği hakkındaki inançları, onlardan birine yapılan tecavüzün sanki hepsine birden yapılmış gibi ötekilerde şiddetli bir tepki uyandırması, bu duygu ve anlayış birliğinin onlarda bulunduğunu göstermiyor mu? Psikolojik tahlil yoluna göre, onların yalnızca “egoist”ler, birbirine kapalı öznelerden ibaret olmaları lazım gelirken, birlikte sevinen, birlikte ıstırap duyan tek varlığın parçaları gibi kendilerini görmeleri, adeta Schopenhauer ve Nietzsche’nin bahsettiği henüz şuura çıkmamış tek ve bütün varlık halinde bulunmaları, onların bütün ahlaki (ve bundan dolayı da “içtimai”) hayatlarının kaynağı değil midir? Öyle ise, ahlak problemini biz, ahlaki bir varlık problemi halinde ele alacağız.

“Ahlaki varlık” insan olarak, bizi birbirimize bağlayan, duygudaşlığımıza imkân veren, hangi kültür çevresine mensup olursak olalım, aramızda ortak tarafların bulunmasını sağlayan varlıktır. Bu varlığa somut bir isimle “insanlık” diyorum. İnsanlık soyut bir kavram, ulaşılmak istenen bir hedef veya bir ütopya değildir. İnsanlığı bu mânâda anlayanlar, ya soyut kavramcılardır (conceptualiste), yahut onu böyle sayarak bu varlık sahasına karşı ruhları kör olan kötümserlerdir. Denecek ki: “Haksızlıkta, cinayette, harpte insanlık nerde kalır? Barış zamanında bile aynı cemiyet içinde insanlar birbirine zulmetmez mi? Hele savaşta birbirini canavar gibi görmez mi? Bu hali ile insanların başka canlılardan ne farkı vardır? Bunun için kör bir dövüşten, varlık için mücadele’den[204] başka kanun yoktur. Gerisi hep hayaldir!” Ahlaki varlık, hatta ahlaki değer sahası için yapılacak hücumların en amansızı budur. Fakat natüralizmin bu kaba delili, antik devirden beri Demokritosçuların Platonculara söyledikleri şey değil midir? Şu farkla ki, Demokritos’un delilleri değişmemiştir; fakat Platon’un ideaları ahlaki varlık olarak bu âleme inmiştir. İnsanlık gerçek ve ideal varlık olarak bu âlemde mevcuttur. O hem bütün insanların ayrı ayrı veya birlikte yaşadıkları, birbirlerini anlamalarını temin eden manevi hayattır (esprit); hem de onların ulaşmak istedikleri, henüz gerçekleştiremedikleri “ideal”dir. Bütün insanlar, insanlığın bir parçası olarak bu manevi hayatı yaşatmakta iseler de, hepsinin ahlak duyularının aynı derecede keskin, hepsinin kalplerinin aynı derecede açık olduğu söylenemez. Çünkü onlar aynı zamanda etten ve kemikten varlıklardır. Yani teknikle ve bilgiyle duyu verilerine bağlıdırlar. Bu ikinci bağlanış onları benci yapar. “Başkası” ile “ben” arasında uçurum açar. Aynı

insanda hem birleştirici, hem ayırıcı bu iki kuvvet aynı zamanda mevcuttur ve daima birbirine zarar vermek üzere devam etmektedir. Bu bakımdan çocuğu, vahşiyi medeniden ayırmayız. Ancak medeni insanda ahlak duyusu ve "kalp gözü"nün, teknik ve bilginin artması yüzünden tamamen tıkanmış olması mümkün olduğu gibi, iyi bir eğitim neticesinde bu iki kuvvetin ayrı ayrı geliştirilmiş ve "kalp gözü"nün iyice açılmış olması da mümkündür. Vahşi dediğimiz kavimlerin kültürleri içinde de ahlak duygusu ve insani varlığın olduğuna dair sayısız misaller vardır. Bazı sosyologların dedikleri gibi insanlık ideali yalnız aynı seviyedeki cemiyetlerin meydana getirdiği bir "medeniyet" çevresine inhisar etmez. Çünkü birbirine hiç benzemeyen ve seviyeleri son derecede farklı kültür çevresine mensup insanlar arasında da sırf insanlık bakımından "birlikte duyma" ve "anlama"nın olduğunu, onların mitolojileri ve folklorlarını dinlediğimiz veya aralarına girdiğimiz zaman görüyoruz. İnançlarının sonucu olarak canavarca bazı merasimi yapmaya mecbur olan "iptidai"lerin bu merasimden sonra gözyaşı döktükleri, hatta fırsat bulurlarsa bunlardan kaçtıklarını etnograflar anlatıyorlar. Eğer insani varlık yalnız ideal değil, aynı zamanda gerçek olarak mevcut olmasaydı, bu insanların "ayin"lerin gerektirdiği şeyleri tabii karşılamaları, hatta bundan dolayı sevinç duymaları icap etmez miydi?

İnsanlar arası münasebetler "ahlaki varlık" dediğimiz aşkınlığa dayanır. Bu aşkınlık kişilerin birbirlerini görmedikleri, birbirleriyle karşılaşmadıkları yerde de vardır. Kişilerin münasebetlerindeki devamlılık, onların bir düzene bağlı oluşu, kişinin kişiye verdiği sözü tutmaya mecbur oluşu, kişinin kişiden ayrıldığı zamanda dahi ona güvenebileceği hakkında bir kesinliğe sahip oluşu, hasılı kişilerin birbirine inanışı ahlaklılığın vazgeçilmez şartıdır ve bu şart ancak kişiler arası münasebetleri kuşatan manevi ve aşkın bir varlığı kabul etmek ve ona inanmakla mümkündür. Onun dışında hiçbir şey insanları birbirine bağlayamaz veya bağlayan kuvvetlerden hiçbiri devamlı olamaz. İnsanlar onları faydayla, hesapla, korkuyla veya bir klişeyi gerçek zannetmekten ibaret olan vehimle (fiction) kabul ettikleri için, bütün bu sübjektif ve değişmeye elverişli amillerle beraber, bu bağlantılar da değişecek ve çözülecektir.

İnsanları iki seviyeden görmek mümkündür dedik: Biri onların eşyaya hâkim olmak için yaptıkları faaliyetler ve bunun eserlerinden ibaret olan varlıklarıdır. Burada "irade"ler birinci derecede rol oynamaktadır. Fakat zekâ bu iradenin hizmetinde çalışmakta ve eşyaya istediği gibi tasarruf etme, onu kullanma yollarını bulmaktadır. Aynı faaliyet içinde arzuların ve hırsların da rol oynaması, insanların hükmetme güçlerini artırmaları bakımından, hatta ötekileri şahlandıran kuvvetler olması mümkündür. Bu seviyede görülen insan, dünyaya doğru gerilmiş bir ok halindedir. Bütün güçleri "başarı"nın hizmetinde

toplamıştır. Her gerilme “dünya” önünde bir geri çekilmeyi gerektirdiği için, onun her hamlesinde eşya ile arasındaki mesafe daha çok büyümüştür. İnsan fethettiği dünyadan bu şekille daima ayrı kalmaya mahkûmdur. Dikkat, ruhun yalnız başarı noktasında toplanması ve bundan dolayı da başarının büyüklüğü nispetinde varlıktan uzaklaşması demektir. Bu seviyede insan dünyaya başarı ile açılışına rağmen, hakikatte dünyadan uzaklaşmıştır. Dünya ve kendisi iki ayrı âlem olmuştur. Yine bu yüzden insan “başka” insanları da kendilerine bütün gerginliğiyle baktığı ve gittikçe uzaklaştığı âlem gibi çok uzaktan görmektedir. İnsan bu seviyeden insanlara ancak en uzak perspektiften bakabilir. Başka deyişle bu seviyede insanlar birbirlerinden (Yakup Kadri’nin dediği gibi) “yıldızlar kadar uzak”tırlar.[205] Ancak insanın bütün seviyesi bundan ibaret değildir. İnsan eşyaya ve dünyaya, bir de hâkim olmak için değil, yalnızca onlara iştirak etmek için bakabilir. Burada birinci derecede rol oynayan “telkin”dir. Telkinin hizmetinde bütün fikirler vardır. Fakat onlar artık şuuraltında çalışmaktadırlar. Yine telkinin hizmetinde taklit, sempati ve bilhassa sevgi, hele ihtirasların yükselmesinden doğan, muhtelif ideal mevzulara çevrilen sevgilerin büyük rolü olabilir. Burada insan iradeyle, adali cehdle, dikkatle ifrat derecede gerilen ve yorulan varlığını dinlendirir. Kendi başına bir varoluş (existence) olmaktan vazgeçer. Büyük varlığa karışır. Bizzat kendisinin bütün varoluşlar arasındaki en büyük iştiraki, şuurdışı varlığını hür bir gelişmeye bırakır. Artık fikirleri, “başarı” hedeflerine doğru gerilmiş cehdlerin hizmetinde değil, şuurdışı varlığının sonsuzluğunda serbestçe hareket ederler. İnsanın bu derin varlığı, onu bütün âlemin varlığına, başka insanların varoluşlarına bağlar. İnsan kendisi ile başka insanlar, hatta bütün eşya arasında iştirak olduğunu bu suretle duyar ve anlar. Eğer telkinle yapılan ve şuurdışı ile varlığın derinliklerine nüfuz eden bu ikinci insan olmasaydı, birinci insan bu “başarı” avının peşinde ve gerginliğin son haddinde nihayet bitkin düşecek ve mahvolacaktı. Onu mahvolmaktan kurtaran bu ikinci insandır.

Bu iki insanı klasik felsefedeki “beden ve ruh”a karşılık zannetmek en büyük yanlışlık olur. Başarı peşinde koşan irade ve zekâ insanı sırf beden olmayıp bütün insan olduğu gibi, iştirak (participation) arayan telkin ve şuurdışı insanı da sırf ruh olmayıp bütün insandır. İki bütün insan aynı insanda nasıl yer bulur? Bunda şaşılacak bir cihet yoktur: “Bütün insan,” kuvvetlerinin çevrildiği bir istikamete ve onlardan bir kısmının üstünlüğü almak üzere meydana gelen faaliyet tarzına göre, bir veya öteki manzarayı alabilir. Bir insanın aynı zamanda kendinde her iki varlık seviyesini birden gerçekleştirmesine imkân yoktur. Onlar ya birbirlerini takip ederler, yahut biri ötekini yener; hiç değilse uzun bir müddet baskı altında bırakır. “İptidai” dediğimiz kavimlerden çoğunda, Hint ve Uzakdoğu’nun yüksek medeniyetlerinde, hatta kısmen Yakındoğu’da iştirak

arayan ruhun yüzyıllarca ne kadar geliştiğini biliyoruz. Batı, son yüzyıllarda tam tersine “başarı” arayan gerginlik egzersizi yapmaktadır. İnsanın ahlaki varlığı bu iki insandan ikincisine dayanarak, fakat birincisinin yardımıyla faaliyete geçebilir. Her nerede bir ahlak hareketi, hamlesi, her nerede ahlaki bir cereyan olmuşsa, orada bunların rolünü görebilirsiniz; Sokrates insanlarla bir olmak istiyordu. En büyük hedefi natüralistlerin ve sofistlerin benciliğini kaldırmaktı. “Dostluk sofrası” onun doktrinini dünyaya yaydı. Fakat yine Sokrates bir hedefe ulaşmak için şuurdışı varlığa karışmakla kalmadı. İrade ve zekâsını kullandı. Fikrinin başarısını aradı. En basiti, zekânın aleti olan “istihza”yı ve “maieutik”i (münakaşa sanatını) kullandı. Hazreti Muhammed daima arkadaşları ile (ashab) beraberdi. İnsanlarla bir olmak için istiğrak haline geliyordu. Bununla beraber İslamiyet’in başarısı için zekâsını, iradesini bu ideal uğrunda kullandı: Kuran mutlak varlıkla temasını, hadis zekâ ve iradesini temsil ediyor. Hasılı iki seviyeden ele aldığımız insanlık ahlakın idealini ve onu gerçekleştiren vasıtalarını vermektedir.

Ahlaki fiil, Croce’nin tabirini kullanırsak, bir nevi istek fiili’dir (acte volitif). Şu şartla ki, istek burada herhangi bir isteği değil, manevi varlığın, insanlığımızın ideal isteğini; fiil de herhangi ruhi hareketi (refleks, arzu, iş vs.) değil, yine insanlığımızın gerçekleşmesi için yapılan tam teşebbüsü ifade eder. Öyle ise her ahlaki fiilde bir yandan ideai varlık ile ilgili olan tasavvurlar, fikirler, tasmimler vardır. Bütün bunlar ideal manevi varlığı gerçekleştirmek isteyen ruhi yardımcıdırlar. Bir yandan da gerçek varlık ile ilgili olan kararlar, teşebbüsler, “vasıtalar”ı hazırlamalar ve icralar vardır. Bunlar da gerçek varlığı meydana çıkarmak isteyen ruhi yardımcıdırlar. Kısaca buna ahlaki fiilin özne ve nesnesi diyebiliriz. Bizzat ahlaki varlık gibi, ahlaki fiil de bu özne-nesne ikiliğinden kurtulamaz. Çünkü o mahiyeti bakımından birbirinden ayrılmaz; aynı bütünün iki manzarası, birbirinin zıddı fakat tamamlayıcısı olan iki cephesidir ki, buna ahlaki dyade diyoruz.

Felsefe tarihi bu dyade’ın iki cephesinden birine veya ötekine ait türlü açıklamalarla doludur. Bunu da çok tabii görmelidir. Çünkü dyade her iki manzarasını aynı zamanda fiilileştiremez. Biri fiilileşirse, öteki kuvve halinde kalır. Bu yüzden bütün “kuram”lar dogmatik metafizikten zamanımızın ilim cereyanlarına kadar, onun bir veya öteki cephesine ait kısmi tavsiflerdir.

## 3. Yunan Ahlak Kuramları

Yunan ahlakları esas bakımından, ahlaki fiilin objektif unsuruna dayanmak ve onu geliştirmekten doğmuşlardır. Sofistlerin tabiat felsefesine hücumuna, Sokrates'in gözleri "kendine" çevirmesine rağmen, bu felsefe esasında objektif ve realist bir felsefe olarak kalmıştır ve buna şaşmamalıdır. Çünkü Antik Yunan kültürü bütün ilkçağ medeniyetinde insanla tabiatın ayrıldığı ve dikkatin ilk defa doğrudan doğruya yalın tabiata çevrildiği, aynı zamanda aklın bütün ruhi melekeler üstünde düzenleyici bir yer aldığı, bu sayede tabiat hakkında rasyonel dogmatik açıklamalar yapıldığı ilk kültürdür. Ahlakın da bu genel düzenden ayrı kalmasına imkân yoktu. İnsan mitolojinin anlattığı buhranlı bir hazırlıktan sonra, sitede hâkim tabakanın, insanda aklın, metafizik düzeyde tanrıların hegemonyası altında mertebeli ve ahenkli bir hayata ulaşmış görünmektedir. Bu hayat bir yandan gerçekleşmeye başlamış, bir yandan da ilkçağın sonuna kadar ideal olarak muhafaza edilmiştir. Yunan filozoflarının huzur ve sükûn (sérénité ve sécurité) dedikleri şey bu idi. Platon, Sokratesçi diyaloglarından birçoğunu fazilet, adalet, iyilik problemlerine ayırmak suretiyle eserlerinde ahlaka en mühim yeri vermişti.[206] Nitekim son diyaloglarında da bu konuya tekrar döndü. Philebos'ta Sokrates, "Saadet akıldan mı, hazlardan mı ileri gelir?" sorusuna her iki görüşü birleştirmek suretiyle cevap verirken, ilk diyaloglarından ayrılmakla beraber yine aynı yol üzerindedir. Platon'a göre ahlakın temeli üstün iyilik veya sadece iyilik ideasıdır. İnsanın en büyük gayreti saadeti aramaktır. Biz saadete mümkün olduğu kadar çok haz elde etmek ve elemden kurtulmak suretiyle ulaşmaya çalışırız. Fakat yeryüzündeki haz ve elemlerimize bağlı kaldıkça, devamlı saadete ulaşmaya imkân yoktur. Çünkü haz ve elemin ortak kaynağı arzudur (epithymia). Arzunun tatmin edilmesinden haz, tatmin edilmemesinden elem doğar. Halbuki bu tatmin ile elde edilen hazzın arkasından bir elem gelir. Öyleyse devamlı haz ve saadete imkân yoktur. Bunun için hakîm, gözünü duyular dünyasından akıl dünyasına çevirir. Orada değişmeyen, her şeyin ilk örneği olan ideaları görür. İyilik ideasının verdiği haz, dünyanın, hazları gibi fasılalı ve elemlerle çevrili değildir. Hakiki haz, hakiki saadet yalnız bu "üstün iyilik"tedir. Platon'a göre ahlak kuramında hâkim düşünce ahlaki fiilin saiki (motif) değil, hedefi olmalıdır. "Bu hareket hangi saikle yapılıyor?" diye sormamalı, "Ne için yapılıyor?" diye sormalıdır. Platon'un (yani bizde tanınan cephesi ile Platon'un) bu düşüncesi "saadet-i uzma" (félicité) veya "tubâ" adlarını aldı.[207]

Platon'un üstün ve "makul" âlemdeki ideale çevrilmiş akıllarda gördüğü ahlaklılık, Aristoteles'ya göre bu dünyada ferdin hayatında gerçekleşir. Birincisi üstün bir âlemin veya ideaların gerçekleştiğini kabul ettiği için, ona realist ahlak

diyorduk. Aristoteles ahlakı ise fertlerin ve onlardan teşekkül eden cemiyetlerin gerçekliğini kabul ettiği için, yani duyulur âlemi, üstündeki cinsler ve nevileri yalnızca zihnin mantıki kategorileri gibi gördüğü, onlarda dokunduğumuz dünya üstünde ayrı bir gerçeklik tanımadığı için, ona başka bir anlamda realist ahlak diyoruz. Aristoteles'e göre ahlakın gayesi saadettir (eudémonia) ve insan saadeti bu dünyada gerçekleştirir (bundan dolayı Aristoteles ahlakına eudémonisme denebilir), filozof, oğlu Nichomakhos'a yazdığı Ahlak kitabı ile Büyük Ahlak'ında bu fikirlerini anlatmaktadır. Onca saadet, hazları devamlı hale koymak demektir. Bu da alışkanlıklarla elde edilir. Alışkanlık yardımıyla biz ifrat ve tefritten, yani bizde elem doğuran limitlerden kurtularak "tam orta"da (juste milieu) bulunabiliriz. Bütün ruhi haller ve melekelerin, bütün mizaçların ifrat ve tefriti olduğu gibi, alışkanlıklarla elde edilen ve insana devamlı saadet temin eden "tam orta" da vardır. Bu devamlı haller karakterimizin teşekkülünü sağlar. Platon gibi Aristoteles'e göre de saadet hazzı aramaktır. Fakat haz ve elemin kaynağı arzu değil, duyumdur. Duyumların ifrat veya tefrit derecede olması bizde elem, mutedil (sophrosiné) olması haz doğurur: Çok sıcak, çok soğuk elem verdiği halde, "ılık" haz verir. İfrat derecede korku ve cüret elem doğurduğu halde, onların ortalaması demek olan cesaret devamlı bir karakterdir ve haz doğurur. Aristoteles'in, psiko-fizik haz-elem kavramından çıkan bu ahlak kuramı, filozofun öğrencisi Theophrastos'ta "karakterler ilmi" halini aldı.[208]

Sokrates'in psikolojik tümevarım ile adalet (dike) ve itidal (sophrosiné) faziletini (arete) aradığı büyük Yunan ahlakının bu iki esaslı kuramcısı (biri üstün âlemde ve eidetik mahiyette, öteki dünyada ve ferdi "cevher"ler içinde) ahlakın hedefini bulduklarını iddia ettiler. Fakat her iki sistemin devamı üstün âlemin formlarının veya eşyanın içindeki formların sarsılmazlığına olan güvene bağlı idi. Halbuki Antik Yunan'ın sonlarına doğru Yunan sitelerinin yerini İskender ve Roma imparatorlukları almış, sitenin sarsılmaz zannedilen düzeni bozulmuş, âlemin sarsılmaz formlarına karşı güven de kaybolmaya başlamıştır.

Ahlak "üstün iyilik" (agathon) ve "cemiyet" (polis) hedeflerini, hatta karakterin devamlı alışkanlıklarla meydana gelen sağlam bünyesini kaybedince, ahlak yalnızca elemden kaçmak ve haz aramak şeklini alır ki, Yunan ahlakının Kyrena mektebinde aldığı bu şekle hédonisme deniyor.[209] Ahlakta, sanatta ve bütün değerler sahasında ona en aşağı derece gözüyle bakılması yanlış değildir. Bu mektebe mensup Aristippos ve öğrencilerine göre sırf spekülatif bilginin hiçbir değeri yoktur. O bize iyiyi kötüden ayırma bakımından el işleri ve zanaatlar kadar bile hizmet edemez. Aristoteles, Aristippos'u sofistler arasında sayıyor. Sokrates her şeyi bilgiye bağlıyordu: Fazilet (dikaiosyni) bilgiden (episteme) gelir. Kötülük bilgisizlikten gelir diyordu. Kyrena ekolü asıl

faziletlerin bilgi ile alakaları olmadığına kanidir. Mantık ve fizik, ahlak işinde vasıtalıktan yukarı çıkamazlar. Elimizde gerçek olarak yalnız ferdi heyecanlarımız ve duygu hallerimiz vardır. Onları birleştiren “fazilet” (arete), “iyilik” (agathon) dediğimiz şeyler, yalnızca insanlar arasındaki ortak kelimelerden ibarettir. İşte bunun için ahlakta ferdin duyduğu hazdan başka mevzu aramaya imkân yoktur. Bu müfrit isimcilik (nominalisme) ve sübjektivizm eski Yunan temel ahlaklarının, yani realizmin tam zıddı kutupta olmakla beraber, kendi istikametinde ahlaka hiçbir temel bulamamış ve bugüne kadar ahlak tarihinde herkes tarafından daima menfi cereyan olarak görülmüştür.

Fakat Epikuros’un ahlakının gelişmesi aynı tarzda olmadı. O da ahlak kuramında Platon’un, Kyrena mektebinin fikirlerinden mülhem olmak üzere, bunları Demokritos’tan gelen atomistik felsefesi üzerinde kurduğu için büsbütün yeni bir terkibe ulaşmış bulunuyor. Epikuros, sırf filozof olarak Demokritos çığırını bazı değişmelerle devam ettirmiştir. Fakat ahlakçı olarak ona büsbütün yeni bir yön vermiştir: Ona göre de ahlakın gayesi saadeti aramaktır ve saadet mümkün olduğu kadar en çok hazza ulaşmaktır. Fakat âlemde atomlardan başka hiçbir şey olmadığı, tanrılar bu âlemin üstünde ve onunla ilgisiz (indifferent) üstün bir hayat sürdükleri için, ahlakın tanrılara çevrilmesine veya onların dünyaya karışmasından doğmasına imkân yoktur. Bu âlemde ise yalnız maddi terkipler vardır. Bütün hazların esası mide hazzıdır. Manevi dediğimiz hazlar da sonunda ona indirgenebilir. Öyleyse saadet, maddi hazları devamlı kılmaktan başka bir şey olamaz. Bununla beraber Epikuros’a göre maddi hazlar asla devamlı olamazlar. Çünkü onlar Aristoteles’in dediği gibi arzulardan doğarlar. Arzunun tatmini haz, tatmin edilmemesi elem doğurur. Halbuki her tatmini bir tatminsizlik kovalar ve bu sonsuzca gider. Yani her hazdan sonra hemen bir elem gelir. Arzular sonsuz olduğu için, elemler de sonsuzdur. Şu halde yeryüzünde haz aramaya imkân yoktur. Epikuros bu sonucunda yirmi yüzyıl önceden adeta Schopenhauer’a haber vermektedir. Fakat Yunan ahlakçısı buradan Budizm’in veya Alman filozofunun kötümser görüşünü çıkaracak yerde, Yunan dehasına mahsus “hikmet” (sophia) ile şöyle bir sonuca varıyor: Bütün canlılar için haz mesut hayatın başı ve sonudur, fakat bizde bir haz ihtiyacı yoktur ve biz ancak hazdan mahrum olduğumuz (yani elem duyduğumuz) zaman haz ihtiyacını duyarız. Elem duymadığımız zaman haz bizde eksik değil demektir. Bunun için hazda en yüksek nokta bütün elemin kaldırılmasıdır: Elem yokluğu! İşte hazzın en mükemmel, en tam şekli budur. Bu artık hazla elem arasında bir geçiş hali değil, son had ve müspet bir hal olmuştur. Burada insan elemlere karşı tanrılar gibi duygu-üstü (impassible) olacak, adeta haz ve elemin üstüne yükselecektir. Görülüyor ki, Epikuros ahlakı, sonuçlarında tam bir “hikmet”e (sagesse) ulaşmaktadır. Bu hikmet, Sokrates ve Platon’un hikmetlerinden farklıdır,

maddecidir. Hayatın ötesini reddeder. Temel olarak maddi hazları ele alır. Fakat asla hedonizm gibi onlarda kalmaz. Ümitsiz ve kör mekanizmin hükmettiği kendi dünyasında bir nevi hayat kahramanlığı ile ahlakı tanrılara benzer bir üstün yaşayışta, hazza ve eleme karşı ilgisizlikte (ataraxia) bulur. Bununla beraber Epikuros felsefesinin temelindeki materyalizm ve hareket noktasının "mide hazzı" oluşu, bu ahlakın halk arasında hedonizmden fazla menfi anlamda yayılmasına sebep olmuştur. Bunun için de biz her şeyden önce asıl ahlak sisteminde anladığımız épicurisme ile halkın sırf sefahet düşkünlerini ifade için kullandığı épicurien tabirlerini kesin olarak ayıracağız. Bu ayırışa göre épicuriste'lik asla épicurien'lik değildir.

İlkçağın son büyük ahlak sistemi Stoa mektebidir. Stoacılıkla Epikurosçuluk arasında hakîm'i tarif etmeleri bakımından olduğu gibi, ele aldıkları problemler bakımından da büyük bir yakınlık vardır. Bunun için her iki ahlak yan yana gelişmişlerdir ve çok defa birlikte hatırlanırlar. Fakat tezatları da o kadar barizdir: Biri materyalizme, öteki vitalizme (veya hiç değilse organicisme'e) dayanır. Biri kör tesadüflere, öteki finalisme'e inanır. Biri tanrıların âlemle ilgisiz ve âlem dışında olduklarında ısrar ettiği halde, öteki Tanrı'yı âlemin ortasına getirir. Bütün bu tezatlar ilkçağda Stoacıların lehine kaydolunacak vasıflar olmuş ve bu ekolün yayılmasını kuvvetlendirmiştir. Ekolün kurucusu Zenon idi.

Stoacılara göre felsefe egzersizdir. Ve bu sanatın konusu da "hikmet"tir. Bütün bilgi (mantık, fizik, ahlak) bu egzersizi tamamlamak içindir. Gerçek olan her şeyin başkasından ayrı bir fertliği vardır. O, bu sıfatla tesir eder ve tesir alır. Onun hem bir merkezden çıkarak yayılan ve yine merkeze dönen gerginliği (tension) ve spontaneliği vardır; hem de faal kuvvetle yayılan ve kesifleşen bu şey henüz fertleşememiş olan pasif cisimdir. Madde, form ve hareketi veren aynı şeydir. Cismin kaliteleri de cisimdir. Halbuki varlık tarzları, tersine, cismani olmayan şeylerdir. Çünkü onlar tesir etmez ve tesir almazlar. Onlar bir fikir veya düşünce konusudurlar. Varlığın cismani olmayan ciheti vakalar veya onun fiilleridir. Ondaki sebepliğin görünüşlerdir. Şimdi bu fert doktrinini âlemin fertliği ile karşılaştırmalıdır. Stoa ekolüne göre âlem de bir bütün (totalité) ve bir ferttir. O da cisim olan ve cismani olan iki kısımdan mürekkeptir. Âlem de bu iki cevher arasındaki bir "organlaşma"dır (organisation). Tabiattaki en mühim kuvvet, bir ferdin gerginliği (tension) gibi onun hayati prensibinden (pneuma) ileri gelir. Tabiatı canlandıran, bütünlüğünü veren odur. Âlem mertebeli bir dayanışmadır (solidarité) ki, gayesi bizzat yine kendisidir. Bu âlem görüşü Stoa mektebinde küçük âlem (yani insan) ile büyük âlem (yani kâinat) arasında paraleller yapma imkânını veriyor[210] ve bütün Stoa ahlakı bu esastan çıkıyor,

insan dediğimiz küçük âlem büyük âlemin bir numunesinden ibarettir.[211] Kâinat için Allah, onun ruhu olduğu gibi, insan için de nefs ferdin ruhudur.

Ahlakın gayesi insanın kendinde tabii hikmeti (raison) bulması ve bunu fiilleriyle ifade etmesidir. Bu hakîmce yaşayışa engel olan, gözlerimizi bulandıran ihtiraslarımızdır. Stoacılara göre onları kökünden silip atmalıdır. Zenon'a göre ihtiraslar "harekî hamle"nin mübalağalı ve sapık bir şekli olduğu halde, Khrysippos'a göre ihtiraslar akıllı bir varlıkta gerginliğin çok zayıf olması yüzünden hükmün bir hatasından doğarlar. Bütün ihtiraslar hatalı yoldadır. Bu bakımdan aralarında ancak derece farkı vardır. İnsanlar ihtiraslarının hükmü altında ruhsuzlaşır, budalalaşırlar. Tam tersine, hakîmin başlıca fazileti ihtirasları yenmek ve onlara karşı üstün (impassible) kalmak olacaktır. Hakîm bununla beraber taş gibi ruhsuz kalmayacaktır. Onun ihtirasları yenmekten ileri gelen "iyi duygu halleri" vardır; hazzın yerine sevinç (joie),[212] arzunun yerine irade, korkunun yerine basiret'i koyar. Hakîm, insanların bundan dolayı en duygulusudur. Çünkü bütün varlığı birlikte yaşar. Duygusuz ise duygularını dünyaya kapamıştır ve kendine yeteceğini zanneder. Faaliyetlerimizin son bir gayesi vardır ki, bu da "kendisi ile" ve "kendisi için"[213] istenen üstün iyiliktir. Yaşama sanatı demek olan ahlak için gaye, kendi kendisine uygun olarak ve sonuçlarına sadık[214] olarak yaşamaktır. Veya başka deyişle bütün kâinata uygun olarak yaşamaktır. Bu gaye de Stoa ahlakına göre artık "saadet" değil, fakat "fazilet"tir.[215]

Stoacılıkla beraber Yunan ahlakının yeni bir istikamete girdiğini görüyoruz. Ahlakın gayesi saadet değil, fazilettir. Hatta saadetsizliğe rağmen fazilettir. Ahlakı huzur ve sükûnda değil, tabii hikmete göre mission'u yerine getirmekte gören bu ahlak, ilkçağ sonuna hükmettiği gibi, Hıristiyanlığa, İslam'da tasavvuf ahlakına tesir edecektir. Fakat onun tam gelişmesini ancak Kant ahlakında, yirmi yüzyıl sonra görmek mümkün olacaktır.

## 4. Natüralist Ahlak Kuramları

Objektif veya realist ahlaklar modern çağda ilim ahlakı şeklini aldılar. Yunanlıların haz ve saadete ait tahlilleri psikoloji, fizyoloji ve iktisat tarafından tekrar ele alındı. Bentham, Arithmetic of Moral'ında hayatı dolduran haz ve elem toplamının ölçülmesini teklif ediyor. Hazları teker teker ele alan hedonizm yerine, hayatın bütününden çıkan hazzı, adeta hazlar istatistiğini koyduğu için, onların sürekli bir hale gelmesini ve böylece ilerideki hazların sağlanması için fedakârlığı, önceden görmeyi (prévoyance) işe karıştırıyordu. Bu kadar açıkça "hesapçı" olan bu ahlak her yönden tenkitlere uğradı.

Stuart Mill Utilitarianism'inde önce hedonizm ve Epikurosçuluk'un yanlış anlaşılan taraflarını müdafaa ediyor.[216] Epikurosçuluk iptidai hazlara esirlik değildir. Gerçek bir haz ahlakı domuzların saadeti ile insanların saadetini ayırır. Adi tatminler insanları yalnız aşağı hedeflere götürür. Yüksek tatminler zihni ve içtimai hedeflere götürür. Kültürsüz, tembel ve zayıf olan insanlar ileriyi görmek gücünden (prévoyance) mahrum oldukları ve iptidai tatminler seviyesinde kaldıkları için, hakiki insanlara yaraşır haz seviyesine yükselemezler. Aşağı bir haz tabakasından, yüksek bir haz tabakasına çıkmak, seçme ve tercih gücü ile mümkün olur. Tercih iki şekilde yapılır: 1) Nicelik takdiri ile: Yani uzun sürecek, en çok miktarda haz araştırılması ile (bunu Bentham da söylemişti.) 2) Nitelik (kalite) takdiri ile: Yüksek hazların (manevi ve zihni) maddi hazlara tercihi suretiyle. 3) Bir üçüncü faktörü daha katıyor. Sürekli ve ölçülü olan, süreksiz ve taşkın olana hükmeder. Bu esaslara göre davranan insanlar hazları birtakım katlara ayıracak; maddiden maneviye, ferdiden genele, zihni ve içtimaiye yükseleceklerdir. Mill'e göre hazların tecrübe ve ölçü yardımıyla düzenlenmiş olan bu şekline fayda (intérêt) denir.[217] Fayda, ekonomik kârla karıştırılmamalıdır. Çünkü fayda kavramı yalnız bize maddi ve manevi huzur veren değil, aynı zamanda bütün çevremizde bu huzuru yayan şeyi ifade eder.

Mill'e göre hayatı tatminsiz bir hale koyan başlıca faktörler: a) Bencilik hırsıdır ki, bunun şiddetli şekli doymazlıktır (ambition). b) Fikri kültür eksikliği veya büsbütün yokluğudur. İlim, sanat ve felsefe kültürü insanı manen yükseltir, ahlakileştirir. Vakıa bu zihinci ahlak görüşüne itiraz edenler olabilir: "Hastalık, fakirlik, ölüm zihincilikle açıklanabilir mi?" diyebilirler. Fakat Mill, fayda kuramına dayanarak bunlara şöyle cevap veriyor: 1) Birçok ıstırapların sebebi olan fakirlik "cemiyetin hükmü ve ferdin sağduyusu ile" kaldırılabilir[218] (mesela sendikalizm ve yardım kurumları gibi). 2) Ölüm kaldırılmasa da korkunç ve ıstıraplı olmaktan çıkabilir. 3) Talihin kötülükleri çoğu kere geleceği iyi görmemekten ileri geliyor. Halbuki birikmiş tecrübelerle ileriyi görmek mümkündür. Mill'in bütün tavsiyeleri ahlakı bir nevi sosyal hijyen saydığını

gösteriyor. O bütün romantik dediği ahlaklardan çekiniyor. Ve mesela Kant, Carlyle gibi ahlakçıları bunlar arasında sayıyor.

Yunan ahlaklarında veya modern fayda ahlakında ortak vasıf, ahlakın akli bir prensiple açıklanabileceğine inanmalarıdır. Bu prensip ister üstün iyilik, ister saadet, ister haz, isterse fazilet olsun, hatta isterse sosyal hedefe çevrilmiş ölçülü fayda olsun, daima akılla bulunmuştur ve akıldan kuvvet almaktadır. Bütün bu kuramlarda ahlak bilgiye tabidir. Ahlaki hareketlerimizi tayin eden kuramsal ve mantıki düşüncemizdir. Bu kuram Platon'da olduğu gibi dogmatik bir metafizik veya Mill'de olduğu gibi tecrübi akla dayanabilir. Fakat onlarda daima hareketlerimizi tayin eden bilgidir. Fazilet bilgidir. Faziletsizlik bilgisizlikten gelir. Ahlaki hata ile bilgi yanlışlığı Sokrates'te olduğu gibi hepsinde aynı sayılmıştır. Akılcı dogmatik ahlaklar zamanımızda müspet ilimlerin metotlarından faydalanmak üzere ilimci ahlak halini aldılar. Ahlakın rasyonelliği, hareketin bilgi prensiplerine göre tayin edilmesi, ahlaki hükümlerin şartlı (conditionné) oluşu bakımından ilmi ahlakları, dogmatik metafizik ahlakların veya realist ahlakların ulaştığı zaruri neticeler saymalıdır. İlimci ahlak deyince, fizikten sosyolojiye kadar muhtelif ilimlere dayanarak kurulmak istenen bütün kuramsal ahlak teşebbüslerini anlamalıdır. Mesela Ostwald'ın termodinamik üzerine dayanan ahlak tecrübesi bunlardan biridir. Ostwald'a göre fizik âleme ait her tecrübe duyu organlarımızla yapılır. Onlar da ancak kendileriyle çevreleri arasında bir enerji farkı olduğu zaman işlerler ve dış âlemden aldığımız enerji rabıtalarından ibarettirler. Değer felsefesi termodinamiğin ikinci prensibindeki enerjinin azalması kanununa bağlıdır. Bir buhar makinesi sıcak bir kaynaktan soğuk kaynağa ısıyı geçirmeden işleyemez. Isı alçalması olmadan iş meydana gelemez. Yüksek seviyedeki ısıdan alçak seviyedeki ısıya geçmek üzere iş meydana gelir. Isı kendiliğinden sıcak bir kaynaktan, soğuk bir kaynağa geçemez.[219] Geçmek için onu zorlamak, yani belirli bir iş sarf etmek gerekir. O halde ısı ile bütün başka enerji nevileri arasında mühim bir fark vardır. Mekanik iş tamamen ısıya kalb olabildiği halde, ısıyı tam iş haline koymak mümkün değildir. Çünkü ısının bir kısmı daha soğuk cisimlere gider ve kâinatın enerjisi gittikçe ısı halini alır. O da bütün bunlarda yayılarak, âlemdeki ısı eşitliğe doğru gider. Kâinatta var olan enerji: 1) Biri kısmen işe kalb olabilen yüksek. 2) Öteki soğuk cisimlerde birikmiş ve ısıya kalb olmuş enerjiden ibarettir. Bu esasa göre dünyada tek yönlü ve aksedilmez (irréversible) erken-geç, geçmiş-gelecek farklarını yapan bir hareket var demektir. Yani A'dan B'ye geçildiği halde B'den A'ya geçilemez. Enerjinin kaybolması prensibinin hâkim olduğu bu âlemde yapılan bir zarar asla tamir edilemez. Herkes hayatını yalnız bir defa yaşar. Bu hayatın tek cihetli, aksedilemez bir gidişi vardır. Ostwald'a göre eşya arasında değer farkı

görmemiz, iyi-kötü, faydalı-zararlı diye ayırmamız, işte bu aksedilmez hayat gidişinden ileri gelmektedir.

Ruhi enerjinin değil, hatta uzvi (fiziksel-kimyasal) enerjinin bile basit fizik enerjiye indirgemesi için yapılan bu toptan teşebbüsün ne derecede başarılı olacağı çok şüphelidir. Ahlakta gördüğümüz kahramanlık, cesaret, fedakârlık uzvi enerji nevinden ölçülemez. Biri için kuvvet olan, öteki için zaaf olabilir: Bir ahlak kahramanı hasta ve son derece zayıf bir insan olabilir. Bu kuramın başarısızlığı önünde, bununla beraber ilimci ahlak teşebbüsleri yılmamışlardır. Nitekim Darwin, biyoloji üzerine ahlak kurmaya çalıştı. Onun çığırından gidenler türlü yollardan biyolojik ahlak denemelerine devam ediyorlar: Nietzsche, J.M. Guyau, Le Dantec, Spencer bunlardandır. Metchnikoff, İnsan Tabiatı Hakkında Denemeler[220] adlı eserinde her türlü edebi ve metafizik görünüşten kaçarak, tam pozitif bir kadro içinde bir ahlak kurmaya çalışıyor. Ona göre canlı âlemin başlıca vasfı "ahenksizlik"tir. Çevreye uyarlık, veraset, seçkinleşme prensipleri her canlıda bazı iğreti ahenkler içerisinde birçok düzensizlikler olduğunu gösterir. Seçkinleşmenin eseri olarak yalnız çevreye uymayanların, değersizlerin kaybolduğu, ötekilerin başarı kazandığı zannedilir. Halbuki bu iki kutup arasında birçok dereceler vardır. Bunlar az veya çok yetmelerine rağmen (intibaksızlıklarına rağmen), yine de devam ederler. Çevreye tam uyarlığa, organlar ve fonksiyonların tam işleyişine pek nadir rastlanır. Tabiatta da bu yarım yamalak eserleri tamamlamak ve düzeltmek için hiçbir hareket görülmemektedir. Hatta bazı nevilerin intibaksızlıktan bozulmuş ve gerilemiş olmaları bile mümkündür.[221] Canlılar âleminin bu genel ahenksizliği insanda daha da barizleşir. Bu şartlar altında insanın manevi hayatına verilmesi istenen düzen, yani "ahlak" ne olmalıdır? Metchnikoff bu vazifenin insan ıstırabına sebep olan başlıca ahenksizlikleri mümkün olduğu kadar düzeltmekten ibaret olduğuna kanidir ki, bunlar da hastalık, ihtiyarlık ve ölümdür. Metchnikoff'un bunlara karşı ileri sürdüğü (hatta hafifletici) bütün çareler Epikuros ve Mill'in teklif ettikleri çarelere yeni bir şey katmış değildir. Onlar gibi ölmezliğin inkârı, ölüm korkusunun zihni bir muhakeme veya pozitivist bir terbiye sayesinde ortadan kaldırılması, hayatın rahat geçirilmesi gibi tamamen zihinci bir kadro içinde işlemektedir. Bu çarelere ahlak demekten ziyade, uzvi veya ruhi sağlık koruma tedbirleri demelidir. Fakat ahlakın mühim meseleleri bunlarla halledilmiş olur mu? Bir tehlike karşısında kendini başkaları için feda edebilmenin, kendi cemiyeti, hatta ailesi için rahat ve huzurunu terk etmenin, zevke sürükleyen amillerle kendi içinde mücadele etmenin, Stoacıların dedikleri gibi "kendini yenme"nin bu uzvi veya ruhi sağlık tedbirleriyle halledilebileceğini kim iddia edebilir? Ahlakın beklediği bu geniş çevreli

hareketlere gitmeyelim; insanın en benci, en içine kapanmış halinde dahi, ondan ölmezlik duygusunu, ölüm korkusunu söküp atmaya imkân var mıdır? Bu duygu acaba bilgisizlikten mi ileri gelir? Ve hangi ilim şimdiye kadar onu hangi insanda kaldırabilmiştir? Epikurosçuların dedikleri gibi, "Ölümü düşünmeyiniz! Çünkü öldükten sonra onu zaten bilmeyeceksiniz. Ölmezden önce ise henüz ne olacağını bilmiyorsunuz," demeye imkân var mıdır?[222] Epikuros'un bu safdil buluşu başarı kazanmış olsaydı, o zamandan beri yirmi dört yüzyıldır insanların aynı konudaki mücadelelerine lüzum kalır mıydı?

Dogmatik metafiziğin, Sokrates ahlakının hediyesi olan zihinci görüş bir türlü yorulmuyor: Basit bilgiden normlar çıkarma arzusundadır. Gerçek hükmü vasıtası ile değer hükmünü aydınlatmak istemekte ısrar ediyor. Fizik kanunları bize tabiatın nasıl işlediğini gösterir. Fakat onlardan mantık kurallarını çıkarmaya imkân var mıdır? Psikolojik hadiseler bize nasıl duyduğumuzu gösterir. Fakat onlardan estetik prensiplerini nasıl elde edebiliriz? Bunlar olsa olsa bu normatif bilgilerin şartlarını hazırlarlar. Asıl normları, yani doğruyu, güzeli veremezler. Çünkü onlar olana değil, "olması gereken"e aittirler. Tam tersine, biz mantık kurallarına sahip olduğumuz içindir ki eşya arasında sabit münasebetler kurmak ve buradan tabiat kanunlarını bulmak imkânına sahibiz. Bizde estetik kurallar bulunduğu içindir ki, ruhi veya fiziksel hadiseler arasında ahenk, ritim vs. bularak bunlardan "güzel" dediğimiz eserleri meydana getiriyoruz. Aynı esaslar, ahlak sahasında da hüküm sürer. Biz hadiseleri tetkik ederek, nasıl hareket etmemiz gerektiğini bulamayız. Fakat böyle bir norma sahip olduğumuz içindir ki, birer tabiat fenomeni olan fiziki ve ruhi hareketlerimize düzen verebilir ve bunları "ahlaki" dediğimiz bir şekle sokabiliriz. Sokrates'ten 13. yüzyıla kadar (hatta her şeye rağmen bugüne kadar) devam eden bu dogmatik akılcılığın gayretleri, hele pozitif ilimler vasıtası ile ahlak prensiplerini kurma şeklini aldığı zaman, büsbütün imkânsız bir yola girmiş bulunmaktadır. Bu yola kısaca, tabiatın deforme ettiği insanın yanlış düşüncesi demek lazım gelir. İnsan, içtimai gelişmeleri sonunda kendi yarattığı makinenin kölesi olmuş ve bu kölelik fikir alanında insanın tasavvur edemediği derecede hesaplı yollara girmesine sebep olmuştur. Makine vasıtası ile insan cemiyette üstünlük kazandığı, tabiata hükmettiği için, tabiatı makine gibi görmeye başlamış ve buradan bütün manevi hayatını aynı suretle determinist ve mekanist bir açıklama ile düzenlemenin mümkün olacağı şeklinde bir vehme kapılmıştır. Bu vehim Nietzsche'nin gösterdiği gibi Sokrates zamanında başlayan akılcılığın azmasından başka bir şey değildir. Müspet ilimler artık insanın elinde muhtelif varlık sahalarını aydınlatan pratik bilgiler olmaktan çıkmış, onlardan her biri ayrı ayrı kendi dar çevresi içinde bütün varlıkları, hatta bütün ideal varlıkları (bütün norm ve değer sahalarını) açıklama iddiasına

kalkmışlardır. İşte 18. ve 20. yüzyıllar zarfında ilimci ahlak kuramlarının birbirini kovalaması ve bütün başarısızlıklarına rağmen, bir türlü yılmayarak yine de onların yerini yenilerinin alması bundan ileri gelmektedir.

Objektif ve realist ahlak kuramlarının bugün ulaştığı pozitif ahlak teşebbüsleri hakkındaki hülasamızı tamamlamak için onlar üzerinde bir parça daha duralım ve psikolojik ve sosyolojik denen kuramlara ait de birer misal verelim. Ahlaki fiil'de öznenin birinci derecede rolü olması bakımından ahlakın psikolojik faktöre önem vermesine imkân yoktur. Ancak bu önem felsefi bakımdan yeter derecede ciddilikle ele alınmadan önce, birçok ahlak kuramında basit bir "unsur" olarak kalmakta idi. 19. yüzyılda psikolojinin birden gelişmeye başlaması her şeyden önce tesirini normatif ilimler üzerinde gösterdi. Psikolojik hayatı tahlil etmek suretiyle hükmün nasıl işlediğini ve bundan dolayı da mantık kurallarını açıklamanın mümkün olacağını zanneden bir görüşün (A. Bain, S. Mill vs.) nasıl tenkit edildiğini bundan önceki kitapta görmüştük. Aynı şeyleri sanat ve ahlak için de söyleyebiliriz. Ahlak sahasında psikolojik açıklama tecrübeleri belki en elverişli sahayı bulmuştur. S. Mill'in faydacı ahlakı da dahil olduğu halde, birçok ahlak denemelerini bunun hazırlığı olarak gösterebiliriz. Hume, şüpheci felsefesine rağmen, ahlakın en sağlam temelinin fayda olduğu hakkındaki düşüncesini bu psikolojik tecrübeden çıkarmak istiyordu. Burada vereceğimiz misal daha yakın zamânâ ait bir deneme olacaktır. Müller-Freienfels ahlak probleminde her şeyden önce değerlendiren özne ile değerlenen nesneyi ayırıyor: Değer bir nesnenin arzu edilir olmasıdır. Arzuyu "değer verme" fiili takip ederse, değer gerçekleşir. Bunun için de iki şart vardır: a) Özne ile nesne arasında heyecani bir ilgi b) değer verme fiili ile, bu ilginin kabulü veya reddi. Ona göre değerin temeli bir duygu, bir arzu veya heyecan olabilir. Değeri "duygu" üzerinde kuran kuramlarla arzu üzerine kuran kuramlar bu suretle psikolojik açıklamada birleşiyorlar. Duygu arzunun sebebi değil, bir kısmıdır. Freienfels, Schopenhauer'un doktrinine dayanarak, "Arzumuzu harekete getiren insanın güzelliği değil, bize güzellik duygusunu duyuran arzudur. Biz bir şeyi değerli olduğu için arzu etmiyoruz; tam tersine, bir şeyi istediğimiz için o şey değer nesnesi oluyor," diyor. Psikolojik kuram ahlaka ilmi ve sarsılmaz bir temel bulmak istiyorsa da, bu temeli en fazla değişmeye elverişli, en sübjektif ruhsal olgular alanında, iptidai duygu hallerinde aradığı için ahlakın sarsılmazlığını teminden tamamen uzak bulunmaktadır. Psikolojik tahlil neticesinde Freienfels'in benlik fikrini ortadan kaldırması, ben, kişilik gibi temellerin fiction'dan ibaret olduğunu söylemesi de bu temeli büsbütün sarsmaktadır. Vaihinger'in fictionisme'ine çok yakın bir tarzda, ahlaki benliğin bir nevi "vehim"[223] olduğu kanaatine ulaşan böyle bir görüşle, devamlı bir ahlak kaidesi, sabit bir ahlak hükmü çıkarmak tamamen imkânsız bir hale gelmiştir.

Freienfels, burada son derecede hareketli ve istikrarsız ruhi hallere iğreti bir temel bulabilmek için onları “içtimai şartlar”ın içine koyuyor. Ahlaki hükümlerin milli geleneklere bağlandığını söylüyor ki, bu açıklama şekli biraz daha ileri götürülünce Durkheim’ın sosyolojik ahlakına ulaşılacaktır.

Görülüyor ki, objektif ve pozitif ahlak denemeleri, aslında normları olgulara indirgediği ve olgular vasıtası ile açıklamaya çalıştığı için, ahlak sahasında rölativizmin yerleşmesi demektir. Kant’ın Saf Aklın Tenkidi’inde ileri sürdüğü rölativizm fikri, ahlak sahası için kesin olarak reddedilmekte idi. Büyük filozof, ahlak sahasında mutlakçılığın (absolutisme) hüküm sürdüğünü göstermek ve ahlaki eylemi (Sokrates’ten beri yapıldığının tam tersine) bilgiden çıkarmamak için bilginin rölatifliği üzerinde bu kadar ısrarla durmuştu. Fakat Kant’tan sonra bir kısım Yeni Kantçılar ve daha sonra pozitivistler bu felsefeyi sakatladılar: Rölativizmi değerler sahasına yaydılar. Ahlakı da oradan çıkarmaya çalıştılar. Bütün ilimci ahlaklarda bu cereyanın izi görülmektedir. Bununla beraber, ahlaki hükmün rölatifliği kanaatinin kökleri daha eskidir. Sofistler ahlakın sübjektif hükümlere göre değiştiğini söylüyorlardı. Kynikler asıl olan tabiat halinde ne kanun, ne ahlak görüyorlar, bütün bu normlara kuvvetli ile zayıf arasındaki münasebetten doğan itibari hükümler (convention) gözü ile bakıyorlardı. Şairlerin insanlığın köklerinde bir altın çağı (âge d’or) tasavvur ettikleri gibi, filozoflar da insanlığın kökünde bir tabiat hali (état naturel) kabul ediyorlardı.[224] Hobbes’a göre “insan insanın kurdudur” (homo homini lupus). Bu asli halde ne ahlak, ne kanun vardır. Bütün bu normlar kuvvetli ile zayıf arasında kurulmuş gizli (implicite) sözleşmelerin (contrat) eseridir.[225] Bu şüpheci ve kötümser filozoflar insanlıkta bütün manevi hayatın ve üstün düzenin bu suretle, insanlık temelinde mevcut olmadığı halde, iğreti olarak sonradan meydana çıktığını söylerken, onun bildiğimiz bütün tarih boyunca nasıl devam ettiğini açıklamaktan tamamen acizdirler. Ahlakın ve kanunların muhtevası değişebilir; fakat her nerede insan varsa, orada mutlaka bir ahlak ve kanun vardır. Tarihten önceki (protohistoria) vesikalara, bugünün iptidai (veya vahşi) denen kavimleri arasına girdiğimiz zaman daima bunu görüyoruz. Şüphecinin delillerini temelinden sarsan nokta, ideal bir düzenin, ahlaka ve kanuna bağlılığın asla belirli bir devirden sonra kaybolmamış olmasıdır. Buna rağmen örf ve âdetlerin değişmesi şüpheciye cesaret vermektedir. Montaigne, bilgi şüpheciliğini din, ahlak ve âdetler şüpheciliği şeklinde genişletiyordu.[226] Pascal’a göre “Pyrénée’lerin bu yanında doğru olan, öte yanında yanlıştır.” David Hume, bütün ahlaklarda bir doğru cihet bulunabileceği, hiçbirinin tam olarak ret veya kabul edilemeyeceği hakkındaki hükmünü bu tarzda bir ahlak rölativizminden çıkarmakta idi. “Cemiyet menfaatlerine genellikle adalet

kaideleri denir," diyor. "Biricik kanun kavmin emniyetidir; bütün diğer kanunlar ona tabidir." "Bir Suriyeli güvercin yemektense açlıktan ölmeyi tercih eder. Bir Mısırlı domuz etine dokunmaz. Perşembe günü falan kuşu yemek caizdir, cuma günü ise o menfur sayılır. Filan evde yumurta yemek caizdir; yüz adım ilerde en büyük günah olur. Şu bina dün profan idi, bugün kutsal ve haram olmuştur. Filan ağacın yemişleri helal, öteki ağacınki haramdır vs."[227] Bununla beraber Hume âdetler sahasındaki rölativizmi derhal adalet sahasındaki rölativizmden ayırıyor: Birincisi çok uçucu, lüzumsuz ve baskılı olduğu halde, ikincisi insanların ve cemiyetin huzuru ve rahatı için mutlak olarak lüzumludur. "Bu farkı bir yana koyacak olursak, hukuk ve mülkiyete karşı saygının temelsiz olduğunu itiraf etmek lazımdır," diyor.[228] Ona göre bütün bu düşünceler adaletin yükümlülük ve kuvvetini zayıflatmaktan uzaktır. Onca burada alternatif meydandadır: Adalet duygusu ya açlık, susuzluk gibi bir temayülden çıkmıştır, insan kalbindeki iptidai bir içgüdüden doğmaktadır, yahut adaletin konusu olan mülkiyet iptidai içgüdüden ayrıdır ve ancak bir delilin ve teemmülün eseridir. Hume âdetlerdeki bütün değişmelere ve farklara rağmen, esaslı vasıflarının daima aynı kaldığına kanidir. Bu da onların daima içtimai faydadan doğmuş olmalarından ileri gelmektedir.

Hume'un ahlak tahlili ahlaki rölativizmin yumuşamış bir şekli olarak görünüyor: Ona göre örf ve âdetler değişiyor, fakat ahlakın esasları sabit kalıyor. Bu esaslar da insan cemiyetlerinin içinde bulundukları hal ve şartlarla kayıtlı olan içtimai fayda etrafında toplanırlar. Ahlaki rölativizm, böylece müfrit bir sübjektivizmden, fertçilikten, müfrit bir istikrarsızlık ve değişme düşüncesinden içtimai şartlara göre değişen, oldukça sabit ahlaki şekillere doğru yükseliyor. Bütün bu hazırlıklar, en sonunda sosyolojinin ahlak görüşü içinde Lucien Lévy-Brühl'ün "âdetler ilmi" teşebbüsü halini almıştır.[229] Lévy-Brühl, Fransız sosyolojisinin metotlarına sadık kalarak âdetleri aynı sayıyor ve âdetlerin içtimai şartlara göre değiştiğini, içtimai bir müessese gibi morfolojik şartlara ve tarihi oluşa göre incelenmesi gerektiğini söylüyordu. Lévy-Brühl, önce ahlak kuramlarında gördüğü ortak yanlışların neden ileri geldiğini araştırıyor. Çünkü onlar birtakım postulatlardan hareket etmektedirler: l) Birinci postulat'a göre insanın tabiatı her zaman ve her yerde kendi kendisinin aynıdır. Bu postulat gerçeğe dayanmadan insan üzerinde soyut zihin yürütmektedir. Halbuki Lévy-Brühl'e göre sabit bir insan tabiatı yoktur. Bunu anlamak için psikolojik bir tahlil yeter. Türlü içtimai tipler ve devirler arasındaki karşılaştırmalar insanın değişen bir şey olduğunu göstermektedir. 2) İkinci postulata göre ahlaki şuurun (vicdan) muhtevası daima ahenkli ve organik bir bütündür. Yani onun parçaları arasında mantıki bir tutarlık (cohérence) vardır. Fakat onca bu postulat da gerçeğe

uymamaktadır. Ahlaki şuurun tarihteki gelişimi incelenecek olursa, onda birçok kalıntıların (survivance) yaşadığı; bugünkü kanaat ve inançlarımızla uyuşamamalarına rağmen, onlar kadar hayatımızda rol oynadıkları, mantıkça çatışkan olmalarına rağmen, gelenek ve görenek tesiriyle aynı vicdan içinde yer bulabildikleri görülmektedir.

Lévy-Brühl'ün "âdetler ilmi" de öteki pozitif ahlak denemeleri gibi normları olgulardan çıkarmaya çalışmaktadır. Onlar gibi, olması gerekeni, olanla açıklamak istemektedir. Vakıa onun fizik ve biyolojik kuramlara göre üstünlüğü vardır: O da insana ve insanın hal ve şartlarına en yakın olan bir ilimden başlamasıdır. Fakat onun bu noktada yanıldığı en mühim cihet, âdetlerle ahlakı karıştırmasıdır. Bu karıştırmaya, şüpheci filozof Hume dahi kurban olmamıştı. Bizzat sosyolojik ahlak kuramı yapmaya çalışanlardan birçoğu âdetlerle ahlakı ayırmak ince görüşlülüğünü gösterdi: Durkheim'a göre ahlak, her ne kadar içtimai ise de bunun sebebi bütün cemiyet ve bütün devirlerde içtimai hayatın ahlakla ortak bazı esaslar vermesindendir. Her nerede cemiyet varsa, orada zümreye bağlılık, bundan dolayı da dayanışma (solidarité) duygusu, feragat ve fedakârlık vardır. Nitekim geçen yüzyılda Auguste Comte'da ahlakın içtimai olduğunu söylerken aynı şeyi kastediyordu. Ona göre insanda bencilik, faydacılık adına her ne varsa, onun uzvi mahiyetinden, başkacılık (altruisme), fedakârlık diye her ne varsa onun içtimai mahiyetinden ileri gelmektedir.

## 5. Ahlaki Fiilin Mutlaklığı

Buraya kadar gördüğümüz kuramlara bir göz atacak olursak, ahlaki fiili bir yandan gayesine, nesnesine göre tarife çalışan objektif kuramları, öte yandan ahlaki özneyi harekete getiren amillere göre tarife çalışan sübjekti kuramları görmekteyiz. Objektif kuramlar ilkçağda metafizik karakterleriyle göze çarpmakta iseler de, yine o devirde psikolojik ve içtimai şartları hesaba katanlar da meydana çıkmaya başlamıştır. Sübjektif kuramlar ise, kısmen ilkçağda başlamış olmakla beraber, asıl zamanımızda (ilimci ahlak görüşleriyle bazen karışık olarak) gelişmişlerdir. Her iki kuram zümresinin "ahlaki fiili" yalnız bir cephesinden ele almış olmaları, onların en mühim mahzuru görülmektedir. Ahlaki fiilde, "içtimai fayda"nın, "üstün iyilik"in, "adalet"in, "fazilet"in (ve daha başka gayelerin) hedef olarak alınmaları ne derecede zaruri ise, bu fiili meydana getiren öznede amil olan bütün faktörlerin bilinmesi de aynı derecede zaruridir. Bu iki kuram zümresinin karşılaştırılması acaba meseleyi hal için yetebilir mi? Yani bir zümrede olmayan vasıfları ötekilerle tamamlamak kabil midir? Hayır! Bu mümkün olsaydı, basit bir eclectisme'in ahlak problemini halletmesi gerekirdi. Halbuki şuurumuzun bünyesi bunu yapmaya elverişli değildir. Şuur hadiseleri bir zaman süresi içinde cereyan eder. Orada şuur hallerinin değişmelerini zaman-üstü kavrayacak hiçbir vasıta yoktur. Şimdi olan şey biraz sonra yalnızca olmuş olandır ve olacak olandan daima ayrı kalacaktır. Şuur süresinin sürekliliği hakkında Bergson'un bütün ince tahlillerine rağmen, geçmiş ile geleceği, hatırlamak ile ümit etme veya beklemeyi zaman-üstü bir varlık içinde birleştirmek kabil değildir. Bundan dolayı şuurda şimdi ile gelecek, gerçek ile ideal, özne ile nesne daima ayrı kalacaktır. Ahlakta objektif kuramlar, ahlakın ideal vasfına, olması gerekene, geleceğe bağlanmakta; sübjektif kuramlar ise, ahlaki şuurun psikolojik bakımdan gerçek vasfına, olana, özneye (bugünkü felsefe terimleriyle "varoluş"a: existence) bağlanmaktadırlar. Ahlaki fiil, ampirik öznenin konusu olarak ele alındıkça, bu iki kuram tipinin açıklamaları birbirinden ayrı kalacaktır.

O halde "ahlaki fiil"i nasıl açıklamalı? Bu fiil mevcuttur ve daima mevcut olagelmiştir. Kahramanın hareketinde, velînin nefsi fedasında (sacrifice), vatandaşın vazifesini yapmasında büyük misalleri veya gündelik hayata ait her zamanki örnekleriyle daima görülmektedir. Onu Bergson'un yaptığı gibi yalnız büyük örneklerde aramak da doğru değildir. Çünkü o aristokratik, istisnai bir fiil değildir. Hepimizin her günkü hareketlerimizde o daima az veya çok gerçekleşmektedir. Yalnız dikkat edilecek nokta, ahlaki fiil'in ampirik şuura ait olmayışı keyfiyetidir. Ahlaki fiili biz, bilen ve yapan şuurun muhtevası olarak kavramıyoruz. Ancak fiil ile tasavvurun, başka deyişle şimdi ile geleceğin, nesne

ile öznenin birleştikleri aşkın varlık sahasının muhtevası olarak kavrıyoruz. Orada biz zaman-üstü bir varlıkta bulunuyoruz. Yaşadığımız kendi şuurumuzu aşıyoruz, içinde özneleri ve değişme'leri birleştiren bu zaman-üstü varlık, bizzat bizim kendi şuurumuz içinde de zaman-üstü yaşamamızı, yani şuurumuzun zamani oluşunun mahiyetine zıt olarak zaman-üstü bir bütünlük içinde gerçekle ideali aynı zamanda koymamızı temin eder. Burada gerçekle idealin birleşmesi bir kavram (concept) birleşmesi değildir. Vakıa biz şuur muhtevası olan kavramları da zaman-üstü olarak düşünebiliriz. Fakat onların bu vasfı kazanmaları, bütün somut şuur muhtevalarından boşaltılmış şekiller halini almalarından, yani soyut olmalarındandır. Herhangi bir şuur hadisesi ile soyut bir kavramın birleşmesinden hiçbir ahlaki fiil çıkmaz. Onun kişiler arası bir münasebette hiçbir rolü, hiçbir yaratıcılığı ve müessirliği yoktur. Yalnızca muhtelif şuurlar arasında kelimeler yardımı ile bilgi iştirakini temine yararlar. Halbuki ahlaki fiil, gerçek ve idealin birleşmesi ile, kişiler arasında güvenilir bir temel temin etmek, bilgi sahasını aşan bir inanç temeli kurmakla kalmaz. Aynı zamanda her şuurun içinde de şimdiki ve gelecek halleri birbirine bağlayan bir bütünlük, yani zaman-üstü kişilik meydana getirir. İnsan, gerçekle ideali birleştiren ve ampirik şuuru aşan varlık olmaksızın, akıp giden şuur halleri arasında başka hiçbir suretle devamlılık ve bütünlük kuramazdı. Pozitivist kuramların gösterdiği gibi kişiliğin bütünlüğünü, devamlılığını ne fizik amillerde, ne biyolojik hadiselerde, hatta ne de içtimai şartlarda bulabiliriz. İçtimai şartlar olsa olsa değişen şuur halleri arasında, birleşik isimler ve kavramlar yardımıyla bazı iğreti birlikler (unité) kurabilir. Fakat bunların zaman-üstü hiçbir geçerliği yoktur. Nitekim ahlakı, bütün bu sübjektif kuramlardan çıkarmak isteyenler türlü şekillerde rölativizme, hatta ahlaki şüpheciliğe ulaşmaya mecbur olmaktadırlar. Gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren aşkın varlık hesaba katılmaksızın yapılan bütün idealist (objektif) ahlak kuramları de başka bir bakımdan özneyi, gerçeği, yaşanan hali yok ettikleri için, ahlaki fiili soyut kavramlara indirgemektedirler: Bunun en iyi misalleri Platon'un yolunu felsefi idealizm yönünden devam ettiren Schelling ve Hegel'in ahlaklarında görülmektedir.

Ampirik şuuru aşan, gerçekle ideali tek bir fiilde birleştiren ahlak, yalnız değer olarak değil, aynı zamanda ampirik varlıktan ayrı bir varlık sahası olarak ilk defa Kant tarafından ele alınmıştır. Kant'a göre ahlak sahası metafizik sahasıdır. Orada biz bilginin ulaşamadığı "asıl-şey"e (nouméne) ahlaki fiil ile ulaşırız.[230] Mutlak'a açılan biricik kapı ahlaktır. Kant Saf Aklın Tenkidi'nde duyarlıktan başlayarak oradan zihne ve akla yükseldiği halde, Pratik Aklın Tenkidi'nde akıldan başlıyor, oradan zihne ve duyarlığa doğru iniyor. O bu vasıta ile ahlakı ampirik şuurun bütün muhtevalarından ayıklar. Ahlakın hareket

noktası “iyi niyet”tir. Dünyada var olan şeyler arasında iyi niyet kadar iyi bir şey yoktur. O tamamen spontanedir ve bütün ahlaki hareketlerin prensibidir. İyi niyette başarı gaye değildir, insan başarsın veya başarmasın, yalnız iyi niyet sahibi olması ahlaklılık için yeter. Saadet, para, sağlık, itidal, cesaret vs.’den hiçbiri iyi niyetsiz ahlakın temeli olamaz. Bütün bunlar “ahlaki” oldukları kadar da “ahlakdışı” (immoral) olabilirler. En iyi adamda olduğu kadar, en kötü adamda da bulunabilirler. Bir cani, soğukkanlı, cesur, sağlam mutedil, hatta kendine göre mesut olabilir. Şu halde bu vasıflardan hiçbirisi ile ahlakı kurmaya imkân yoktur. İyi niyette temel, hedefe ulaşma gücü değildir. Yalnız ve yalnız “istemek”tir. Fayda veya zarar onun değerini artırmaz da eksiltmez de. O, içgüdülerden, temayüllerden, duyarlıktan gelmez, insan ne kadar hayattan kâm almak ve mesut olmak isterse, manevi tatminden o kadar uzaklaşır, iyi niyet başka bir gayenin vasıtası olamaz; ancak kendi kendisinin gayesi olabilir. Onun aradığı “kendi başına iyi”dir (bon en soi). İyi niyetle yapılan hareketler, a) ya vazifeye uygun olarak yapılır; burada temayüllerle vazife uyuşmuştur; b) yahut vazife ile yapılır. Ahlaklılık yalnız ikincisindedir. Hayatı korumak bir vazifedir, fakat aynı zamanda bir temayüldür. İnsan hayatı sevdiği, faydalı bulduğu veya hayat onu mesut ettiği için yaşar. Öyleyse yaşamak vazifeye uygun hareket etmektir. Fakat bedbaht olduğu, cesareti kırıldığı, ölümü isteyecek dereceye geldiği halde, insanın hayatını yine koruması vazife ile, yani “öyle gerektiği için” yapılmıştır. Yalnız korku ile, temayülle veya sevgi ile yapılmayıp sırf vazife ile yapılan bir harekette, Kant’a göre ahlaki değer vardır.[231]

Vazife ile yapılan hareketin ahlaki değeri, onunla ulaşılmak istenen hedeften ileri gelmez; bu harekete karar veren düstur’dan (maxime) ileri gelir. O, hareketin nesnesine değil, istemenin prensibine bağlıdır. Ahlaklılık yalnız a priori olan irade prensibindedir. Yoksa ahlakın nesnesinde, duyarlığımızda değildir. Vazife, bir hareketi kanuna saygı ile yapmak mecburiyetidir. Hareketin hedefi olan şeye karşı temayülüm olabilir, fakat saygım asla olamaz. Genellikle bir temayüle karşı saygım olamaz. Onu ancak takdir edebilirim, sevebilirim, menfaatime uygun görebilirim. Vazife ile yaptığım bir harekette temayül ve arzuların hedefi bir yana bırakılırsa, geriye yalnız onu tayin eden irade kalır. Bu da objektif olarak kanun, sübjektif olarak “kanuna saygı”dır. “Bütün temayüllerime rağmen” kanuna itaat etmek, ahlaklılığın düsturudur, iradeyi iç tepilerden (impulse), temayüllerden, duyarlığa ait şeylerden boşalttık, böylece sırf a priori olan genel kanun kaldı, işte ahlaklılığın prensibi buradadır. Öyleyse ahlaklılık o tarzda hareket etmektir ki, hareketinin formülü bir kanun olabilsin. Acaba bazı insanlara iyilik etmek için yalan söylemek zorunda kalsak, bu hareket ahlaklılık değil midir? Kant’a göre yalan hiçbir zaman genel bir kanun halinde ifade edilemez. Buradan anlaşılır ki, ahlaklılık asla tecrübeden

çıkarılamaz. Onun temeli hareketlerde değil, hareketlerin deruni prensibindedir. Ahlakta taklidin hiçbir rolü yoktur, iyi örnekler ancak teşvik etmek, cesaret vermek için kullanılır.

Görülüyor ki, Kant'a göre ahlakın prensibi ne bilgiden, hatta ne de gaybi ilimlerden ve "teoloji"den çıkarılabilir. O yalnızca pratik aklın a priori'lerinden çıkarılır. Pratik aklın kanunları nelerdir? Tabiatta her şey kanunlara göre hareket eder. Kanunları tasavvur etmeye göre hareket eden tek varlık insandır. Bunun için insan irade sahibidir. İrade, pratik akıldan başka bir şey değildir. İradenin tatbik edildiği objektif bir prensibin tasavvuruna buyruk (emir: commendement) diyoruz. Bu emrin formülü de imperatif'tir. Bütün imperatif'ler mecbur olmak (sollen: devoir) fiili ile ifade edilir ve aklın objektif kanununun irade ile ilgisini gösterirler. Bütün imperatif'ler ya şartlı (hypothétique) veya kesin (catégorique) olarak emirdirler. 1) Şartlı imperatif'ler, mümkün bir hareketin pratik zaruretini temsil ederler. Kendi dışlarındaki başka bir hedefe varmak için vasıtadır; ince giyinirsen hasta olursun; kanuna boyun eğmezsen ceza görürsün gibi. 2) Kesin imperatif'ler, bir hareketi, kendi başına zaruri herhangi bir gaye ve hedefle ilgisiz olarak tasavvur ederler. Eğer bir şey başka bir şey için iyi ise, o şartlıdır. Onu kendi kendisi için iyi (bon en soi) diye düşünüyorsak, kesindir (kategorik). Şartlı imperatif'ler de, a) ya hareketin mümkün bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, o zaman buna Kant problématique pratique diyor; b) yahut gerçek bir gayeye göre iyi olduğuna hükmeder ki, buna da assertorique pratique diyor. Kategorik imperatif, kendi dışındaki hiçbir hedefe göre hükmetmez. Hedefi kendi içindedir; mutlak ve kesindir. Bunun için Saf Aklın Tenkidi'ndeki tahlile göre, o daima apodictique pratique'tir.

Saadete ulaşmak için vasıta gibi görünen hareket hakkındaki hüküm assertorique bir hükümdür. Burada elde edilen şey ahlaklılık değil, tedbirli görüştür (prévoyance). Bütün bu emirlerle ulaşılan şeyler, a) ya maharet kaideleridir; b) ya tedbirli görüşün öğütleridir; c) yahut ahlaklılığın emirleri veya kanunlarıdır. Bunlardan birincilere teknik, ikincilere pragmatik, üçüncülere etik veya ahlak diyebiliriz. Birinciler ve ikinciler sezgiden, duyumlardan, tecrübeden çıkarlar. Kant'a göre bütün eski ahlaklar bu zümreye girerler. Fakat üçüncüler yalnız pratik aklın a priori'lerinden doğarlar ve asıl ahlak sahası yalnız onlardır. Kant, ahlakın temeli olan kategorik imperatif'i başlıca şu şekilde ifade ediyor: "O tarzda hareket et ki, hareketinin düsturu daima ve her zaman için tümel bir kanun şeklinde ifade edilebilsin!" Başka bir yerde de şöyle diyor: "Öyle yap ki, hareketinin formülü iraden tarafından tabiatın tümel kanunu halinde ifade edilebilsin!" İnsanların bu düsturla kendi kendilerine yükledikleri şey şartsız, mutlak ve genel bir zarurettir. Bu mecbur olma fiilinden ahlakın temeli olan vazife (devoir) doğuyor. Kant, aklın tümel a priori ahlak düsturundan derece

derece duyarlığa doğru iniyor. Ahlakı somutlaştırma lüzumunu duyuyor. Önce saadeti büsbütün bırakarak mutlak vazifeye bağlanırken, sonra saadeti vazifeden çıkarmaya çalışıyor. Başka deyişle, hayatın basit tatminleri yerine, vazifesini yapmış olmanın verdiği üstün haz ve tatminleri koyuyor. Burada ahlaklılığı kişi ve kişilik fikrine bağlamak üzere buyruk şu şekli alıyor: "O tarzda hareket et ki, insanlığı gerek kendi şahsında, gerek başkalarının şahsında, daima ve her zaman bir gaye gibi alasın! Yoksa asla bir vasıta gibi değil!" Görülüyor ki, ahlaklılık burada tümel bir form ile, gayeden ibaret olan bir maddeye sahip bulunmaktadır.

İradenin muhtarlığı ile uyuşan hareket Kant'a göre, caiz (yasak değil), uyuşmayan hareket ise memnudur. İradenin muhtarlığı ile uyuşan ahlaki düsturlara sahip bir insanda kutsal (sacré) bir irade vardır. Buna kutsallık (sainteté) diyor. Fakat mutlak olarak iyi olmayan bir iradenin tümel kanuna bağlılığı prensibine de yükümlülük (obligation) diyor. Aziz veya kutsal (saint) bir varlıkta yükümlülük olamaz. Çünkü yükümlülükte ahlaki zorlama vardır. Yükümlülük dolayısıyla, bir hareketin objektif zaruretine vazife deriz. Ahlaklılığın asıl temeli iradenin muhtarlığıdır.[232] İradenin muhtarlığı, iradenin kendi kendisinin kanunu olması hassasıdır. Ahlaklılığın meşru olmayan prensiplerinin kaynağı ise, iradenin ihtiyarsızlığıdır (hétéronomie). Kant, burada ihtiyarsızlıktan doğan yanlış ahlak prensiplerini sayıyor: 1) Ampirik olanlardır ki, saadet prensibinden çıkarlar. Maddi veya manevi duygu üzerine kurulmuşlardır. Bütün Antik Yunan, modern İngiliz ahlak kuramlarını buraya koyuyor. 2) Akli (rationnel) olanlardır ki, yetkinlik (mükemmellik: perfection) prensibinden çıkarlar. Bunlar da ya akli mükemmellik, yahut da Tanrı'nın iradesi olarak ifade edilirler. Birinci kuramı Leibniz'in yolunda giden Wolff, ikinci kuramı de Crisius'ta görüyoruz. Bu bizim İslam kelamcılarından birçoğunda rastladığımız kuramsal ahlaktır.

Kant'a göre ampirik prensipler ahlak kanununa temel hizmetini görmeye mutlak olarak yetkinsizdirler. Çünkü ahlaki kaide eğer insan yaradılışının kendine has yapısından çıkarılırsa, ahlaki kanunun şartsız zarureti kaybolur. Bunlardan bilhassa "hususi saadet" fikri en kötüsüdür. Çünkü hem yanlıştır: Tecrübe daima refahın iyi hareketten doğduğu hükmünü yalanlamaktadır. Hem de onun gayesi ahlaklılığı kurmak değil, insanı sağlam ve rahat yapmaktır. Nihayet şunu da katalım: İnsanı fazilete (erdemliğe) ve rezilete (düşüklüğe) aynı derecede götürebilen amilleri temel diye almaktadır (mesela cesaret, itidal, soğukkanlılık, kuvvet vs. gibi). Hasılı, iyi ile kötü, erdemle düşüklük arasındaki kesin farkı kaldırmaktadır.

Ahlak duygusuna (sens moral) gelince, bazılarınca doğuştan geldiği ileri sürülen bu duygu hakkındaki görüş de Kant'a göre çok sathi ise de, ahlaka ötekilerden daha yakındır. Akli prensipler arasında ontolojik kemal ölçüsü çok

belirsiz olmakla beraber, ahlaklılığı yetkin ilahi iradeden çıkarmak isteyen ilahiyatçı (théologique) prensibe üstündür. Çünkü biz Tanrı'nın yetkinliği hakkında hiçbir sezgiye, hiçbir duyu verisine sahip değiliz. Onu ancak ahlaki kavramlar yardımıyla ve akıl yürütme ile çıkarabiliriz.[233]

Kant, faziletle saadet arasındaki pratik antinomiyi aşmak için bir nevi pragmatik akıl yürütme kullanıyor. Bu suretle uhrevi saadetin temel vazifesini gördüğü, ruhun ölmezliği ve Tanrı fikirlerine ulaşıyor. Kant'ın buradaki akıl yürütme yolu şudur: Biz kuramsal olarak mutlak bir vazife biliyoruz. Bunun sonucunda pratik olarak mutlak kuramsal bir güç kabul ediyoruz, öyleyse sırf benim gücümden ibaret olan ferdi hürlüğüm vardır. Eğer ben hürsem, demek ki benlik, aklın kategorilerinden ayrı bir mahiyet, yani bir nouméne'dir. Benlik (veya kişilik) bu nouméne olduğuna göre, onun ancak hadiseler cinsinden olmayan nouménal bir yaptırıcı kuvveti olabilir. Buradan benliğin ölmez olduğu ve genellikle ruhun ölmezliği fikrini çıkarıyor. Eğer ruh ölmez ise, onu ölmez kılan, ölmez olarak devam etmesini temin eden, bir "mutlak varlık"a dayanması lazım gelir. Kant, buradan da Allah'ın varlığına geçiyor. Eğer Allah'ın sonsuz varlığında ruhlar ölmez iseler, bu dünyada ulaşılmamış olan saadetler, elde edilmemiş iyilikler bu sonsuz âlemde ölmez ruhlar için gerçekleşebilirler. Görülüyor ki, Kant her türlü ontolojik akli delili reddettiği halde, aynı teolojik neticelere sırf ahlak metafiziği yolundan ulaşmaktadır. Fakat bir nevi kısırdöngü (cercle vicieux) halinde ahlaklılıktan çıkardığımız Allah fikrini tekrar ahlaklılığın temeli haline getirmek, onca en büyük yanlışlık olur.

Kant'ın ahlakı bizzat Kantçı filozoflar arasında birçok münakaşa ve tenkitlere mevzu oldu. Bir kısmı onun Saf Aklın Tenkidi'nde gösterdiği bilginin izafiliğini bütün felsefeye yaydılar. Pratik akıl ve hüküm güçlerinin ona bağlı olduğunu söylediler. Onlara göre bilgi dışında bir ahlaki mutlak sahası olamaz. Ahlaki değerlerimiz bilginin tahliline tabi tutulmalıdır. O zaman onların da izafi olduklarını görürüz. Mutlak vazife yoktur, ancak izafi türlü türlü vazifeler vardır: Askerin vazifesi, memurun vazifesi, nöbetçinin vazifesi birbirinden farklıdır. Böyle düşünenler Yeni Kantçılardan mühim bir kısmıdır. Mesela Simmel'e göre içtimai şekiller ve münasebetlere tabi olarak türlü vazife şekilleri ayrılabilir. Renouvier'ye göre mutlak vazife prensibi değil, ancak özneyi harekete getiren ihtiraslara göre meydana çıkan "vazife imanı" vardır. Benjamin Constant'a göre doğruluğun yanında bazen yalanın da ahlaki değeri vardır. Hatta ahlaki yalanın haşin doğruluktan daha iyi olduğu yerler çoktur. O bu suretle sert ve kaideci ahlak yerine, şartlara göre şekiller alan, anlayışlı bir ahlakı tavsiye ediyor. Fakat, B. Constant burada iki ayrı şeyi karıştırıyor: 1) Kendi kendini aldatma, 2) tümel bir kaide olan bir hareketin en aşağı bir şekilde ifadesi. Kant'ın hücum ettiği yalan birincisi idi. Fakat ölüm yatağındaki hastaya son zamanını huzur içinde

geçirmesi için daha yaşayacağını söylemek yalan değildir. Çünkü bu söz, bizzat Kant'ın deyişiyle "tümel bir kaide halinde" ifade edilebilir. Filozofun bahsettiği iyi niyet, yani kendi kendine sadık olmaktır. Misalimizde doktorun hareketi kendi kendine sadakatin en güzel örneklerindendir. Yani Kantçıların bahsettikleri itiraz da yerinde değildir. Vazifenin muhtevası değişebilir: İçtimai sınıflara, devirlere, mesleklere göre, hatta karşılıklı düşman saflarında her insanın birbirine karşı hareketleri derecesinde ayrılabilir. Fakat onlardan her birini harekete getiren aynı prensip, yani "mutlak vazife" prensibidir. Hiçbiri bu hareketi izafi olarak yapmaz. Prensibin tatbik edildiği konunun değişmesi, prensibin izafi olmasını gerektirmez.

Kant ahlakını en çok tenkit edenlerden biri Schopenhauer'dur. Ona göre bu ahlakın temeli olan vazife, kanun, emir, yükümlülük vs. fikirleri oraya teolojik ahlaktan geçmiştir. Fakat bu "şartsız vazife" kavramının muhteva bakımından hiçbir mânâsı yoktur. Vazife ancak ceza korkusu, mükafat vaadi ile birlikte alınırsa bir şey ifade eder ve tesir eder. En soyut ahlaki emirler dahi bu yaptırıcı kuvvetlerin tesiri altındadır. Başka deyişle her ahlaki zaruret şartlıdır (hypothétique); asla kategorik değildir. Mutlak ve şartsız ahlaki zaruret fikri saçmadır. Kant ahlakın insan yaradılışını inceleyerek bulunamayacağına kanidir. Matematik gibi, sırf formel olmakla övünür. Halbuki bizzat kategorik emrin terkibi a priori olduğunu söylerken formel ile maddi olanı tekrar birleştiriyor. Fakat bu noktada Schopenhauer bir yanlışlığa düşmektedir: Kant'ın terkibi önermesi şudur: "Senin iraden tümel şekle göre hareket etsin!" Yani "senin iraden" özne, "tümel şekle göre" yüklemdir. Halbuki burada "senin iraden" a posteriori'dir: "Tümel şekil" a priori'dir. Yani pratik terkibi hükümde a priori sonda geliyor, birincisi şartlı olarak kalıyor. Saf Aklın Tenkidi'nde tahlil etmiş olduğu asıl terkibi a priori hükümde ise a priori'nin başta gelmesi lazımdı. Schopenhauer tenkidine şöyle devam ediyor: Kant hiçbir sezgiye başvurmadığını söylüyor. Halbuki "insanlık", "gaye-vasıta", "insanlığın şerefi", "şahsiyet" vs. kavramları sezgiye başvurmadan elde edilemez. Kant, duyarlığın bütün maddesini bir yana atınca, geriye ahlakın formu olarak yalnız kanunluluk (légalité) kalıyor. Bu da onun her tatbik etmek istediği mevhum tümellik oluyor. Fakat muhtevasız, insani duygudan tecrit edilmiş, hasılı beşeri hayatın tabii ve metafizik incelenmesine dayanmayan bu "kanunluluk" boş bir isimden başka nedir?

Daha yakında Max Scheler de Kant ahlakını sırf formel olduğu, ahlaki duyguya, muhtevaya önem vermediği iddiası ile tenkit etti.[234] Fakat ne Schopenhauer'un, ne Scheler'in tenkitleri yerinde görünmüyor. Kant'ın ahlaki hükmü duyarlıktan, duygudan, arzu, fayda, saadet gibi düşüncelerden boşaltması, onu boş bir şekil haline getirmek için değildir. Ancak ahlaki hükmün

ampirik şuura ait olduğunu, kişinin devamlılığını ve kişiler arası münasebete temel vazifesini gören aşkın varlığa ait olduğunu göstermek içindir. Değişen şuur hallerine rağmen benliğin, kişinin değişmez mahiyetine başka türlü nasıl intikal edebilirdik? Kişiler arası münasebetlerin güvenilir bir temele dayanması nasıl mümkün olurdu? İnsanın kendine sadakati, insanın insana sadakati, sözünde durmak (la foi jurés), doğruluk ve sözleşmenin devamlılığı, insanların birbirini görmedikleri ve görmeyecekleri zamanda dahi aralarında bağlılığın devamı sayesinde olabilir. "Başkası" ampirik şuurumuza kapalı bir âlem veya onun muhtevaları arasında herhangi bir "şey"den ibaret olduğu halde, yalnız ahlaki fiil'de şuurlar birbirine açılır; aralarında karşılıklı nüfuz ve kaynaşma olur; başkası ve ben birbirlerini aynı bütünün parçaları olarak görürler. Ve bu birlik hiçbir ruhi tesirin veya değişikliğin (modification) eseri olamaz. Çünkü ruhi sahadaki değişiklikler bir zaman için meydana çıkıp sonra kaybolurlar, yükselir ve alçalırlar, şiddetlenir ve gevşerler: Zümre taşkınlıklarında, teessüri kaynaşma (fusion affective) halinde, cezbe, istiğrak, coşkunluk gibi bütün hallerde bu değişmeler vardır. Onlarda kısa bir müddet için şuurlar arasındaki fark silinmiş gibi görünür, hatta en şiddetli derecesinde teessüri sarhoşluk ve baş dönmesi halini alırlar. Fakat bu teessüri yaklaşma ve kaynaşmalarda ruhların devamlı birliğinden asla bahsedilemez. Tam tersine, onlarda bütün "birleşme"ler görünüşten ibarettir. Birçok defa teessüri sarhoşluğa giren özneler tarafından ileri derecelerde duyulur ve en yüksek haddine vardıktan sonra düşmeye başlarlar. Teessüri sarhoşluk geçince, yerinde kalan bir nevi teessüri tepki, çöküntü, içe kapanma veya nedamet halidir ki, bütün bunlar ampirik şuurun kendi içinde cereyan eden bir vakalar sürecinin çevresini tamamlamasından başka bir şey değildir. Scheler bunun için Schopenhauer'un teessüri kaynaşmaya dayanan "merhamet" ahlakını tenkit ediyor. Fakat onun yerine koymak istediği "sempati"nin öteki teessüri hallerden tamamen farklı eidetik bir hadise, bir mahiyet olduğunu nasıl ispat etmeli? Scheler bunun için de şuurun bir "başkası"nın teessüri hükmü altına girmesine hétéropathie, "başkası"nı kendi teessüri hükmü altına almasına idiopathie diyerek, her ikisinde de şuurlar arası münasebette benliğin muhtarlığı ve bağımsızlığını kaybettiğini, fakat sympathie'de[235] iki şuurun birbirinden müstakil kalmak şartıyla yalnız aralarında teessüri anlaşma olduğunu söyleyerek, bu hali bütün öteki ampirik teessüri hallerden ayırıyor. Fakat Scheler burada pek haklı görünmüyor. Onun "başkası"na nüfuz için eskiden beri teklif edilen analoji ve tefsir yolları ile anlama, teessüri hulûl (einfühlung)[236] gibi hallerin başarısızlığı ve imkânsızlığı hakkında yaptığı tenkitler (ki bunlardan mühim bir kısmı Schopenhauer, Lipps ve idealist felsefeye çevrilmiştir) kendi kuramı için de söylenebilir. Sempati,

bütün şuurların kendi başlarına kaldıkları, ancak başka şuurları (onlara tabi olmaksızın ve değiştirmeksizin) anladıkları hal diye tarif ediyor. Bir insanla bir hayvan arasında da sempati meydana çıkmıyor mu? Eğer ruhlar arası birliğin devamını temin eden biricik vasıta o ise, insanlarla hayvanlar arasında da bir ruh birliğini mi farz edeceğiz? Böyle bir varsayım Scheler'in kendi düşüncesiyle çelişik değil midir?

"Sempati"nin herhangi bir ahlaki fiile asla temel olmaksızın, hatta iç dünyaların birbirine açılmasını da temin etmeksizin, yalnızca ruhlar arasında aktif olmayan bir yaklaşma olduğu söylenebilir. Şüphesiz, ruhlar arasında her türlü şahsiyet bağımsızlığını yok eden teessüri kaynaşmaların ahlaki fiilin gerçekleşmesine imkân bırakmamalarına karşı, onun şahsiyet bütünlüğüne dokunmadığı için insanla insan arasında ahlaki fiilin gerçekleşmesinde şart rolünü oynadığından bahsedilebilir. Fakat ona hiçbir zaman sebep veya esaslı amil gözüyle bakılamaz. "Sempati"de şuurlar arası anlaşma için bir nevi hazırlık başlamış demektir. Yeter ki, bunu temin eden şuurlar arasında ortak bir temel bulunsun. Bizzat "insanlık," yani insanlarda değerler, idealler ve inançlar halinde görünen manevi varlık iştiraki olmasaydı, sempati ile yaklaşmaktan hiçbir netice çıkamazdı. Bu iştirak ise Kant'ın Pratik Aklın Tenkidi'nde, Ahlak Metafiziğinin Temelleri'nde anlattığı kategorik emri bize verdiren insani ruhun muhtarlığından başka bir şey değildir. Onun muhtevası kendi cinsindendir: Yani ampirik şuurumuza nazaran aşkın varlığın, insanlığın manevi muhtevasıdır. Bütün ahlaki idealler, değerlendirmeler ve ahlaki varlığımızın bütün tecrübeleri oraya girer. Bu tecrübeleri ampirik şuurumuzun tecrübeleriyle karıştırmamalıdır. Ahlaki varlığımızın tecrübeleri aşkındırlar: Yani ideale çevrilen mütemadi cehdlerimizin (başarılı veya başarısız) hamlelerinden, kendi kendilerini aşmalarından ve yaratışlarından ibarettirler. Bu cehdler arttıkça, ahlaki varlık olarak muhtarlığımız artar: Yani kendimizi ampirik kapalı bir şuur olarak değil, insani varlığın bir parçası olarak görmekte gücümüz artar. Şuur için muhtar (otonom) olmak demek, tabiatın sebeplik zincirine bağlı bir halka olmakla kalmayarak kendini insani varlığın zaruretine bağlı görmek demektir. Bu zaruret gerçek üzerinde bir ideal zaruret olarak meydana çıktığı için onun emirleri, kaideleri, yükümlülüğü, adeta üstün bir âlemden gelmektedir. "Ahlaki tecrübe" işte bu gerçekle ideal arasında, yalnız insani olarak mevcut münasebetin bizim tarafımızdan yaşanmasıdır. Biz ampirik şuurumuza, ben ve başkasını ayıran bilgi ve pragma'dan ibaret varlığımıza mahsup kalmadıkça, gerçekle ideal arasındaki devamlı bağlılığı göremez oluruz. Scheler bu hale haklı olarak "değer körlüğü" diyordu. Biz "ahlaki körlük" diyeceğiz. Savaş, menfaat, gündelik hayatı kazanma mecburiyetleri (bir kelime ile "hayat mücadelesi") bizi birbirimize kapalı varlıklar haline getirir. Böyle oldukça da Kant'ın bahsettiği vicdanın

sesini dinlemeye imkân kalmaz. Kulaklar ahlakın emrine karşı sağır, gözler ahlaki harekete karşı kör olur. Renk körleri olduğu gibi ahlak körleri de vardır. İdealizmi "kapalı şuur" felsefesi haline getirenler, insanlar arasında bencilik ve solipsizm derecesinde uçurum olduğunu zannedenler, bütün değerlerin, ideallerin fiction'lardan ibaret olduğunu söyleyenler, pratik ve sübjektif faydadan hiçbir şey kabul etmeyen ve inanmayanlar için Kant ahlakının mânâsı yoktur. Rölativizmin bu marazi azgınlığı bilgi sahasında fictionisme'in buhranıyla sona erdiği gibi, ahlak sahasında da ahlaki rölativizm ve nihilizmin buhranıyla sona ermektedir.

Schopenhauer'un oradan kurtulmak için yaptığı gayretler de, onun kadar boşunadır. Çünkü şuuru aşan ve bütün varlığa yayılan irade, eğer zekâsız, hedefsiz, düzensiz, mutlak ve kör bir kuvvet ise, bu kör iradenin insanlar arasında duygu birliği (mitleid) halini almasına imkân kalır mı? Kör bir arzunun ıstıraptan başka bir şey doğurmadığını gören yine şuurdur. Eğer bu şuur fertlerin kapalı şuuru ise, o nasıl egoizmden kurtulabilir? Kör arzunun bütün insanlarda doğurduğu ıstırap tümel ise, o zaman ıstırap çeken tümel bir varlığın, yani tümel bir şuurun bulunması lazımdır ki, şuurlar arasında "birlik duyma" mümkün olabilsin. Ben eğer başkalarının da benim gibi acı ve sevinç duyduklarını yalnız analoji ile biliyorsam, "duygu birliği" bir akıl yürütmeden ve hükümden ileri gidemeyecektir. Halbuki Schopenhauer doğrudan doğruya "acıma"ya başvurmak istiyordu. Böyle bir hale ancak akıl yürütme ile duymak, analoji yolu ile acımak denebilir ki, o zaman da değerini kaybeder. Fakat işin doğrusu, ahlaki tecrübede bizim egoizmi (ampirik şuuru) aşmak için mütemadi cehdler sarf etmemizdir. Onu tamamen aştığımız söylenemez: Hatta en büyük feragat fiilinde dahi! Yalnız ideale doğru bu mütemadi cehd, bizi devamlı olarak ampirik şuuru kuşatan varlıkla temasa getirir. Ampirik şuurdaki gerçek-ideal antinomisi, aşkın varlıkla temasımızda ortadan kalkar. Orada "zaman-üstü" bir sezgi ile geçmiş hal ve geleceği birden kavrarız: Asla zamanın dışına çıkmaksızın! Bu sezgi ile ahlaki fiilin bütün zamanlar ve bütün mekânlar için ifade edilmiş olan tümelliğini kavrarız. Bergson'un veya Augustinus'un tarif ettikleri tarzda bir şuur akışı içinde yaşarken dahi, Kant'ın tarif ettiği gibi, "zaman-üstü" bir ideal cehdini yaşarız. Bunun içindir ki, ahlak kahramanı veya ahlaki fail, kaba egoiste bir ütopist gibi görünür. Onun gerçek dışında ve hayal dünyasında yaşadığını iddia eder. Hatta onu Don Quijote olarak tavsif eder. Halbuki "ahlaki fail"in içinde yaşadığı "ahlaki tecrübe" varlığın üstün bir derecesidir. Bütün manevi değerlerle beraber insanı insan kılan, ona yaratıcılık veren, onu yeryüzünde kültürler ve medeniyetler silsilesiyle bütün varlıklar üzerinde mümtaz varlık haline getiren bu tecrübedir. Onun kendini aşması Nietzsche'nin zannettiği gibi vehimler (illusion) yaratmasından ileri gelmez. Çünkü hakiki yaratıcının ilüzyonu gerçek

zannetmesine imkân yoktur. Bu durumda da onun basit bir birsamlıdan, hastadan fazla bir şey olmaması, şuurunun buhranları içinde yaşaması lazım gelir ki, bu suretle de hiçbir değer keşfinden ve yaratışından bahsedilemez. Onun ilüzyonları başkalarına gerçek diye kabul ettirmesi de mümkün değildir. Çünkü bu takdirde değer yaratıcının bir aktör olması lazım gelir ki, inanmadığı şeye başkasını inandırmak, keşfetmediği şeyi keşfedilmiş gibi göstermekten ibaret olan bir ilüzyonistlik ile hakiki değer hayatının bir münasebeti yoktur. İnsanlığın bu tarzda ilüzyonistler tarafından meydana getirildiğini iddia etmek ise, ilüzyonların en büyüğüdür.

Nietzsche bu düşüncesinde tamamen hata içindedir. Manevi değerler sahasında ilüzyonizmden değil, hatta icattan bile bahsedilemez, icat yalnızca teknik değer derecesindedir ve pratik faydadan başka hiçbir gayesi yoktur. Manevi değer sahasında ise ancak keşiften bahsedilebilir. Her büyük sanatkâr, her büyük ahlakçı ve din kurucu değerler sahasında ideal varlığa doğru yeni bir adım atmış ve yeni değerler keşfetmiştir.

Schopenhauer'un şuuru aşan bir varlık aramakta hakkı vardır. Ampirik şuur kendi içinde kapalı kaldıkça her türlü keşif, yaratış imkânını kaybeder. O zaman cidden bu kapalı çevre bir nevi illüzyon halini alabilir. Fakat gözlerimizi açan ve bizi daima daha fazla olmaya sevk eden dışımızdaki bu kuvvet aşkın varlıktır. Şu kadar var ki, onun ne madde gibi inerte (cansız; hareketsiz), mekanik, hatta ne de canlı varlık (bitki, hayvan) gibi yalnızca torpeur'lerine (uyuşukluk) ve impulsion'larına (itki) bağlı olmaması, onun şuurlu, gayeli, düzenli bir varlık olması lazım gelir ki, bize ideal versin. Bizi üstümüzdeki değerlere doğru sürüklesin. Kör irade nasıl olur da Platon'un ideaları halini alır? Nasıl olur da hepimizde ortak bir duyguya inkılap eder? Nasıl olur da Nietzsche'de değerler yaratan, "değerler levhasını tersine çeviren" kudret olur? Schopenhauer'un söze başlarken kesin olarak reddettiği kör madde ile bu kör iradenin farkı nerede kalır? Eğer onun şuuru, gayesi, nizamı yoksa! Nereye gittiğini bilmeyen, körü körüne tahrip eden bu kuvvetin, "mutlak hürlüğü"nün ne mânâsı vardır? Çünkü hürlük, körü körüne yapmak değil, ancak "bilerek yapmak"ta gerçekleşebilir. Öyleyse ampirik şuurun kapalı çemberinden kurtulmak için aşkın varlığa, özne tarafından yutulmayan, tam tersine özneyi ve onun idrak gücünü meydana getiren aşkın nesneye ihtiyaç vardır. Ve bu aşkın nesne asla Schopenhauer'un "kör irade"si veya Nietzsche'nin içgüdü halinde görünen "kudret iradesi" olamaz. Bu ancak kendisinden şuurun, idrakin, özneliğin (Subjektivität) doğduğu bir "aşkın varlık" olabilir. Schopenhauer'un şuuru kör iradeden veya içgüdüden çıkarmaya kalkması ile, maddecinin şuuru ve ruhi hareketleri maddeden çıkarmak istemesi arasında ne fark var? Her ikisi de aynı imkânsızı tecrübe etmektedirler. Hiçbir şey kendisinde kuvve halinde mevcut olmayan bir

şeyi meydana getiremez. Mutlak şuursuzluktan şuur, mutlak cansızlıktan hayat, mutlak hareketsizlikten hareket, mutlak körlükten idrak doğamaz. Bütün bunların imkânlar halinde bulunduğu aşkın bir varlık ise, artık tarif edilenlerden büsbütün başka bir şey, insanlığın birliğini meydana getiren manevi bir varlık olması lazım gelir. Ahlaki tecrübenin vahşi veya medeni bütün kavimlerde ve her devirde daima mümkün olması bundan ileri gelir.

Kant'ın, bu düşüncelere göre, sağlam hareket noktasını bulduğunu tasdik etmek zorundayız. Duyulardan, duygulardan, ampirik şuur verilerinden başlayarak derece derece ahlaki şuura yükselemeyiz. Tam tersine, ahlaki fiili gerçekleştiren "zaman-üstü" bir düzenden başlayarak ampirik şuur verilerini muhteva diye kullanabiliriz. Ahlakın mutlak kanunu, "kategorik emir" zaman-üstü bir düzenden kuvvet aldığı için, şuur muhtevasının bütün değişikliğine rağmen sabit kalır, onlara şekil verir. Başka deyişle biz saadetle, faydayla, hazla, ahlak duygusu ile, sempati ile ahlaka gidemeyiz; fakat ahlaki mutlak emrin bize verdiği fazilet ideali, bize gündelik hayatımız üstünde bir sevinç, saadet, bir nevi haz ve tatmin verir. Bu "mutlak emir" hiçbir psikolojik sirayetten çıkarılamayacağı gibi, hiçbir sosyolojik tesirden de çıkarılamaz. Cemiyetin üstümüzde ve bizden müstakil bir baskı halinde olduğu varsayımını bir an için kabul etsek bile, böyle bir cemiyetin meydana getirdiği baskının tümel emir olmadığı, cemiyetlere ve devirlere göre değiştiğini bildiğimiz andan itibaren, onun bütün ahlaki yaptırıcı kuvveti (sanction) kaybolur. Ahlakın hem değiştiğini, izafi olduğunu bilmek, hem de emirlerine mutlak olarak riayet etmek mümkün müdür? Sosyolojik bir ahlaktan bunun için hiçbir ahlak çıkarılamaz. Kant'ın ahlaki emri, nouméne sahasında, yani ampirik şuuru aşan varlıkta görmesi tamamen doğrudur. Ancak bu varlığın bütün manevi değerlerden ayrı, insanlığın mümkün hayatını aşan aşkın varlıktan ayrı, kendi başına bir mutlak olduğunu düşünmesi doğru değildir. O nasıl bir mutlaktır ki, bütün gerçekliği yalnız insanlığın ömrü ile çevrelenmiştir? Yeryüzünde insanların meydana çıktığı ve kaybolacağı zaman ile kayıtlanmıştır. Böyle bir varlığa (ne kadar uzun süreli olursa olsun) mutlak demeye imkân var mıdır? Eğer insanlığın mevcudiyeti ampirik şuura nazaran bir aşkınlık ise, onun varlığı da, ancak kendisini aşan bir varlık ile, hakiki sınırsızlık ve mutlak ile gerçekleşebilir. Bizim benlik ve kişiliğimiz insanlığımızdan geldiği gibi, insanlığın şuur sahibi olması da onu mümkün kılan bir kuşatıcıdan ileri gelir.[237]

Kant, ahlaki emrin her türlü kayıt ve şarttan bağımsız olduğunu, dini (théologique) bir emre dahi bağlanmadığını söylüyordu. Bu suretle ona hakiki hürlük ve muhtarlığını kazandırmak istiyordu. Fakat (gördüğümüz gibi) dinden ahlaka geçilemeyeceğini söyleyen Kant, ahlaktan dine yükselmenin çarelerini aramada gecikmemiştir. Çünkü ona göre biricik muhtar olan emir ahlaki emirdir.

Bütün öteki emirler gibi dini emirde de insan, muhtar değildir (hétéronome). Bu noktaya biraz sonra tekrar döneceğiz. Fakat şimdilik şunu işaret edelim: İnsanın ahlaki emri gerçekleştirdiği için aşkın varlık ihtiyacında bulunduğunu söylemek yetmez. Çünkü o zaman aşkın varlık sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalacak; onun varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmayacaktır. Tam tersine, aşkın varlık mevcut olduğu içindir ki, insani varlık (şuurlu ve manevi varlık olarak) mümkündür. Ve insani varlık olduğu içindir ki, ahlaki fiil mümkündür. Aksi halde ahlaki fiil, inkâr edilmiş aşkın varlıkla inkâr edilmiş ampirik şuurun arasında tamamen boşlukta ve sallantıda kalırdı. Kant felsefesi ne yazık ki, bu noktada böyle bir sallantı içindedir. İnsan düşüncesine ve değerlerine kazandırdığı çok büyük adıma rağmen, onu bu sallantıdan kurtarmak için, Kant felsefesini inkâr ettiği ontoloji ile tamamlamak lazımdır. Mutlak bir varlık sahası mevcut olduğu içindir ki, insani bir nizam mümkündür. Ve insani bir nizam mevcut olduğu içindir ki, ahlaki fiilleri gerçekleştirmemiz mümkündür ve onlar yalnız bu sayede ütopya olmaktan çıkarlar.

# X

# Manevi Değerler III (Din)

## 1. Din Probleminin Kuruluşu

Din aslında hesap vermek mânâsına gelir (“yevm’üd-din”: hesap günü). Buradan saltanat ve hüküm ve aynı suretle ibadet (tâat) mânâlarında kullanılır. Bu son anlamı ile din, bir inanç etrafındaki cemaat demektir. Latince’de religio (religare kelimesinden) bağlamak (relier) ve cemaat, bir başka anlamı ile ihtimam etmek demektir. Burada da hem cemaat, hem kendini kontrol anlamları birleşiyor. Dinin (etimolojik kökü bir tarafa) türlü tarifleri yapılmıştır: Tarihi tarifler dinleri sınıflamak suretiyle anlatıyor. Mesela Siebeck iptidai dinler (veya tabiat dinleri), ahlaki dinler ve selamet dinlerini ayırıyor. Mensching onları kabile, kavim ve insanlık dinleri diye ayırıyor. Sosyoloji ve etnoloji bakımdan faydalı olan bu sınıflamalar dinlerin mahiyetini açıklama bakımından büyük bir iş görmüyorlar. Sosyologlar dinleri cemiyet bakımından tarif ediyorlar: Her nerede cemiyet varsa, orada din vardır. Öyleyse iki hadise arasında çok sıkı bir bağlılık olduğu meydandadır. Sosyolojik açıklama üzerinde sonradan durmak üzere, şimdilik diyelim ki, bu tarif şekli de tatmin etmiyor. Çünkü bu suretle dinin bir fonksiyonunu anlamış oluyoruz, fakat mahiyetini anlamış olmuyoruz. Din hakkında zihinci tariflerin türlü denemeleri onu daima kendisinden başka bir şeye, düşünceye, idrake, kavrama, akıl yürütmeye indirgemeye çalıştığı için neticesiz kalıyor. Dinamist tarifler dinin kökünde hayat kudreti, enerji arıyorlar. En iptidai ve en yüksek dinlerde ortak vasıfları ele aldığı için daha verimli görünen bu tarifler de hayati veya ruhi enerji ile kutsallığı, sırrı birbirine karıştırıyorlar. Zamanımızda bir yandan idealist filozofların tarifleriyle, bir yandan da varoluşçuluğun tarifleriyle karşılaşıyoruz: Birinciler dini evrensel kavramlar, idealler olarak görüyorlar. İkinciler dindar insandaki “gizem” (mystère) duygusunu, dini kaygıyı (angoisse) ele alıyorlar. Öyle görünüyor ki, objektif ruhun bu en üstün değerini anlamak için her iki tarife aynı zamanda başvurmak lazım gelecektir. Bir dinde hem gerçeküstü, tabiatüstü ideal bir düzene çevriliş vardır, hem de dindarın gizem duygusu, kutsallık karşısında duyduğu “ürperme” vardır. Bunlardan biri dinin objektif, öteki sübjektif unsurudur. Biri ideal, öteki gerçektir. Fakat bu iki unsur acaba ne suretle birleşebilir?

Bunu anlamak için dini tecrübeyi yapan insanın şuurunu tahlil etmelidir. Şuur halleri bir zaman süresi içinde birbirine bağlı olarak akıp giden kalitatif bir değişmeler manzarası gösterir (Bergson’un tahliline göre). Böyle bir şuur sürecinde Bergson’un istediği gibi geçmişi ve geleceği bir sezgi içinde kavramak mümkün müdür? Böyle bir sezgi yaşamakta olduğumuz haller ile yaşayacağımız halleri birden kavrayabilir mi? Buna imkân görünmüyor. Bir melodide en yakın geçmişle şimdi birbirine bağlı görünüyorsa da, artık yaşanmayan hallerin

canlandırılması böyle bir sürekli fiil içinde meydana çıkmıyor. Hele şimdiyi geleceğe böyle bir sezgiyle hiç bağlayamayız. Çünkü gelecek henüz yoktur, daima imkânlar halindedir. Şimdi ise gerçektir ve yaşanmıştır. Öyleyse şuurumuzun tecrübesinde şimdi ve gelecek nasıl birbirlerinden daima ayrı kalırlarsa, gerçek ve ideal, sübjektif ve objektif de aynı suretle birbirlerinden ayrı kalmaktadırlar. Şuur tecrübemizde gerçekle ideal arasında hiçbir suretle köprü kurmak kabil değildir. İdealist filozoflar dini tarif ederlerken yalnız gelecek, ideal ve nesneyi ele almaktadırlar. Varoluşçular ise dinde yaşanmışa, hale, gerçeğe, özneye bakmaktadırlar. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi din hadisesi bunlardan hiçbiri ile tamamen kavranamaz. Çünkü o, kutsallık duygusu, gizemli olandan duyulan korku, dini heyecan ve vecd olarak sübjektif olduğu kadar, bizzat aşkın varlık, ideal ve tabiatüstü âlem, Allah olarak da objektiftir. Aynı zamanda her iki cephesiyle birden davranmadıkça, dini değeri, objektif ruhun bu en üstün varlık derecesini kavramaya imkân yoktur. Bu ise şuur hallerinin mahiyetine göre imkânsızdır. Öyleyse acaba dini varlığı ve dini değeri daima ya objektif veya sübjektif iki manzarasından biriyle mi kavrama zorunda kalacağız? Bu noktaya bahsimizin sonunda tekrar dönmek üzere şimdi dinin mahiyetini açıklamak için ileri sürülen görüşleri tahlil ve tenkide geçelim.

Din problemi eskiden beri felsefenin hâkim problemlerinden biri olmuştur. Filozoflar, dinci olsun veya olmasın, böyle bir problemden hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Filozofu ilkçağdan beri meşgul eden üç esaslı mesele vardır: İnsan, âlem, Allah. Zaman zaman bunlardan biri ağırlık merkezi olmak üzere, ötekiler ona bağlı olarak tetkik edilmiştir. Yunan filozoflarında önce âlem ağırlık merkezi idi. Sonra onun yerini insan almıştır. Fakat aynı felsefede gittikçe Allah problemi ağırlık merkezi olmaya başlamıştı. Ortaçağ felsefesinde istisnasız olarak Allah problemi ağırlık merkezi idi. Yeni felsefede problem asla önemini kaybetmemiş, yalnız felsefede insandan veya âlemden başlayarak Allah'a ulaşmak yolu tercih edilmiştir. Ağırlık merkezinin çağlar arasında neden değiştiğini burada derinleştirmemize lüzum yoktur. Bu daha çok sosyolojiyi ve antropolojiyi ilgilendirir. Fakat bugün dahi felsefe cereyanlarında her üç problemin temelli rollerini muhafaza ettiklerini söylemek burada bize yeter.

Din problemi ele alınınca, bütün öteki problemlerden ayrılan mühim bir noktayı işaret etmek lazımdır. Her problem, bazı duyu verilerinden veya soyut verilerden hareket eder (tabiat ilimleri birincisine, tarih ve matematik ikincisine misaldir). Sonra bu verileri aşan açıklamalara girer. Halbuki din problemi belirli hiçbir duyu veya hayal verisinden hareket etmez. Çünkü konusu bütün verileri aşan varlıktır. Başka deyişle, her türlü veriler ve varlıktaki yetmezlik, sonluluk, eksiklik ve parçalılığın zıddı olan, sonsuzluk, tamamlık ve bütünlük halinde meydana çıkar. Bunun için de din problemi ötekiler gibi bilgi problemi olarak

konamaz. Daima bilgiyi aşan bir problem olarak bize kendini kabul ettirir. Bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zarureti tecrübemizin her cephesinde bize bir aşkınlık (transcendance) problemini zorlar. Böylece verileri bilmek ve verilerin imkânları üzerinde düşünmek yetmez. Bu imkânları da aşan, düşünülemeyen veya bilinmeyen bir sahanın onu çevirdiğini hissetmek bize yeni bir ufuk verir ki, bu da inanmadır (croyance). Aşkınlığın mutlak olarak konulması bundan dolayı bilme sahasını olduğu kadar, düşünme sahasını da aşan bir “inanma” sahası meydana getirmektedir.

## 2. İnanmanın Mahiyeti ve Dereceleri

Din felsefesinin ele aldığı inanmanın mahiyeti nedir? Çocuk kendisine yapılan en basit telkinlere inanabilir. İnsan daima vehimlerine hakikat gözüyle bakabilir ve aldanabilir. Buradaki haller de birer inanmadır. Fakat bunların ne geçerliliği, ne devamlılığı vardır. Biraz sonra vehmimizden uyanınca, gerçek bize yanlış inanışlar içinde olduğumuzu hatırlatır. Dinin inançlarından bunları nasıl ayırmalı? Din, hatta en iptidai şeklinde dahi, bir duyu veya zihin aldanışı (illusion) değildir. Dini inancın kabul ettikleri ile duyu ve zihin verileri arasında ne çelişme, ne tamamlanma vardır. O, bu verilerden tamamen müstakil olarak işler. Bir telkin inancı telkin ortadan kalkınca kaybolur. Ona inanan, bu halin gerçeğe uymadığını görünce ondan vazgeçer. Fakat duyu tecrübeleri ile dini tecrübe arasında böyle bir münasebet yoktur ki, duyu tecrübeleri ötekini sağlamlaştırsın veya bozsun. Dini inanış duyular ve zihni aşan (yani onların tamamen kudretsiz oldukları) bir sahaya aittir. Onun ömrü insanlık kadar eskidir.

Dini inançta da üç dereceyi ayırmalıyız: 1) Kömürcünün inancı,[238] 2) dogmatik aklın inancı, 3) tenkitçi aklın inancı. Birincisi safdil olarak kabul edilmiş inanış şeklidir. Onun öğretişle, taklitle veya sağduyu sezgisi ile doğduğu söylenebilir. O herhangi bir tenkit ve münakaşaya katlanamaz. Duyu ve zihnin ötesinde kendi başına işler ve fikri temelden mahrum olmasına rağmen, kendine mahsus sarsılmaz bir temeli vardır. İkincisi dogmatik aklın delillerinden sağlamlığını almaya çalışır. Başka problemler gibi delilini tecrübeden çıkaramadığı için zihnin bütün gücünü onun yerine koyar: Fakat dogmatik metafiziğin zaafları onda da vardır. Aklın prensiplerinin gerçeği tamamen ifade edeceği şeklindeki safdil kanaat sarsılmadıkça dogmatik aklın inancı da sarsılır. Bu şekli bilhassa skolastik felsefede ve medrese kelamında görürüz. Üçüncüsü tenkitçi aklın çürük temelleri yıktıktan sonra, inancı duyulardan ve zihinden tamamen ayırması suretiyle doğar. Bu ince ayırış inanmaya en verimli yolu açar.

İnanmanın hedefi nedir? Dinin sübjektif ve objektif iki manzarasının şuur tecrübesinde aynı zamanda kavranamayacağını görmüştük. Yaşanmış hallere ait sezgi bu iki ucu aynı zamanda yakalayamıyor. Öyleyse onları birleştirmekten ümidi kesmeli mi? Hayır! Şimdiye ait sezgi bunu kavrayamazsa da virtuel sezgi, yani yaşanmışı ve yaşanacağı zaman-üstü bütün haline koyan sezgi bunu kavrayabilir. Bergson, bu sezgiden bahsetmiyordu. Bu ne kavramların veya ideallerin düşünülmesidir, ne de yaşanmış halin (vécu) sezilmesidir. Bu yaşadığımız hal içinde ezeliyi yaşamaktır. Başka deyişle halin değişmesi içinde ezelinin değişmezliğini yaşamaktan ibaret olan özel bir sezgidir. Zamani ile zaman-üstü'nü, değişme ile değişmezliği, anda (instant) birleştiren bu sezgiye biz "mutlak duygusu" diyebiliriz. Ampirist bir psikolog, kronometre ile

yaşanmış zamanı ölçmeye alışık olduğu için buna gülecektir. Fakat yaşanmış zamanın kronometre ile ölçülmesine imkân olmadığını bilen hakiki psikolog ise bu ölçme tarzına gülecektir ve diyecektir ki, şuur halleri sürekli kalitatif bir oluş halindedir, maddeye mahsus olan ölçü ona tatbik edilemez. Bu tenkit yerindedir. Fakat hemen ilave edelim ki, şuur tecrübesi bütün varlık tecrübesi değildir. Mesela şuurlar arası birlik bu tecrübenin dışında kalır. Şimdi burada duyduğumuz ve yaşadığımız bir hali, bir başkası başka yerde aynen duyabilir ve yaşayabilir. Onlar arasında hiçbir bağlantı olmasaydı, "ruhların iştiraki" (participation) olamazdı. Halbuki insanlık kadar eski olan ahlaklar, cemiyetler ve dinler böyle bir iştirakin fiilen mevcut olduğunu gösteriyor. Ayrılık olduğunu söylediğimiz yer ve anlarda da görülmeyen iştiraklerin, bulunduğunu her gün "önceden duyuş" ve "uzaktan duyuş" halleriyle[239] tecrübe edip duruyoruz. Bunun için benim kendimde yaşadığım anlardan her birinde değişmeyen bir varlık, ortak bir ruh duygusuna sahip olmam, zamani oluş içinde zaman-üstü ve ezeliyi yaşamam mümkündür. Bu tecrübeyi biz gündelik hayatta da yapıyoruz: Sanat eserinde, ahlak fiilinde mutlaklaşıyoruz. Eser artık yaşanmış bir halin ifadesi değil, her zaman ve her yerde yaşanacak ve yaşanabilecek bütün hallerin ifadesi oluyor. Ahlaki fiilimiz filan yerde ve andaki şuur fiilimiz değil, fakat her zaman ve her yerde yapılması gereken fiillerin ifadesi oluyor. Böylece biz daha sanat ve ahlak değerlerinde mutlak sahasına doğru yönelmiş bulunuyoruz. Fakat birinde duyu verilerine, ötekinde kişinin fiillerine bağlı olduğumuz için, mutlak onlarda ancak şuur tecrübeleri arasından görünüyor. Halbuki mutlak bütün bu görünüşleri kuşatmalı, her birinde görünen, fakat ayrı ayrı hiçbiri olmayan şey olmalıdır. İşte "mutlak"ı bütün aşkınlığı ve mutlaklığı ile ele alan bu tecrübe dini tecrübedir. Orada virtuel sezgi doğrudan doğruya mutlak duyusu olmuştur.

Dinin konusu olan mutlak üç tarzda ele alınabilir: A) Antropolojik bir gerçek olan kutsal olarak. B) Müessese halini alan dinin sosyal gerçeği olarak. C) Allah'ın ontolojik gerçeği olarak.[240] Biz burada her üç görüşe temas ederek konumuzu etraflıca görmeye çalışacağız. Eskiden ilimci görüşler doğmadan önce, din yalnızca din adamları ve filozoflar tarafından tetkik edilirdi. Din adamları bu konuyu bir "vahiy" eseri olarak ve tamamen nas halinde ele alırlardı. Filozoflar onu aklın tahlilinden geçirirlerdi. Her iki bakımdan din problemi teolojiyi meydana getirmiştir. Dogmatik akılcı felsefenin, işlediği ilk şekil İslam dünyasında kelam diye tanınan rasyonel teolojidir. Fakat dogmatik metafiziğin başarısızlıkları yüzünden tenkit ve hücuma dayanamadığı zamandan beri onun yerini negatif teoloji almaya başladı. Bu, Allah'ın sıfatlarının insana ve tabiata benzetilemeyeceği esasından hareket ederek doğmuş, insan ve tabiata nazaran menfi sıfatlarla Allah'ı tarife çalışmıştır. Fakat insan ve tabiatla Allah

arasında bir nevi uçurum açan bu menfi tavır da başarılı görünmüyor. Çünkü bu üç problem her devirde birbirine bağlı olarak doğmuşlardır, birbirine muhtaçtırlar. Ancak Allah'ın varlığına akılla nüfuz edilemeyeceğini, ilahi sahanın akılüstü bir saha olduğunu söylemek lazımdır ki, buradan zamanımızda gelişen irrasyonel teoloji meydana gelmiştir.

Eski ve yeni felsefeler arasında pozitivizm müstesna, Allah problemine yer vermeyen felsefe yoktur. Auguste Comte "Üç Hal Kanunu"nda dini devrin aşıldığını söyleyerek müspet düşüncede artık böyle bir probleme lüzum görmemekte idi.[241] Zamanımızda Viyana mektebi bu bakımdan daha ileri gitti: Felsefenin daha birçok problemleri gibi (gayelilik, hürriyet, düzen vs.) Allah'ı da bir "sözde problem" saydı. Fakat yeni pozitivizmin bu davranışı felsefeyi son derecede fakirleştirmektedir. Hatta o bir nevi felsefe düşmanlığından başka bir şey değildir. Eskiden materyalistler Allah problemi karşısında belirli bir tavır alırlardı. Bugün de Nietzsche gibi bazı filozoflar "ancak Allah'ı inkâr suretiyle kendi varlığını tasdik edebileceği" şeklinde diyalektik bir tavır almaktadırlar. Nietzsche'nin müfrit inkârcılığı, hakikatte Allah probleminin diyalektik genişlemesi veya insanın Allahlaştırılması halinde bu probleme büyük bir önem vermektedir.

## 3. Dinde İrrasyonalizmin Yeri

Eski felsefelerin (bilhassa müfrit dogmatizmin) Allah'ı akıl için en açık seçik, en bedihi hakikat sayması başarısızlıklarının başlıca sebebi idi. Görüyoruz ki, tam tersine, akıl kendi soyut formlarını varlıklara tatbik ettikçe varlık derecelerine göre başarı nispeti değişmektedir. Varlıkların en aşağısı olan maddede en kolay işleyen zekâ formları canlı varlıklara geçtikçe büyük güçlüklerle karşılaşır. Bitkiden hayvana ve insana doğru yükseldikçe bu güçlükler artar. Derece derece aklın nüfuz edemediği sahalar belirir ve genişler. İnsandan objektif ruha ve üstün değerlere geçince nüfuz edilemez saha daha da büyür. Aklın en az işlediği saha, bu derece derece yükselişte din sahasıdır. Bundan dolayı dogmatik metafiziğin yıkılışından beri irrasyonel ilahiyat doğmaya başlamıştır. İnsana ait sıfatlar Allah'a verilemez; nitekim Allah'a ait sıfatlar da insana verilemez. Bu açıdan görülen Allah fikri Gusdorf'un dediği gibi "sistemlerin sistemi" değildir. Tam tersine, sistemlerin başarısızlığından veya artık işlemediği ve hüküm sürmediği bir sahanın varlığından doğan bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Jaspers'in tabiri ile orada artık bilginin hakikatinden değil, imanın hakikatinden bahsedebiliriz. O, varlığımızın limiti, âlemin sonluluğu ve yetmezliğinin limiti, Jaspers'in ifadesi ile bütün tecrübelerimizin ulaştığı limit vaziyette (situation-limite) meydana çıkar. Tabiat kendi başına mevcut olamaz. Nitekim insan da kendi başına var olamaz. Tabiat, insan ve Allah birbirine zaruri olarak bağlıdırlar. Vakıa filozoflar aklın değerini mübalağa ile büyülterek tabiat ve Allah'ı ona indirgemeye çalışmışlar ve aksine gayret asırlarca müddet boş zihin oyunlarından bir adım ileri gidememiştir. Fakat bundan vazgeçtikleri zaman, üç problemden herhangi birini ortadan kaldırmak ve böylece bir sakatlama neticesinde meseleyi halletmek için yaptıkları bütün teşebbüsler de ötekinden daha az başarısız olmamıştır. Gusdorf'un tabiri ile "İnsan Allah'tan bahsetmeye kabiliyetsizdir, fakat mütemadiyen ondan bahsetmeye mecburdur. Kendi perspektiflerini düzenlemek için ona başvurmaya mecburdur." Allah yoksa, ahlakın ve cemiyetin mânâsı yoktur. Hepsi kör bir tesadüften ibaret olarak kalır. Bu vehimler ve rüyalar dövüşünden başka bir şey olmamak lazım gelir. Bizzat estetik düzen, ahlaki düzen, insani ideale inanmak, içtimai bir düzenin (şu veya bu şekilde) devam etmesi Allah'a, yani aşkın ve kuşatıcı varlığa inanmakla mümkündür. Allah'tan gayrı bütün bu düzenlerin tam inkârı insanı "kör bir mekanizm" fikrine götürür. Ya Allah'lı ve düzenli bir âlem vardır, yahut Allahsız kör bir tesadüfler dünyası vardır. Eğer ikincisi doğru ise, bütün insani ilimler temelsizdir. Hatta tabiat ilimlerinin dahi (fizik ve biyolojik) determinizme bağlanabilmeleri, ancak bir düzenin bütün varlıkta mevcut olduğunu kabule bağlıdır. Aksi halde Allahsız tabiatta kör bir ihtimalcilik ve

tesadüfçülükten başka hiçbir şeyin hüküm sürmediğini kabul etmelidir. İnsanlarda aradığımız yardım (charité), merhamet, kardeşlik sevgisi vs. de önce "ilahi faziletler" olarak alındıktan sonradır ki, "insani faziletler" olmaktadırlar.

Jaspers'in dediği gibi, Allah sonsuz ve mutlak varlığın bir şifresidir.[242] Fakat korunma, düşmanlık, sempati ve yaklaşma gibi, biyolojik varlığın; manevi iştirak ve vecd, bütünlük ve ideal sevgisi halinde içtimai varlığın da şifresi olarak görünmektedir. Başka deyişle Allah'ı biyolojistler, fizikçiler, psikologlar veya sosyologlardan her birinin kendine mal etmek, kendi mülkleri haline getirmek için yaptıkları gayretler boşunadır.[243] Allah ancak (iptidai ve ileri bütün dinlerde) mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak anlaşılabilir. Bununla beraber mutlak varlık, bütün varoluş (existence) derecelerinde göründüğü için, onlardan her biri ayrı bir açıdan "mutlak"ın şifresi gibi alınabilir: Maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, cemiyetin ideali, ruhun sevgi ve vecdi, ilahi varlığın birer manzarasının şifreleridirler.

Allah fikri, düşüncenin nihai ufku olarak meydana çıkar. İnsanın kendini ve âlemi bir bütün içinde tamamlaması zarureti buradan doğar. Her felsefe insanı mutlak içinde yerleştirmeli, yani Gusdorf'un tabiri ile bütün içinde yerini göstermelidir. Bundan dolayı her filozof sonsuz varlığın akılla kavranamayan gelişken görünüşlerini müspet veya menfi bir teoloji içerisinde yerleştirmelidir. Ancak bu suretle felsefe insanın veya tabiatın daima yarım ve açık kalmaya mahkûm problemlerini tatmin imkânı bulur. Şuur ancak varlığın bütünlüğünü kendine hareket noktası veya dayanak olarak aldığı zaman kendi verilerini açıklamaya muvaffak olur. Bu temel üzerinde insanla Allah ve tabiatla Allah karşılaşır. Felsefi "antropoloji" ile "teoloji"nin birbirine karşılıklı bağlılığı bütün kültür çevrelerinde ve her çağda ayrı ayrı manzaralar gösterir. Bu kültürlerden, her birinin karakterine göre ayrı manzaralar alır. Allah karşısındaki durumumuz, âlem ve insan karşısındaki durumumuzu açıklar. Her teoloji belirli bir gerçek ve insan duygusuna, yahut her insan ve tabiat felsefesi belirli bir ilahiyat görüşüne bağlıdır. Hasılı Allah, âlem ve insan felsefi düşüncenin üç esaslı konusunu meydana getirir. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık münasebetlerini sarsabilir. Ne insan, ne Allah, ne âlem kendi başlarına ele alınamazlar. Onlardan her biri birbirine karşı mıknatıs vazifesini görürler. Bu temellerden herhangi birinin kalkması yüzünden felsefi görüş gerçekliğini ve mânâsını kaybeder. Düşünce tarihinde muhtelif istikametlere doğru düşüncenin inhirafları, bu üç ağırlık merkezinden herhangi birinin ötekileri eritmesi veya onlar içinde erimesinden ileri gelmiştir. Mistisizm insanı Allah'ta eritir ve âlemi inkâr eder. Panteizm insanı ve âlemi Allah'la birleştirir. Materyalizm Allah'ı inkâr eder ve insanı âlem içinde eritir veya âleme indirger. Bu perspektiflerden

her biri Allah'ın aşkınlıktan ibaret olan asıl sıfatının inkârı ile başlarlar. Mesela panteizmde Allah ve âlem birleşirler; materyalizmde insan ve âlem birleşirler. Bu yüzden de insanın sıfatları ile âlemin sıfatları da muhtarlıklarını ve bağımsızlıklarını kaybederler.[244]

Din problemini biz "mutlak duygusu" (veya virtüel sezgi) halinde koyunca, orada iki cepheyi birleştirmiş oluruz:

1) Birincisi şuur hallerine bağlı cephesidir. Bu cephe bir bakımdan insanın sübjektif varlığına, bir bakımdan da duyu verilerine, yani türlü realite derecelerine bağlıdır. Burada din problemini ele alan bütün sübjektif kuramları ve onlarla ilgili olan tabiatçı kuramları görebiliriz. Onların yetmezliklerini, kusurlarını, böyle olmakla beraber birbirini tamamladıkları takdirde, dinin insan ve âlem ile ilgili olan cephesini bu suretle anlamak mümkün olur.

2) İkincisi dinin değişmeyen mutlak varlığa, bilinemez ve akılüstü aşkınlığa ait olan cephesidir. Bu cephe de önce dogmatik metafiziğin hatalarına kurban olmuş, aklın varlığı olduğu gibi kavrayabileceği hakkındaki yanlış görüşe saplanarak "mutlak"ın akılla aydınlatılması yolunda birçok denemelere girmiştir. Fakat yeter derecede tenkit edilen ve kusurları görülen bu görüş, gittikçe yerini kritik metafiziğe ve bununla paralel olarak irrasyonel bir ilahiyata bırakmıştır. İlahiyatın bugün içinde bulunduğu bu durumu daha açık görebilmek için yirmi dört asırlık fikir tarihinde her iki istikametin geçirdiği istihaleleri gözden geçirmemiz lazım gelir.

Zaman sırasına uygun olarak mevzua, dogmatik metafiziğe bağlı ilahiyat görüşü ile, objektif din kuramları ile başlayalım. Bunların ilkçağda rastladığımız ilk örneklerinden beri ortak vasıfları ontolojik paralogisme'lere (yani varlığın mahiyetini aydınlatmaya çalışan başarısız mantık oyunlarına) kurban olmalarıdır ki, bugüne kadar sayısız örneklerini ilk, orta ve yeni çağlarda görmekteyiz.

## 4. İlk ve Ortaçağda Varlığı İspat Denemeleri

İlkçağda varlığın ispatı için ortaya konan ilk mantık oyunu Sofistlere ve Elea mektebine kadar çıkar. Aristoteles bunlardan Sofistlere Reddiye[245] adlı mantık kitabında bahsediyor, orada bir şeyin tarifinden onun varlığını çıkarmanın yanlış olduğunu söylüyordu. Yokluğun var olduğunu söylemekten ibaret olan safsata, bu esasa dayanıyor. Bu safsata "olmak" fiilinin yüklemli hükümlerdeki bağlantı mânâsı ile varlık hükümlerindeki vücudi ve mutlak mânâsının birbirine karıştırılmasından çıkmaktadır. Aristoteles yine Organon'un Interpretatione[246] adlı kitabında aynı safsataya ait başka misaller de veriyor. "Olmak" (être) fiilinin bu iki mânâsı arasındaki ayrılık zat (öz) ve vücut (varlık) ayrılışı halinde ortaçağda da devam etmiştir.

Emile Rougier'nin gösterdiği gibi, Aristoteles'in çok iyi anladığı bu paralojizm (mantık oyunu) Elea mektebini ve eski metafizikleri bozmuştur.[247]

Parmenides bu ayırışı yapamadığı için (Aristoteles'e göre) şu yanlış öncülden hareket ediyor: "Varlık mefhumu her şeyde ortaktır" (univoque). Varlık ve "bir" aksedilebilir. O halde yalnız varlık vardır ve "bir"dir. Çokluk ve oluş mevhumdur. Varlık ve "birlik" birçok tarzlarda anlaşılır: 1) Varlık, Platon'un dediği gibi ulvi bir cins değildir, hiçbir şeyin özü değildir. 2) Bir olarak cevhere ve ondan çıkan kategorilere atfedilir. 3) Varlığın birliğini kabul etmek "varlık birdir" hükmünü vermeye bizi mecbur eder. Çünkü "bir vardır" demek "bir"i kendisinden başka bir şeye, yani yokluğa atfetmek demektir. O halde bütün düşünce ve ilim imkânsız olur.

Vücudi (existentiel) varlık ile zati (essantiel) varlığı karıştırma yüzünden sofistler hükmün imkânını inkâr ettiler. Platon Sofist adlı diyalogunda bu güçlüğü fark etti. Hükmün imkânını kurtarmak için "varlığın birliği"nden vazgeçti. Yokluğu gayr (başkası) mânâsında kullandı. Platon'daki vücudi varlık ve zati varlık ayrılığı skolastiklere geçti. Onlarda zat ve vücut meselesi halini aldı. Bu fikrin Farabî, İbn Sina ve Gazalî'de geliştiğini ve onlardan Latinlere geçtiğini görüyoruz. İşte bütün ortaçağ felsefesinde büyük bir yer tutan "ontolojik delil" bu zat ve vücut arasındaki mantıki ayrılıştan başlamaktadır. Aristotelesçi Hıristiyan felsefesinde (patristik veya patrologie) bu mantıki ayırış metafizik veya gerçek ayırış halini aldı. Ontolojik delil Allah'ın özünün ayrılmasından varlığı çıkarmaktadır. Burada yapılan şey, kavramdan şey'e, fikirden gerçeğe, tariften nesneye intikaldir. Bu ise Aristoteles'in şu düsturuna tamamen aykırıdır: "Bir tarif, tarif edilenin varlığını asla tazammum etmez." İnsan aklının ilahi mahiyet hakkında ancak vasıtalı bilgisi olabilir. Kendi başına (en soi) ele alınan ilahi zatın mahiyeti nedir? Platon yolunu tutanlar onu "üstün iyilik" diye tarif ederler. Duns Scotus'un yolunu tutanlar buna "sonsuzluk"

derler. Veya Descartesçılar buna “hürriyet” derler. Guillaume d’Occam nominalizme sadık kalarak, “ilahi mahiyet kemallerin toplamıdır” der. Fakat ona göre bütün kemalleri akıl kavrayamayacağı için, onları bize ancak vahiy verebilir. Nitekim Saint Thomas’a göre de ilahi mahiyet vahiy ile bilinir. Bütün bu tariflerden hareket ederek ilahi varlığı çıkarmak, işte dogmatik ilahiyatın tuttuğu yol budur.

Yaratıklarda (“hadis”te) zat ve vücudun ayrılması İslam ve Yahudi filozoflarında barizdir. Farabî, İbn Sina, Gazalî, İbn Me’mun az çok farkla aynı fikri devam ettirmektedirler. Gazalî bunu şöyle ifade ediyor: Allah’ta zat ve vücut aynı, yaratıklarda ayrıdır. Ortaçağda Allah’ın varlığı hakkında en meşhur delil Saint Thomas’ın delilidir.[248] 1) Yaratıklarda zat ve vücudun ayrılığından hareket ediyor. Bir yaratık kavramı onun varlığını gerektirmez. 2) Varlığın yaratıktan başka bir sebepten geldiğini göstermek için “kâfi sebep” prensibini kabul ediyor. 3) Sebepler serisinde sonsuzca yükselmek imkânsız olduğu için, bu ilk sebepte durmak zaruridir ki, orada kendi varlığının sebebi “zat”ı (özü) olacaktır ve bu da Allah’ın başlıca vasfıdır. Saint Thomas bu delili Zat ve Vücut adlı eserinde veriyor.[249] Bu delil ontolojik delil diye tanınan meşhur ispattan hem çok farklıdır, hem de bir bakımdan ona benzemektedir. Allah’ın tarifinden hareket etmek üzere a priori bir surette değil, yaratıklardan hareket etmek üzere a posteriori bir tarzda varlığını ispat etmesi bakımından ondan ayrılır. Ortaçağda “aklın Allah’ı bedihi olarak” bilebileceği kanaati çok yaygın idi. Hatta bu kanaatten, ayrılanları kilise mahkûm ediyordu. İnsan aklının tabii nuru ile her şeyin prensip ve gayesi olan Allah kesin olarak bilinebilir diyorlardı. Saint Thomas ise Summum Théologicum’da şöyle diyordu: “Yaratılmış ve sonlu bir akıl ancak, yine yaratılmış ve sonlu olan varlıkları bilebilir. Yaratıklardan hareket ederek Allah’a yükselebiliriz. Fakat bu mahiyet yolu ile değil, onun eserlerine bakmak suretiyle olur. Biz âlemde var veya yok olması mümkün şeyler görüyoruz. Halbuki varlık imkânına sahip olan her şeyin bir sebebi vardır. Eğer varlık onun hassası ise, bunun bir sebeple olması lazımdır. Fakat sebeplerde sonsuzca ilerlenemez. O halde o zaruri varlığı kabul etmek lazımdır. Halbuki zaruri şey ya kendi zaruretinin sebebini başka bir şeyde bulur veya kendi başına zaruridir. Fakat zarurilerde sonsuzca gidilemez. Öyleyse kendi başına zaruri olan bir ilk zaruri vardır; o da Allah’tır (Contra Gentiles).[250] Saint Thomas’ın delili ontolojik delil diye meşhur olan Anselmus’un delilinden şu noktada ayrılır: Onda Anselmus’da bulunmayan iki prensip vardır: A) Kâfi sebep prensibi: Her öznenin filan şey olmakta bir sebebi (hikmeti) vardır. B) Sebepler zincirinin bir yerde durması gerektiği hakkındaki Aristoteles’in prensibi. Anselmus’un delili ise yalnız tasıma dayanır. Fakat Saint Thomas delili ontolojik mantık oyununa

düşmesi bakımından ötekine benzer. Saint Thomas zat ve vücut arasındaki mantıki ayrılığı ontolojik (veya gerçek) ayrılık haline koyarken ne yapıyorsa, Anselmus da zat ve vücut arasındaki kavram aynılığını ontolojik aynılık haline koyarken aynı şeyi yapmaktadır. Bu bakımdan Anselmus'un delilinin Allah'a, Saint Thomas'ın delilinin yaratığa tatbik edildiğini söyleyebiliriz.

Buna ilk defa Suarez şöyle itiraz etti: Varlıktan tecrit edilince bir zat (öz) nasıl olur da gerçek olabilir? Öze nazaran varlık bir araza benzetilemez. Zira bir cevher arazlarından müstakil olarak mevcut ve gerçek olabilir. Halbuki bir zat var olma fiilinin dışında gerçek olamaz. Yaratıklar sahasında öz ve varlık ayrılığı şiddetli tenkide uğramaya mahkûmdu. Bundan dolayı Thomas'ın delilini terk etmek zaruri idi. Bu tenkitler 13. yüzyılda skolastikler arasında başladı. Sonra Suarez ve Duns Scotus aynı yoldan gittiler. Kant'a kadar bu itirazlar zayıftı. Onunla beraber inkılapçı bir hareket haline geldi.

Allah'ın varlığının ontolojik delili, a priori bir ispattır. Allah'ın varlığını kendi tarifinden çıkarır ve yaratıklardan tamamen ayırır. O derecede ki, bu delil zorunsuz bütün gerçekler mevcut olmasaydı bile, yine muteber olabilirdi. Delil birçok tarzlarda ileri sürülmüştür. (Allah'ın tarif edilişine ve bu tariften varlığın çıkarılışına göre bu tarzlar değişir.) Anselmus ve Spinoza gerçek tarifi ihmal ederek ismî tarif üzerinde dururlar. Descartes ve Leibniz ise gerçek tarife dayanırlar.[251] Önce ismî bir tariften gerçek varlığa geçebilmek için ne gibi şartlara ihtiyaç olduğunu incelemeliyiz: Tarif edilen mefhumun mantıki varlığını kurmalı, yani tarif edilen mefhumun çelişik olmadığını göstermelidir. Bu şart bilhassa Allah mefhumunda lazımdır. Halbuki bu mefhum tamamen antinomiktir; Allah'ın kemallerinin çokluğunu özünün basitliği ile nasıl uzlaştırmalı? İslam kelamcıları bu güçlüğü çok iyi fark etmişlerdi. Mutlak kemallerin hepsi aynı zamanda mümkün olamazlar. Keyfi ve sonsuz hürriyet zaruri ve mutlak hikmetle uzlaşamaz. Mutlak adalet sonsuz rahmeti reddeder. Zira sonsuz rahmet adaleti zayıflatır. Yaratığın zorunsuzluğu (Allah'ın "fail-i muhtar" oluşu) ilahi zarureti reddeder. Zira eğer Allah "vacib ül vücud" ise bütün fiilleri zaruridir. O zaman yaratışın sevgi ile, hür bir fiille olduğunu nasıl söylemeli? İnsanın tikel iradesiyle Allah'ın ezeli ilmi nasıl uzlaşabilir? Fenalığın varlığını Allah'ın tümel sebepliği ile, mutlak hikmeti ile, üstün iyiliği ve sonsuz kudreti ile nasıl telif etmeli? Allah mefhumunun ihtiva ettiği antinomiler o kadar büyüktür ki, bazı skolastikler aynılık prensibinin ne Allah'ın özüne, ne de faaliyetine tatbik edilemeyeceğini söylerler. 1277'de Etienne Tempier'nin mahkûm ettiği önermeler arasında şu madde vardı: "Aristoteles'in delillerini âlemin ezeliliği lehine kullanmak imkânsızdır." Suarez de şöyle diyordu: "Sonlu bütün, varlıklara tatbik edilen aynılık prensibi sonsuz varlık için yanlıştır ve

doğrudan doğruya ispat edilemez."[252] Bu kanaat din konusunda bir nevi agnosticisme'dir. "Aynılık prensibi düşüncemizin kanunudur. Bundan dolayı Allah mefhumuna tatbik edilemez. İtiraf etmek lazımdır ki, Allah bilinemez ve varlığını ispattan vazgeçmelidir." Bir mefhumun nesnesinin maddece gerçekleşebilmesi, yani onun fiilen mümkün olabilmesi için bir mefhumun mantıkça mümkün olması yetmez.[253]

Anselmus'un delili şudur: "Allah yoktur" diyenlere karşı onu ispat etmek isteyen Anselme şöyle düşünüyor: Dindar ve dinsizlerin Allah'ın ismî tarifi konusunda uzlaştıklarını görüyoruz. Onların uyuşamadıkları nokta Allah'ın varlığıdır. Eğer Allah'ın varlığı, tarifinden çıkarılabilirse, imansızlar da Allah'ı tasdike mecbur olacaklardır.[254] Dindarlar ve dinsizlerin birleştikleri Allah'ın ismî tarifi şudur: "Allah kelimesi, daha büyüğünün tasavvuruna imkân olmayan bir varlık mefhumuna delalet eder." Anselmus burada delili bir tasım haline koyuyor:

Büyük önerme (kübra): Daha büyüğünü tasavvur imkânı olmayan varlık yalnız zihinde var olamaz. Gerçekte de var olmalıdır. Aksi halde zihinde ve gerçekte var olacak ondan daha büyüğü tasavvur edilecektir.

Küçük önerme (sugra): Halbuki Allah, tarifi icabı daha büyüğü tasavvur edilemeyen varlıktır.

Netice: O halde Allah zihinde de, gerçekte de vardır. Saint Thomas, Anselmus'un delilindeki bozukluğu fark etmişti: "Allah'ın varlığının doğrudan doğruya bilineceğini ve aksinin düşünülemeyeceğini söyleyen insanlar vardır," diyor. "Onlar bütünle parçaların bilindiği gibi Allah'ın bilinebileceğini söylerler. Bunlara göre Allah'ın varlığı kendi başına isminin tarifinin neticesi olarak çıkar." Saint Thomas bu fikre hücum ediyor: "Allah kelimesinin mânâsının tasavvur edilmesinden, yalnız Allah'ın düşüncede mevcut olduğu neticesi çıkar. Yoksa onun varlığının düşünce dışında da bulunduğu asla çıkarılamaz. Allah'ın var olmadığını söyleyenler de mantıki saçmalığa düşmeden fikirlerini müdafaa edebilirler."

## 5. Yeniçağda Allah'ı İspat Denemeleri

Ontolojik delile Descartes yeni bir şekil verdi. Anselmus Allah'ın varlığını yalnız ismî tariften çıkarıyordu. Descartes ise gerçek bir tariften hareket ediyor. Mükemmel varlık diye tarif edilen Allah mefhumunun mümkün olduğunu gösteriyor ve bu noktada delilini Saint Anselmus'dan bilhassa ayırıyor: 1) Her açık ve seçik fikre karşılık gerçek bir öz vardır. ("Üçüncü Meditasyon"da geçiyor; bu delilin benzeri İbn Sina'da da vardır.) Bu Plotinus'un ilk numuneler (prototype) kuramından mülhem bir fikirdir: Üçgen kavramını tasavvur edince bir üçgen mahiyeti ve özü de vardır. 2) Descartes mümkün varlık ile zaruri varlığı ayırıyor. Mümkün varlığın açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz şeylerin mefhumunda dahil olduğunu kabul ediyor. Descartes burada skolastik geleneğine bağlıdır. Skolastikler özü (zatı) var olmaya elverişli bir "mahiyet" diye tarif ederler. Bunun için mevhum veya menfi fikirlerin hiçbir özü olmadığını söylerler. 3) Mükemmel ve sonsuz varlık diye tarif edilen Allah fikrinin açık ve seçik bir fikir olduğunu göstermek yeter. Bu mükemmel ve sonsuz varlık fikri doğrudur. Çünkü zihnimin düşündüğü bu fikre karşılık bir varlık olmak lazım gelir. Descartes'a şöyle itiraz ediyorlardı: "Bu delilden Allah'ın fiilen var olduğu sonucu çıkmaz. Yalnız var olması gerektiği söylenebilir" (Descartes, Objections et Réponses). Leibniz de şu yolda hücum ediyordu: "Bunun bir ispat olduğunu kabul ediyorum. Fakat eksik bir ispattır ve kendisi ispata muhtaç olan bir hakikate dayanmaktadır. Zira Allah veya mükemmel varlığın mümkün olduğu zımnen kabul ediliyor. Eğer bu nokta gereği gibi ispat edilmişse, Allah'ın varlığının hendesî bir surette a priori ispat edileceği söyleniyor demektir. Bu da gösterir ki, sırf fikirler üzerine dayanarak varlığa dair tam bir akıl yürütme yapılamaz." Descartes'ın ispatı bir varsayıma dayanıyor. O da benim zihnime tabi olmayan, bana mukavemet eden değişmez mahiyetlerin olmasıdır. Descartes bunların Allah'ın fikirleri olduğunu söylüyor. Fakat ispata temel olan şey zaten ispata muhtaç olduğu için, delil bir kısırdöngü halini almaktadır.

Delil şudur: 1) Allah kavramı, tarifi icabı bütün kemalleri olan bir varlığın kavramıdır. 2) Varlık bir kemaldir. 3) O halde Allah vardır. Burada mantık oyunu (paralogisme) kavram sahasından gerçek sahasına atlama şeklinde görünüyor. Çıkarılan netice Allah kavramının, tarifi icabı mevcut olan varlık kavramı olmasıdır.

Leibniz'de ontolojik delil şu şekli aldı: 1) Önce Descartes'ı Allah fikrinin mümkün oluşunu ispat etmediği için tenkit ediyor. 2) Bütün kemallere sahip varlık fikrinden hareket ettiğini, halbuki Gassendi'nin gösterdiği gibi "varoluş"un bir sıfat olmadığını ve bundan dolayı da kemal olmadığını söylüyor.

Varoluş mümkünün iç zenginliğine hiçbir şey katmaz. Onu ancak sebepler dışında aklileştirir. Kemal fikrini terk edince, ontolojik delili kurmak için Allah'ın başka bir ismî tarifinden hareket etmelidir. Bu da Allah'ı "zaruri varlık", "özü, varlığını gerektiren varlık" diye tarif eden Thomasçıların görüşüdür. Leibniz'e göre Allah mefhumunun imkânı ispat edilince, yukarıki tariften Allah'ın varlığı çıkarılabilir. Leibniz burada Allah fikrinin imkânı delilinden hareket ediyor. Leibniz Allah'ı bütün basit fikirlerin konusu olarak tarif ediyor. Bu fikrin de mümkün olduğu neticesini çıkarıyor (eğer bütün basit fikirler aynı zamanda mümkün iseler). Halbuki hepsi dağınık olarak bulundukları için bu fikirler birbirine nüfuz edemezler ve çelişik değildirler. Delil şöyle kısaltılabilir: Eğer sıfatlar birbiriyle uzlaştırılırsa, Allah mümkündür. Fakat bu sıfatlar çelişik olmayan basit fikirlerden başka şeyler değillerdir. "Bütün basit formların birbiriyle uzlaşır olduklarını kabul ediyorum. Bu doğru ise, bütün basit formları ihtiva eden Allah'ın mahiyeti mümkündür. Halbuki yukarıda Allah'ın mümkün olduğunu ispat ettik. O halde Allah vardır" (Philosophie). Fakat buradaki Allah'ın imkânı delili hiç de tatmin edici değildir: Eğer bütün basit fikirler uzlaşabilir ise, onlardan çıkan bütün kompleks fikirlerin de uzlaşır olmaları ve çelişik olmamaları lazımdır. Fakat o zaman bütün mümkünlerin aynı zamanda mümkün olmaları ve hepsinin aynı zamanda gerçekleşmeleri gerekir. Bu takdirde ise, "âlemimiz mümkün olan âlemlerin en iyisi değildir" neticesini çıkarırız ki, bu da Leibniz'in felsefesinin esasını nakzeder.

Spinoza'nın delili Allah'ın tamamen a priori ve hendesî olarak ispatına ait tam örnektir. İspat için filozof üç peşin tarif veriyor: 1) Kendisinin sebebi: Özünü ve varlığını ihtiva eden. 2) Cevher: Kendisinin sebebi olan. 3) Allah: Sonsuz cevher. İlahi cevherin sonsuz olmasından, eğer o var ise, Allah'ın Bir olduğu neticesi çıkarılıyor. Spinoza böyle bir tasım kuruyor: 1) Allah bir cevherdir veya kendisinin sebebi olan bir cevherdir. 2) Kendisinin sebebi olan özü ile vardır. 3) O halde Allah özü ile vardır. Burada ispatı tamamen soyut bir kavramlar zinciri halini almıştır ve ispat tarzı da bu filozofa mahsus olmak üzere hendesî'dir (more geometrico). Sırf kavramlar sahasındaki bir akıl yürütmeden varlığa nasıl geçildiği ötekilerde olduğu gibi burada da anlaşılamamaktadır. Bu ispat şekli ta Hegel'e, hatta zamanımızda Yeni Hegelcilere (Hamelin, Bradley vs.) kadar devam etmiştir. O kadar ince ve maharetli olan bu a priori sonuçlamalar, bu mefhum zincirlemeleri, asıl varlıktan, realiteden hiçbir şeyi kavramaya muktedir değildirler. Kavramdan nesneye, fikirden gerçeğe geçmek için Kant'ın göstereceği gibi "terkibi bir varlık hükmü" lazımdır. Sezgi ve tecrübe ile tahkik edilebilen yalnız böyle bir hükümdür. İdeal âlem ile gerçek âlem arasındaki uçurumu yalnız tecrübe köprüsü aşabilir. Schelling'te olduğu

gibi bu iki âlemin aynılığı peşinden kabul edilse dahi, yine burada zımnen bir "varlık hükmü" konulmuş demektir. Bu da fikirler âleminin varlıklar âleminde veya varlıklar âleminin fikirler âleminde dahil olduğunu postulat olarak kabul etmekten ibarettir. Aksi halde ontolojik delil insanın yalnız ferdi özne içinde dönüp dolaşmasından başka bir işe yaramaz. Böylece ulaşılan şey de, sonunda ya gerçekle ilgisi olmayan soyut bir kavramcılık, yahut son haddinde bir sübjektivizm olacaktır. Ancak düşünce ile varlık arasında postulat olarak konan birlikte, idealist bir felsefe için ontolojik delilin kullanılması meşru olabilecektir. Bunlar da Schelling ve Hegel'in din felsefelerinde[255] görülmektedir. Fakat bu istikamete girebilmek için her şeyden önce realizmden vazgeçmek lazımdır ki, işte Kant'tan beri felsefenin aldığı istikamet de bu oldu.

## 6. Kant’ta Yeni Din Felsefesi

Kant bütün felsefeye olduğu gibi din felsefesine de yeni bir istikamet verdi. Saf Aklın Tenkidi’nde üç eski dogmatik bilginin tenkidini yaptı. Bunlar da rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teolojidir (ilahiyat). Rasyonel ilahiyata ait tenkidinde Allah’ın varlığına ispat için ileri sürülmüş olan delilleri gözden geçirdi. Bunlardan bilhassa en esaslısı olan ontolojik delil üzerinde durdu. Ontolojik delil, Allah hakkında sahip olduğumuz kavramda zaruri varlığı bulduğunu iddia ediyor: Üç açıya sahip olmak zaruri olarak üçgene ait olduğu gibi, varoluş da zaruri olarak mükemmel varlığa aittir. Kant hükmün zaruriliğinden eşyanın zaruri olduğu neticesini çıkarmaya itiraz etti. Başka deyişle, mantıki zaruret varoluşa ait değildir ve bize varoluş (veya varlık) hakkında hiçbir şey öğretemez. Vakıa bir üçgenin üç açısı vardır hükmü mutlak olarak zaruridir. Bir üçgen kabul edilince, üç açının da kabul edilmemesi çelişik olur. Fakat hem üçgen, hem üç açıyı kaldırmakta hiçbir çelişiklik yoktur. Allah kavramı için de mesele aynıdır. Allah mutlak kudrettir dersem, bu zaruri bir hüküm olur. Allah, yani sonsuz varlık kabul edilince mutlak kudret de kabul edilmelidir. Fakat Allah yoktur dersem, konu ile beraber bütün yüklemler de kalkmış olur, yine çelişme yoktur. Bundan başka, ontolojik delil varoluşun bir kemal olduğunu ve bu kemalin de zaruri olarak mükemmel varlığa ait olduğunu kabul eder. Halbuki varoluş (existence) bir kemal değildir.[256] Kavrama hiçbir nitelik katmaz. Kavramdan varlığa geçmek için, Kant’a göre, bir sezgi lazımdır. Fakat Allah probleminde hiçbir sezgimiz yoktur ve biz tecrübe sahası dışında kâin olan bir nesneden bahsetmekteyiz. Bu suretle dogmatik metafiziğe ve ilahiyata en şiddetli hücumları yapan Kant, Aklın Hudutları İçerisinde Din adlı kitabında ve Pratik Aklın Tenkidi’nde din meselesini yeniden ve tamamen başka bir açıdan ele alıyor.

Kant’a göre bütün iyilik saadetle faziletin birleşmesidir. Biz hem duyarlığa, hem akla sahip olduğumuz için, bizde tam ve mükemmel iyiliğin meydana geldiği bir birliği isteriz. İyiliğin üstün şartı fazilettir. Saadet ona bağlıdır. Bu dünyada faziletin mükafatı gerçekleşmeyince, onun gerçekleştiği bir âleme inanmak ihtiyacındayız. Pratik aklın bu zarureti ruhun ölmezliği ve Allah’ın varlığının temelidir. Üstün iyiliğin ulvi şartı ahlaktır. Halbuki üstün iyilik de iradenin kanuna tam uygunluğudur ki, biz hayatımızın hiçbir anında bunu tamamen gerçekleştiremiyoruz. Mademki bizden böyle bir şey istenmiştir, öyleyse o sonsuzda gerçekleşebilir. Yani bu hayatın hudutları varlığımızın hudutları değildir. Ölümden sonra bizim için sonsuz yeni bir hayat başlayacaktır. Orada biz ideale gittikçe daha çok yaklaşacağız. Kant bu suretle pratik aklın tenkidi sonunda yeni bir din felsefesine ulaşıyor. Fakat bu felsefe dogmatik

metafizikte olduğu gibi aklın delilleriyle ispat edilen dini değil, ahlaki kanunun açtığı ufuk üzerinde ulaştığımız dini gösteriyor. Saf akıl sahasında dine ait her türlü tecrübe ve sezgi imkânını kaldıran Kant, burada ahlaki ideale çevrilen faaliyetimizde "inanmak ihtiyacına" dayanan bir din temeli buluyor. Hüküm Gücünün Tenkidi'nde Kant, Allah meselesine tekrar dönüyor: Tabiatın son hedefinin insanın hürriyeti olduğunu kabul edince, biz Allah'ı bir kanun kurucu olarak tasavvur ediyoruz: Öyle bir kanun kurucu ki, onda bütün tabiatı ahlaki bir hedefe tabi kılma gücü vardır. Böylece tekrar Allah fikrine yükseliyoruz. Vakıa, Allah'ın varlığını kabul edişimizin hakiki temeli "pratik akıl"dır. Fakat pratik akıl tarafından icat edilmesi dolayısıyla gayelilik (téléologie) Allah'ı ahlaki bir hedefe göre tabiatı meydana getiren üstün varlık diye tasavvur eder. Kant, Aklın Hudutları İçerisinde Din adlı kitabında din felsefesini hülasa etti. Eser dört kısma bölünmüştür: Bunlar da, 1) insanda iyi ve kötü prensibinin aynı zamanda varlığını; 2) iyilik ve kötülük prensiplerinin insana hâkim olmak için mücadelesini; 3) iyilik prensibinin kötülük prensibi üzerinde zaferini veya Allah'ın yeryüzünde hükmünü icra etmesini; 4) iyilik prensibinin hâkimiyeti altında doğru ve yanlışın araştırılmasını tetkik etmektedir. Kant burada ahlaki duyu yardımıyla, her türlü ayin ve ibadet şekli dışında din mefhumunu ahlak prensipleri üzerine kurmaya çalışıyor. Hürriyete dayanan kişilik mefhumunu geliştiriyor. Din duygusu, ilahi emirler halindeki vazifelerimizin bilinmesinden ibarettir. Eğer müspet dinler, kolektif olarak ele alınan insanlık için zaruri iseler, Kant'a göre seçkinlerin zihinleri basit ibadet ve ayinlere bağlananların zihinlerinden daha yüksek tabii bir din ahlakını kazanabilir. Kant burada İslamlıkla diğer dinleri mukayese ederken, onun tabii ve akli din olmak bakımından üstünlüğünü işaret ediyor: "İslam cesaret ve mertlikle temayüz ediyor. Zira imanını mucizelerle değil, zaferlerle yayıyor ve zahitçe cesarete dayanıyor. Bu mühim vasıf tabiatüstü tek Allah fikrini yayan kurucusundan ileri gelmektedir. Puta tapmaktan kurtulan bir kavmin asilleşmesi de bunda büyük amil olmuştur. İslam'ın ruhu iradesiz bir boyun eğişte değil, kutsal varlığa mutlak bağlanışta kendini göstermektedir ki, bu her şeyden önce asil ve yüksek bir temayüldür." Kant, genellikle müfrit kaideci dinlerin ibadet tarzına karşı menfi bir vaziyet aldığı halde, İslam dininin davranışından överek bahsediyor. [257]

Kant'ın rasyonel ilahiyata hücumu, din felsefesine ahlaki kişilik açısından yeni bir istikamet verişi genellikle din felsefesinin gidişine tesir etti. Ondan sonra filozoflar artık kolay kolay eski dogmatizme dönemediler. Kant'ın düşüncelerini basitleştiren İskoçya mektebi filozofları onu bir iman felsefesi haline koydular. Onlardan mesela Dugald Stewart ve Hamilton'a göre bilgi ve imanın sınırlarını ayırmalıdır. İman, bilginin ulaşamadığı mutlak sahasına

çevrilir ve din bilgi üzerine değil, yalnız iman üzerine dayanır. Bu imancı (fidéiste) felsefenin basitliği ve kolaylığından dolayı taraftarı çoktu. O da Kant gibi din felsefesinde ağırlık merkezi olarak özneyi alıyor, dogmatik felsefenin "mutlak"a dair bütün ispat şekillerinden vazgeçiyordu. Düşünmek tahdit etmektir.[258] Zihin bütün hükümlerinde sınırlar koymaktadır. Halbuki mutlak, mahiyeti icabı hudutsuz olan şeydir. Bundan dolayı da düşünülemez. Fakat ona nüfuz eden bizim başka bir melekemiz vardır: İman. Biz hudutsuz, sonsuz ve mutlak olan şeyi düşünemeyiz, ama inanabiliriz. İnsan düşünce melekesine cevap vermek üzere ilimleri, iman melekesine cevap olarak da dini meydana getirmiştir. Bundan dolayı da ilim ve dinin sınırları kesin olarak ayrı kalacaktır. Aynı insanda hiçbir çelişme doğurmaksızın her ikisi yer bulabilir. İnsan düşünen, hüküm veren varlık olarak ilim adamı, fakat inanan ve "mutlak"ı kabul eden varlık olarak da din adamıdır. Bizim laboratuvardaki şahsiyetimizle camideki şahsiyetimiz başka başkadır ve ikisi arasında hiçbir çelişme yoktur. İkisi de bizim iki melekemize, varlığın iki tarzına çevrilmiş iki tavrımıza karşılıktır. Asıl çelişme onların karıştırılmasından ileri gelir.

İman felsefesi, bilhassa din ve ilim mücadelesinin gerginleştiği pozitivizm cereyanlarına karşı en sağlam dayanak vazifesini gördü. Bir yandan ilimle din arasında çatışma ortadan kalkıyor, bir yandan da din kendine en emin psikolojik temeli bulmuş oluyordu.[259] Ortaçağda dinle felsefeyi uzlaştırmak için yapılan gayretlerin ne büyük güçlükler doğurduğunu yukarıda gördük. Dinin akılüstü (irrationnel) hakikati ile felsefenin akıl sahası nasıl uzlaşabilirdi? Bu ya mucize, vahiy ve harikalara dayanan dini hakikati akla indirmek, ilimle bir kılmak, bu suretle onun "harikalı" vasfını ortadan kaldırmaya varacak; yahut aklın rolünü son derecede daraltacak, hatta bizzat aklın "kutsal bir kuvve" derecesinde kendi mahiyetinden ayrılması suretiyle bu vazifeyi gördüğünü söyleyerek onun mahiyetine aykırı hükümler verecekti. Nitekim İslam ve Hıristiyan ilahiyatçıları hemen daima bu güçlükler karşısında kalmışlardır. Fakat "tabii bir din", "fıtri bir din" olduğunu tebliğ eden İslamiyet'ten[260] ziyade Hıristiyanlık bu güçlükler içerisinde bulunmakta idi. Çünkü İslamiyet'in esasında irrationnel prensip bulunmakla beraber, bütün din aklileşmiş bir sistem halinde ifade edilmektedir. Halbuki Hıristiyanlık, prensibinde olduğu kadar gelişme tarzında ve neticelerinde de daima irrasyonel olarak kalmaktadır. Çünkü bu dinin esası hénothéisme yani, "çokta bircilik"tir. Allah'ın hem bir, hem üç sayılmasından ibaret olan bu dogma, akıl prensipleriyle tezat halinde bir paradoks olarak görünüyor. Allah'ın insanları günahlarından kurtarmak için insan halinde yeryüzüne inerek kendini feda etmesi bu paradoksun gelişmesidir.

## 7. Sübjektivist Din Felsefesi

İdealist metafizik Schelling ve Hegel'de ancak bu paradoksu açıklamaya elverişli yeni bir mantık, varlığın gelişmesine uygun "diyalektik mantık" kurmak suretiyle din felsefesi yaptı. Zıtların terkibinden ibaret olan bu yeni mantık, aynı zamanda Hıristiyanlığın temelindeki "çokta bircilik" paradoksunu izaha çalışıyordu.[261] Fakat Kant'la başlayan idealist felsefenin din meselesindeki asıl gelişmesi iki yoldan oldu: Birisi dini sübjektivizmi son haddine kadar götürerek Allah'ın metafizik mahiyetini değil, Allah'a çevrilen kulların inançlarını temel diye alıyordu. Bu yolda imancılıktan sonra atılan en mühim adım pragmatizm oldu. İkincisi Kant'ın saf akılda gösterdiğini bütün değerler sahasına yaymak suretiyle dini hakikatin, izafiliğini (relativité) devirden devire ve medeniyetten medeniyete değişen şekillerini incelemeye çalışan natüralist görüş oldu. Bugün her ikisinin örneklerine felsefede olduğu kadar din problemi ile meşgul olan psikoloji, sosyoloji, etnoloji mensupları arasında da rastlamakta olduğumuz için, burada sübjektif veya natüralist din felsefelerinin kısa tahlil ve tenkidini yapmak suretiyle evvelce tenkit ettiğimiz objektif ve dogmatik felsefeler karşısındaki yerlerini tayin etmiş olacağız.

William James, İnanmak İradesi, Tecrübe Felsefesi, Pragmatizm, Dini Tecrübenin Çeşitleri, Hakikat Fikri adlı eserlerinde pragmatizm diye tanınan bu yeni felsefenin din hakkındaki görüşünü izah etmektedir. Pragmatizme göre hakikat bütün değerler arasından bir değerdir. Değerler tecrübemize ve pratik faydamıza bağlıdır. Dini değer de öteki değerler gibi tecrübemizin doğurduğu bir şeydir: Bizi tatmin ettiği, bize başarı temin ettiği için ona inanırız. James'in bu yeni din felsefesi, biraz önce gördüğümüz gibi, Kant'tan çıkmaktadır. Kant, saf aklın tenkidini yaparken Allah'ı dogmatik olarak ispat edemeyeceğimizi, fakat ruhun ölmezliğine ve Allah'a inanmak ihtiyacında olduğumuzu söylüyordu. Eski felsefe pratiği kuramdan, dini inancı metafizik bilgiden çıkarıyordu. Pragmatik felsefe ise kuramı pratikten, Allah'ın varlığını dini inançtan, bu inancı da "inanmak iradesi"nden çıkarıyor. Eskilerin dediği gibi objektif hakikat irademizi tayin etmiyor, tam tersine, irademiz objektif hakikatlere inancımızı doğuruyor. James'e göre inanmak iradesi daima varsayımlar koyar. Onlar ya canlıdır ya cansızdır. Varsayımların değeri tesir iradesini harekete getirmelerindedir. Varsayımlardan birini seçme durumunda kalınca canlıyı, mühim ve mecburi olanı, cansız, önemsiz ve ihtiyari olana tercih ederiz: "Nansen'in yerinde olsaydım ve size kutup seyahatine birlikte gelmenizi teklif etseydim, seçmeniz mühim olacaktı," diyor. Zira bunun sonucu ya büyük bir kazanç yahut büyük bir kayıp olacaktı. Bu fırsatı kaçıran, en büyük mükafat ümidini de kaybetmiş olur. Pascal'ın "bahse girişme"sinde de (pari) pragmatizmi hazırlayan bir cihet var

Pascal dini hakikat önündeki davranışımızın talih oyunu önündeki davranışımıza benzediğini söylüyor. Allah'ın varlığına inanmaya veya inanmamaya mecbursunuz. Hangi tarafa gideceksiniz? İnsan aklı hiçbir şeyi tayin edemez. Sizinle şeylerin mahiyeti arasında bir nevi kumar oynamaktadır: Bu kumar yazı ve tura oyunudur. Tura veya Allah'ı almakla elde edeceğiniz kazanç ve kaybı hele bir tartınız! Kazanırsanız, ezeli saadet ve rahmeti kazanacaksınız. Kaybederseniz, her şeyi kaybedeceksiniz. Yalnız birisi Allah'ın varlığı lehinde olan sonsuz talih olsa, onu tercih etmelisiniz. Çünkü sonsuz kazancı mahdut olanlara tercih ediyorsunuz.[262]

Fakat James'e göre bu tarzda mekanik bir hesaptan iradi olarak çıkan bir iman, bize asıl imanın aradığı özden (mahiyetten) mahrum görünüyor. Biz Allah'ın, yerinde olsaydık bu tarzda inananları reddetmekten belki de zevk duyardık. Pascal'ın seçmesi belli ki, canlı bir seçme değildir. Bizi çekmeyen bir iman, mesela Budizm için de aynı şeyleri söyleyebilir, fakat ona meyletmeyiz. Bu bakımdan, imanı "keyfi irade"ye dayandırmak budalaca bir harekettir. Fizik ilimlerin bütün keşifler ve kuramlarını düşünürsek, buna inanmakta iradenin seçme ve kararının rol oynadığını kabul etmek, rüya görmek gibi bir şey olurdu. İlim yolunu tutanlar bunu kesin olarak reddederler. Fakat inancımızı tayin eden keyfi irade değil, bütün bir amiller toplamıdır ki, içine korku, ümit, peşin hükümler, ihtiraslar, taklit, taraflılık zihniyeti, kasıt zihniyeti, çevrenin, tefsirleri, her şey girer. Balfour'un tabiriyle bunlara "manevi iklimden gelen otorite" denebilir. Bunlar varsayımlarımızı mümkün veya imkânsız kılarlar. Üniversitelerimizde biz moleküllere, enerjinin saklı kaldığına, demokrasiye, terakkiye, Allah'a ve dine inanıyoruz ve bütün bu inanışlar buna layık bir sebebe dayanmıyor.

"O halde inanmak nedir? Bir hakikate ihtiyacımız var. Tecrübelerimizin, tetkiklerimizin vaziyetimizi mütemadiyen düzeltmesini gerektiriyor. İnanmaya ihtiyacımız var. Kaidemiz, kullanmadığımız bütün olguları ve kuramları reddetmektir. Huxley'in anti-clécricalisme'i onun hayat anlayışının neticesidir. Neuman tam tersine, elini Katolikliğe uzatır ve bütün manevi ve fikri ihtiyaçlarını tatmin eden temeli orada bulur. Telepati meselesi apaçık göründüğü halde, neden pek çok ilim adamı onu kabul etmiyor? Çünkü onlar 'telepati doğru bile olsa' âlimlerin onu yok farz etmek veya gizlemeye mecbur olduklarına kanidirler. Çünkü telepati tabiatın ahengini, kanunluluğunu bozacaktır; ilimlerinin temelini sarsacaktır. Aynı adamların telepatiyi ilmi yoldan keşfettiğini ve kullandığını farz edin. O zaman onu derhal kabule yanaşacaklardır. Mantıkçıların tabiatı bütün dağınıklık ve tutarsızlıkları ile beraber kendi mantıklarına sıkıştırmaları da aynı mahiyettedir. 'Hakikat kriteri' üzerinde şimdiye kadar uyuşulmamıştır. Bazıları onu idrakin dışına atıyorlar. İlham'da,

vahiy'de, içtimai ve genel kanaatte arıyorlar. 'Kalp mantığı' veya 'ırkın tecrübesi' diyorlar. Bazıları bizzat idrakte görüyorlar: Mesela açık ve seçik fikirleri mütalaa eden Descartes böyledir. Yahut Thomas Reid'in (İskoçya mektebinden) 'common sense'i, Kant'ın 'a priori terkibi hükümleri' de böyledir. Düşünülen nesnenin duyular vasıtası ile kontrolü, düşünce nesnelerinin kendi aralarında tam ve organik bir bütünlüğe sahip olmaları, tahkik edilen önermenin zıddını düşünme imkânsızlığı zaman zaman ileri sürülen kriterlerdir. Fakat hiçbirisi eskiden beri bilinen meşhur 'objektif bedihilik'e ulaşamaz. Ancak o daima bir iştiyak, bir limit-kavram bir ideal olarak kalıyor. Biz ona doğru koşuyoruz ve asla ona tamamen ulaşamıyoruz."[263] İşte, James'e göre, tecrübeye dayanan ve inanma ihtiyacından çıkardığımız hakikat kriteri budur. James bu inanma kadrosu içinde mistiklerin tecrübelerini, ampirik psikolojiyi aşan bütün verileri, telepati, telekinezi tecrübelerini, hypnose ve telkin tecrübelerini, telepati kuramını, medyumların gösterdiği harikaları koyuyor. Belirli olmayan (indéfini) realitede tecrübemizin kavradığı ve inancımızı tatmin eden, doğru bulduğumuz bütün bu hadiseler ona dini âlemin kapıları olarak görünmektedir. Dini Tecrübenin Çeşitleri adlı kitabında bu âleme nasıl girileceğini daha etraflı anlatıyor.[264]

Pragmatizmin din felsefesi dogmatizmin tam zıddı kutuptadır. Birincisi pratiği inanılan nesneden çıkardığı halde, ikincisi inanılan nesneyi pratikten çıkarmaktadır. Birincisinde din probleminde ağırlık merkezi aşkın nesne olduğu halde, ikincisinde inanan özne'dir. Fakat eski felsefenin bu suretle tersine çevrilmesi, bütün değerlerde olduğundan fazla dini değerde büyük bir sarsıntıya sebep olmaktadır. Aşkın nesne eğer yalnızca bizim inanma ihtiyacımıza bağlı ise, demek dinin temeli olan aşkınlık şuurun veya öznenin içkinliğine (immanence) indirgenmiş olacak, bu suretle zaten özneye, temelsiz ve ölümlü "ben"lere, onların değerlendirmelerine temel vazifesini gören aşkın varlık doğrudan doğruya bu "ben"lere, bu ampirik öznelere dayanmak zorunda kalacaktır. Bu ise din felsefesini temelsiz bırakmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Fakat idealizmin müfrit sübjektivizme kadar varan bu çıkmazı, başka bir yönden pozitivizm ile birleşme istidadı gösterdi: O da Kant'ın rölativizminin gelişmesinden doğan ilim felsefesi oldu. Bu görüş bir yandan pozitivizm, bir yandan da natüralizm adları altında yeni doğan ilmi kuramları beslemekte idi. Eğer saf aklın ulaştığı son hükümler izafi hükümler ise ve bütün değerlerin saf aklın tenkidinden geçirilmesi lazım gelirse, buradan anlaşılır ki, bütün değerler sahasında verdiğimiz hükümler izafidirler. Eğer saf aklın konusu tabiat ise, bütün değerlere de tabiat hadiselerinin bir nevi gibi bakmak mümkün olacaktır. Bu

suretle bir ahlak veya sanat rölativizmi yanında, bir de din rölativizmi doğdu. Dini bir tabiat hadisesi gibi ele alan bu görüşün yaptığı bütün denemeleri, bunların başarısızlıkları ve çelişmelerini burada kısaca gözden geçirelim.

## 8. Natüralist Din Felsefeleri

Ampirist kuram, üstün insani değerlerin aşağı tabiat olaylarına indirgenmesi için başlıca gayretlerin kaynağı vazifesini görmektedir. Locke'un şuuru "boş levha" (tabula rasa) sayarak şuur muhtevasının tecrübeden ve dış âlemden geldiğini postulat olarak koyduğu zamandan beri, ampirizm bu tarzda izahlara zemin hazırlamış bulunuyordu. Hume'un şüpheciliği bu zemini derinleştirdi. Fakat bilhassa pozitivizm Fransa'da ve Almanya'da yayılmaya başladığı 19. yüzyıl ortalarında bu yeni açıklama denemeleri birbiri ardından geldi. Taine, ilmin her şeyi açıklayacağını ve "dinin müphem kanaatlerinin yerini bir gün tamamen ilmin açık ve kesin fikirlerinin alacağını" söylüyordu.[265] Renan, İlmin İstikbali adlı eserinde yarınki ilmin metafizik düşüncelerin, tabiatüstü inançların yerini alacağını ilan ediyordu.[266] Bu devir ilme güvenin ifrat derecesinde geliştiği ve her şeyin teknikten ve ilimden beklendiği devirdi. Fizik ilimlerdeki başarı gözleri kamaştırdığı için, onun benzerlerinin insan ilimleri sahasında da bir gün yapılabileceğine inanıyorlardı.[267] Wundt'a göre bütün dinler ve itikatların köklerinde psikolojik vehimler, peşin hükümler, henüz olgunlaşmamış insan ruhunun müphem görüşleri yer almaktadır. 19. yüzyıl materyalizminin tanınmış düşünürlerinden Louis Buchner'e göre, "İrade, şuurdışı, asıl-şey, üniversal ruh, âlemin aklı vs. diye türlü isimlerle filozofların ileri sürdükleri ve bilgi sınırları dışında bıraktıkları esrarlı kâinat, hakikatte dinlerin Allah'ının yerine konmuş metafizik isimlerden başka bir şey değildir." Bu asır başlarına kadar gittikçe yayılmakta ve yerleşmekte olan bu kanaat esasında dinsizlik (athéisme), tanrısızlık fikrinde birleşiyor ve Auguste Comte'un "Üç Hal Kanunu"nun kuvvetli tesiri ile bütün insani değerleri müspet ilmin ışığı altında aydınlatmak istiyordu.

Bu görüşler de türlü şekillerde ifade edildi: a) İlk göze çarpan, dinin tecrübe yetmezliğinden doğan bir illüzyon olduğu kanaatidir. b) Fakat bazıları bu iptidai görüşle kanmıyorlar, dini teessüri hayatın itkilerinden ve taşkınlıklarından doğan bir duygu tarzı diye anlıyorlardı. c) Nihayet bir kısmı da zihni ve teessüri (psikolojik) izahlarla yetinmiyorlardı. Onlara göre din içtimai baskının, kolektif heyecanın eseridir. Hasılı bütün bu natüralist açıklama şekilleri, dine bir illüzyon gözüyle bakmakta birleşiyordu: 1) Din, gerçeğin görülmemesinden ibaret zihni bir illüzyon'dur. 2) Aldatıcı ümit halindeki teessüri bir illüzyon'dur. 3) Yahut eylemin aceleciliğinden ileri gelen pratik bir vehimdir, bir illüzyon'dur. 4) Nihayet terbiye ve atavizm ile birleşen ve devam eden içtimai bir illüzyon'dur diyorlar ve bütün bu vehimlerin ilimle açıklanabileceği ve dağıtılacağına inanıyorlardı. Pozitivizmin kendi kendine yettiği, tam bir emniyetle her şeyi izah gücünde olduğuna inandığı ve fizik ilimlerdeki başarıyla sarhoş olan ilim

adamlarının da bu sarhoşluk içinde bütün problemlere saldırdıkları ve tahrip ettikleri bu devirde, insanlardan pek çoğu iddiaların vaat ettiği sonsuz keşifler ve aydınlatmaları beklemekte idiler. Vaatler yakın senelere kadar devam etti. Kuram kuramı kovaladı. “Müspet ilim” adı altında yapılan gayretlerden çoğu, çok mahdut birkaç hadiseye ait yarı doğru gözlemi “tefsir” yolu ile derhal tetkik edilmemiş bütün sahalara yayarak acele tamimler yapmaktan ileri gidemedi. Bu yüzden ömürleri çok kısa oldu. Kuram kuramı kovalıyor ve birinin verdiği acele ve yanlış hükümler öteki tarafından yıkılmakla beraber, hemen eskisinden farksız yeni bir hatalı genelleştirme onun yerini tutuyordu. Bu kuramlardan çoğunun tenkitleri bundan dolayı bizzat onların rakipleri tarafından hazırlanmış bulunmaktadır.

Başlıca üç tip kuram karşısındayız: A) Dini inancı müspet ilimle açıklamak isteyen spekülatif kuramlar; B) dinamik kuramlar; C) İçtimai veya sosyolojik kuramlar.

Spekülatif kuram deyince dini (dini inanç, mutlak ve dini sezgi vs.) idrakin belirli bir tarzı ile, hayal gücü ile nihayet ampirik akıl ile açıklamaya çalışan görüşleri anlıyoruz.

a) İdrak kuramı Max Müller tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre her idrakte daima sonlu veya sınırlı olan şeyler, sonsuz ve sınırsızla çevrelenmiş bulunmaktadır. Bir ev, bir insan veya bir peyzaj idrakinin çevreleri daima sonsuza ulaşır. Sonsuzun idraki dini doğurur. Sonlunun arkasında, sonlunun ötesinde, sonlunun içinde daima sonsuz vardır.[268] Fakat bu tezin müdafaası imkânsızdır. Çünkü idrakte işaret edilen sonsuz, dinlerin kalitatif sonsuzundan tamamen farklıdır. Bir sayı serisi de sonsuz olabilir; fakat sonlu olan sayılardaki vasıflar sonsuzda aynen devam ettiği için onda beklenmedik, harikalı, üstün hiçbir cihet yoktur. Bundan başka iptidai insan sonsuzu idrak edemez. Guyau’nun gösterdiği gibi iptidainin kâinatı daima sonludur. Onun perspektifi adeta “eliyle tutacağı” bir yerde biter.[269] Sonsuzun tasavvuru çok güçtür ve fikir tarihinde yeni bir hadisedir.

b) Hayal gücü ile dini açıklamak isteyen görüş ötekinden biraz daha ileri görünür. Yaratıcı hayal gücü gerçeği idealleştirir, eksiklerini tamamlar, onu olduğundan büyük ve kuvvetli görür. Gerçek varlıkların üstünde, onlardan daha kuvvetli, daha mükemmel, daha olgun ikinci kopyalarını yapmak suretiyle tabiatüstü âlemi kurar. Bu suretle iptidainin hayal gücünden doğmuş olan mythos’lar meydana gelmiştir. Fakat rüya ile dini izah etmek isteyen bu görüş hayallerin kararsızlığı, müphemliği, kaçıcılığı karşısında üstün âlemin sabitliği, metinliği ve mükemmelliğini nasıl izah edebilir? Böyle düşünenlerden bir kısmı da yine hayal gücünden çıkmak üzere ilk dinlerin animiste olduğunu iddia

ederler. Onlar bütün dinlerin kökünde ruhların bulunduğunu ve ruhların da rüya ve ölüm hallerini kendi hayali ile tefsir etmek isteyen iptidainin zihninde doğan müphem bir "sanı"dan ibaret olduğunu söylerler. Frazer ve Tylor tarafından müdafaa edilen bu fikir bugünkü etnoloji ve antropoloji delilleriyle teyit edilmemektedir.[270] İptidai dinlerde polydémonisme değil, tam tersine, tektanrıcılığın olduğunu gösteren birçok misaller veriyorlar. Andrew Lang, Frobenius Graebner, Koppers, Schmidt, Le Roy vs.'nin verdikleri bilgiler bu animist tezi yıkacak mahiyettedir.

c) Ampirik akılla dini kâinat görüşlerinin uyandığını ileri süren tez J.M. Guyau'ya aittir.[271] Ona göre din ilimden önce tabiatı izaha çalışmıştır. Her dinde tabiata ve şeylere ait akli bir açıklama denemesi vardır. Fakat tecrübe yetmezliğinden ve tabii münasebetlerin meydana çıkarılmamasından dolayı, yetmez ve zayıf olan bu açıklamaların yerini ilim almış, onları lüzumsuz bırakmıştır. Fakat bu görüşün müdafaası da ötekiler kadar imkânsızdır. İptidainin davranışı akılla izah edilemez. İptidainin dünyaya rasyonel bir tarzda bakması şöyle dursun, bizimkinden farklı bir mantığı olduğu, hatta bizim için mantıksız görülen bir düşünceye sahip olduğunu görüyoruz. Bütün dinlerde "kutsallık" fikri temel vazifesini görmektedir. O ise mahiyetçe akılüstüdür ve akla indirgenemez.

Tabiatçı kuramların ikinci zümresi "dinamik" olanlardır. Böyle düşünenler maddede, hayatta, şuurda, cemiyette en yakın ve ortak prensibin enerji veya kuvvet olduğuna kani olanlardır. Vakıa onlar da enerjiyi muhtelif şekillerde anlamaktadırlar. Bazıları bunu maddenin özel bir hali gibi görerek diğer enerji nevilerini ona indirgerler. Bir kısmı hayati enerjiyi maddi enerjiden ayırırlar. Bir kısmı içtimai ve ruhi enerjiyi maddi enerjinin istihalesinden doğmuş yeni şekiller gibi görürler. Kuramlar arasında farklar daha çok buradan ileri gelmektedir.

1) Dini kâinatı insan vasıtası ile izaha çalışan Feuerbach'ın materyalizmi bunların birincisidir. Feuerbach'a göre din insanın yarattığı bir eserdir. İnsan kendi kuvvetlerini kendi dışında büyülterek, idealleştirerek onlara tapmaktadır. Bütün dinlerin kökleri anthropomorphe'tur. Hepsinde insan gücünün üstünleştirilmesi hali vardır. Tevfik Fikret'in Tarih'i Mukaddes'inde şu mısra bunu ifade etmekte idi: "Putunu kendi yapar, kendi tapar."

Bu kuram dinlerin yalnız ilkçağda gördüğümüz anthropomorphique şekilleri için doğru gibi görünebilir. Önce bunların dinler tarihinde yalnızca bir merhale olduğunu, ondan önceki ve ondan sonraki dinlerde anthropomorphisme'in bulunmadığını unutmamalıdır. Bundan başka insanın kendi eserine ibadet etmesi hiçbir suretle anlaşılamaz. Bütün dinlerde yalnız insanı değil, çevredeki şeyleri, şuuru aşan bir varlık inancı hâkimdir. Kutsal

varlık her yerde yaygın, fakat her şeyin üstündedir. Böyle olduğu içindir ki, her şey onun önünde silinir. Herkes ona eğilmeye, sığınmaya kendini mecbur görür. İnsanın kendi kendini bu yaygın ve aşkın varlık haline getirmesine ne lüzum, ne de imkân vardır. Kudretli hükümdarın iradesi vakıa insanları aşarsa da, ölümlülük onu başka insanlara hemen bağlayacaktır. O, kudretli olduğu için değil, kutsal varlıklara karıştığı için (yani ölümünden sonra) tanrılaşabilir. İnsan, dini açıklamak şöyle dursun, din ve kutsallık insanı ve insani şahsiyetin üstünlüğü ve kutsallığını açıklar.

2) Ötekinden bir derece daha geniş olan, büyü kuramıdır. Bu görüş ayrı ayrı yerlerde Preuss, King, Vierkandt, Hubert, Mauss,[272] Marett, Lehmann vs. taraflarından ileri sürülmüştür. Aralarındaki farklara rağmen, birçoğunda ortak olan fikre göre büyü bir nevi "teknik'"tir. Adi teknikteki mekanik ve iradi tesir yerine, burada sempatik (yani özne ile nesne arasındaki teessüri ve heyecanlı) bir sebeplik fikri geçmiştir. Büyü (veya sihir) şeyler üzerine manevi vasıtalarla tesire çalışır. Tekniğin henüz zayıf bulunduğu devirlerde insanlar büyü vasıtası ile onun yerini tutmaya çalışmışlardır. Taklidi (mimetik) hareketler, jestler ve fiiller büyünün tesir vasıtalarıdır. Din büyüden doğar. Büyü esrarlı ve teessüri vasıtalarla bazı tabii olayları doğurmaya, uyandırmaya çalışır. Halbuki din ayinler ve dualar vasıtası ile üstün varlıktan "münacat"ta[273] bulunur. Fakat bu kuram da birkaç bakımdan sakattır. Önce, din bir bilgi başlangıcı veya yarım bilgi değildir. İptidainin din ve sihir (veya büyü) dışında realist teknikleri de vardır. Onların zihniyeti ve vasıtaları büsbütün başkadır. Sonra, dini büyüden çıkarmak yanlıştır. Dinde daima üstün bir âlem vardır. Üstün veya aşkın âlem bu âlemi kuşatmaktadır. Dua, münacat, ibadet ona çevrilmiştir. Böyle olduğu içindir ki, büyü onun yardımı ile bazı pratik faaliyetlere girebilir. Yani dini büyüyle açıklamak şöyle dursun, büyüyü anlamak için dini inançların mevcut olması ve aşkın varlığa teveccüh edilmesi lazım gelir.

3) Marksizm ötekilerden daha cüretle dini sınıf mücadelesinin eseri olan bir üstyapı hadisesi diye tarif etmektedir. Marx'a göre din, ezenlerle ezilenlerden ibaret olan cemiyette ezenlerin ezilenleri uyuşturmak için kullandıkları bir nevi afyondur.[274] Bu tarif dinamik kuramlar arasında en hatalısıdır. Din yalnız sınıf mücadelesinin olduğu yerde meydana çıkan geçici bir hadise değildir, insanlık kadar eskidir, her yerde vardır. İptidailerde henüz içtimai sınıflar mevcut olmadığı halde din vardır; hatta bütün içtimai hayatı kuşatmaktadır. Marx'ın temel hadisesi saydığı iktisadi-teknik faaliyet de onun içindedir ve onunla ifade edilmektedir. Sınıfları ortadan kaldırdıklarını iddia eden Sovyetler arasında da din kuvvetini muhafaza etmektedir. Bütün dinlerde yardım, kardeşlik, tesanüt fikirleri esaslı rol oynar. Bilhassa evrensel dinlerde bunların rolü daha barizdir.

Engels vakıa bu fikirleri Aile ve Mülkiyetin Menşei adlı kitabında bazı etnologlardan faydalanarak tamamlamaya çalışıyor ve iptidailerdeki dinlerden bahsediyor. Fakat onun açıklamaları da aynı dar görüşün içinde bulunduğu için büyük bir değişiklik yapmış değildir. Bu etnologların eserleri bugün için artık muteber olmadığı gibi, Engels'in açıklaması da aynı egoizm temeline dayanan ve aynı "aldatıcı ideoloji" peşin hükmünden hareket eden yanlış bir düşünce yolunda gelişmektedir.

4) Enerji kuramlarından daha yenisi Freud tarafından yakın zamanlarda ileri sürülen cinsî içgüdü (libido) kuramıdır. Freud, ruhi hayatta meydana çıkan bazı anormallikleri complexe adını verdiği bir içgüdü düğümlenmesi ile izaha başlamış ve bu düğümü çözmek için de kendine mahsus "psikanaliz" dediği bir tedavi metodu teklif etmişti. Bu yoldaki ilk başarıları ona cesaret verdikçe, gündelik hayata ait bazı sürçmeleri (lapsus), rüyaları da aynı metotla açıklamaya kalktı. Bu suretle şuur yüzünde cereyan eden hadiselerin altında onlardan çok zengin bir derin ruhi hayatın bulunduğunu ve asıl dramın orada cereyan ettiğini söylediği için buna "derinlik psikolojisi" de denmektedir. Fakat Freud bununla kalmayarak rüyaların ve mitolojinin sembollerini aynı metotla açıklamaya devam etti. Totem ve Tabu adlı kitabında dinin de esasen şuurdışında teşekkül eden bir complexe'in sembolleşmesinden ibaret olduğu hükmü vardır. Freud'un açıklamasında kullandığı başlıca teknik şudur: İnsanda nefsi koruma ve çoğalma içgüdüleri çatışma halindedir. Çoğalma içgüdüsü küçük çocuğun şuurdışı temayüllerinden başlayarak cinsî müphem temayül halinde gelişirken daima nefsini korumanın utanma, nefret gibi duyguları ile karşılaşır. Onlar tarafından baskıya konur. Bütün düğümlenme işte bu "itiliş"ten (refoulement) ileri gelir. Fakat şuurdışında biriken temayüller, sansürün gevşediği zamanlarda (uyku, hastalık vs.) semboller, hayaller halinde şuur yüzüne çıkarlar. Rüya, psikoz ve sürçme şekillerindeki bütün aşağı dereceden tatminlerden başka, bir de bu temayüllerin yükselmesinden (sublimation) ibaret olan ikinci bir tatmin şekli vardır. İşte sanat, ahlak ve din gibi bütün insani değerler Freud'a göre bu "yükselme"nin eseridirler. Fakat değerleri alçaltmak ve hayvanlaştırmaktan ibaret olan bu yaygın-moda kuramın manevi zararlarından başka, son derecede zayıf bir temele dayandığını da hemen işaret edelim. Düğümlenmeyi doğuran çatışkan iki içgüdü bütün hayvanlarda mevcuttur. Fakat onlardan hiçbirinde ne rüya, ne psikoz, ne düğümlenme, ne iç kıvrıntısı, ne de yükselme cereyan etmemektedir. Yükselmenin olması için temayüllerin yükseleceği bir hedefin zaten mevcut olması lazımdır. Aksi halde buna yalnızca sapma veya yol değiştirme denebilir ve bu suretle de hiçbir düğümlendirme açıklanamaz. Eğer temayüllerin kendine çevrildiği bir hedef varsa, o halde itilişin bu hedeften ileri geldiğini, savaşın iki içgüdü arasında değil, üstün benlik (super ego) ile aşağı

benlik (ego) arasında olduğunu kabul etmek lazım gelir. Nitekim bu düzeltme sonradan Jung tarafından yapılmış, Freud'un kuramında müdafaası imkânsız cihetler ortadan kaldırılmıştı. Fakat üstün benlik nedir? O bizim manevi varlığımız, bize, "Yapma! kendine hâkim ol!" diyen kuvvet midir? Eğer böyle ise, bunu zaten eskiden mutasavvıflar "nefs-i levvâme" diye tarif etmekte ve aşağı benliğimize de "nefs-i emmâre" diyerek mücadeleyi ikisi arasında görmekte idiler. Hasılı, Freud'un kuramı adileştirici ve yıkıcı olmaktan başka, bu şekli ile hakikatle de hiç alakası yoktur.[275]

5) Nihayet bütün bu görüşleri birleştiren veya onlardan birkaçını bir araya getiren sentetik enerji kuramlarıyla karşılaşıyoruz. Bunlar dinlerde "ilahi ve kutsal"ın temelli bir rolü olduğunu ve başlıca vasfının insanlara, zümreye, şeylere sirayet olduğunu ve bu yaygın kuvvetin bütün varlıklara can ve hareket veren bir enerjiden ibaret olduğunu söylüyorlar. Mesela Marett'e göre dinleri açıklayacak "iptidai enerjetik"tir. Durkheim'a göre "kolektif tasavvur"da yaygın bir enerji olarak görülen "mânâ"dır. Leuba'ya göre "iptidai vitalizm"dir. Bu görüşler hakkında da daha önce söylediklerimizi tekrar edebiliriz.

## 9. Sosyolojik Din Kuramları

Natüralist din kuramlarından üçüncü tipi içtimai kuramlar teşkil eder. Bunlar ya fertler arası psikoloji, zümre psikolojisi veya içgüdülerden cemiyete doğru gelişmeyi açıklayan evrim kuramı, yahut da doğrudan doğruya sosyolojik kuram şeklinde ifade edilmişlerdir. İçtimai psikoloji Gabriel Tarde ve Wundt'dan beri dini açıklamaya çalışıyor. Tarde'a göre din de diğer müesseseler gibi, önce bazı insanlar tarafından icat edilen, yaratılan değerlerin, sonradan başkaları tarafından taklit edilmek suretiyle yayılmasından doğmuştur. Fakat Durkheim'ın gösterdiği gibi taklit, cemiyeti izah etmek şöyle dursun, ancak cemiyet tarafından izah edilebilir.[276] Bir şeyin taklit edilebilmesi için belirli çevre şartları lazımdır ki, bunlar da cemiyetten ibarettir. Aynı kültür veya teknik seviyesinde olan cemiyetler arasında taklit yapılabilir. Taklidin hududu cemiyetlerin de hudududur. Bundan başka her şey her yerde icat edilemez. İcadı anlamak için mucidi yetiştiren şartları bilmek lazımdır. Afrika kabileleri arasında bir Marconi yetişemez. Eğer icat-taklit kuramı doğru değilse, onun din hakkındaki açıklamaları da doğru değildir. Bütün bu söylediklerimizi dinlerin doğuşu ve yayılışı için de söyleyebiliriz. Wundt veya Le Bon gibi cemaat psikologları daha kolay anlaşılabilir. Fakat onların açıklama tarzlarından birçoğunu yukarıdaki kuramlar arasında gördüğümüz için tekrar dönmüyoruz.

Spencer ve onu takip eden bazı sosyologlar içgüdüler ve temayüllerin evrimi ile içtimai hayatın kompleks şekillerini anlamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu araştırma bazı dinlerin açıklanmasında yenilik getirmiş değildir. Bunlar daha ziyade Tylor ve Frazer'in ferdi psikolojiye dayanan kuramlarının gelişmesinden ibarettir. Asıl sosyolojik görüş bütün orijinalliği ile Emile Durkheim tarafından ifade edilmiştir. Durkheim, pozitivizmin din sahasındaki son sözü sayılabilir. Sosyoloji Metodunun Kaideleri'nde ortaya koyduğu prensiplere sadık olarak din hadisesini en mühim eseri olan Dini Hayatın İptidai Şekilleri'nde tatbik etti. Durkheim, doğrudan doğruya iptidailer arasında yaşayarak şahsi gözlemler yapmamakla beraber, bu konuda yapılmış bütün araştırmaları topladı. Bilhassa Spencer ve Gillen adında iki etnologun Avustralya klanlarına ait tetkiklerine dayanarak dinlerin doğuşu hakkındaki kuramını ileri sürdü. Bunun için de önce Max Müller'in naturalisme, Frazer'le Tylor'un animisme diye tanınan kuramlarını tenkit etti. Ona göre dinler asla ferdi psikoloji ile açıklanamazlar. Bu kuramların bütün kusuru bu yanlış denemeden ileri geliyordu. Din en orijinal ve asli içtimai hadisedir. Durkheim, din hakkında ileri sürülmüş muhtelif tarifleri gözden geçiriyor: a) Dini Allah fikri ile tarif etmek yanlıştır. Çünkü iptidai dinlerde Allah fikri yoktur. Ayrıca Budizm gibi bazı evrensel dinler de bu fikirden mahrumdur diyor. b) Dini tabiatüstü âlem ile tarif de doğru değildir.

Çünkü tabiatüstü âlem bütün dinlerde yoktur. Yalnız yüksek dinlere mahsustur. c) Dini tabiatın mistik bir tarzda tefsiri diye tarif edenler de hata ederler. Fakat tabiattan aldığımız intibalar değişiktir. Birçok dinlerde tabiat sonradan yaratılmıştır. Bu eksik tarifleri bir yana bırakarak Durkheim dini sosyoloji dili ile şöyle tarif ediyor: Bir dinde iki esas vardır, itikat ve ayin. Birincisi tasavvurlara ve fikre, ikincisi hareket tarzlarına aittir. Her ayin bir itikadın dış ifadesidir. İtikat bütün şeylerin "kutsal" ve "kutsaldışı" diye sınıflandırılmasından ibarettir. Ayin ve minsekler de ona bağlı olarak kutsal ve kutsaldışı ayrılışına bağlanırlar. Bir din, Durkheim'a göre kutsal, yani ayrılmış ve yasak edilmiş şeylere ait ve sâliklerini ümmet (cemaat) denen manevi bir birlik içinde toplayan itikatlar ve amellerin sistemidir.

Durkheim'ın kuramı öteki natüralist açıklamalardan üstün bir değerdedir. Önce ferdi psikolojiye ait izahlardan kurtulduğu, sonra da dinin en ortak ve en genel vasfı olan "kutsallık" mefhumu üzerinde durduğu için bu kuramın meziyetini kabul etmek lazımdır. Fakat hemen ilave edelim ki, bu kuramın da tahlil edilince, ötekilerden mahiyetçe farksız olduğu görülecektir. Durkheim, aslında içtimai olan dinin doğuşunu şöyle bir varsayımla açıklamak istiyor: Kutsallık, bir zümre fertlerini bazı hayvan, bitki ve eşya nevilerine bağlayan cevher birliğidir (consubstantialité). Bu mevcutlar ve bu şeylerdeki ortak cevhere onlar "mânâ" diyorlar. İptidailer acaba neden eşyayı ve insanları birbirine bağlayan görünmez bir kuvvet, bir mânâ tasavvur ediyorlar. Durkheim'a göre bunun sebebi insanları gündelik hayatları üstüne yükselten, onların ruhça birbirlerine bağlanmalarına sebep olan kolektif bir heyecanı yaşamalarıdır. Bu heyecan sırasında iptidailer kendilerini sürükleyen bir kuvvetin bulunduğunu hissediyorlar. Kolektif heyecan geçtikten sonra bu kuvvet azalıyor, ama her seferinde tekrar canlanabiliyor. Öyleyse taşkınlık sırasında meydana çıkan, kendilerinde, hatta civarlarındaki eşyada görülen bu kuvvet iptidailerin dokunduğu şeylerden farklı, onlara üstün ve yaygın bir kuvvet olmalıdır: İşte kutsallığın menşei budur: Fakat kolektif heyecan neden insanlardan başka canlılara, hatta cansız şeylere geçiyor? Bütün civar dünya ile neden bir cevher birliği kazanıyor? Bu kuvvet neden dünyaya ait şeylerden kesin olarak ayrılmıştır? Yani pak ve napak (pur ve impur), kutsal-profan ayrılışının sebebi nedir? Bu kuvvette neden hem çarpıcı hem çekici, hem iyi hem kötü çift vasıf ayrılmamış olarak (ambivalence halinde) birleşmiştir? Bu noktalar yalnızca "kolektif heyecanın hatırlanması" ile açıklanabilecek gibi görünmüyor. Bundan başka etnologların araştırmaları totemik denen bu iptidai zümreler içerisinde dahi, totemler ve ruhlar dışında bir üstün, varlık, bir Tanrı fikrinin olduğunu, duanın daima ona tevcih edildiğini göstermektedir.[277] Totemlere asla dua edilmiyor. Onlar yalnızca kendilerinde kutsallık yayılmış olan ferdi eşya olarak

dini inanış içine giriyorlar.

Durkheim, kolektif heyecanla kutsallığın doğuşunu açıklamaya çalışırken, varsayımsal olarak iptidailerde cinsî taşkınlıklar, harp, hasat ve bitkilerin üreme zamanları gibi zümreyi harekete geçiren, coşturan, gündelik dağınık hayatlarından farklı, kesif bir hayat yaşamalarına sebep olan vital amilleri sayıyor. Eğer kutsallık bu suretle doğuyorsa, mânâ'nın köklerinde kaba "hayati enerji"nin bulunması lazım gelir ve böylece bu kuram da öteki enerji kuramlarından farksız demektir. Eskiden Haepe, daha sonra Dulaure tarafından müdafaa edilen, Darwin'in de maymundan insana geçişi izah için yardımcı varsayım olarak başvurduğu bu cinsî taşkınlık fikrinin Freud tarafından yeni bir deneme tecrübesi içinde tekrar ele alındığını yukarıda görmüştük. Durkheim'ın kolektif ruhçuluk kuramı, köklerinde bu vital enerjiye dayanmak zorunda kaldığı için, ötekiler hakkında yaptığımız tenkitleri kısmen ona da tevcih edebiliriz. Öte yandan bu kuram dini hayatı kolektif tecrübenin yanlış bir tefsiri saymaktadır.

Eğer din hayatı bizim ortak heyecanımızdan ibaret olduğu halde, iptidainin tahlil yetmezliği bunun şuuru, cemiyeti ve bütün varlığı aşan esrarlı bir kuvvet şeklinde tefsirine sebep oluyorsa, bu kurama göre "işin aslı" anlaşılınca, artık yanlış tefsiri terk etmek ve yerini pozitif cemiyet duygusuna bırakmaktan başka iş kalmıyor. Böyle bir görüşün vaktiyle spekülatif kuramlardan, mesela Guyau tarafından ileri sürülen "yanlış tefsir"den farkı kalmadığı için, aynı tenkitleri bunun için de tekrar edebiliriz. "Kolektif heyecan" son tahlilde psikolojik olduğu için, Durkheim'ın din kuramı psikolojik ve sübjektif ve bundan dolayı da dinin temeli olan aşkın varlığı inkâra giden bir kuramdır. Orada din problemi ontolojik mânâsını kaybederek, yalnızca gnoséologique bir mânâ alır. Böyle bir tahlil ise dine değil, ancak dindar insanın sübjektif davranışına aittir. Bu inkâr o derecede açıktır ki, Allah'la cemiyeti aynı saymaya kadar varır.[278] Materyalist kuramlarla karşılaştırılınca, üstün görülen psikolojik ve sosyolojik kuramlar da, sonunda onlar gibi ontolojik ve realist din fikrine cevap vermedikleri için problemi ya ortadan kaldırmakta yahut ferdi veya içtimai şuura indirgemektedirler.

## 10. Dogmatik ve Natüralist Kuramların Mukayesesi

Dogmatik metafizik ile natüralist kuramlar tamamen zıt istikametlerden hareket etmekle beraber zihniyetleri aynıdır: Birincileri dini nesne açısından ele alıyorlar; ikincileri tam tersine dini özne açısından tetkik ediyorlar. Fakat her ikisi de (biri ontolojik, öteki ilimci metodu kullanmakla beraber) akılcı ve dogmatiktirler. Yani her ikisi de her şeyin akıl prensipleriyle bilinebileceğine kanidirler. Dogmatik metafizik bu kanaati bütün varlığa yaydığı halde, ilimci felsefe onu yalnız duyu verileriyle sınırlı olan bilgi sahasına hasreder. Birincisine göre Allah'ın varlığını akli ve dogmatik olarak bilebiliriz. İkincisine göre Allah hakkındaki düşüncemizi akli ve dogmatik ilim metotları ile açıklayabiliriz. Dogmatik metafiziğin Allah'ı ispat için kullandığı soyut mantıki deliller nasıl gerçeğe bağlı olmadan işlediği için mantık oyunları (paralogisme) halinde kalmakta ve birbirini nakzetmekte ise, akli ve dogmatik ilmin din hakkındaki izah denemeleri de birbirini nakzeden kuramlar halini almaktadır. Burada az çok temas ettiğimiz natüralist kuramlardan her biri ötekini reddetmekte, bununla beraber hiçbiri dini açıklamaya yetmemektedir.

Gerek dogmatik ontolojilerin, gerek rasyonel ilmi kuramların bu acizleri neden ileri geliyor? Bunun başlıca sebebi dini hakikatin rasyonel hakikate indirgenmesi için yapılan boşuna gayrettir. Dini hakikat akıl ve şuuru kuşatan aşkın varlığa, insanı ve âlemi ihtiva eden ve akılla kavranması mümkün olmayan varlığa ait hakikattir. Bundan dolayı dinin hakikatine bilgi hakikati değil, ancak iman hakikati diyebiliriz. Herhangi bir bilgi fiili ile dini hakikate, "mutlak"a ulaşmak için yapılan bütün gayretler başarısız kalmaya mahkûmdur. Bilgi, ister istemez "izafi"de sınırlı ve sonluda kalacak, mutlak ve aşkın varlığa çarpacak ve kırılacaktır. Fakat bilgi, bununla beraber hiçbir zaman aşkın varlığa çevrilmekten vazgeçmeyecektir. Çünkü kendi kendisini kabul edişi, ancak sonsuzla, sınırsızla, mutlakla çevrildiğini kabul etmesinden ileri gelir. "Mutlak"ın ve sonsuzun inkârı bizzat "izafi"nin ve sonlunun da inkârı demektir. Mutlakla bütün alakalarını kesen bir felsefe, kendi temelini yıkmış ve intihar etmiş olan "mutlak şüphecilik"ten başka bir şey değildir ki, bu inkâr da şüphenin mutlaklığını koyduğu için yeniden "mutlak"a kapı açacaktır.

Bununla beraber gerek dogmatik, gerek rasyonel ilim kuramlarını dini hakikate yaklaşmak için asırlar boyunca mühim adımlar atmışlardır:

a) Önce dogmatik ontolojiyle bizim hakiki ontolojiye, irrasyonel varlığa imanla teveccüh etmemiz için zemin hazırlamışlardır. Akılla kavranması mümkün olmayan kuşatıcı varlığa nüfuz için aklın yaptığı bütün boşuna denemeler bir yandan akılla imanın sınırları meselesini meydana koymuş, bir yandan da irrasyonel varlık probleminin felsefede merkezi bir mahiyet

kazanmasını temin etmiştir. Allah'ın akılla kavranamayan sonsuzluğuna doğru insan ruhunun yaptığı bütün hamleler, sonsuz varlık içindeki sonlu ve sınırlı varlık sahalarında da aynı neticeleri doğurmuştur: İnsanın irrasyonel olanı aklileştirmek için yaptığı bütün gayretler kuramları, sistemleri meydana getirmiştir. Bizim "izah etme ve anlama" dediğimiz yarım başarıların hepsi bu gayretlerin eseridir.

b) Sonra rasyonel ilim kuramları da sübjektif dini hakikate yaklaşmak için yapılmış türlü hamleler olarak görülmelidir. Bunların ortak neticesi de (en başarısız ve mayus şekillerinde dahi) dini inancın rasyonel bir sistem içerisine sıkıştırılamayacağı hakkındaki kanaattir. Ne biyolojik kuramlarla, ne psikolojik ve sosyolojik kuramlarla dini inancın mahiyetini tamamen kavramak kabil değildir. Bununla beraber bütün aklileştirme denemeleri dini, imanı anlamak ve izah etmek için meydana gelmiştir. İnsan zihninin irrasyonel imana nüfuz için onlardan başka bir vasıtası da yoktur.

Bir yandan objektif, bir yandan sübjektif iki nüfuz tarzının bize öğrettiği mühim netice şudur: Dini hakikat aynı zamanda hem nesne, hem özne olarak ele alınmalıdır. Bu ise insan zihni için imkânsızdır. "Mutlak"ın bu çift manzarasından ya birine, ya ötekine doğru çevrilebilinir: Ya dini nesneyi aklileştirmeye çalışırız yahut dini özneyi anlamak için türlü denemeler yaparız. Bu ise "mutlak"ı kavramaya manidir. Çünkü şuurumuzun bünyesi başka türlü davranmamıza elverişli değildir. Biz olayları zaman süresi içinde idrak ediyoruz. Şuur hallerimiz bu zaman seyrine bağlı sürekli bir oluştur. Bu oluşu asla bütün olarak kavrayamıyoruz: Yaşadığımız halin, geçmişin devamı olduğunu kabul etsek bile, geçmiş şimdiden ayrı olarak kalıyor. Hele, şimdi ile geleceği birbirine bağlayamıyoruz. Çünkü gelecek, beklediğimiz, ümit ettiğimiz, fakat "henüz gerçekleşmemiş olan" şeydir. Geçmiş ise hatırladığımız, fakat artık mevcut olmayan şeydir. Aynı sezgi içinde mevcut olmayan ile mevcut olanı nasıl birleştirebiliriz? Şu halde şuurumuzun bünyesi şimdiye ait olan sezgi (intuition actuelle) ile kanmaya mecburdur. Böyle olunca da bu sezginin şimdiyi aşan zaman-üstü varlığı kavraması imkânsızdır. Bergson din felsefesini böyle bir sezgiden çıkarmak istiyordu. Fakat bununla biz yalnız hayatın akışını, hayat hamlesini anlayabiliriz. Bu akış üzerine yükselerek, onu geçmiş ve gelecekte kuşatmak üzere bütünlüğü ile kavrayamayız. Şuur süresine ait ayrı ayrı sezgileri bir araya getirmek, oradan hiç değilse şuur ve hayatın "mutlak"ını bulmak da kabil değildir. Çünkü bu suretle elde ettiğimiz tek şey, muhtelif şimdiye ait sezgileri birleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Halbuki din problemi bahis konusu olunca, yalnız şuur ve hayatla değil, mutlak olarak varlıkla, bütün gerçek ve mümkün var olanları kuşatan sonsuz varlıkla temasa gelmemizi temin eden bir sezgi olmalıdır.

## 11. Dini Hakikatte Virtüel Sezgi

Ahlak bahsinde dokunduğumuz gibi aktüel sezgi insanüstü mutlak varlığı kavrayamaz. O ya özneye çevrilir ve yalnız hali, buna bağlı olan yakın geçmişi kavrar, gerçeğin bilgisi olur; yahut nesneye, geleceğe çevrilir, sezgi olmaktan da çıkarak geleceğin, idealin tasavvuru olur. Fakat bu sezgi ile bu tasavvuru aynı fiilde birleştirmeyiz. Bunun için, şuur halleri üstünde değişmeyeni, zaman içinde lahzayı, hareket içinde sükûnu kavrayacak bir başka yetiye (faculté), yaşanmış tecrübe ile kavranan, gerçekle ideali birleştiren virtüel sezgiye ihtiyaç vardır. Virtüel sezgi yaşanmış ve yaşanacak gerçek ve mümkün hallerin aynı lahzada, aynı şuur fiilinde kavranması demektir. Bu acaba mümkün müdür? Psikolojik tecrübe buna "hayır" diye cevap verir. Çünkü biz yalnız şuur süresi içinde yaşıyoruz ve yalnız orada tecrübe yapabiliriz. Fakat biz "hal"de değişen şuur sürecini değil, değişmeyen varlığı da yaşayabiliriz. Bu tecrübe şuur içinde bir varlık tecrübesidir. Artık burada şuur fiili kendi kendisini özne olarak değil, varlık olarak kavramaktadır. Bedenimize bağlı kalitatif şuur değişmeleri, idrakler, heyecanlar, haz ve elemler, arzular, hatıralardan ibaret olan hayatımızdan burada kurtulduğumuzu hissederiz. Bu bütün değişmelere rağmen, yine kendisi olarak kalan bir devam fiili, bu şuurun asıl kendisidir. Burada ne atomcu psikolojinin unsurlar terkibi halinde anladığı şuuru, ne nesneye çevrilmiş "kasıtlı fiiller" huzmesi halindeki şuuru, ne dış âlemin bütün izlemlerinden (duyular, fikirlerden) sıyrıldığı zaman boş bir kalıp (tabula rasa) halinde kalan şuuru, ne de kalitatif değişmeler içinde sürüp giden bir akış halindeki şuuru görüyoruz. Onların hepsi bu şuurun asıl kendisine nazaran, birer vasıftan veya fonksiyondan ibarettirler. Bu nihayet Descartes'ın "düşünüyorum"u da değildir. Çünkü "düşünüyorum" fiiliyle ifade edilen düşünce daha önce ortaçağ filozofları, bilhassa İbn Sina tarafından ifade edilmiş olan "cevheri şuur" görüşüne bağlıdır. Cevheri şuur ise kendi başına mevcut olmalıdır. Varlığı için başka hiçbir şeye muhtaç olmamalıdır. Nitekim İbn Sina onu ispat için "uçan insan" delilini ileri sürmekte idi.[279] Descartes'a göre de düşünce, var olmak için başka bir şeye muhtaç değildir ve kendi kendisiyle kaimdir:[280] O suretle ki, o, Husserl'in gösterdiği gibi mutlaka "bir şeyin şuuru" olmaya mecbur değildir. Çünkü yalnızca kendi kendisinin şuuru da olabilir. Fakat Descartes'ın "düşünüyorum"u gerçek midir? Hiçbir şeye muhtaç olmayan, hiçbir nesneye çevrilmemiş şuur var mıdır? Şuurun bizzat kendi kendisini kavraması için yaptığı hamlede şuur daima bir başka şekilde fiilini kavramaktan ileri gidebilir mi, yani kendi kendisinin nesnesi olabilir mi? Bugünkü felsefe Descartes'la Husserl ve Bergson arasında mekik dokumaktadır. Fakat birincisinin tezinden de şuur asla ulaşılamayan bir ideal, bir limit olarak kaldıkça, Spinoza'nın tabiri ile

düşüncenin düşüncesinin düşüncesi vs. totolojisine ulaştıkça, şuurun hareket noktası olarak ileri sürülemez. Fakat ikincisinin tezi bütün "şuur fiilleri"nin kendisinden çıktığı bir ilk ego'yu zımnen kabule mecbur oldukça, kasıtlı fiiller huzmesi ile asıl şuuru bir saymakta haklı olmayacaktır. Nitekim aynı şeyi başka bir açıdan Bergson için de söyleyebiliriz. Demek ki, şuurun türlü türlü tarifleri içinde değişmeyen, hepsinin varlık sebebi olan daha derin bir tarife ihtiyaç var: Şuur, psikolojik yaşanmış hallerin değişmeleri üstündeki sürekliliktir. Başka deyişle değişmeler içindeki devamdır. Ve her lahzada değişmelere rağmen, devamın varlığını sezebiliriz. Bu Bergson'un anlattığı aktüel sezgiden farklı bir sezgi olacaktır. Burada şuurun kalitatif değişmeler içindeki akışını değil (çünkü bu suretle yalnız değişmeleri kavrayabiliriz), bütün bu değişmeler içindeki değişmeyeni, bu hareketli oluş içindeki varlığı kavrayacağız. Artık sükûn, devam veya form, zihin yollarından geçerek ulaştığımız soyut bir kavram değil, sezgiyle doğrudan doğruya elde ettiğimiz bir veri olacaktır. Sükûnla hareketin, kavramla sezginin, düşünce ile yaşanmış tecrübenin karşı karşıya geldiği gibi zıt olmayacak, tam tersine, hareket içindeki sükûn yahut değişme içindeki devam doğrudan doğruya sezginin verisi olarak kavranacaktır. Şu farkla ki, bu sezgi zıtların birleştiği paradoksal bir gerçeğe, varlığın özüne çevrilmektedir. Varlığın bir manzarası olan sükûnu kavramlarla, hendesî figürlerle ifade edecek yahut başka bir manzarası olan ruhi hareketi bir iç tecrübenin verisi olarak alacak yerde, henüz kendisinde iç ve dış, nesne ve özne ayrılmamış olan şuurun aslında onu değişmeler içindeki değişmezliği ile, virtüel sezginin doğrudan doğruya verisi olarak alacaktır.

İşte sanatkârın, ahlakçının, din adamının aşkın varlığa ait tecrübesinde hareket noktası vazifesini gören bu virtüel sezgidir. Sanatkâr vakıa kalitatif şuur hallerini ifade eder, fakat sanatı, gündelik hayattan ve psikolojik tecrübeden ayıran bu şuur halleri içinde devamı sabitliği bulmasından, sanatkâra mahsus olan virtüel sezgiden ileri gelir. Ahlakçı ve din adamında bu sezgi daha derinleşir. Onlar "izafi" ile "mutlak"ın, sonlu ile sonsuzun hududu üzerinde bulunurlar. Şuurun bu paradoksal mahiyeti, ahlakçı ve din adamına mutlak varlığın hududunda, ona doğru insanın yapabileceği hamlelerin en büyüğünü, gerçekle ideali birleştirme hamlesini yapma imkânı verir.

Bununla beraber din adamının mutlak önündeki virtüel sezgisi hayat boyunca istenildiği kadar uzatılamaz. O, şuurun nesne ve özneye bölünmemiş fiili, şuurun zıt ve tamamlayıcı vasıfları olan paradoksal fiili ile mutlak varlığın "irrasyonel"i arasındaki nadir uyuşmada meydana çıkabilir. Gündelik hayat, şuuru kendi akışına sürükler. Dikkat her zamanki gibi eşyaya çevrilir. Hal her zamanki gibi gelecekten, özne nesneden ayrılır. O zaman iki insan tekrar uyuşmamak üzere ayrı kalırlar: Bir yanda sübjektiflik içinde mutlak'a doğru

atılmanın, mistik korku ve kaygının derin tecrübesini yapan varoluşçu, öte yanda dini idealin evrensel kavramlarını veren idealist. Biri sübjektif, öteki objektif din felsefesinin bu iki temsilcisi birbirine dirsek çevirmiş olarak dururlar. Onların metot ve dünya görüşü bakımından barışmazlıkları, konularının ortak olmasına mani değildir. İkisi de aynı şeyi, mutlak varlığı istemektedirler. İkisi de aynı şeyden, izafiden ve tabiat bilgisinden kaçmaktadırlar. Bunun için onlarda kavramcılıkla sezgicilik, birbirine bu kadar zıt olan iki görüş, sırf "mutlak"a ait asli (orijinal) görüşten, virtüel sezgiden hareket ettikleri ve yolları sonradan ayrıldığı için aynı hedefte tekrar birleşirler. Kutsallık tecrübesi bir müphem çift, hatta çok değerlilik tecrübesidir: Orada insan başka sahaların ayırmış olduğu zıt değer hükümlerinin aynı hüküm içinde birleştiklerini bulur: Allah hem cazip hem tehdit edicidir, hem güzel hem korkunçtur, hem affedici hem kahredicidir. Bütün bu zıtların birleştiği yer ancak sonsuz varlık olabilir. Onu Platon'dan beri birçok filozoflar görmüşlerdi: Plotinus, Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, nihayet Schelling, zamanımızda da Kierkegaard. Bu yüzden bütün bu filozoflar mutlak varlık sahası olan dinde henüz değerlerin ayrılmamış olduğunu söylerler. Kierkegaard'a göre din sahası paradoks sahasıdır. O akıldan mutlak olarak ayrıdır. Ona akılla hiçbir suretle nüfuz edilemez. İman, ahlaki değerleri yalanlar. O iyi ve kötünün üstünde kabul edilir. İsa, Tevrat'ın mutlak değerleri yerine, sevgiye dayanan yeni kanunu koyuyordu.

Fakat burada akıl ve iman sahaları arasındaki kesin ayrılık meselesi kendisini zorla meydana koymaktadır. Acaba bu paradoksal varlık sezgisi kafamızı altüst etmez mi? Bunun önünde gündelik hayatın icaplarından başlayarak basit teknik düşünceye, tabiat ilimleri ve ideal ilimlerin (matematik ve formel mantığın) kanunlarına kadar, bütün bildiklerimiz sarsılmayacak mıdır? Böyle bir durumda ya paradoksal varlığın bize hükmederek bütün akla dayanan bilgimizin temelinden sarsılmasına; yahut bu ikinciler daha sağlam ve tesirli iseler, paradoksal ve akıldışı varlığa karşı kulaklarımızı ve gözlerimizi tıkamaya varmayacak mıyız? Nitekim çok defa ilimle din arasındaki çatışma bu buhranı doğurmuştur.[281] Bu yalnız pozitivizmin çok yaygın olduğu son asra ait bir hadise değildir. Bunun köklerini ilkçağa, sofistlerin tabiat fizikçileri karşısındaki davranışına, Epikurosçuluğun Stoacılara karşı tavrına, tabiat filozoflarının İslam'da kelamcılar ve meşşaîlere karşı aldıkları vaziyete kadar götürebiliriz. Fakat bilhassa Aydınlanma felsefesi devrinde maddecilerle ruhçular arasında başlayan kavga, zamanımızda mektep sıralarına kadar sokulmuş, bilhassa Tanzimat'tan sonra Osmanlı eğitim sistemindeki ikilik önce mekteple medrese arasında, daha sonra bizzat mektebin içerisinde bu buhranı derinleştirmiştir. Tesir yalnız mektepten değil, sokaktan, gazeteden, üstün medeniyetin ezici kuvvetinden, başarı ve zaferden geliyorsa, bu kavgada hangi safın ilerleyeceği,

hangisinin gerileyeceği kolayca anlaşılır. Mektep sıralarında fizik ve "ulûm-u diniye" dersleri bu çatışmanın kaynağı oluyordu. Fakat az sonra bütün tabiat ilimleriyle din dersleri, nihayet programların, genişlemesiyle tabiat ilimlerini tamamlayan felsefe dersleriyle onun karşısında "din dersleri" daima biraz daha ikincisinin aleyhine olmak üzere, kavganın iki mihveri haline geldi. Acaba bu mütemadi gerileme nedendi? Bunun sebebi yalnız Batı'dan gelen yeni bilgilerin başarı ve zafer bilgileri sayılmasından değil, aynı zamanda din derslerinin öğretim tarzının zayıflığından ileri geliyordu. Din dersleri dini nesnenin "akılüstü" mahiyetine, dini duygunun ve tecrübenin orijinal değerine asla dokunmayan, eski dogmatik metafiziğin imkânsız mantık oyunları içerisinde bocalıyordu. Bu mantık oyunları tabiat ve matematik ilimlerinin müspet metotları önünde zihinlere hükmetmekten çok uzaktı. Hele içtimai ilimlerin tenkitçi metodu ve felsefenin pozitivist bir açıdan tefsiri işe karışınca, din derslerinin başarısızlığı büsbütün katileşiyordu. Eğer bizde din ve ilim çatışmasının başladığı devirde Batı düşüncesi Aydınlanma düşünürlerinin dar görüşünü aktaracak yerde, Kant'ın geniş tenkitçiliğini, ahlak ve din felsefesini getirmiş olsaydı, tabiat ilimleri terbiyesiyle din terbiyesi arasında ahenk bir dereceye kadar temin edilebilirdi. Fakat ne üniversitelerimize, ne liselerimize bu geniş Garp düşüncesi giremedi veya girmekte son derece gecikti. Bu müddet zarfında kültürü sarsılmış, Garp'ın teknik üstünlüğü önünde aczini her gün daha çok hissetmeye başlamış bütün Şarklı memleketlerde olduğu gibi pozitivizm hayranlığı ve din aleyhtarlığı istila şeklini kolaylıkla aldı.

Halbuki Şark'ta altı yüzyıl önce dogmatik metafiziğin elinden dini kurtarmak ve ilimle din arasında ahenk bulmak için mühim bir hamle olmuştu. Başında Gazalî bulunan bu hamle bir müddet fikir dünyasında devam etmekle beraber, medrese ve tekke ikiliğini ortadan kaldıracak kadar hayata nüfuz edemedi. Gazalî iç gözü ile dış gözünü ayırıyordu. İç gözü veya "kalp gözü" dünya ilimlerinin açıklayamayacağı derin mutlak hakikate açılmıştır. Onunla dini ve imanı kurarız. Dış gözü ise tabiat ilimlerinin gözüdür. Onunla dünyayı ve aklı kurarız. Biri içe, öteki dışa çevrilen bu iki göz arasında kesin bir saha ayrılığı olduğu için, hiçbir tezat yoktur. Gazalî böylece her türlü kafa buhranını önleyen bir çığır açabilirdi. Fakat acaba insanda biri ilme, öteki dine çevrilmiş, birbirinden bu kadar ayrı iki şahsiyet yan yana yaşayabilir mi? Laboratuvarda ilim zihniyeti ile, camide iman zihniyeti ile hareket eden ve hayatın bu iki safhası arasında hiçbir çatışmaya meydan vermeyen iki şahsiyetli insan, gerçekte "bütün insan" mıdır? Burası şüphelidir. Tabiat bilgilerini yapan akılcı şahsiyet, acaba her an dindarın imancı şahsiyetini soruları ile rahatsız etmeyecek midir? Laboratuvara giren camii, camie giren laboratuvarı derhal unutacak mıdır? Buna imkân görünmüyor, insan bir bütündür. Normal halde iki şahsiyete katlanamaz.

Aralarında önce kavga çıkacak, ya biri, ya öteki lehine kavga sona erecektir. Garp'ta da Gazalî'nin yolunu deneyenler oldu. Pascal 17. yüzyılda Descartes'ın müfrit akılcılığına karşı, bir nevi akıl-iman ikiliğini ileri sürüyordu. Matematikçi görüşün karşısına koyduğu "kalp mantığı" ona hakikatin öteki yüzünü, sonsuza, derine götüren yüzünü veriyordu. Fakat fiilen muzaffer olan Descartes'tı. Pascal'ın düşüncesindeki derinliğe rağmen, ortasından bölünmüş iki şahsiyet hayatı idare edemedi.

Kant, Saf Aklın Tenkidi ile Pratik Aklın Tenkidi'nde iki ayrı görüş teklif etmesine rağmen, felsefesinin derinliğinde onları tekrar birleştirme zaruretini hissetti. Bununla beraber İskoçya filozofları diye tanınan "sağduyu" filozofları (Hamilton, Dugald Stewart vs.) yeniden imancı felsefeyi (fidéisme) canlandırdılar. Onlara göre akıl yalnız sınırlı olan şeyler hakkında hüküm verir, fakat iman sınırsız ve sonsuz olanı kavrar. Bu basit ayırış Gazalî'den beri halledilemeyen probleme yeni bir cevap getiremedi; güçlük devam ediyordu.

O halde akıl ve iman arasındaki kesin ayırış yerine, şahsiyet bütünlüğünü bozmayan başka bir hal bulmalı idi. Bu ise ilkçağda Plotinus'la başlayan bütüncü görüşe kadar çıkabileceğimiz bir akıl ve iman birliği fikrine dayanabilir. Sokrates, "Bütün bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir," diyordu. Bu birinci hükmü, onun dogmatik tabiat filozoflarına cevabı idi: "Mutlak hakkında hiçbir şey bilmiyorum, çünkü mutlak benim bilme güçlerimi aşar," demek istiyordu. İkinci hükmü ise "kendimizde varlığın hareket noktasını bulabiliriz" diyordu. Sokrates'te iman ve akıl birliği, mutlak ile insaninin hudutları üzerinde doğan felsefe ile belirmeye başlamıştı. Plotinus'ta "bir"den "çok"a doğru açılış bütün insani bilginin gelişmesi olduğu kadar, en geniş şekli ile mutlak imanın da temeli idi. N. de Cusa, Sokrates'in doktrinini De Docte Ignorantia'da canlandırdı; sonsuz varlıkla sonlu varlığın hududu üzerinde durdu. Bu çığır Kant'ta, Fichte ve Schelling'te, Schleiermacher'de gelişti. Nihayet zamanımızda Karl Jaspers'e kadar geldi.

Burada varoluşçuluğa ait gerçek bir işarette bulunmalıyız: Kierkegaard dini hakikatin akla mutlak olarak aykırı olduğu (hatta absurde'e teveccüh ettiği) noktasında ısrar ederek Kant'a tamamen cephe alıyor. Çünkü Kant'a göre dini hakikatle ahlaki hakikat zıt değildir. Hatta ahlaki vazife duygusu bizi dini hakikate götürür. Danimarkalı teolog bu görüşü dini hakikatin mutlaklığı aleyhinde sayıyor ve dini değerle ahlaki değerin birbirine karıştırılmasını reddediyordu. Biz bu görüşe katılmıyoruz. Din, en geniş mânâsı ile mutlak sezgisidir (bu mânâda, geleneklerin farkından, cemaat terbiyesinden, kültürlerin tarihinden ileri gelen din anlayışlarını bir tarafa bırakmak lazım gelir). Bunun için de dini sezgide başka bütün sezgilerin zımnen dahil bulunması gerekir. Din, ahlaki sezgiden çıkarılamaz; tam tersine ahlaki emir (yani insani varlık) dini

sezgiden çıkarılabilir. Bundan dolayı dinin hedefi olan mutlak, zıtların kuşatıcısı olarak ambivalent'dır. Fakat ahlakın zıddı değildir. Dini varlık, yani mutlak içinde ahlaki fiilin gerçekleşebilmesi, insani varlığı mümkün kılar. Fakat insani varlık ve ahlaki fiil, dini varlığı ve "mutlak"ı mümkün kılamaz ve şartlandıramaz. Bundan dolayı Kant'ın ahlakçı din görüşüne katılmak kabil değildir; ancak din ve ahlak sahalarını kesin olarak ayıran, hatta onları birbirleriyle çatışkan sayan Kierkegaard'ın görüşüne de katılamayız. İbrahim'in ilahi emri dinlemek için oğlu İsmail'i kurban etmek istemesini ahlaka aykırı, fakat akılüstü dini emre uygun gören Kierkegaard, burada dinle ahlak arasında boşuna tezat aramaktadır. Bu tezat iki sahanın zıtlığından değil, ancak sonsuz ve mutlak sahası ile insani sahanın arasındaki kaplam (compréhension) farkından ileri gelmektedir. Mutlak sahası insani sahayı kuşatır. Fakat insani saha mutlak sahasını kuşatamaz. Bunun için de her dini emir insani değilse de, her insani fiil mutlak sahanın bir parçası, yani kutsaldır. Zaten Kant da Ahlak Metafiziği'nin son kısmında ahlakın üstün derecesi olarak "velîlik" ve "kutsallık"ı kabul etmiyor muydu? Dini emirler daima insani değildir; çünkü mutlak, mahiyeti icabı "bilinemez", "Allah'ın hikmeti sorulamaz."[282] O, insan aklının güçleri dışında kalır. Bununla beraber, bu mutlak emir insan aklı tarafından dinlenir, ifade edilir ve anlatılır; yani aklileştirilir. İşte imanla aklın iç içe geldikleri yer burasıdır. Orada mucize ile tabiat kanunu, hürriyet ile zaruret, düzensizlik ile düzen, sonsuzluk ile sonluluk aynı varlığın iki manzarasıdır. Artık burada akıl ve iman birbirine yabancı iki ayrı saha olmaktan çıkmıştır. İlim, temelinde ve hedefinde daima varlığın "akıldışı" mahiyeti ile temasını muhafaza etmektedir: Din de mitolojiden ve hayalden uzak, daima insan bilgisinin ulaşabildiği son hudutlara kadar onunla birlikte yürümeyi ve bu hudutlarda ulaşılmaza temas etmeyi unutmamaktadır. Dinin ilimden kuvvet aldığı, ilmin de dini hakikat için ufuklarını açık tuttuğu bu geniş dünya görüşünde şahsiyet parçalanmasının yeri yoktur. Sokrates'ten Jaspers'e kadar (Kant ve Bergson'dan geçerek) birçok filozoflarda bu geniş terkibin başarılı merhalelerini görüyoruz. Dogmatik felsefenin fakirleştirmediği din ve dinin mitoloji haline sokmadığı ilim aynı varlık iştiyakıyla insanda doğan iki büyük arayış hamlesi olarak kalacak ve daima bu ortak hedefte buluşacaklardır.

## 12. Dinde Kategorik ve Şartlı Emir Ayrılışı

Kant ahlakın emirlerinin kategorik olduğunu söyleyerek, onları şartlı (hypothétique) olan başka bütün emirlerden (mesela teknik, pratik, pragmatik vs.) ayırıyordu. Ahlakın emirlerinde bu üstün değeri gören filozof, dini emirleri de şartlı emirler esasına koymakta idi. Ona göre şartlı emir, gerçekleşmesi daima bir şarta bağlı olan emirdir: "Sağlık kaidelerine riayet etmelisin, çünkü aksi halde hastalanırsın" yahut "Allah'a itaat et, çünkü aksi halde ceza görürsün!" gibi. Halbuki Kant'a göre ahlaki emir daima şöyle formüle edilir: "Vazifeni yapmalısın!" Bu emir bir şart ve kayda bağlı değildir. Ve şayet, "Vazifeni yapmazsan, ceza görürsün veya genel takdiri kaybedersin!" gibi şekillerde ifade edilecek olursa, derhal ahlaki vasfını kaybeder. Öyleyse Kant'a göre bizim ahlaki dediğimiz fillerin iki kısma ayrılması gerekiyor: Bir kısmı şartlı emirlerle ifade edilen ve gayesi saadet, refah, herhangi bir hedefin iyiliği vs. olan fiiller ki, bunlarda fiilin gayesi kendi dışındadır ve bu gaye gerçekleşince ahlaki fiil sona eriyor. Bu fiiller ahlaki gibi görünmekle beraber ahlaktan gayrı bir gayeye hizmet ettikleri için, doğrudan doğruya ahlaki sayılamazlar. Bir kısmı da mutlak (kategorik) emirle ifade edilen, hiçbir şarta bağlanmaksızın mutlak olarak verilen (mecbur olma: sollen fiili ile ifade edilen) hareketlerdir ki, bunlarda fiilin gayesi kendi içindedir. O da "fiilin yapılmasından" ibarettir. Ve fiil devam ettikçe gaye de devam edeceği için, ona ulaşmakla fiilin nihayete ermesi bahis konusu olamaz. İşte bu fiiller asıl ahlaki olanlardır. Kant ilkçağdan beri teklif edilen ahlak kuramlarını birinci zümreye koyarak, asıl ahlaklılığı yalnız kendi mutlak ve şartsız vazife prensibinde, "yükümlülük"te görüyor.

Acaba Kant, ahlakla diğer değerler arasında mutlak ve şartlı ayırmasını yapmakta ne derecede haklıdır? Gerçekte ahlaki saha "mutlak" sahası, diğer değerler ise "şartlı hüküm" sahası mıdır? Teknik değer için bu ayırış doğru görünüyor. Bir makinenin işlemesi yalnızca belirli şartlara uygun hareket etmesine bağlıdır: "Şu ve şu şartlara dikkat edersen, bu aleti kullanabilirsin," deriz. Sağlık değeri de aynı derecede şartlıdır. Çünkü bütün sağlık kaideleri bize daima riayet edilecek şartları gösterir. Refah veya huzur değerini ötekilerden ayırmak güçtür. Bilgi değeri açıkça şartlıdır; çünkü orada mantık bize yanlıştan kaçınmanın "şartları"nı bildirmektedir. (Bizzat "metot" bu demek değil midir?) Fakat sanattan başlayarak manevi değerler sahasında mesele değişir. Orada daima iki manzara ile karşılaşılır. Onlar bir manzaraları ile şartlı, öteki manzaraları ile "mutlak"tırlar. Bir sanat değeri, sanatkârın kendi kendine veya esere verdiği hükümde şu şekillerde ifade edilebilir: a) "O tarzda çalış ki, eserin belirli şartlar içerisinde seni başarıya götürsün" yahut "Şu şartlara riayet edersen, başarı kazanırsın" gibi. b) Fakat yine sanatkâr eser hakkında şöyle hüküm de

verir: “O tarzda yap ki, eserin bütün zamanlar ve mekânlar için güzel olsun” yahut “Şartlardan müstakil olan güzeli aramalısın.” Bu ayırış nereden geliyor? Sanat değeri bir yandan duyu verilerine ve kavramlara bağlıdır, içkin (immanent) sahaya aittir. Bu bakımdan hükümleri şartlıdır. Fakat bir yandan da duyuları ve kavramları aşar. Aşkın (transcendant) sahaya aittir. Ve bu manzarası ile sanat sanat içindir. Birinci manzarası ile gayesi kendi dışındadır; ikinci manzarası ile gayesi kendi içindedir (autotélique). Sanat bu manzarası ile ahlaka yaklaşır. Ahlakla sanat arasında alakasızlık, hatta tezat olduğunu sananlar bu manzarasını görmeyenlerdir.[283] Bu asır başında sanatın ahlakla alakasız, hatta zıt olduğunu söyleyenler çoğalmıştı. Mesela Oscar Wilde’a göre[284] sanat yalandır. Sanatkâr gerçekten ne kadar uzaklaşırsa, o kadar kendi sahasına girer. Nietzsche’ye göre Dionysoscu sanat ahlakdışı, hatta ahlaka aykırıdır da.[285] André Gide aynı fikri müdafaada devam ediyordu.[286] Bu görüşlerin hatası kendi tezleri içinde bulunmaktadır. Cinsî hayatın, içgüdünün sembolik bir hal alması, sanatın aşağı temayüllerden yükseltmesi demektir. Sanatta birsam (hallucination) asla “yalan” değildir;[287] ancak önceden yaşanmış bir hali, gerçek bir heyecanı tekrar etmek ve canlandırmak, “ebedileştirmeye çalışmak”tır. Sanatta birsam, aldanma için değil, “tekrar yaşamak için”dir. Bununla beraber sanatın yalnızca ahlaki hedefe bağlı olduğunu zannetmek de aynı derecede yanlış olur. Gandhi veya Tolstoy gibi sanatı ahlakın vasıtası saymak, sanat değerinin mahiyetine aykırıdır. Din için sanat, siyaset için sanat nasıl asıl sanat değilse, “ahlak için sanat” da asıl sanat değildir.

Netice: Sanat ne ahlaka aykırı ve alakasızdır; ne de “ahlak için”dir. Her ikisinin sahaları arasında ortak bir cihetin bulunması onları bir bakımdan birbirine bağlar. Bu da onların yalnızca duyulara değil, aynı zamanda “mutlak” sahasına ait olmalarıdır. Sanat ve ahlak insana dayanırlar ve hareket noktaları insandır. Fakat her ikisi de insani içerisinde yalnız değişen şuur muhtevalarını değil, aynı zamanda mahiyeti, özü, “mutlak”ı ararlar. Bir manzaraları ile gerçek oldukları halde, öteki manzaraları ile “ideal”dirler. Sanat “mutlak”a, öze, ideale çevrildiği nispette ahlaka benzer, mutlak bir değer olur ve bundan dolayı da ahlakla sanat arasında ince münasebetler meydana çıkar: İdeale çevrilmeleri bakımından ahlakçı bir sanat olduğu gibi, bedii bir ahlak da vardır. Birincisi idealist sanat, öteki zarafet ve güzel hareketle birleşen ahlaktır.

Sanatla ahlak arasında yaptığımız karşılaştırma, manevi değerlerin aşkın varlıkla alakaları bakımından birleştiklerini gösteriyor. Aynı karşılaştırmayı ahlak ve din arasında da yapabiliriz. Dini hüküm de ahlaki hüküm gibi bir bakımdan duyu verilerine ve “dünya”ya, başka bir bakımdan duyu verilerini ve dünyayı aşan mutlak varlığa aittir. Birinci anlamı ile dini hüküm duyu verilerine

dayanan hayallere bağlıdır. Bu anlamda dini hüküm ancak mecazi (allegorique) bir şekilde dünyayı taklit eder. Bunun için de öz bakımından mitolojiden ayrılmamaktadır. Tanrılar insanlara benzer vasıflar alırlar. Ahiret dünyaya benzer imajlarla temsil edilmiştir. Uhrevi ceza ve mükâfat dünyadaki hukuki nizamın örneğinde kurulmuştur. Bu şekilde dini hüküm, bütün dünyaya ve duyulara ait hükümler gibi "şartlı"dır: "İlahi kanuna riayet etmezsen, ceza görürsün!" gibi. Fakat dini hüküm bir yandan da dünyayı kuşatan mutlak ve aşkın varlığa aittir. Aşkın varlık, bütün varlıkları kuşatan ve ancak maneviliğimiz (geist) vasıtası ile temasa gelebildiğimiz kuşatıcı sonsuz varlıktır. Onun bütün varlıkları kuşatabilmesi için madde ve hayat, hatta cemiyet ve şuur olması yetmez; bütün bu varlıkları kuşatabilecek sonsuz manevi varlık olması lazımdır. Bu anlamda varlığı duyu verilerinden ve imajlardan hiçbiriyle temsil etmeye imkân yoktur. O temsil edilemez, ifade edilemez; onu ancak varlığımızı kendisine borçlu olduğumuz, âlemin kuşatıcısı, maddenin, hayatın, şuurun ve geist'ın kendisiyle kaim olduğu varlık olarak tasavvur edebiliriz. Bu tarzda tasavvur ettiğimiz mutlak varlığa ait hükümlerimiz de mutlaktır. Buna, "İlahi emre itaat etmelisin!" veya "O tarzda hareket et ki, hareketin ilahi varlığa uygun olarak mutlak olsun!" diyebiliriz. Öyleyse ahlakta olduğu gibi dinde de bir yanda mutlak emir, öte yanda şartlı emir vardır. Asıl dini değer, mutlak emir sahasına aittir. Ahlakta noumène, yani öz ve mutlak sahasına ait mutlak emir ve duyular sahasına ait şartlı emir olduğu gibi (ki Kant bunlara "ahlaki" demiyor, fakat izafi bir anlamla ahlaki saymamız lazımdır), dinde de mutlak varlık sahasına ait "mutlak ilahi emir"le, mecazi anlamda olmak üzere duyular sahasına ait "şartlı ilahi emir" vardır. Aşkın varlıkla duyu varlığının temasa geldiği manevi değer nesnelerine ait hükümlerimizde iki türlü davranışımız vardır. A) Bunlardan birinde temayüllerimizle hüküm veririz. Bu temayüller basit organik gayelere çevrilmiş, yahut içtimai ideallere yükselmiş olabilir. Organik temayüller doğrudan doğru gayelere bağlı olduğu halde, içtimai temayüller bir gaye-vasıta sisteminde vasıtalı gayelere bağlıdırlar. Her ikisinde de temayülün tatmin edilmesi ile gayeye ulaşılmış ve hükmün çevrildiği fiil sona ermiş olur. Bütün bu fiillere şartlı fiiller diyebiliriz. B) Fakat ikinci bir davranışımız vardır ki, orada temayüllerimizle değil, ihtiraslarımızla hüküm veririz. İhtiraslar (ister organik, ister içtimai hedeflere çevrilmiş olsunlar) gayelerine ulaşınca sona ermezler. Çünkü gayeleri kendi dışlarında değildir. İhtiraslar gayeleri kendi içlerinde (autotélique), fayda gütmez, sonsuz temayüllerdir. Temayüller çokluğunda, birisinin ötekilere hâkim olmasından ve tek başına ruhi hayatı düzenlenmesinden doğarlar. İhtiraslı fiillere bundan dolayı "mutlak fiiller" diyebiliriz. Onlar manevi değerler sahasında mutlak varlığa çevrilen mutlak hükümlerin sübjektif manzarasını teşkil ederler. Sanat, ahlak ve din değerlerinde sanat, ahlak ve dinin

aşkın nesnesine çevrilen mutlak hükümlerin psikolojik bakımdan aynı tarzda ifade edilmeleri bundan ileri gelir. Şu kadar var ki, her ihtiras mutlak emri meydana getirmediği halde, her mutlak emir ihtiraslı bir fiil şeklinde ifade edilir ve bundan dolayı sanat, ahlak ve dinde ihtiraslı fiillere sanat aşkı, ahlak aşkı, dini aşk veya başka deyişle aşk sanatı, aşk ahlakı ve aşk dini diyebiliriz.[288] Burada bahsettiğimiz aşkın cinsî aşk (libido) veya Eros'la alakası yoktur. O Platon'un Symposion'da Sokrates ağzından söylediği Eros aşkına değil, temayülleri kendine yükselten ilahi cezb ve sevgiden ibaret olan agapé ile alakalıdır. Buna ihtirasların üstün ideallere, aşkın varlığa çevrilmek suretiyle yükselmeleri de diyebiliriz. İhtirasların sonsuzluk, tatmin edilmezlik, fayda gütmezlik, gayesi kendinde olma vasıfları onlarda devam eder; fazla olarak, onlar uzviyet ve cemiyeti aşarak manevi değerlerin dayanağı olan aşkın varlığa çevrilmiş oldukları için sonsuz varlık ihtirası, yani aşk halini almışlardır. Sanat, ahlak ve dinin kımıldatıcı kuvveti olan aşk, mutasavvıfların "muhabbet-i asliye", "ilahi aşk" dedikleri, Jung'un "kozmik sevgi" dediği şey de değildir. Çünkü bu anlamdaki aşk, Eros'ta sembolleşen, varlığın bütün karşılıklı çekme, cazibe, sempati ve vecdinden ibarettir. Maddeden ruha kadar, varlığın bütün görünüşlerinde meydana çıkan bu çekilme ve birleşme temayülü, her şeyin asli birliğe dönüşünü ifade etmektedir. Halbuki hiçbir kuvvet bütün varlık derecelerinin tek bir dünya veya âlemde birleşmesine imkân veremez. Hiçbir çekme kuvveti dünya ile mutlak varlığın aynılığını temin edemez. Sanatkârı, ahlakçıyı ve din adamını harekete getiren aşk, dünya ve üstün varlığın, gerçek ve idealin, izafi ve "mutlak"ın aynı sezgi içinde kavranmasına rağmen, daima ayrı kalmalarına dayanır ve bu sayede mümkündür. "Gerçek" "idealden" daima ayrı kaldığı, "izafi" varlığını "mutlak"a borçlu olduğu halde, daima mutlak'ın hudutlarında durduğu içindir ki, gerçekten ideale doğru, ulaşılmaz ve nihayet bulmaz bir aşk vardır. Gerçek ve ideal değer içkin (immanent) varlığın içinde birleşmiş olsalardı, gerçek idealle birleşecek ve aşk nihayet bulacaktı. Bu ise idealin, üstün varlığın mahiyetine aykırı olduğu gibi, ihtirasın ve aşkın da mahiyetine aykırıdır. Bundan dolayı ne sanatın nesnesini özne içinde eriten romantik sanatta, ne ahlakın nesnesini özneye indirgeyen ahlak görüşlerinde, ne de aşkın nesne ile dünyayı birleştiren panteizmde hakiki sanat, ahlak ve din gerçekleşebilir. Buradan çıkarabiliriz ki, insanın tanrılaştırılmasından ibaret olan bütün dinler, aşkın varlığı sembollere feda eden, mitoloji halini alan bütün dinler, nihayet aşkın varlıkla dünyayı, gerçekle ideali karıştıran panteizm hakiki din değildir. Bunlar ancak mutlak sezgisine dayanan din adamının duyular dünyası içinde kaybolmuş tecrübeleridir. Filozofun kâinat görüşünü çerçeveleyen hakiki din, ancak duyular dünyasından sonsuzca uzakta ve dünyayı kuşatan mutlak varlığa çevrilmiş sevgide, mistiklerin "ilahi aşk"ından farklı bir anlamda sonsuz

varlığa çevrilen, ulaşılamayacak sonsuz varlığa sevgiden ibaret “aşk dini”ndedir.

# XI

# Sonuç

Hasılı Allah sonsuz imkânlar sahasıdır. İçkin varlığın ve dünyanın kendi kendine yetmez oluşu, onun aşkın varlıkla, Allah'la kuşatılmasını zaruri kılar. Müspeti, izafiyi, sonluyu ancak mutlakla, sonsuzla, bütün sıfatlarını yalnız menfi olarak tespit edebildiğimiz "ifade edilemez" varlıkla kavrayabiliriz. Mutlak varlık bilinemez, anlaşılamaz, inanılır. İnsanı yalnız Allah'a nazaran kabul edebiliriz. Allah'ın ispatı için yapılan bütün mantık gayretleri boşuna olduğu kadar, Allah'ın yokluğunu ispat için yapılan bütün mantık gayretleri de boşunadır. Fakat biz kaçınılmaz bir surette "mutlak"a bağlıyız ve onun tarafından çekilmekteyiz. İnsan yalnız aşkın varlık olduğu için vardır. İnsanı anlamaya insan ilimlerinden hiçbiri, hatta onların toplamı yetemez. Antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve sosyal ilimlerin insanı izah için yaptıkları bütün gayretler parçalı ve neticesiz kalmaya mahkûmdur.

Öyleyse, düşünce tarihinde meydana çıkmış olan başlıca insan görüşlerini gözden geçirelim: 1) Yunanlılar insanı akıl (nous) ile tarif ediyorlar; tabiat üstünlüğünü de akıldan çıkarıyorlardı. Bu teşebbüsün büyüklüğü meydandadır. Bütün ilim ve teknik tarihi onun başarısının neticesidir. Fakat bu yoldan ne tamamıyla insanı anlamak kabildir, çünkü onda aklı aşan başka güçler vardır; ne de varlığa nüfuz etmek mümkündür, çünkü varlığın özünün tamamen akli olduğu gösterilemiyor. Ancak aklileştirilebildiği nispette anlaşıldığı söyleniyor. 2) Nitekim bunun neticesinde natüralist bir insan görüşü doğmuştur. Akıl vasıtası ile tabiata nüfuz ettikçe, her şeyin tabii sebepler zinciri ile açıklanabileceği kanaati belirdi. Yine Yunanlılarda başlayan bu görüş Rönesans'tan sonra kuvvetlendi. Natüralist insan görüşünün temeli, üstünün aşağı ile ve mürekkebin basit ile açıklanmasıdır ki, (felsefede bizzat natüralist olmamasına rağmen) Descartes'ın metodundan kuvvet almış ve zamanımızda hayli genişlemiştir. Fakat tabiatçılık da akılcılıktan fazla aynı çıkmazın içindedir. 3) İnsan, terbiye ve kültürle tabiata karşı koyuyor. Tabiatın hammaddesini yoğurarak, değiştirerek ondan kendi "dünya"sını meydana getiriyor. Maddeden insana doğru çıkıldıkça, eğer aşağıdan yukarıya bir yükseliş varsa, insandan itibaren de yukarıdan aşağıya doğru inildikçe, tamamen aksine bir tesirle karşılaşıyoruz. Empedokles her şeyin tabiattan geldiğini, içten dışa fışkırdığını söylüyordu. Platon her şeyin yukarıdan aşağıya, idealardan şeylere doğru indiğini söylüyor. İnsanda bu iki görüş çarpışıyor ve birleşiyor. 4) İnsanı tabiat üstünde, tabiata tesir eden, onu yoğuran, değiştiren, kültürü yaratan varlık diye tarif etmek yetmez. Çünkü

insanın bu güçleri ne tabiatın devamı olarak anlaşılabilir, ne de onun zıddı olarak! Tabiatta ne ilim, ne teknik, ne manevi değerler vardır. İnsandan gayrı, onun en harikalı sayılan eserlerinde de bunun izlerine rastlamak kabil değildir. [289] İnsanın tabiata üstünlüğünü temin eden bu güçler üç kaynaktan geliyor: a) İnsan "başkası ile var" olan bir şuura, "açık şuur"a sahiptir. Bu yüzden daima başka insanlar ve bütün mevcutlarla beraber kendisi de kendisinin nesnesidir. Yani onun daima bir "dünya"sı vardır. Bütün var olanları aydınlatan bu şuur, insanlar arasında yaygın ve evrenseldir, b) İnsan hürdür. Çevresini seçebilir. Tabiatın kaderleri içerisinde şartları üzerine tesir edebilir: Tercih eder, intihap eder ve türlü yollar arasından birini seçmeye karar verebilir. İnsanın iradesinden gelen bu güç, onu başka insanlar üzerine, kendi üzerine ve tabiat üzerine hâkim kılar, c) Fakat bunun sonucu olarak insan sorumludur. Kanun, adalet, ceza, hukuk, ahlak bu sorumluluğun sahneleridir. İnsan başka insanlara karşı ve kendi kendine karşı sorumludur. Fakat ne başka insanlar, ne de kendisi onun son mahkemesi değildir. Çünkü insan bütün bu güçlerini ne tabiattan almakta, ne de kendi yaratmaktadır.

Eğer bu güçler tabiattan gelseydi, onların daha basitleri, daha küçüklerinin başka varlıklarda da olması lazım gelirdi. Bu güçleri kendi yaratsaydı, onların yalnızca "itibari" kaideler, fiction'lar olması lazım gelirdi. O zaman ne şuurun, ne hürlüğün, ne sorumluluğun mânâsı kalırdı. Şuurun ve hürlüğün itibari olduğunu söylemeye asla imkân yoktur. Fakat sorumluluğun bir postulat olduğunu söyleyenler, hukuku, ahlakı, kanunu ve vicdanı "mevhum" saymaya kadar gitmekte olan sofist düşüncesinde kimseler vardır. Onların, gözünde insan vehimler ve hayaletler yaratan bir varlıktır ki, kendi vehimlerinin gerçekliğine inanır. Bu kitapta birçok vesilelerle bu görüşü tenkit ettik. İnsan eğer kendi yalanlarına inanan bir hayal kurucudan (fabulateur) ibaret olsaydı, bizzat gerçeğin ve bu arada kendisinin de bir "hayal" olması lazım gelirdi. Önce bu iddiayı tabiat tekzip ediyor. Sonra insanın hayal yaratıcılığı da mevhum değil, hakiki bir varlıktan, onun şuur sahibi, hür ve sorumlu varlığından geliyor.

İnsan bu sayede tabiatın sırlarını çözüyor. Bu sayede ilmi, tekniği yapıyor. Bu sayede sanatı yaratıyor, üstün değerlere yükseliyor. Öyleyse insan tabiatla açıklanamayacağı gibi, yalnız başına kendi kendisiyle de açıklanamaz. Aşağı üstünü izah edemez, ancak üstün aşağıyı izah edebilir. Eğer insandan üstün bir varlık yoksa, insanın anlaşılması imkânsız kalır. İnsanın gerçekleşmesi ancak aşkın varlıkla mümkündür.

Âlem için de aynı şeyi söylemeliyiz. Natüralizm, âlemi mekanik, şuursuz kapalı bir bütün olarak tasavvur eder. Halbuki biz âlemi ancak insanla beraber anlayabiliriz. İnsanın varlığından önce hiçbir hükmün yüklemi, hiçbir öznenin nesnesi, hiçbir görenin gördüğü şey olmayan, şahitsiz ve delilsiz bir "âlem"

mevhumdur. Bununla beraber, onu tabiatçı düşünce içinde soyut olarak tasavvur edebiliriz. Ancak, öyle bir âlemden insanı kaldırdığımız zaman şuurun ve "bilgi"nin yerine oraya başka bir şeyi koymalıyız ki, bu âlemin devamı mümkün olabilsin. Bu başka şey ahenk, düzen, gaye, hedef, kanun, (hatta fréquence) kelimeleriyle ifade ettiğimiz "varlığın şuuru"dur ki, o her bakımdan, sırf hadiselerden ibaret olan âlemi aşar. Bundan dolayı âlem aşkın varlığın tecelli sahasıdır. Allah'a, insana ve âleme iman, bilginin tamamlığını ve bütünlüğünü sağlar. Bu imanın sağladığı bilgi muvazenesi dışında ise yalnızca mekanizm, akıldışı varlık, kör tabiat ve hercümerç (chaos) vardır.

Düşüncemizden Allah'ı kaldırırsak, insanın şuuru, hürlüğü ve sorumluluğu mânâsız kalır. İradesi zekâsız, kör tabiat kuvvetine indirilir.[290] Fakat tabiatın kör kuvveti şuuru doğuramaz. Aşkın varlığın tabiata müdahalesi ise tabiat üstünde bir varlık olan insanı meydana getirir. Üstünün aşağıya tesiri, Allah'tan insana ve âleme doğru açılış, âlemin anlaşılmasını mümkün kılar. İnsan aşkın varlığa karşı "sorumlu" olduğu içindir ki, kendi kendisine ve başka insanlara karşı sorumludur. Ve böyle olduğu için de ahlaki ve içtimai kanunlara sahiptir. İnsanın kuvveti aşkın varlığa bağlanışından gelir. Aşkın varlığı kaldırınca, insan Kyniklerin zavallı köpeğinden farksız kalır. İnsan mutlak olarak hür değil, ancak sahip olduğu şuur nispetinde hürdür. Bunun için onun hürlüğüne varlık derecelerine nazaran yükselen ve mutlak varlığa nazaran alçalan nispi "muhtarlık" demek doğru olur. Allah'ı, âlemi ve insanı birlikte düşünmedikçe, ne bu hürlüğü, ne bu şuuru anlamak kabildir.

İnsanın kuvveti imanından gelir. İnsanın kendi üzerinde, başka insanlar üzerinde ve tabiat üzerinde hâkimiyeti bu kuvvetin neticesidir. Bu hâkimiyetin ilk adımı arzularına dizgin vurma şeklinde dini yasaklarda, tabularda başlar. Cemiyetin her devirde ve her yerde bir "emirler ve yasaklar sistemi" olması bundandır. İman insanın kendi kendisini yenmesini, kendisini aşmasını temin eder. Bu da onun hürlüğünü kazanmasından ibarettir ki, bütün tarih bu hürriyet mücadelelerinin sahnesidir. İnsan, kendinden iman kuvveti kaldırılınca, bu cidal kuvvetini de kaybeder. O inkâr ettiği için değil, kabul ettiği için büyüktür.[291] O kendini aştığı zaman, ideali insan dışında bir varlık değil, yalnızca "insan" olmaktır. İnsan maymunun sıçramasından doğmadığı gibi, insanın sıçramasından da "üst insan" doğmayacaktır. İnsan aşkın varlığa inancı sayesinde ve bunun verdiği kuvvetle güçlerini daima daha tam olarak teşkile doğru gidecektir.

Buradan "büyük insan" ile "büyük adam" arasındaki fark meydana çıkar. Büyük insan manevi varlığı geliştirerek, insanlığı kendi nefsini feda ediş sayesinde gerçekleştiren insandır. Büyük insan, imanın yaratış kudreti ile gelişen insanlığın sembolüdür. Peygamberler, velîler, hakîmler, kahramanlar, büyük fikir

ve ideal şehitleri, fikir yolunu açanlar büyük insanlardır. “Büyük adam,” iman gücünden mahrum olmamakla beraber tabiat güçlerinin, içgüdülerin, zekâ ve kurnazlığın, kaba enerjinin kudreti ile başarı kazanmış olan insandır. Tarihi büyük insanlar geliştirir. Her çağ onların “feda-yı nefs”leri (sacrifice) sayesinde bir önceki çağdan daha verimli, daha kudretli olmuştur. Büyük adamlar insanlığın üzerinden geçen fırtınalar, kasırgalar gibidir. Kitleleri yerinden oynatır, iradeleriyle olaylara hükmeder görünürler. Fakat kasırga geçince her şey eski haline döner; yalnız onların tamiri çok güç olan tahripleri kalır. Eğer tarih boyunca insanlık aşkın varlıktan aldığı kuvvetle fasılasız büyük insanları yetiştirmemiş olsaydı, bu ikincilerin tahriplerini düzeltmek imkânsız olurdu.

İmanın kuvveti yaratıcı kuvvettir. Bilgi alanında insanlığın büyük başarıları onun eseridir. Sanat, ahlak ve din alanında değerlerin yaratıcılığı onun sayesindedir. Hakiki hukuk nizamları kör kuvvetin değil, iman kuvvetinin, adaletin kurduğu nizamlardır. Bununla beraber iman kudreti, yani imanla kuvvetin birleşmesi insan ruhunu darlaştırabilir. Derinliğinden veya şiddetinden kazandığını genişliğinden kaybetme yüzünden, onu bir nevi tek fikirciliğe (monoidéisme) götürebilir. Bu durumda iman kuvveti çarpışma silahı olarak ne kadar tesirli olursa olsun, fikir yaratıcılığı bakımından o kadar körleştirici olur. Bu hale “taassup” (fanatisme) denir. Her idealin yaratıcılık ve canlılık devirleri olduğu gibi taassup devirleri de vardır. Bu durumda ideal zararlı olmaya başlar. Bu zarar yalnız ideali bir saldırma vasıtası gibi kullananlardan başkalarına doğru çevrilmekle kalmaz, bizzat onu kullananlara da çevrilir. İman kuvvetinin taassup şeklini aldığı bütün devirler insanlık için karanlık devri olmuştur. Her çağda bunun misalleri vardır. Hıristiyanlık taassubu Avrupa’yı engizisyonları ile bir karanlık devre sokmuştu. İslam dünyasının ışıklı asırlarından sonra taassup başlayınca fikir hareketleri durmuş, keşif ve icat kaybolmuş, yakın yıllara kadar devam eden bir karanlık devir başlamıştı. Fatih’in Molla Lütfi’yi, Kanunî’nin Şeyh Esad Efendi’yi idamından başlayan, hoşgörürlükten mahrum devir içinde kuvvetli bir fikir ışığı görülmüyor.

İmanın kuvveti verimliliğini muhafaza edebilmek için hoşgörürlükle (tolérance) beraber yürümelidir. İmanın kuvveti insana, cemiyete ve tabiata üç istikametteki hâkimiyetimizi temin ettiği halde, hoşgörürlüğün kaybolması bu hâkimiyetleri sarsar, tahakküm (yani zorlama hâkimiyet) şekline koyar.[292] Onun neticesi de içtimai gerginlikleri artırmak, krizler, harpler ve ihtilaller doğurmak suretiyle kendi temelini yıkmaktan ibarettir. İmanın kuvveti, kökü sübjektif temayüllerimizde olan “inanma ihtiyacı”ndan gelmez, bizi inanmaya mecbur eden aşkın varlıktan gelir. Aşkın varlık insanlığı ve âlemi kuşatan varlık olduğu için, bütün var olma vasıflarını içine alır. Bunun için hakiki ideal maddeden ve hayattan fazla, manevi değerlere yer veren idealdir. Fakat

ideallerin en fakiri olan maddeye tapınma bile, maddeyi aşkın varlık haline koyduğu için adi hayat formlarına nazaran idealdir. İdealin bu en fakir şekli, manevi değerleri inkâr ettiği ve varlığın yaratıcılığına karşı insanı körleştirdiği için, derhal taassup, şiddet ve tahakküm şeklini almaya mahkûmdur. Zamanımızda maddeye tapınma halinde meydana çıkan totaliter imanların yıkıcı hareketlere çevrilmesi ve kendilerini tahrip etmesi bundandır.

Karl Jaspers'in gösterdiği gibi hoşgörürlük yalnız taassubun değil, aynı zamanda alakasızlığın da zıddıdır.[293] Alakasızlık değerlerin dışında kalmaktır. Halbuki hoşgörürlük değerleri yaşamak, değerlerle terbiye olunmaktır. Bu da ancak kişilerin değer ölçülerine karşılıklı saygı göstermeleriyle, yani kişiler arası bir değer inancının kabulü ile kurulur. İştirak etmediğimiz değerlerin de sırf insani oldukları için sayılmaya layık olduklarını kabul etmemiz, kişiler, hatta milletler arası bir değerler sahası doğurur. Hoşgörürlüğün ilk adımı bir millet içinde kanaatlerin ve inançların birbirine saygı göstermesi ise, ikinci adımı milletler arası kanaatler ve inançların birbirine saygı göstermesidir.[294] İnsanlığın gerçekleşmesi bu karşılıklı saygı üzerinde, milletlerin şahsi ve orijinal kültür bütünlükleriyle birbirlerini tanımaları halinde mümkün olabilecektir.[295]

Öyle görünüyor ki, felsefenin en büyük vazifesi bu idealin, bütün şartları ve icapları ile telkini olacaktır. Acaba felsefe daima bu vazifeyi görmüş müdür? İlkçağda felsefi düşüncenin doğduğu zamandan başlayarak tarih boyunca bunu takip edelim. Yunan'da "hikmet"in (sophia) insanlara örnek olacak üstün bir hayat şekli yaşamak olduğunu, böyle yaşayanlara "hakîm"ler (sophos) denildiğini birinci kitapta görmüştük. Fakat hakîmler insanlara rehber olacak bir eser vermeden, yalnız hayatlarını örnek bırakarak gelip geçtiler. Hikmeti sevenler (philosophos) onların yolunu tutmakla kalmadılar; idealin mahiyetini, gerçekle münasebetini, ideale doğru yönelmek için tutulması gereken yolları aradılar ve bunları tespit ettiler. Onlar bu mânâda hakikat araştırıcılarıdır. Fakat âlimler gibi yalnız varlık çeşitlerinden biri veya birkaçı üzerinde derinleşerek gerçeği aramakla kalmıyorlar, gerçekle ideal arasındaki münasebeti arıyorlardı. Varlık hakkında hayalle karışık bitmez diyalektikler onları birbirine düşürdüğü için, önce varlığa nüfuz edecek alet, akıl üzerinde düşünmeye karar verdiler. Buradan gerçek ve ideal arasındaki tezatı, tamamlayıcılığı, karşılıklı alakayı, derin münasebeti gördüler. İnsanlara örnek olacak ideal cemiyetin planını kurdular. Orada felsefe, kör realitenin batağında ilk kurbanlarını verdi: Sokrates öldürüldü, Platon esir pazarında satıldı, Aristoteles aklın kanunları ile realite arasındaki münasebeti o kadar derinleştirdi ki, filozof, insanları ideale doğru sevk edici hakiki misyonunu unuttu. Bununla beraber ilkçağ sitesi yıkılınca, bu içtimai hercümerç içinde filozofun vazifesi tekrar canlanıyordu; o fikir

dernekleri kuruyor, oraya “dünya hemşerileri”ni çağırıyordu.

Platon şöyle diyordu: “Ya hükümdarlar filozof veya filozoflar hükümdar olduğu zaman insanlar mesut olur.”[296] Fakat ne hükümdarlar filozof oldu, ne filozoflar hükümdar! Bunun en, ulvi, en feci tecrübesini bizzat kendisi yapmıştı. O halde filozofun rolü bu kötülüklerle dolu dünyada yalnızca nasihat edip geçmekten mi ibaretti? İdeale ulaşmak için en elverişli yolu tutanların kurduğu bir “seçkinler cemiyeti” ile iş hallolabilir miydi? Cemiyet, asıl büyük kitle ve onu kendi keyiflerine göre sevk ve idare edenler bu cemiyetin dışında kalmayacak mı ve bu böyle oldukça filozofun, hatta filozoflar cemiyetinin gayretleri boşuna değil miydi?[297] Bu durumda filozof cemiyetin kötülüklerine karşı mukavemet için inzivasına çekilebilir, hayata karşı koyabilir veya dünyanın akışına kendini bırakır, ıstırabını eğlence içinde avutabilirdi. Buradan stoacı ve Epikurosçu iki filozof tipi çıktı. Farabî stoacı yaşadı, İbn Sina ise hükümdar saraylarına tenezzül etmedi, fakat Epikurosçu bir hayat sürdü.

Halbuki dünya değişiyordu. Peygamberler dünyaya yeni bir hakikat getirmişlerdi. Sami dehanın ifade ettiği bu hakikat, bütün insanların tek, soyut, evrensel Allah etrafında birleşmeleri idi. Dünya, sitelerin hatta imparatorların yıkılan kast nizamı yerine, manevi birlik ve bütünlük isteyen müsavi bir insanlık nizamı arıyordu. Bu yeni dünya, filozofların düşünmediği “aşkın varlık” üzerine dikkati çekiyordu. Natüralizmin çıkmazlarını, üstünü aşağı ile açıklama imkânsızlığını işaret ediyordu. Filozofların yeni dünyaya gözlerini çevirmesi zaruri idi. Fakat uzun müddet bu mümkün olmadı. Yunan dehası ile Sami deha uyuşamadan kaldılar. Filozof yeni dünyanın değerler nizamına yabancı idi. Onun stoacı veya Epikurosçu, fakat daima kenarda kalışı bundandı.

Ancak 12. yüzyıldan sonra felsefe misyonuna döndü. Yeni dünyanın değerler nizamını sistemleştirmeye başladı. Bütün bilgiler imanın etrafında toplanıyordu: Summum Théologicum bir bilgi ansiklopedisi değil, bir hayat organizasyonu idi. Felsefe bu misyonunda yeniçağ başına kadar devam etti. Bir yandan idealle gerçek arasındaki münasebeti organize ederken, bir yandan bilgilerin gelişmesini temin ediyordu. Fakat dünya tekrar değişiyordu. Bu sefer insani değerlerin mertebesi alçalmadan, bilginin ve tekniğin hızlı gelişmeleriyle birlikte cemiyet yeni bir nizama doğru gidiyordu. Önce monarşilerin, sonra demokrasilerin meydana çıktığı bu büyük kitle nizamında filozofun hedefi başkaydı: Siyaset ve ahlakı kendi haline bıraktı. Dikkatini yalnızca taşkın bir gelişme gösteren bilgi ve tekniğin muhtaç olduğu metotlara çevirdi. Metot araştırması filozofu bir ilimler ayarlayıcısı, bir fabrika müdürü haline getirdi. Descartes, Metot Üzerine Konuşma’da ahlaka dair düşüncesini dört satırla hülasa ediyordu. Filozofun cemiyete karışmayışı çok sürmedi. Bizzat

kartezyenler bu imkânsız vazifeden vazgeçtiler. Spinoza demokrasinin prensiplerini koydu. 18. yüzyıl düşünürlerinde gelecek yüzyılın bütün inkılapları hazırlanıyordu. Filozoflar artık yalnız ideal gösterici değil, ideale gitmek için yolları açıcı oldular. İdeal ile gerçek arasında köprü olan bir üçüncü kavram meydana çıktı: İdeoloji. Filozoflar idealist oldukları kadar da ideolog olmalıdırlar. Peygamberler sona ermiştir. Onlar büyük yolları gösterdiler. Bir daha vahiy gelmeyecektir. Fakat ideale nasıl ve ne yollardan gidilmeli? Bunu düşünmek filozofların işi idi.

Kant'ın Copernicus tarzında inkılabından beri felsefe, insanı bütün kuvveti ve şümulü ile ağırlık merkezi diye almıştı. Onu takip edenler insanın eseri olan kültüre eğildiler. Filozofun vazifesi kültür yaratışının rehberi olmaktı. Fakat kültür ferdin değil, cemiyetin eseri idi. O "objektif ruh"tu; onu cemiyet, hatta iradesi olan devlet yapacak, filozof bu yaratışı sistemleştirecekti. Ortaçağdaki ilahi değer nizamının yerini şimdi kültür değerleri nizamı almıştı. Kilisenin yerine Alman devletinin iradesi geçmişti. Filozofun bu yeni vazifesi kültürün kurulmakta, devletin millileşmekte olduğu bütün memleketlerde akisler buldu. [298]

Şu kadar var ki, cemiyetlerin gelişmesi orada durmuyordu: Cemiyetler içinde yeni içtimai sınıfların doğuşu, sınıflar arası münasebetler, milletler arası münasebetler yeni gerginlikler, yeni meseleler meydana çıkarıyordu. Cemiyet yekpare bir bütün değil, bir zümreler, cemaatler, hatta kişiler bütünü idi. Kültür yaratışı yalnız "toptan cemiyet"in ve devletin işi değil, cemiyeti yaratıcı kılan kişilerin işi idi. Kişiler ne kadar yaratıcı ise, cemiyet ve kültür de o kadar yaratıcı olacaktı. Bundan dolayı ilkçağdan beri filozofun bir türlü terk etmediği "akıl" ve cemiyet düzenini aşan iradenin rolü meydana çıktı. Filozof bu rol üzerine bütün kuvvetiyle dikkati çekti: Fikir hareketi değil, hareket fikri yapıyordu. İncil, "İptidada her şey kelam idi," diye başlar. Halbuki Faust, "İptidada her şey hareketti (action)," diyordu. Filozof "irade"yi, "kudret iradesi"ni, hareket ve fiili, "pratik fayda"yı, "istek fiili"ni,[299] "hayat hamlesi"ni zekânın yerine koyuyor, yirmi beş asır değerler nizamının mihrakı olan akıl yerine, bu vazifeyi yaratıcı faaliyete veriyor. Eğer düşünce hareketi değil, hareket düşünceyi yapıyorsa, o halde filozofun rolü son derecede büyük demektir. O eskiden hazır bir değerler düzeninde keşfedici ve yol gösterici iken, şimdi sarsılmış bir dünyada yeni bir değerler düzeninin kurucusu olmak istiyor. Yeni misyonu onu rehber olmaktan çok ileriye, yapıcı ve yaratıcı olmaya götürüyor. Yunanlı için en yüksek değer "temaşa," en aşağı değer "hareket"ti. Modern filozof asıl hareketten çıkan temaşaya, değiştirilmiş dünyaya değer veriyor. Bunun için yeni filozof yalnız idealist değil, aynı zamanda ideologdur.

Bunun içindir ki, asrımıza ideolojiler asrıdır dense yanlış olmaz. "Sosyolog

bugünkü insanın ideologlar hükmünde, psikolog ise kompleksler hükmünde olduğunu gösteriyorlar.” Fakat bu hadiseye marazi gözüyle bakılamaz. Onlar gerçekle ideal arasına atılmış köprülerdir. İnsanlık yeni zaruretler önünde mütemadiyen tecrübelere giriyor: Hiçbirinde derin araştırmaya, kontrole vakit bulamıyor. Çoğunda eski fikirler yeni ihtiyaçlara göre acele kalıba dökülüyor. Bazen bir fikir farklı bir hareketin sembolü oluyor. Bazen hareket fikri bekleyemiyor. İlk taşı attıktan sonra fikir onu takip ediyor. Fakat içtimai zaruretlerin bütün bu hızlanışları, sıçrayışları, intizamsız atılışları fikri şaşırtıyor. Yanlış rehberliğe, “ısmarlama” fikirciliğe götürüyor. Hareket adamı fikir adamından beklediği süratli hükümleri bulamadığı, ikisinin çalışma ritmi birbirine uymadığı için, tedariksiz ve kifayetsiz kendi hareketinin fikrini yaratma iddiasına kalkıyor. Bütün bu inhiraflar, zikzaklar, uyuşmazlıklar yüzünden içtimai hareketleri ifade eden birçok cereyanlar, hakikatte derinlikten ve bundan dolayı doğruluktan mahrum sahte ideolojiler halini almaktadır.

Filozofun en büyük misyonu işte burada meydana çıkıyor. Onun vazifesi her zaman olduğu gibi ideal adamı olmaktır. Fakat bugün vazifesi, ideale götürmek iddiasında bulunan ideolojileri kontrol etmek, tenkit etmek, sahtelerini meydana çıkarmak ve insanlara idealle gerçek arasındaki hakiki yolları göstermektir. Bunun için de her zaman olduğu gibi filozof ilimlerin yardımından faydalanacaktır. Onun bu zahmetli işte geniş bilgiye ihtiyacı vardır. Burada filozofu kendini bilgiye vermiş insanlarla karşılaştırmalıyız. Onun bilgiye ihtiyacı vardır, fakat o bir ihtisas adamı, bir “mütebahhir” değildir. İnsani bilginin bütün çeşitlerinden faydalanmaya mecbur ise de, o bir dilettante da değildir. Fikri insanın uğraştığı bütün konuları kucakladığı halde, o bir esprit universel de değildir. Çünkü bu insanlar hiç de filozof olmaksızın bu işleri yapmaktadırlar. Eski çağlarda filozofun ansiklopedik bilgi adamı olduğunu söylerler; böyle diyenlere göre ilimler ihtisaslaştıkça felsefeden ayrılmış ve filozofun bütün ilimlerle uğraşmasına lüzum kalmamıştır. Bu görüş doğru değildir. Hiçbir asırda felsefe bütün bilgiyi istila etmemiştir. Aristoteles zamanında da matematikte, tabiat ilimlerinde ihtisas adamları vardı. Fakat filozof kendi binası için lazım gelen malzemeyi toplamaktaydı. Bugün insan bilgisinin son derece genişlemesi bunu güçleştirmiş olsa bile, filozof yine de yolu üstündeki karanlıkları dağıtmak için ihtisas adamlarından, ilimlerden ayrı ayrı faydalanmaya mecbur olmaktadır: Ta ki ideolojilerin tam tahlilini yapabilsin.

Jaspers’in dediği gibi filozof her devirde müstakil insan olmuştur. Bu onun maddi ihtiyaçlarının azlığından, züht hayatı yaşamasından, mythos’lardan sıyrılmış olmasından, devlet işlerine ve siyasete karışmamasından ileri gelir. Hareketin en kesif olduğu devirde, hayatta en büyük rolü olacak filozof için dahi

Diogenes ideali değerini muhafaza etmektedir. Onun müessirliği bu sayededir. Dünyaya rağbet etmemesi, dünyanın ondan ürkmüş olsa bile yine önem vermesine sebep olur. Sözünün geçmesini bu sayede temin eder. Bunun için de filozofun nasıl düşünüyorsa öyle yaşaması lazımdır. Filozofta aranan bu şahsiyet bütünlüğü fikirlerinin tesirli olması içindir. Eğer o yalnızca akıl öğreten insan olsaydı, hareketlerine bakmaya lüzum kalmazdı.

Bazıları (mesela Heidegger) derler ki, bugünün filozofu kurulmuş sistemleri reddetmelidir. Eski görüşleri bir yana koymalı; hatta değerler nizamını bir yana koymalı, yalnızca kendi varoluşunun dramını yaşamalıdır. Filozofun kaderi, bu derin varlık macerasına nüfuz etmeye cesaret etmesiyle bütün insanlardan ayrılır. Günün adamı (âlim, siyasi, işadamı vs.) hayatın sathını görür, derinliğine bakmaktan ürker. Filozof ise asıl bu hayat macerasının en derin problemini, varlık ve yokluk problemini ele alır. Başka hiçbir problem onu ilgilendiremez. Bu hakiki konusunu keşfetmesi için de önce bütün hazır problemleri ret ile işe başlamalıdır: Aklın reddedilmesi,[300] cemiyetin reddedilmesi,[301] Allah'ın reddedilmesi[302] birbirini takip eder. Bu görüş filozofun rolünü cemiyetten, genelden, ortak olandan tamamen uzak olan "şahsi"ye, "orijinal"e, kendi kendini yarattığı kabul edilen "insani varoluş"a hasretmektir.

Fakat bizce bu görüşte müdafaa edilir taraf görülmüyor: Zamanımızın en yaygın cereyanı olmasına rağmen diyebiliriz ki, o felsefeyi sübjektivizm çıkmazına götürmektedir. İnsan varoluşunu kendi başına kazanmıyor. Şuur daima "bir şeyin şuuru"dur. Yine kendi başımıza değil, ancak "âlemde" varız! Varlığımız başkaları ile kaimdir. "Ben" bir hareket noktası değil, bir ulaşma noktasıdır. Oraya ancak nesneyi özneden ayıracak uzun tecrübeler yaptıktan sonra ulaşıyoruz. O zaman dahi insan kendi başına mevcut değildir. Ruhlar birbirine karşılıklı nüfuz halindedir. Sanatın, ahlakın ve dinin mümkün olması bundandır. "Başkası" yalnız teknik bir alet gibi alındığı zaman bize yabancıdır. O zaman o sırf bir bilgi varisidir ve herhangi bir "şey"den farksızdır. Fakat birer kişi olan insanlar arasında münasebetler sırf hayvani münasebetler olmadığı gibi, sırf bilgi ve teknik münasebetleri de değildir. Onları birbirine bağlayan değer münasebetleridir. Ahlakı ve dini mümkün kılan ve ruhlar arası iştiraki doğuran bu aşkın münasebet olmasa insanlık ortadan kalkardı. İnsanla hayvan arasındaki en büyük fark (Scheler'in gösterdiği gibi) zekâ ve bilgi farkı değildir, çünkü bu bakımdan aralarında ancak derece farkı olduğu söylenebilir. Fakat objektif ruh halinde görülen değerler farkıdır. Bunun için de birbirine mutlak olarak kapalı ayrı varlıklar, fertler olan insanlar değil, birbirine daima açık kişiler olan insanlar filozofun üzerinde düşündüğü ve işleyeceği ezeli konudur. Sokrates bu konuya dokunmuştu; bugünün felsefesi de aynı konu üzerindedir.

Jaspers insanın hata eden varlık olmasından dolayı filozofun bağımsızlığını tehlikede görüyor. Halbuki onun ifadesi gibi mutlak bir bağımsızlık yoktur. Bu ancak insanların içinde bulunduğu şartlara göre nispi bir muhtarlıktır. Fakat insanın “yanılabilir” olması filozofu tehdit etmez. Çünkü onun nispi muhtarlığı yalnızca varlık ve değerler karşısında en büyük sorumluluğu duymasından gelmektedir.[303]

bedihi: apaçık
bedii: estetik
birsam: sanrı
buut: boyut
ceht: çaba
cihet: taraf
dilemma: ikilem
hassa: özellik
hendese: geometri
hercümerç: kaos
ihtilât etmek: karışmak
iktifa: yetinme
inhiraf: sapma
inkişaf: gelişim
insicam: bağlam
intiha: son
intihap: seçme, seçim
irat: gelir
istidat: yetenek
istihale: başkalaşım
istihsal: üretim
iştiyak: arzu
kaim: var olmak
kâm almak: keyfini çıkarmak
kesafet: yoğunluk
keşide: çekiliş
kışır – kışr
mafsal: eklem
mânia: engel
mecmu: toplam, bütün
mihver: eksen
mikyas: ölçü, ölçek
muhtar: özerk
muhtarlık: özerklik
muvazene: denge
muvazi: paralel
mücerret: soyut
müfessir: yorumlama
müfrit: aşırı

mülhem: esinlenmiş
mündemiç: içkin
mündemiç: içkin
müstebit: zorba
nakzetmek: bozmak
nedamet: pişmanlık
payansız: sonsuz
peyk: uydu
sarih: açık, belirgin
sürfe: kurtçuk
şedit: şiddetli
tadil etmek: değiştirmek
tavsif: belimleme, nitelendirme
tebcil: yüceltme
temessül: benzeşim
temessül: benzeşme
tenasüp: uyum
tesanüt: dayanışma
teşmil: yayma
tevcih etmek: yöneltmek
varit: akla gelen
vazıh: açık
vetire: süreç
zümrevi: türsel

[*1] 1958’de yayımlanan Felsefeye Girifl’in ikinci cildinin Önsöz’ü aynen alınmıştır.

[1] Nesnel İzafiyetçilik. (Yay. Haz.)

[2] Shalupny, Précis de sociologie adlı kitabında Auguste Comte sınıflamasını bu bakımdan tenkit ediyor.

[3] Birincileri arasında ahlak, politika, estetik vs., ikincileri arasında istatistik, demografi, iktisat vs. vardır.

[4] Latince socius ve Yunanca logos kelimelerinin birleştirilmesinden doğan sociologie dil kaidelerine aykırı olmakla beraber yerleşmiş bir terimdir.

[5] Bu terimlerden bir kısmı yüz yıldır, bir kısmı elli yıldır dilimize girdiği için söylendiği gibi yazıyoruz. Birincisinin géologie, üçüncüsünün géodesie olmak lazımdır. Kâtip Çelebi geographie karşılığı “cihannüma” demişti. Gökalp géologie karşılığı “arziyat” teklif etmişti. Fakat Fransızca kökten, bazen Türkçeye göre değişik, bazen değişmemiş şekilleri yerleşmiştir. Henüz yerleşmemiş ve karşılığı konmamış kelimelerin imlasını muhafaza ediyoruz: Phonétique gibi. Fakat bunlara da alıştıktan sonra, fizik terimi tarzında kendimize mal ediyoruz: Fonetik gibi. (Biz bu terimlerin şu andaki kullanılışlarını göz önüne alarak Ülken’in metinde Fransızca yazılışı ile bıraktığı “jeodezi” ile “fonetik”i yukarıdaki gibi değiştirdik. Yay. Haz.)

[6] Amerika’da ekoloji sosyolojinin bir dalı sayıldığı halde, Fransa’da daha coğrafi ilimler kadrosuna girmektedir.

[7] Dilthey, Introduction á l’étude des Sciences morales.

[8] Muvazat: Paralellik, koşutluk. Burada kast edilen, insan davranışları ile doğa olaylarının yapısının birbirine paralel olarak işlediğini savunan görüştür. (Yay. Haz.)

[9] Ülken’in aktardığı Dilthey’in tarih görüşünü günümüzde kullanılan terimlerle ifade edersek; Dilthey, fiziğin alanından ayırt ettiği tarihte soyut nedensellik ilişkilerinin değil, somut olayların ve yinelenmeyen durumların olduğundan söz ediyor. (Yay. Haz.)

[10] Sympathiser olmak.

[11] İhsan, Tanrı vergisi. (Yay. Haz.)

[12] Bilgide özne-nesne münasebetinin alogique mahiyeti üzerinde duran bilhassa Volkelt’tir. Bu mevzuda başlıca eseri Gewissheit und Wahrheit’dır.

[13] H. Rickert, Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft.

[14] “Vasıf” sözcüğünden gelir, “nitelendirme” olarak karşılanabilir. (Yay. Haz.)

[15] İnsanın bütün olarak alınması zaruretini 1928’de Umumi Ruhiyat ve 1930’da Aşk Ahlakı adlı kitaplarımızda müdafaa etmiştik.

[16] Masal “mesel” kelimesinden geliyor, Kuran’a esatir ül evvelin deniyor.

[17] Almanya’da Ranke ve Treitschke bu hizmeti görenlerin başındadır.

[18] Comte de Gobineau, Renaissance.

[19] Bu konuda en etraflı tetkikleri A. Aron yapmıştır. Introduction à la philosophie de l’histoire, L’objectivité en histoire vs. adlı kitaplarında Alman manevi ilimler cereyanına Fransa’da kapı açmıştır.

[20] Muhtelif faktörlere yer yer önem veren ve sistemsiz olan Wells veya Toynbee’nin eklektik görüşlerine karşı Charles Seignobos gibi tam objektif olmak için her türlü felsefe tefsirinden kaçanlar vardır.

[21] Hegel, Philosophie de l’Histoire.

[22] Adese: Mercek. (Yay. Haz.)

[23] Toynbee, Histoire, Civilisation en épreuve.

[24] Pek çok konuda geniş, derin bilgisi olan kişi. (Yay. Haz.)

[25] Bağlantı çizgisi. (Yay. Haz.)

[26] Bu münakaşalar Hayat dergisinde 1927’de çıkmıştır.

[27] “İnfirat”, “birey” anlamına gelen “fert” sözcüğünden gelir, burada “topluluktan ayrı durma”ya işaret ediyor. (Yay. Haz.)

[28] G. Bankroft’un Atlas Denizi Tarihi, Evolution de l’humanité, Halfen collection’u vs. gibi. (Yay. Haz.)

[29] Yahudiye kralı Hirodes ve bu ismi taşıyan diğer krallar. (Yay. Haz.)

[30] İtisaf: Doğru yoldan sapma. (Yay. Haz.)

[31] Charles Seignobos’un Tarihte Metot adlı kitabı (Doktor Galip Ataç, terc.). Bernheim’ın aynı addaki Almanca eseri (Şükrü Akkaya terc.); Emin Ali’nin (Çavlı) Tarihte Usul’e dair makaleleri (Yeni Mecmua, 1917); Fuad Köprülü’nün Türk Edebiyatı Tarihinde Usul adlı makalesi (Bilgi Dergisi, sf. 1). Zeki Velîdî’nin Tarihte Usul adlı kitabı intizamsız ve yanlışlarla doludur. Esaslı tashihlerden sonra tekrar neşredilirse bu kitabı da tavsiye etmek kabil olur.

[32] Canlıcılık (Osmanlıca: Ervahiye). Fikirlerin ve doğadaki nesnelerin ruhlar tarafından yönetildiğini ileri süren öğreti. (Yay. Haz.)

[33] Gens: Roma İmparatorluğu’nda bir soya mensup kişiler. (Yay. Haz.)

[34] Bunları etraflı olarak Tarihi Maddeciliğe Reddiye adlı kitabımızda ele almıştık. (1951), İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanacak "Realizmin Çıkmazları" adlı yazımızda tekrar bu konuya döneceğimiz için burada fazla tafsilata girmiyoruz.

[35] Evrim ve Devrim.

[36] Georges Sorel, Réflexions sur la violence; Les illusions du progrès vs.

[37] Durkheim, La Sociologie (Bouasse'ın De la Méthode dans les sciences'ının içinde).

[38] Fauconnet, La Responsabilité; C. Bougli, Evolution des Valeurs.

[39] Singulier.

[40] Procédé kelimesinin öz Türkçe karşılığı olmadığı için eski terimi kullanıyoruz. (Şu anda bu sözcüğü “süreç” ile karşılayabiliriz. Yay. Haz.)

[41] Seignobos’un objektif tarihçiliği ile Mathiez’in sosyalist tarih anlayışı veya Wells’in eklektik tarih görüşü aynı derecede determinist olmak iddiasındadırlar.

[42] Ay tutulması ve güneş tutulması. (Yay. Haz.)

[43] Irrationnel’e “akıldışı” denebilirse de, kitapta esaslı olarak kullanılan bu kavrama tam karşılık olarak ileri sürmek oldukça güçtür.

[44] Phénomène karşılığı hadise veya olay, fait karşılığı olgu, événement karşılığı vaka diyor ve bunları ihtiyatla ayırıyoruz.

[45] Surréel.

[46] Bugünkü felsefede Karl Jaspers, Ortega y Gasset, Heidegger vs.'de insana ait "tarihilik" (geschichtlichkeit) ile historicité ayrılır.

[47] Tarihin tabii şartları için bk. Lenglois et Seignobos, La Méthode historique; Gaston Richard, Les lois de l’évolution; Rappoport vs.

[48] Wilhelm Dilthey, Introduction à l’étude des sciences morales.

[49] H. Spencer, Introduction à la science sociale.

[50] İbda: Yaratma, üretme. (Yay. Haz.)

[51] Gabriel Tarde, Les lois de l’imitation.

[52] Gustave Le Bon, Psychologie des foules.

[53] E. Durkheim, Règles de la Méthode sociologique.

[54] E. Durkheim, De la division du travail social; Le suicide; Les formes élémentaires de la vie religieuse.

[55] Lacombe, Règles de la méthode sociologique de M. Durkheim.

[56] Paul Bureau, La Science des moeurs.

[57] J. Monnerot, Les Faits sociaux ne sont pas des choses.

[58] K. Jaspers ve Monnerot?nun gösterdikleri gibi anlayış ile açıklama belirli varlık sahalarına karşılıktır. Fakat “tefsir” onları birbirine karıştıran müphem bir metottur.

[59] Draghicesco, La réalité de l’esprit.

[60] Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire.

[61] Aporie: Çıkmaz. (Yay. Haz.)

[62] S. Freud, Psychologie collective et analyse du moi.

[63] Vakıa sosyolog sorumluluğun gelişimini tetkik ederek, iptidailerin fertleri değil, zümreyi sorumlu saydıklarını ve bu mystique sorumluluğun canlı ve cansız şeylere kadar yayıldığını söyler (Fauconnet, La responsabilité). Fakat burada da herkes “tabu”ya dokunmanın suç olduğunu önceden bilmektedir.

[64] Justification.

[65] La sociologie du XXème siècle, G. Gurvitch’in idaresinde on dört Amerikan sosyoloğu tarafından yazılmış olan bu eserde bu tenkitlere genişçe yer verilmektedir.

[66] Kardiner, Psychological Frontier of Society; Dufferne, Personnalité de base.

[67] Krutch and Kretchfied, La psychologie sociale; Maucorps, La psychologie des mouvements sociaux; Ch. Blondel, La psychologie collective; Sherif Cantril, Ego Involvement; Murphy, Social Psychology.

[68] Écologie.

[69] Ruh Üzerine. (Yay. Haz.)

[70] Psychologie kelimesi ilk defa 16. asırda kullanıldı, fakat ancak 18. asırda Wolff'un Psychologia Rationalis'i ile yaygın bir şekil aldı. Fransa'da Maine de Biran ona en büyük değerini kazandırdı.

[71] Descartes’ın mécanisme kuramına dayanarak, onun spiritualist görüşüne hücum eden Helvetius, d’Holbach, Cabanis, Diderot vs. bunlardandır. Zamanımızda Wallon, Politzer vs. yeni materyalist görüşle bu açıklama tarzını canlandırmaya çalışmakta iseler de, büsbütün yeni delilleri yoktur. En çok dayandıkları behaviorisme ve réflexologie’nin çalışmalarıdır.

[72] Goldstein, La Structure de l’organisme, 1951; Alexander, La médecine psychosomatique, 1952.

[73] Agnostique: Bilinemezci. (Yay. Haz.)

[74] Ve Leh-ül-Emr-ve-l-Halk (Mahiyetler ve Yaratıklar ona aittir) ayeti bu iki âlemi işaret ediyor.

[75] Aperception.

[76] Psychisme supérieur ve psychisme inférieur merkezleri denmektedir (Grasset, La Biologie humaine).

[77] Buna yapı, bünye diyoruz. Fakat sırf biyolojik, maddi anlamları ile karıştırılmaması için kelimeyi aynen kullanıyoruz.

[78] Goldstein, La Structure de l’organisme.

[79] E. Weiss et S. English, Médecine psychosomatique, 1952.

[80] Davranışçılık. (Yay. Haz.)

[81] Kurt Lewin, Field Theory in Social Science, 1948.

[82] Sherif, Psychology of Social Norms; Cantril and Sherif, Ego Involvement.

[83] Murphy, Introduction to Social Psychology.

[84] Agache'ın L'Unité de la psychologie adlı kitabı bu cereyanların tenkit ve münakaşasını yapmaktadır.

[85] S. Freud, Nouveaux leçons de psychanalyse (Psychanalyse'den kısaltılarak),

çev. Anne Berman, P.U.F. Paris, 1955.

[86] H.Z. Ülken, Cemiyet ve Marazi Şuur, 1931.

[87] Yunan’da madde ve hayatı bütün ve tek realite sayan ilk filozofların görüşüne hylozoisme denmektedir.

[88] Bununla vahiy eseri olan dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'i kastediyoruz. Evrensel dinler dediğimiz zaman bunlara Buddhisme (Budizm), Konfüçyus dini, hatta kısmen maniheizmi katmak lazım gelir.

[89] Bilinircilik. (Yay. Haz.)

[90] H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, 1956. Ayrıca müellifin İbn Sina Risaleleri adlı eserine bakınız, 2 cilt, 1953.

[91] Nicolas de Cusa’nın eseri Rönesans felsefesinin başlangıcı sayılabilir. Esas fikri zıtların birlikte oluşudur (Coincidentia Oppositorum).

[92] G. Bruno, Cause, Principe et Unité, çev. Namer, 1930.

[93] Génération continuée.

[94] Leibniz, Nouveaux essais sur l’entendement humain.

[95] Spinoza, Etika, çeviren: H.Z. Ülken.

[96] Burada teknik bir karışıklık olmuş olsa gerek. Metni olduğu gibi bıraktık, ama Ülken'in Miletli filozoflardaki "arkhe" görüşünü anlattığı bu bölümde sözü geçen Anaksimandros "arkhe" olarak "ateş"i değil, apeiron'u, sınırsız, sonsuz olanı alıyordu. Anaksimandros ile Herakleitos arasında bir karışıklık olmuş olabilir. (Yay. Haz.)

[97] Bütün ortaçağ filozofları bu delili Aristoteles’e borçludurlar.

[98] Konya’da çıkan Yeni Fikir dergisi ile Naci Fikret ve Namdar Rahmi bu fikri müdafaa etmişlerdir.

[99] Rationalisme.

[100] Leibniz, Nouveaux essais sur l’entendement humain.

[101] Dialektik der Natur.

[102] Bu cereyan bu kelime ile hem tabii hem içtimai révolution’u anlatıyor.

[103] Singulier.

[104] Philippe Frank, Le Principe de causalité et ses limites.

[105] Eimer’in orthogenèse kuramı bunlardandır.

[106] Dollo’ya göre evrim süreksiz, aksedilemez ve fasılalıdır. Lotsy’ye göre melezleşme bitkilerde atlayıcı evrimin esaslı amilidir.

[107] Böyle düşünenlerden Roberto Ardigo ile evrime (évolution) karşı involution fikrini müdafaa eden A. Lalande'ı zikredebiliriz.

[108] Evrim meselesine “tabiat ve insan felsefesi” dolayısıyla başka bir kitapta daha etraflı olarak döneceğiz.

[109] M. Vernet, Kaderine Hâkim Olan İnsan ve J. Rostand da İnsan Değiştirebilir mi? adlı çok yeni eserlerinde bu iddiayı sonuna götürüyor ve insan ilmini tamamen tabii şartlara hâkim olmak şeklinde açıklamak istiyorlar.

[110] E. Bontroux, E. Meyerson Fransa’da bu irrationnel meselesi üzerinde yeter derecede durdular.

[111] H. Reichenbach, Experience and Prediction.

[112] Rüşeym (embriyon) ilmi.

[113] Bu geri kalma (retardement) fikri bilhassa Arnold Gehlen tarafından Der Mensch, seine Natur und seine Stelling in der Welt adlı eserde geliştirildi (1955).

[114] H.Z. Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 1951.

[115] Faculté.

[116] Pierre de Latil, La Pensée artificielle (Introduction à la Cybernétique), 1953.

[117] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[118] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[119] Sully Prudhomme et Ch. Richet, Le Problème des causes finales, 1907; L.J. Henderson, L’ordre de la nature, 1924.

[120] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[121] Lamarck, Philosophie zoologique.

[122] Spinoza, Etika.

[123] Hamelin, Les Éléments principaux de la représentation.

[124] Max Scheler, L’homme et l’histoire, çev. p. M. Dupuy, 1955.

[125] Eidos: “İdée” ve “form” şeklinde Aristoteles’in kullanışına uygun anlamda.

[126] İnsan-tanrı eski Mısırlılarda vardı. Yunan’da da kahramanlar (Herakles, Atlas, Prometheus vs.) bu karakteri gösteriyor. Hıristiyanlığın bunlardan mülhem olarak doğmuş olması çok muhtemeldir. Scheler bu noktaları hiç hesaba katmıyor.

[127] Hıristiyanlık’taki insanın ilahi ve beşeri iki mahiyeti fikri monophysitisme’dir.

[128] Buna rédemption diyorlar. Bu anlamda İsa’ya rédempteur (münci) denir.

[129] Contemplation.

[130] Yunan çağının meydana çıkardığı bu logos tipi ile müspet ilimci zihniyeti karıştırmamalıdır: Her ne kadar bu ötekinin eserlerinden biri ise de.

[131] Fransa’da Lumière, Almanya’da Aufklärung adını alan bu devrin son temsilcileri Voltaire ve Wolff’dur.

[132] M. Scheler bununla Hegel’i kastediyor.

[133] Nietzsche Trajedinin Menşei adlı kitabında ilk defa bu tezi ileri sürdü, bundan daha sonra bahsedeceğiz.

[134] W. Dilthey, Le monde de l’esprit.

[135] Grégaire: Toplu halde yaşayan. (Yay. Haz.)

[136] Burada évolution kelimesi evrim ve değişme değil, yetkinleşme anlamına geldiği için eski “tekâmül” kelimesini kullanabiliriz.

[137] Van Bolk, Das Problem der Menschwerdung. Bu tezi daha yakınlarda Arnold Gehlen, Das Problem des Sprachursprungs'da ve Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt'de tamamlamaktadır.

[138] Zekâyı ve genellikle ruhu uzviyete nazaran bir nevi sapış, asli fonksiyonlarından uzaklaşma gibi gören bu kuram biyolojik bakımdan marazi olan zekâ ve ruhun yeni bir gerçek olmak bakımından normal olduğunu kabul ediyor. Bu görüş 20. yüzyıl başlarında oldukça yayılmış idi.

[139] Nietzsche ile başlayan bu görüş edebiyatta H. Ibsen, Strindberg, Björnson Björnston vs. tarafından ifade edildi. Ibsen’in Peer Gynt ve Brand’ı bu tipi temsil ediyor.

[140] Geist elemden veya acıdan doğmuştur kanaati şeklinde bu fikrin yayıldığını görüyoruz.

[141] Image kelimesine burada hayal, daha sonra “tasavvur,” şekil denebilir.

[142] Artur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena; Penseés et Opuscuples.

[143] L. Klages, Von Wesen des Bewusstseins; Les principes de la caractérologie.

[144] Gültigkeit: Muteberlik.

[145] Max Scheler, bizim Aşk Ahlakı dediğimiz görüşten tamamen uzaklaşıyor.

[146] Oswald Spengler, Untergang des Abendlands, 1917.

[147] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.

[148] Sérénité karşılığı.

[149] Tragoedia eski Yunanca’da “keçi ayağı” mânâsına geliyormuş. Flüt çalan panları ifade eden bir sembol olarak kullanılmıştır.

[150] N. Hartmann, Ethik, 1941.

[151] Charles Werner, La Philosophie moderne, 1954.

[152] Charles Werner, La Philosophie moderne, 1954.

[153] Nietzsche’nin bu tefsiri felsefe ve fikir tarihi bakımından paradoksaldır.

[154] Considérations Inactuelles.

[155] Leibniz’in iyimserliğinin bu ifadesini Voltaire Candide’de hicvediyor.

[156] Die Stellung des Menschen im Kosmos. Takiyettin Mengüşoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (Eserin yazılış tarihi 1930; Türkçeye 1947’de çevrildi. Ondan sonra Fransızca tercümesi 1951’de neşredildi.)

[157] Yeni felsefede çok kullanılan engagé kelimesi “bağlanmış”, “yük altına girmiş” anlamlarına gelirse de tam karşılık olmadığı için aynen kullanıyoruz.

[158] “İptidada her şey kelam idi.”

[159] Bazen “kıvrantı” diye karşıladığımız angoisse kelimesini burada “ürküntü” veya “dünyadan ürkme” diye çeviriyoruz.

[160] Bir kısım vahşilerin ağaç gövdesinden sandalları.

[161] Fabriqué.

[162] Solipsisme. (“Tekbencilik” Yay. Haz.)

[163] Bu manevi zaman-üstü sahaya ilerde din problemi içinde tekrar döneceğiz.

[164] Tanrıların teşekkülü.

[165] Diyalogda Sokrates’ten önce bu ayırışı edebi açıdan Pausanias yapmaktadır.

[166] Aristoteles, Poetika.

[167] Flüt çalarken söylenen şiir. Yunanca aulos flüt anlamına gelir. (Yay. Haz.)

[168] Kitara çalarken söylenen şiir.

[169] Pan flütü de denen eşit olmayan boyda borulardan mürekkep müzik aleti; mitolojik bir varlık.

[170] Dionysos şerefine söylenen lirik şiir.

[171] Trajedide teganni edilen parçalar, yahut bu parçalara ait kaideler.

[172] Giambattisto Vico, La science nouvelle (La Scienza Nuova) p. 365.

[173] Giambattisto Vico, La science nouvelle (La Scienza Nuova) p. 121-123.

[174] L. Lévy-Brühl’ün bütün eserlerinde ileri sürdüğü ve müdafaa ettiği “iptidai zihniyet” tezinin köklerini burada görüyoruz.

[175] J. Piaget çocuk psikolojisine dair birçok kitaplarında çocuktaki animisme ile iptidai zihniyeti aynı suretle mukayese ediyor.

[176] I. Kant. Critique de jugement.

[177] I. Kant. Critique de jugement.

[178] Estetik yargı. (Yay. Haz.)

[179] İbda: Yaratım. (Yay. Haz.)

[180] Schiller, İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar (çeviren: Melahat Özgü), 1943.

[181] Hegel, Esthétique, 4 vols.

[182] Schelling. Philosophie de la mythologie.

[183] J.M. Baldwin, La théorie génétique de la réalité (Pancalisme); Médiat et immédiat; Logique génétique; La développement mental chez l’enfant et chez la race vs.

[184] Schopenhauer felsefesini bu inconsient'in metafiziği şeklinde hemen az sonra Edouard v. Hartmann tamamlamıştır.

[185] Filozof burada çok önceden Bergson’un zekâ ile hayat hamlesi arasında yapacağı ayırışı ve zekâyı yaratıcı evrime bağlayışını hatırlatıyor.

[186] Bu tavsif tarzı tamamen zamanımızdaki felsefi antropologların, bilhassa Van Bolk ve Arnold Gehlen’in insan tavsiflerine uygundur. Schopenhauer’u felsefesindeki bu görüşle yeni antropolojinin önderi sayabiliriz.

[187] Schopenhauer bu noktada kendi prensiplerine sadık değildir. İrade, zekâsız, kör, gaye ve hedeften mahrum mutlak ve hür bir kudret gibi anlaşıldığına göre fertliğin zaruretlerinden, sebeplikten, mekân ve zaman şartlarından kurtulan insanın “iradenin köleliğinden” değil, ancak “zekânın köleliğinden” kurtulması lazım gelirdi. Biraz ileride “gayeci” çalışmadan kurtulduğunu söylemesi de bunu teyit ediyor. Filozofu bu çelişmeye götüren hayat arzusu ve iradenin Budizm’de olduğu gibi ıstırap kaynağı olması ve ondan kurtulma iştiyakıdır.

[188] Schopenhauer’da dâhinin kazandığı huzur ve huzursuzluk fikirleri arasında çelişme olduğu fark ediliyor.

[189] Le monde comme volonté et comme représentation.

[190] Nietzsche, La naissance de la tragédie.

[191] H.Z. Ülken, “İdealizm’in Çıkmazları” (İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1956, sayı 1-4).

[192] Andre Breton, Manifeste de Surréalisme.

[193] Charles Baudelaire, Paradis artificiels.

[194] H.Z. Ülken, “Sürrealizm” (İstanbul Dergisi 1947, Yıl IV. yeni seri C. 2, N. 7).

[195] Sanat eserinde konunun gerçekliği veya hayali oluşuna göre ayrılan idealist ve realist sanat cereyanları ile bunların alakası yoktur. Buradaki “idealizm” ve “realizm” tamamen felsefi mânâlarında anlaşılmaktadır.

[196] Bu konu için Bk. Ülken, “Sanatın İçtimai Fonksiyonu” (İslam Sanatı Yıllığı, I, 1957, İlahiyat Fakültesi, İslam-Türk Sanatları Enstitüsü). Daha etraflı olarak bu konuyu “Değer Nazariyesi” adlı derslerimizde ele aldık (1946-48). Bu dersler henüz neşredilmemiştir.

[197] Sanata dair düşüncelerimizi daha etraflı olarak “Değerler Nazariyesi” adlı derslerimizde vermiştik (1946-49). Ayrıca bu konuda neşrettiğimiz yazıların mecmuunu da Sanata Dair Düşünceler adı altında çıkarmak üzereyiz.

[198] Draghicesco, Pieron, Ch. Blondel, bizzat Durkheim Ahlak Terbiyesi adlı kitabında şahsi muhtarlığı bu suretle izah ediyorlar.

[199] Buna karşı şefkat, merhamet kelimelerini kullanınca asıl mânâdan uzaklaşıyoruz.

[200] N. Hartmann, Métaphysique de la connaissance.

[201] Euklidesçi olmayan yeni matematiklerle Kant sistemi arasında çatışma vardır. Yeni Kantçılar bunu tevile çalışıyorlar.

[202] Vaihinger’in als ob (sanki varmış) felsefesi bütün idealleri mevhum sayan böyle bir çıkmaza giriyor.

[203] Evvelce Simmel, L. von Wiese, şimdi Amerika’da Chapin bu metotla meseleyi halledeceklerini zannediyorlar.

[204] Charles Darwin’in “yaşamak için mücadele” (struggle for life) diye ifade ettiği fikir.

[205] Yakup Kadri, Bir Serencam’dan.

[206] Vehbi Eralp, Platon, I, Sokratik Diyaloglar, 1953.

[207] Laches “cesaret”e, Kharmides “hikmet”e, Devlet’in birinci kitabı “adalet”e, Kriton “itaat”a aittir. Gorgias genellikle “fazilet”i ele alır.

[208] Theophrastos, Les Caractères. Bu eseri sonradan La Bruyère Fransızca'ya tercüme etmiş ve daha geniş bir numunesini kendisi vücuda getirmiştir.

[209] Hedone haz demektir.

[210] Farabî'de bunlar "âlem-i kübra" ve "âlem-i sugra" adlarını aldı.

[211] Tasavvuf buna sonradan “nusha-i kübra” diyecektir.

[212] Yunan felsefesinde karşılığı khara’dır.

[213] En soi ve pour soi karşılığı.

[214] Conséquent.

[215] Kant ahlakını uzaktan haber veriyor.

[216] Stuart Mill, Utilitarianism (Faydacılık), Türkçeye çeviren; Şahap Nazmi Coşkunlar, 1946.

[217] Yunanlılar faydalı (ophelimon) ile zararlıyı (blaberon) ahlakta aşağı bir derece gibi ayırıyorlardı.

[218] Stuart Mill, Utilitarianism.

[219] W. Ostwald, Energie; Les Grands hommes, Flammarion.

[220] Metchnikoff, Etudes sur la nature humaine, 1917.

[221] Bu görüş zamanımızda retardement kuramı halinde canlanmış bulunuyor.

[222] Lucretius, De Rerum Natura.

[223] Müller Freienfels, Die Seele des Alstags, Die Symbolik der Seele, Die Psychologie der Kleidung, vb. 1925, Berlin.

[224] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 44-45.

[225] Hobbes, Leviathan, part. I, chap. XIII.

[226] Montaigne, Essais, 4 ème vol. “De l’expérience.”

[227] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 45.

[228] David Hume, Enquête sur les principes de la morale, çev. A. Leroy, 1947, Aubier, Paris, sf: 53-60.

[229] L. Lévy-Brühl, La Science des moeurs.

[230] Kant, Ahlak Metafiziğinin Temelleri, müellifin tercüme ettiği bu eser henüz basılmamıştır.

[231] Kant, Ahlak Metafiziğinin Temelleri.

[232] Bu mesele Kant tarafından Pratik Aklın Tenkidi ve Ahlak Metafiziğinin Temelleri’nde uzun uzadıya tahlil edilmektedir.

[233] Kant, Saf Aklın Tenkidi’nde rasyonel teolojiyi tenkit ederken aynı şeyleri söylüyor. Fakat aklın antinomilerini halletmeye çalışırken, faziletin gerçekleşebileceği ebedi bir hayat tasavvuru şeklindeki bu delili onun yerine koyuyordu.

[234] Max Scheler, Moralia.

[235] Max Scheler, La Nature et la forme de la sympathie.

[236] Duygudaşlık; özdeşleyim. (Yay. Haz.)

[237] Burada “kuşatıcı” kelimesini Karl Jaspers’in Übergreifen’inden (englobant) farklı bir anlamda, aşkınlığın şuura nazaran genel vasfı olarak anlıyoruz.

[238] Bu bölüş ilk defa buna yakın bir şekilde İmam Gazalî tarafından İhya'da teklif edilmiştir.

[239] Télékinesie.

[240] Gusdorf, Traite de métaphysique'de bu ayırmayı yapıyor.

[241] Gusdorf, Traité de métaphysique.

[242] K. Jaspers, La foi philosophique.

[243] Gusdorf, Traité de métaphysique; Karl Jaspers, La foi philosophique.

[244] Gusdorf, Traité de métaphysique.

[245] Sophistici Elenci.

[246] Bu eser İslam dünyasına Kitab ül İbâre diye geçmiştir.

[247] Emile Rougier, Les paralogismes du rationalisme.

[248] Aristoteles’in hareket delili Allah’ın ilk ispatıdır. Bu delil bütün ortaçağ filozoflarında türlü şekilde tekrar edildi. Fakat “kendisi hareket etmeyen hareket ettirici” şeklinde Allah’ın tarifi ve ispatının mekanik ve materyalist bir tarif olması dolayısıyla da çok büyük mahzuru vardır.

[249] Saint Thomas d’Aquin, L’être et l’essence (De ente et essentia), çev. Catherine Copelle, Paris, Vrin, 1956.

[250] Saint Thomas, Contra Gentiles.

[251] Ortaçağ mantığına göre üç türlü tarif vardır: a) İsim tarifi (ismî); b) gerçek tarif (şe’nî); c) öze ait tarif (zati). Descartes’ınki bunlardan ikincisi olduğu halde Hobbes ve Leibniz’inki birincisidir.

[252] Louis Rougier, Les paralogismes du rationalisme, 1920.

[253] Louis Rougier, Les paralogismes du rationalisme, 1920, p. 168-173.

[254] Saint Anselme, Oeuvres complètes.

[255] Hegel, Philosophie de la religion.

[256] Kant, La religion dans les limites de la raison.

[257] Kant, La religion dans les limites de la raison, p. 230-240.

[258] Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, 4 cilt. Höffding, Histoire de la philosophie, c. 2.

[259] Bizde bu konuda Draper’in Türkçeye çevrilmiş Niza-i ilm ü din adlı eseri çok tanınır.

[260] H.Z. Ülken İslam Düşüncesine Giriş.

[261] G.W.F. Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, III. Bölüm: “La Religion Absolue”, çev. Gibelin, 1954.

[262] H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi, “Gazali” bahsi, 1957.

[263] William James, Volonté de croire.

[264] William James, Variétés de l’expérience religieuse.

[265] Hippolyte Taine, L’Intelligence.

[266] Ernest Renan, L’avenir de la science.

[267] Bu başarı bugün daha yüksek olduğu için natüralizmin de daha kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü tekniğin son derece gelişmesine rağmen, fiziki ilimler sahasında çatışkan kuramlar, determinizmden şüpheler artmış ve felsefi düşünce bu tenkitlere göre gelişmiştir. Bunları birinci kısımda gördük.

[268] Max Müller natüralizm kuramını buradan çıkarıyor.

[269] Jean Marie Guyau, Irréligion de l’avenir.

[270] Bu nazariyeler için Din Sosyolojisi adlı kitabımıza bakınız.

[271] Jean Marie Guyau, Irréligion de l’avenir.

[272] Hubert et Mauss, Mélanges d’historie des religions.

[273] Münacat: Tanrı’ya yakarma. (Yay. Haz.)

[274] H.Z. Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye.

[275] Freud, ölümünden bir yıl önce yazdığı Abrégé de psychanalyse adlı kitapta bu fikirlerinde esaslı değişmeler yapmıştır (1939).

[276] Les règles de la méthode sociologique; Les formes élémentaires de la vie religieuse. Bunlardan başka “Prohibition de l’inceste et ses origines” adlı mühim makalesi bu konuya aittir, (Année Sociologique, c. 1.). Bu eserlerin Türkçe tercümeleri vardır.

[277] Yukarda zikrettiğimiz Frobenius, Schmidt, Koppers vs.’nin araştırmaları bunu gösteriyor.

[278] Durkheim bir makalesinde bunu sarih olarak söylüyor (“Sociologie et Philosophie”).

[279] Bu delil Garp’a L’homme volant diye geçmiştir. (H.Z. Ülken, İslam Felsefesi Tarihi.)

[280] Descartes, Discours de la méthode.

[281] Akif-Fikret, Sebil ür reşad-içtihat çatışması halinde şiddetlenmiştir.

[282] Eş’arî kelamcılığı aynı kanaatle, mu’tezileye hücum etmekte idi.

[283] Hilmi Ziya Ülken, İnsani Vatanperverlik, Zeyl: “Sanat ve Ahlak.”

[284] Oscar Wilde, Les intentions.

[285] F. Nietzsche, L’origine de la tragédie (Die Geburt der Tragodie).

[286] Andre Gide, Immoraliste, Les nourritures Terrestres.

[287] L. Tolstoi, Qu’est ce que l’art?

[288] Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, 1930.

[289] Mesela Bergson mafsallı hayvanlarda hayatın ayrı bir hamlesini görüyor, karıncalar veya arılardaki içgüdü harikalarını buna misal diye veriyordu. Fakat tabiatın bu irrasyonel görünüşlerini insani değerlerle kıyaslamak kabil değildir.

[290] Schopenhauer’un görüşü böyle idi.

[291] Nietzsche ve Scheler insanın kuvvetini, “Hayır!” demesinde görüyorlardı. Biz burada üstün değerleri ve onların büyük sorumluluğunu kabul etmek, en ağır ve en güç şey olduğu için, insanın asıl vasfını, “Evet!” demesinde görüyoruz.

[292] Bu meseleyi etraflı olarak Hâkimiyet adlı kitabımızda ele aldık.

[293] Karl Jaspers, Introduction à la philosophie.

[294] Hilmi Ziya Ülken, Aşk Ahlakı.

[295] Hilmi Ziya Ülken, İnsani Vatanperverlik.

[296] Platon, Devlet (Politeia).

[297] İslam dünyasında “İhvan-üs-safâ” bu gaye ile kurulmuş bir cemiyet idi.

[298] Romantizmin milliyet hareketi ile beraber önce Avrupa milletlerinde sonra Şark’ta uyandırdığı akisler ve bunun yer yer yetiştirdiği mevzii modernistler, kültürcüler ve rehberler bunlardandır.

[299] Acte volitif: B. Croce’nin görüşüne nazaran.

[300] Varlığın derinliğinde irrasyonel köklerin bulunduğunu söylemek, aklın reddedilmesi demek değildir.

[301] Sartre’da, Merleu-Ponty’de, Monnerot’da bunu görüyoruz.

[302] Bunun en bariz misali F. Nietzsche’di.

[303] En az sorumluluğu duyanlar yalnızca harekete bağlı olanlardır.