Der. ARMAND CUVILLIER

2

FELSEFE YAZARLARINDAN SEÇİLMİŞ METİNLER

Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler

Der. ARMAND CUVILLIER
ÇEVİREN: M. MUKADDER YAKUPOĞLU

Bilim ve Sanat

Kaynakça Notu:

Armand Cuvillier, **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, C. II, (çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu) Ankara, 1995, Bilim ve Sanat Yayınları, 248 s.

derleyen
armand cuvillier

FELSEFE YAZARLARINDAN SEÇİLMİŞ METİNLER
Cilt 2

çeviren
mehmet mukadder yakupoğlu



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI
© Bilim ve Sanat Yayınları
Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995

Kapak Tasarımı
Ümit Öğmel

ISBN 975-7298-04-2 (Tk. No.)
ISBN 975-7298-06-9 (2. Cilt)

Baskı: Cantekin Matbaacılık

İÇİNDEKİLER

XIV. KAVRAM VE FİKİR 9
106. Zihin Belirsizden Belirliye Doğru Gider (Th. RIBOT)/9, **107.** Kavramın Yadsınması (BERKELEY)/11, **108.** Adcılık (TAINE)/12, **109.** Görüntüsüz Düşünce (Alfred BINET)/13, **110.** İlkellerde Kavram (L. LÉVY-BRUHL)/16, **111.** Çocukta Kavram (J. PIAGET)/17, **112.** Duyumsanan Genellikten Düşünülen Genelliğe (BERGSON)/19, **113.** Genel, Belirli Olandır (Albert BURLOUD)/22, **114.** Kavram ve Muhakeme (E. GOBLOT)/23, **115.** "Değişken Kavramlar"a Karşı (Julien BENDA)/25, **116.** Platon'a Göre Fikir (PLATON)/27, **117.** Ortaçağdaki Evrenseller Sorunu (Étienne GILSON)/29, **118.** Yalın Yapılar (DESCARTES)/32, **119.** Sonsuz Fikirler (MALEBRANCHE)/35, **120.** Kavramlar ve Özler (Jacques MARITAIN)/37, **121.** Kavram ve İdeleştirme (Jacques CHEVALIER)/39

XV DİL VE İMLER 40
122. Dilin Bilinçaltı Özelliği (Franz BOAS)/41, **123.** Dilin Düşünceye Bağlılığı (Ch. BLONDEL)/43, **124.** Dil, Sosyal Olgu (H. DELACROIX)/45, **125.** Simgesel İşlev (H. WALLON)/47, **126.** İmlerin Psikolojik Yapısı (Maine de BIRAN)/49, **127.** Sözcüklerin Büyüsü (Roger CAILLOIS)/51, **128.** Anlaşılmazın Zevki (André LALANDE)/53

XVI. USAVURMA VE USAVURMAYA DAYANAN ZEKA 55
129. Mantık ve Geometri (BERGSON)/55,**130**. Zihinsel Deneyim (Eugenio RIGNANO)/58, **131**. Mantıksal Deney (J. PIAGET)/59, **132**. Kavram ve Usavurma (W. JAMES)/62, **133**. Anlamak Nedir? (H. DELACROIX)/64, **134**. "Tüm Ruhla Birlikte [Platon] (Victor BROCHARD)/66, **135**. Aşk ve Bilgi (Max SCHELER)/68,**136**. Zeka ve Duygu (H. DELACROIX)/70

XVII. EĞİLİMLER 71
137. Th. Ribot'ya Göre Eğilim (Th. RIBOT)/7**138**. A. Burloud'ya Göre Eğilim (A. BURLOUD)/73, **139**. M. Pradines'e Göre Eğilim (M. PRADINES)/76, **140**. Eğilim ve Dürtü (Charles BAUDOUIN)/79, **141**. Eğilimlerin Sosyalleşmesi ve Entellektüelleşmesi (Georges DUMAS)/80, **142**. İnsansal Tedirginlik (MALEBRANCHE)/82

XVIII. ZEVK VE ACI 84
143. Aristo'ya Göre Zevk (ARISTO)/84,**144**. Hamelin'e Göre Zevk (HAMELIN)/86, **145**. Acı Duyumları (H. PIÉRON)/88, **146**. Acı, Patolojik Olay (René LERICHE)/89, **147**. Zevkin ve Acının Amacı (Herbert SPENCER)/91, **148**. Zevk Hangi Anlamda Bir İyiliktir (MALEBRANCHE)/93, **149**. Zevk Eylemin Amacı Değildir (É. DURKHEIM)/94, **150**. Acının Övülmesine Karşı (Ernest BERSOT)/96, **151**. Arındırıcı Acı Çekme (Max SCHELER)/98

XIX. SEVİNÇ, ÜZÜNTÜ, HEYECANLAR 100
152. Ruhun "Tutkular"ı (DESCARTES)/100, **153**. Sevinç ve Üzüntü (DESCARTES)/102, **154**. Sevinç ve Üzüntü Nasıl Büyümektedir (BERGSON)/103, **155**. Heyecanların Fizyolojik Kuramı (W. JAMES)/104, **156**. Heyecan, Zihinsel Düzeyin Azalması (P. JANET)/107, **157**. Heyecan-Bozukluk (M. PRADINES)/111, **158**. Büyüsel Davranış, Heyecan (J.-P. SARTRE)/113, **159**. Öfke (SENEKA)/114, **160**. Korku (Jules ROMAINS)/116

XX. DUYGULAR VE TUTKULAR 118
161. Duygular, Eylemin Düzenleyicileri (P. JANET)/118,**162**. Duygular ve Sosyal Grup (Ch. BLONDEL)/120, **163**. Can Sıkıntısı (Léon DUPUIS)/124, **164**. Tutku (P. JANET)/127, **165**. Kristalleşme (STENDHAL)/130, **166**. Tutkular Nasıl Kul-

lanılabilir (Jean-François SENAULT)/133, **167**. Duyarlılığın Değeri (L. LAVELLE)/135

XXI. İÇGÜDÜ VE ALIŞKANLIK 136
168. İçgüdünün Klasik Kuramı (Henri FABRE)/137**169**. Bergson'a Göre İçgüdü (BERGSON)/138, **170**. Hayvan ve İnsan (F. BUYTENDIJK, Étienne RABAUD, P. GUILLAUME)/142, **171**. Aristo'ya Göre Alışkanlık (Paul JANET ve Gabriel SÉAILLES)/146, **172**. Bedensel Alışkanlıklar ve Tinsel Alışkanlıklar (MALEBRANCHE)/148, **173**. Ravaisson'a Göre Alışkanlık (RAVAISSON)/149, **174**. Alışkanlık ve Zeka (H. DELACROIX)/151

XXII. İSTENÇ 153
175. İtki ve Engelleme (Th. RIBOT)/153**176**. İstenç veya Numara Yapma (André GIDE)/154, **177**. Ruhsal İnisiyatif (Henri BARUK)/157, **178**. İstenç ve Dikkat (W. JAMES)/159, **179**. İstenç ve Kollektif Buyruklar (Ch. BLONDEL)/160, **180**. İstenç ve Bireysel Özerklik (Juliette BOUTONIER)/163, **181**. Güdülenim, Davranma ve Onama (Paul RICOEUR)/165

XXIII. AKIL 168
182. Sonsuz Fikirler ve Doğuştan Gelen Fikirler (DESCARTES)/168, **183**. Doğuştan Gelen Fikirlere Karşı (John LOCKE)/170, **184**. "Nisi ipse intellectus" (LEIBNIZ)/172, **185**. Neden Fikri (D. HUME)/174, **186**. "A priori" Biçimler (KANT)/176, **187**. Klasik Akılcılık ve Klasik Ampirizm (L. BRUNSCHVICG)/177, **188**. Aklın Sosyolojist Kuramı (É. DURKHEIM)/178, **189**. "Saldırgan" Akılcılık (Désiré ROUSTAN)/181, **190**. Kurucu Akıl (André LALANDE)/183

XXIV KİŞİLİK VE KARAKTER 186
191. Bedenin İmgesi (Jean LHERMITTE)/187,**192**. Kişinin Beden Aracılığıyla Bireyselleşmesi (Maurice LEENHARDT)/188, **193**. Oyun ve Çocuğun Kişiliği (George Herbert MEAD)/191, **194**. Ben'in Duygusundan Kendi'nin Bilgisine (P. GUILLAUME)/194, **195**. Açık Yürekli Olmanın Zorluğu (L. LAVELLE)/195, **196**. Bir Kişiliğini Kaybetme Olayı (Henri-Frédéric AMIEL)/196, **197**. Karakter, Kişilik ve Ben (René le SENSE)/199, **198**. "Karaktere Sahip Olmak" (Paulin MALAPERT)/201

XXV. SOSYAL PSİKOLOJİ 203
199. Sosyal Psikoloji (J. MAISONNEUVE)/203, **200**. Sosyometri (J. CHAIX-RUY)/206, **201**. Görüş (J. STOETZEL)/208

XXVI. ESTETİK 211
202. Platon'a Göre Güzellik Fikri (PLATON)/211, **203**. Descartes'cılara Göre Güzellik (MALEBRANCHE, le P. ANDRÉ)/215, **204**. Kant'a Göre Güzellik (KANT)/217, **205**. Yaratıcı Sanat (H. DELACROIX)/221, **206**. Sanat ve Teknik (Ch. LALO)/224, **207**. Maddenin Direnci (ALAIN)/226, **208**. Sanat Yapıtının Fenomenolojisi (Ét. SOURIAU)/227, **209**. Hareket İnceliği (R. BAYER)/229, **210**. Sanatın Anlamı (A. MALRAUX)/231, **211**. Sanat Aracılığıyla Kurtuluş (F. ALQUIRÉ)/233, **212**. Sanat ve Aşkınlık (J. MARITAIN)/235

XIV. KAVRAM VE FİKİR

Kavramın oluşumunda, zihin nereden yola çıkıyor? Türden mi yoksa bireyden mi yola çıkıyor? Th. RIBOT aşağıdaki parçada bu soruyu soruyor:

106. Zihin Belirsizden Belirliye Doğru Gider. XVII. yüzyılın sonunda sorulan (belki de daha önce) ve filozofları iki kampa ayıran soru insanın genel terimlerden mi yoksa özel terimlerden mi yola çıktığının sorulmasıydı. Daha sonra aynı soru dilin kökeni konusunda insan türü için de soruldu.

Özel tezi Locke tarafından savunuldu: "Çocukların konuştukları kişilerden edindikleri fikirler kişilerin kendilerine benzerler ve özeldirler" ve ondan sonra Condillac, Adam Smith, Dugald Stewart ve duyumcu adı verilen okulun temsilcilerinin çoğu tarafından benimsenmiştir.

Genel tezi, etkileri daha az olmayan yazarlarca savunulmuştur. Bunların başında Leibniz gelir: "Çocuklar ve konuşmak

istedikleri dili veya sözettikleri konuyu iyi bilmeyen kişiler, kendilerinde eksik olduğu için özel terimler kullanmak yerine şey, hayvan, bitki gibi genel terimlerden yararlanırlar, ve tüm özel ve bireysel isimlerin köken olarak cins adları ve genel oldukları kesindir."[1]

Çağdaş psikoloji sorunu bu biçimde kabul edemez. Bu biçim anlaşılmazdır. En bellibaşlı hatası, büyükler için uygun olan formülleri dilin ve zekanın embriyon evresine uygulamasıdır; ancak oluşumunu tamamlamış bir zihin için geçerli olan kategorileri oluşma evresindeki zihne uygulamasıdır. İnsan embriyonunun fizyolojisi ile bir yakınlaşma bu durumu daha iyi anlatacaktır. Üç aydan önce bu embriyonun bir burnu, bir ağzı var mıydı? Erkek miydi veya kız mıydı? vs. Bu soruları ve bunlara benzer soruları, rahim-içi gelişiminin ilk dönemlerini inceleyenler bu soruları bu biçimde sormaktan kaçınmaktadırlar, çünkü evet veya hayır gibi net yanıtlar içermemektedirler. Sürekli değişim döneminde olan şey, gelişmiş ve sabitleşmiş şeyle bir tutulamaz.

Tek uygun formül şudur: Zihin belirsizden belirliye doğru gider. Eğer belirsizi genelin eşdeğeri yaparsak başta özelin ortaya çıkmadığını, ama aynı zamanda terimin kesin anlamıyla genelin de ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz; en başta belirsizlik vardır. Diğer bir anlatımla, zihin algı ve bellekteki doğrudan üretim anını aştıktan sonra ortaya çıkan cinse özgü görüntüdür, yani her ikisinin yapısının katıldığı genel ve özel arasındaki bir evredir –belirsiz bir yalınlaştırmadır– THÉODULE RIBOT[2]

Ampiristler, kavramın veya soyut fikrin özel görüntülere indirgendiğini ileri sürmüşlerdir. George BERKELEY'in sergilediği tez budur.

---

1 Nouveaux Essais, III (Yeni Denemeler).

2 L'Évolution des idées générales (Genel Fikirlerin Evrimi) P.U.F., s. 38-40, 1897.

107. Kavramın Yadsınması. Eğer diğerleri, fikirlerini soyutlama konusunda bu muhteşem yetiye sahiplerse, bunu daha iyi açıklayabilirler. Ben, buna sahip olmadığımdan emin olduğumu ilan etme yürekliliğini gösteriyorum.

Kuşkusuz algıladığım özel şeylerin görüntülerini tasarımlama, onları birleştirme ve onları değişik biçimlerde bölme yetisine sahip olduğumu farkediyorum. Bir insanı iki kafalı olarak veya bir insan bedeninin üst kısmını bir atın bedenine eklenmiş olarak tasarımlayabilirim. Eli, gözü, burnu, hepsini tek tek, soyut ve bedenin kısmında ayrılmış şekilde düşünebilirim. Ama bu durumda, tasarımladığım bir el veya bir göz olsun, özel bir biçimi ve rengi olmalıdır. Aynı şekilde şekillendirdiğim insanın görüntüsü, bir beyazın, bir zencinin veya bir esmerin, doğru veya beli bükülmüş bir insan, uzun, küçük veya orta boylu bir insanın görüntüsü olabilir. Hiçbir şekilde, yukarıda betimlenen şeyin soyut fikrini tasarımlayamam. Aynı şekilde, ne yavaş, ne hızlı, ne eğri, ne de düz olmayan bir hareketin soyut bir fikrini oluşturmak benim için olanaksızdır, ve bunu ne olurlarsa olsunlar genel tüm soyut fikirler için aynı şeyi söyleyebilirim. Samimi olmak gerekirse bir anlamda kendimi soyutlayabilme yetisine sahip olarak görüyorum, bir nesnede birleşik olmalarına rağmen diğerlerinin dışında bazı özel bölümleri veya nitelikleri gözönünde bulundurduğum zaman, bağımsız bir biçimde varolabilmeleri gibi. Ama birini diğerinden soyutlayabileceğimi veya birbirlerinden ayrı olarak varolamayacak nitelikleri ayrı ayrı tasarımlayabileceğimi kabul etmiyorum; yukarıda belirtildiği tarzdaki özelliklerin genel ve soyut bir kavramını oluşturabileceğimi de kabul etmiyorum. – Ve bunlar "soyutlama" sözcüğünün gerçek iki anlamıdır. İnsanların çoğunluğunun benim durumumda bulunduklarını düşünmek için nedenlerim var. Basit ve bilgisiz insanların genelinin soyut kavramlarla ilgili hiçbir iddiası yoktur. Ve bu kavramların kavranmasının güç olduğunu ve

onlara zahmetsiz ve çabasız ulaşılamayacağını söyleriz. O halde eğer bu kavramlar varsa bunların sadece bilim adamlarına ayrılmış olduğu sonucuna varabiliriz. – BERKELEY[3]

Bununla birlikte, ampiristler, kavramın daha doğrusu soyut ve genel fikrin, özel şu veya bu görüntüyle özdeşleşmediğini çok iyi görmüşlerdir. Onlara göre, bir kavramın genelliğini oluşturan şey, sadece sözcüktür veya kavramı belirten sözcüktür. Bu, TAINE'in aşağıda özetini verdiği "adçı" tezdir.

108. Adcılık. İngiltere'de, Kew-Gardens'de bundan birkaç yıl önce, ilk kez bir arokarya gördüm ve dik, tamamen dikenli ve yabani biçiminin taze çimenin güneşli ve yumuşak otları üzerinde ortaya çıktığı, sert saplı, koyu, kısa, pullu yapraklı, koyu yeşil renkteki bu tuhaf bitkilere bakarak çiçeklikler boyunca yürüyordum. Eğer bu anda bu deneyimin bende ne bıraktığını araştırsaydım, öncelikle bir arokaryanın duyusal tasarımını bulurdum; aslında bitkinin biçimini ve rengini aşağı yukarı betimleyebilirdim. Ama bu tasarımla, tasarımın şu anki yansıması olduğu eski duyumlar arasında bir fark vardır. Onunla betimlememi yaptığım içsel görüntü belirsizdir ve buna karşın geçmiş duyumlarım kesindi... Bunlardan hiçbiri, yansıması içinde tam olarak varolmadı; yirmi veya otuz adet dirilmeler birbirlerini körelttiler; böylece benzerlikleriyle harap olan, birbirine yapışan duyumlar birbirlerine karışmışlardır ve şu anki tasarımım sadece onların tortusudur... Ama bu tasarım genel ve soyut fikir değildir. Bu fikrin sadece refakatçisi ve örtüsüdür. Çünkü taslağı iyi çizilmemiş olsa bile tasarım bir taslaktır, ayrık

3 Principes dela connaissance humaine (İnsan Bilgisinin İlkeleri), 1710. Oeuvres choisies, Ed. Montaigne, 1944,tome I, s. 179-181.

bir bireyin duyusal taslağıdır; oysa soyut fikrim tüm bölüme uygundur, o halde bir bireyin tasarımından farklı bir şeydir – üstelik soyut fikrim tam olarak net ve belirlenmiştir; o halde, özel arokaryadan edindiğim değişken ve belirsiz tasarımdan farklı bir şeydir.

O halde içimde, arokaryaların hepsinin ortak soyut özelliğine uyan ve sadece ona uyan bu kadar net, bu kadar belirli ne olabilir? – Bir sınıf adı, zihinsel olarak duyulan veya telaffuz edilen arokarya adı daha doğrusu iki özelliğe sahip anlamlı bir sestir. Bir taraftan algılandığı veya tasarımlandığı anda içimde bir sınıfa ait örneğin az veya çok kesin duyusal tasarımını uyandırır... Diğer taraftan, bir sınıfa ait bir örneği algıladığım veya tasarımladığım anda, bu sesin kendisini tasarımlıyorum ve onu telaffuz etmeye yöneliyorum... – Böylece şeylerin soyut özelliklerini, soyut fikirlerimiz olan soyut adlar aracılığıyla düşünüyoruz ve fikirlerimizin oluşumu ikameler olan adların oluşumundan başka birşey değildir.– HIPPOLYTE TAINE[4]

Psikolog Alfred BINET, bu nominalist (adcı) teze karşı çıkmıştır. 1903'de, "Étude expénmentale de l'Intelligence" (Zekanın Deneysel İncelemesi) adlı eserini şöyle bitiriyordu: "Düşüncenin tüm mantığı görüntünün dışındadır." Binet, çalışmalarının son zamanlarında sorunu yeniden ele almış ve Würzbourg okulunun deneysel araştırmalarına dayanarak kesin olarak "görüntüsüz bir düşünce"nin varlığını kabul etmiştir.

109. Görüntüsüz Düşünce. Yakın zamanlardaki deneyler görüntüsüz bir düşüncenin varolabileceğini kanıtlamıştır. İşte örnek olarak, bilinçsel durumdaki görüntünün rolünün zan-

4 De l'Intelligence (Zeka), 18709, Librairie Hachette, tome II, s. 259-263 seçmeler.

nedilenden daha az olduğunun çok iyi görüldüğü birkaç olay. Birine, sorulara belirli bir tarzda yanıtlaması örneğin kırmızı renkli bir seri nesneyi sayması komutu veriliyor, bu kişi, kendi kendine her an kırmızı nesneler sayması gerektiğini söylemeden bu çağrışımı yapacaktır; komut, kişi onu tasarımlamadan çağrışımları üzerinde etkin olur. Bir şehirde bir koşu yapıldığı zamanki gibi: nereye gidildiği bilinir ama hedef her zaman düşünülmez. Diğer bir örnek: yakın bir zamanda, beklenen şeyin görüntüsüne sahip olunmadan, bir olayı, belirgin bir olayı beklemenin mümkün olduğu kanıtlandı: o halde görüntü beklentiyi oluşturmuyor. Aynı şekilde, bilinçsel olarak geçmiş deneye atıf yapılmaksızın bir şeyi tanıdık gibi tanıyabiliriz veya onu, yeni bir şey olduğu değerlendirmesini yapabiliriz; tanıma her zaman, biri eski ve bilinen, diğeri yeni ve bilinecek olmak üzere iki bilinç durumu arasında bir karşılaştırma değildir.

Tanıma, bu nesneyi veya bu duyumu tanımak gibi olan bu inanmaya sahip olacak şekilde gerçekleşebilir. Aynı şekilde hâlâ biçime dayalı bir muhakeme yapmadan, muhakemesinin nedenleri zihinde bulunmadan, bir sözün doğru olmadığına, bir uslamlamanın yanlış olduğuna, bir tahminin akla aykırı olmadığına veya bir eylemin ayıplanacak olduğuna karar verilebilir: emin olunur ve bununla birlikte neden emin olunduğu söylenemez; bazen nedenleri bulmak için büyük bir araştırma gerektirir, bu, bu nedenlerin bilinçsel bir biçimde muhakeme üzerinde etkin olmadığının kanıtıdır. Nihayet, kesin deneyler, günlük yaşamda, çağrıştırılan görüntüyü aşan düşüncelere sürekli olarak sahip olunduğunu çok iyi göstermiştir; birdenbire "Yarın kırlara gideceğim" dendiği zaman, ne kadar zengin olursa olsun, düşünce bütününe uygun bir görüntü çağrıştırılamaz; "yarın" sözcüğünü hangi görüntü temsil edebilir, "kırlar" sözcüğünün tüm anlamını hangi görüntü temsil edebilir, "Gideceğim" sözcüğünde bulunan istenç fikrini, hangi görüntü gözler önüne sere-

cektir? Düzenli gözlemlerim, serbest ideleştirme içinde çağrıştırılan görüntülerin, eşlik ettikleri düşünceyle hiçbir biçimde birlikte varolmadıklarını göstermiştir; görüntünün ötesinde düşünülüyor: yüzbin franklık bir düşünceyle, dört kuruşluk görüntülere sahip oluyoruz. Görüntü, resimli bir romanın sıska gravürü gibi, ancak bazı zamanlar bir dekor oluşturmak için vardır; ve hatta bu da doğru değildir çünkü ideleştirme içinde, görüntüler bazen en kaprisli bir biçimde anlamsız ve tamamen ikincil bir ayrıntıya uygun iken desinatör özellikle önemli dekorları seçer. Hatta daha fazlası var: görüntünün, görüntüyle ilişkisi olmayan bir gravür gibi olduğu çok tuhaf olaylar gözlemlenir; bir şey düşünülür, başka bir şeyin görüntüsüne sahip olunur. Bu gerçek tutarsızlık alışılmış değildir, bunu söylemeye gerek yok; ama bu tutarsızlık oluştuğu için, düşünce ve görüntü arasında birbirinin üstüne gelen iki figürün özdeşliği olmadığını yeteri kadar kanıtlamaktadır.

Bu gözlemler, felsefe tarafından en çok tartışılan sorunlardan birinin, genel fikirler sorununun nihai çözümünü vermektedir. [Binet burada, evrenseller üzerine ortaçağın tartışmalarını, Berkeley'in yadsımasını, cinsle ilgili görüntülerin kuramını ve nihayet Taine'in adcılığını anımsatıyor]...

Analizleri yapıldığı ve onlardan uygun olan sonuçlar çıkarıldığı zaman tüm bu gözlemler, bizi Taine okulunun psikologlarının, zihnin yaşamındaki görüntülerin önemini biraz abarttıklarını kabul etmeye zorlamaktadır. Eski görüşü terketmeliyiz. Bazen, zihinde, bilinç ocağı tarafından aydınlanmış bir kaleidoskoptan başka birşeyi görmemekten zevk almaktayız; uslamlama yapmak, sonucun görüntülerinin ortaya çıkışının izlediği, öncelikle zihinsel ekrana yansıyan öncüllerin görüntülerini görmektir. Daha basit olarak ve o kadar eğretileme olmaksızın, görüntü ve duyumun, özellikleriyle entellektüel tüm üretimleri açıklayan temel bilincin durumu olduğu kabul edilmektedir;

birleşik cisimlerin tüm değişimlerinin oluştuğu kimyanın basit cismi gibi olacaktır. Mill, oldukça saf bir tumturaklılıkla, tüm psikolojik açıklamanın, bir bilinç durumunun, fikirlerin çağrıştırılması oyununun sonucu olduğunu göstermek olduğunu açıkladığı zaman benzer olmasa bile oldukça yakın bir fikri ileri sürüyordu. Duyumcu tüm kuramlar bugün reddedilmelidir, çünkü yetersizler, duyuya ve görüntüye abartılmış bir önemdeki rolü oynatma hatasını yapmaktadırlar.–ALFRED BINET[5]

"İlkeller"de kavram var mıdır? İlkel kafa yapısı üzerine güzel incelemeleri olan L. LÉVY—BRUHL önceleri bu kavramın ilkellerde olmadığını belirtmiştir. Ama, ölümünden sonra yayımlanan "Defterler"inde düşüncesi daha fazla inceliklere yönlenmiştir. Bu parçayı, etnolog F. Boas'ın dilin "bilinçaltı" özelliğinden sözettiği 122 no.lu parçayla karşılaştırmalıyız.

110. İlkellerde kavram. Bizim gibi kavramlar oluşturmadıkları fikrini terketmeliyiz; dilleri, bu fikirden vazgeçmek için yeterlidir. Ama terketmediğim fikir, bu kavramların, bizde olduğu gibi, düşünümlü düşüncenin değerli aletleri ve kazanılan bilgileri kaydetmek ve onları yenilerini kazanmak üzere kullanmak için önemli mantıksal bir araç olmadığıdır: bizler ve onlar arasındaki en dikkat çekici farklardan biri az-çok soyut uslamlamalara karşı oluşlarıdır.

O halde, araştırmamızın ilk yöntemi şu olmalıdır: Bu farkın nedeni nedir? Genelde bize göre çok daha az genellik ve soyutlukla ilişkili olmalarına ve somut gerçeğe çok daha yakından tutunmalarına rağmen fark kavramlarda değildir. Neden daha de-

5 Qu'est-ce qu'un acte intellectuel? (Entellektüel Bir Eylem Nedir?) dans l'Année Psychologique, P.U.F. (Alcan) tome XVII (1911), s. 9-12.

rindir ve ilkel kafa yapısının temel özelliklerine bağlıdır. Bu özellikler ilkeli kavramlardan, bize çok kolay ve hemen hemen doğal görünen mantıksal bir uygulamayı çıkarmalarını engellemektedir. Aslında ilkel kafa yapısında, gizemsel deneyim ile mantıksal uygulama aynı düzeydedir; gizemsel deneyimin daha fazla olmasa da en azından diğeri kadar otoritesi ve değeri vardır ve çatışma durumunda çoğu zaman gizemsel deneyim baskın çıkar: diğeri gibi bütünü içinde ele alınan insan deneyiminin parçasıdır... Ama aynı zamanda, geleneksel zihinsel eğilimleri ve gizemsel deneyime olan inançları dolayısıyla, fiziksel olarak hiçbir şeyin olanaksız olmadığını, yani doğaüstü güçlerin her zaman şeylerin olağan gidişine müdahale ettiğini bu gidişi engellediğini veya onun yönünü değiştirdiğini kabul etmektedirler. Kavramlar pekala varolabilirler: artık doğanın düzeninin gerekliliğini ve biçimlerin sabitliğini içermemektedirler. O halde ilkeller kavramları, bizim kullandığımız biçimde kullanmamaktadırlar; hatta bu kullanımı tasarlamak bile onlar için olanaksızdır. Bu kullanım, onlar için, "beyazların tarzı" diye adlandırdıkları anlaşılmaz uygulamaların içine girmektedir.– LUCIEN LÉVY-BRUHL[6]

Farklı nedenlerden de olsa çocukta kavram iyi belirlenmemiştir. J. PIAGET'nin aşağıdaki parçasını aynı yazarın bu kitaptaki 23 no.lu parçası ile ve H. Wallon'un 94 no.lu parçası ile birlikte değerlendirebiliriz.

111. Çocukta Kavram. Çocuksal kavramlar, hâlâ uyumsuz olan ve ancak yavaş yavaş ilişki içine girebilecek un-

6 Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl (Lucien Lévy-Bruhl'ün Defterleri), P.U.F., 1949, s. 224-227, seçmeler.

surların belirli bir sayısının sentezinin bir ürünü olmayıp yanyana getirmenin ürünüdür. Böylece Duss[7] için yaşam iki kavramın yanyana gelmesidir: etkinlik ve kana sahip olma olgusu. Oysa çocuksal kavramların bir sentezin olmayıp bir yan yana getirmenin ürünü olması olgusuyla, görünürdeki bütünlükleri bağdaştırmacılığın farklı unsurlara verdiği bütünlüktür, daha doğrusu mantıksal bir uslamlamaya çıkış noktası olarak hizmet veremeyen öznel bir bütünlüktür. Bunun kanıtı şudur: biraz önce sözünü ettiğimiz çocuklar, kavramlarını uygulamaya başladıkları andan itibaren çok ciddi bir şekilde çelişkilere düşmektedirler. Böylece, yanyana getirişin ve bağdaştırmacılığın bütünlüğünün gerekliliğini kanıtlamış oluyoruz.

Çocuktaki kavram yığınlarının bu tuhaf olayı, başka bir alanda, görüntülerin "aşırı belirlenmişliği" olarak adlandırılan şeyle karşılaştırılabilir. Aslında, Freud'u, düşlerin, tasarımın, kısaca yönlendirilmemiş ve otistik olan düşüncenin oluştuğu görüntüleri ve sembolleri inceledikten sonra bu görüntülerden herbirinin, onu tek bir yönde belirleyen tek bir içeriğin olmayıp, az veya çok güçlükle bu görüntünün içinde karmaşıklaşan çok sayıdaki içeriğin sonucu olduğunu kabul etmeye götürdüğü bilinmektedir. Böylece uyuyan kişi, düşünde kendini bir odayı ararken görebilmektedir. Bu görüntünün çağrıştırdığı fikirlerin çağrışımının incelemesinde, bu görüntünün aktüel bir durumla ilişkili olduğu (kişi aslında kiralanacak bir oda aramaktadır) ama, bu durumun yararına, kişinin bir oda aradığı çok sayıdaki durumların herbirinin düşün ayrıntısına bir iz bıraktığı farkedilmektedir.

Öyle ki, psikolojinin görüş açısından, görüntü, bu kişiden bir tane değil çok sayıda içeriğe sahiptir. İşte bu anlamda bir görüntü veya bir sembol "aşırı belirlenmiştir" Oysa, bu, her il-

7 Yazar tarafından gözlemlenen çocuklardan biri (9 yaşında).

kel ve az yönlendirilmiş düşüncede rastlanılan birşeydir. Zihin her zaman kaosla başlıyor: yalınlık sanatın bir ürünüdür ve her düşünce eyleminin başladığı karmaşıklığın içinde yoktur. Böylece çocuksal kavramlar çok ender yalınlık gösterir. Herbiri, faktörlerin aşırı belirlenmişliğinin ürünüdür. Yaşam sözcüğü aralarında hiyerarşi olmadan yığılan özelliklerin bir serisi tarafından aşırı belirlenmiştir; eylem, konuşma, kan, insana yararlı olma olguları, vs.

Bu aşırı belirlenmişliklerin bizim içimizde geçen şeylerle tamamen aynı görünmesi mümkündür: bizde de, her kavram, bileşkelerin ve heterojen bileşkelerin devasa bir sayısıyla belirlenmiştir. Ama aşırı belirlenmişliği, bu belirlenmişlikten veya karışıklığı karmaşıklıktan ayıran şey, aşırı belirlenmişlik konusunda bu faktörler arasında hiçbir hiyerarşinin veya hiçbir gerçek birleşimin olmayışıdır: bu faktörler, çocuğun onların bilincine hiçbir zaman eşanlı olarak varamaması sonucu, uslamlama üzerine münavebeyle etkin olmakta, dikkat alanına farklı zamanlarda nüfuz etmektedirler. O halde, kavram, beş veya altı elektrikli mıknatıs tarafından rastlantısal olarak art-arda çekilen ve birinden ötekine düzensiz bir şekilde zıplayan metal bir top gibidir.–J. PIAGET[8]

Eylemlerimiz bile genelliğin belirsiz bir duygusunu içerirler. Ama bu belirsiz duygu ile kavram arasında uzun bir yol vardır. "Matière et Mémoire" (Madde ve Bellek)'in bu parçasında BERGSON net olarak farklı etapları vurgulamıştır.

112. Duyumsanan Genellikten Düşünülen Genelliğe. A priori (öncel) olarak, tikel nesnelerin net ayırdedilme-

8 Le Jugement et le Raissonnement chez l'enfant (Çocuktaki Muhakeme ve Uslamlama), Delachaux et Niestlé (1924), s. 203-205, seçmeler.

sinin bir algı lüksü olması gibi genel fikirlerin tasarımının zekanın bir titizliği olması mümkün görünmektedir. Cinslerin tam olarak kavranması kuşkusuz insan düşüncesinin temel özelliğidir; bu kavrama, bir tasarımın içindeki zaman ve yer özelliklerinin silinmesini sağlayan bir düşünme çabasını gerektirmektedir. Ama bu özellikler üzerine düşünme, onsuz nesnelliğin tikelliğinin farkedilemediği düşünme, farkları ve hatta buradan kesinlikle insanın ve gelişmiş hayvanların ayrıcalığı olan görüntülerin belleğini dikkate alma yetisini varsaymaktadır. O halde ne bireyin algısından, ne de cins kavramından başlamayıp, bir ara bilgiden, belirgin kalitenin veya benzerliğin karışık bir duygusundan başlıyormuşuz gibi görünüyor; hem tamamen kavranan genellikten ve hem de net olarak algılanan tikellikten aynı şekilde uzakta olan bu duygu, her ikisini de ayrı ayrı ayrıştırma yoluyla kapsamaktadır. Düşünümlü analiz bu duyguyu genel fikir haline getirmektedir, ayırıcı bellek bu duyguyu tikelin algısı olarak katılaştırmaktadır.

Ama eğer şeyleri algılamamızın tamamen faydacı köklerine inersek açıkça ortaya çıkacak olan budur. Verilen bir durumun içinde bizi ilgilendiren, öncelikle onda kavramamız gereken bu durumun, bir eğilime veya bir gereksinmeye yanıt verebileceği tarafıdır; oysa, gereksinim doğrudan benzerliğe veya niteliğe gitmekte, ve bireysel farklılıklarla bir ilgisi bulunmamaktadır. Genelde faydalı olanın farkedilmesi hayvanların algısı ile sınırlıdır. Genelde otoburu çeken ottur: bir güç gibi hissedilen ve katlanılan otun rengi ve kokusu dışsal algılamasının tek doğrudan verileridir....

Aslında, yapısından kaynaklanıyor göründüğü şekilde sinir sistemimizin yapılış amacı araştırılsın. Merkezlerin aracılığıyla, aynı motör aygıtlara bağlı, çok farklı algı aygıtları görüyoruz. Duyum sabit değildir; en farklı nüanslara sahip olabilir, aksine motör mekanizma bir kez yapıldığında, değişmez bir biçimde çalışacaktır. O halde, yüzeysel ayrıntılarıyla mümkün olduğu

kadar farklı algılar varsayılabilir; eğer bu algılar aynı motör tepkilerle sürerlerse, eğer organizma onlardan aynı faydalı etkileri çıkarabilirlerse, eğer bedenin içine aynı davranışı sokarlarsa, ortak olan birşey ortaya çıkacaktır ve böylece genel fikir tasarımlanmadan önce hissedilmiş, katlanılmış olacaktır.– İşte nihayet, önceleri içinde hapsolduğumuz daireden böylece çıkmış oluyoruz. Genelleştirmek için benzerlikleri soyutlamak gerekir ama faydalı bir biçimde benzerliği ortaya çıkarmak için önceden genelleştirmeyi bilmek gerekir. Gerçekte daire yoktur çünkü zihnin, soyutladıktan sonra çıktığı benzerlik, bilinçli olarak genelleştirdiği sırada zihnin ulaştığı benzerlik değildir. İçinden çıktığı benzerlik, hissedilmiş, yaşanmış veya otomatik olarak oynanmış bir benzerlik değildir. Vardığı benzerlik, zekice algılanmış veya düşünülmüş bir benzerliktir. Ve kesinlikle bu gelişme sırasındadır ki, anlığın ve belleğin çift çabasıyla, bireylerin algısı ve cinslerin kavranması oluşur. Bellek, aniden soyutlaşan benzerliklere farklılıklar aşılar ve anlık, benzerliklerin alışkanlığı içinden genelliğin genel fikrini çıkarır. Kökeninde bu genellik fikri, sadece durumların çeşitliliği içinde olan bir davranış özdeşliği üzerine olan bilincimizdir; bu, eylemler dairesinden, düşünce dairesine geçen alışkanlıktır. Ama, böylece alışkanlık tarafından mekanik olarak tasarısı çizilmiş cinslerden, bu işlem üzerine tamamlanan bir düşünme çabasıyla, cinsin, genel fikrine geçtik; ve bu fikir bir kez oluştuğunda, bu kez istençsel olarak, genel kavramların sınırsız bir sayısını oluşturduk. Burada, zekayı, bu oluşumun ayrıntısı içinde izlemek gerekli değildir. Anlığın, doğanın çalışmasını taklit ederek, sınırlı bir sayı içinde tikel nesnelerin sınırsız çokluğuna yanıt verdirtmek için bu kez yapay olan motör aygıtları oluşturduğunu söylemekle yetiniyoruz: bu mekanizmaların toplamı telaffuz edilmiş olan sözdür.– H. BERGSON[9]

9 Matière et Mémoire (Madde ve Bellek), 1898, P.U.F., s. 172-176, seçmeler.

Albert BURLOUD burada genelin, terimin yanlış kullanımının zannettirdiği gibi hiçbir şekilde belirsiz olmadığını açıklamaktadır: aksine genel, belirli olandır.

113. Genel, belirli olandır. –Kuşkusuz biraz uzlaşımsal bir biçimde ve genelleştirmeyle özelleştirmeyi karşı karşıya getirdiğimizde karşılaştığımız şeyden her durumda farklı bir anlamda– zihnin belirsiz bir duygudan genelliğin net bir bilincine ve belirsiz ve karanlık fikirden açık ve belirgin fikre geçmesini sağlayan işlemlere genellik adı verilebilir. Genelleştirmek belirlemek demektir ve belirlemek soyutun oluşturucu ilişkisini keşfetmektir. Tüm kavramlar, onlardan edindiğimiz bilincin görüş açısından veya psikolojik varlıklarının en derin özü içinde, ikili bir evreden geçerler: birincisinde, kavramlar nitelikler gibi, yani mutlak olarak hissedilir; ikincisinde ilişkiler gibi düşünülürler. Bu, büyük, küçük, uzun, kısa, ağır, hafif, hızlı, yavaş, vs. sözcükleriyle ifade edilen kavramlar gibi en açık şekilleriyle ilişkisel yapıdaki kavramlar için de durum aynıdır. Bourdon'un[10] ifadesiyle, büyüklüğün, küçüklüğün, hızlılığın, yavaşlığın, vs. nin "mutlak izlenimleri" vardır. Yetişkin birçok bilinçte, bazı soyut kavramlar niteliksel evreyi aşamazlar ve hiçbir zaman gerçekten genel haline gelemezler. Yücenin, iyi yüreklinin, güzelin ve çirkinin, adilin ve adaletsizin sadece ayrı değil aynı zamanda açık bir fikrine sahip kaç kişi vardır?

Genel fikir, belirlenmiş fikirdir. Yönelimsel ve sistematik bir soyutlamanın olması gibi, mantıkçıların tanımın kuramını oluşturarak koşullarını belirledikleri metodik bir genelleme vardır... [Yazar burada tanımın sınıflandırmaya bağlı olduğunu gösteriyor]... Açıkça zaman içinde birbirinden az veya çok

10 L'Intelligence (Zeka), 1926, s. 131.

uzak olan ve etkileri birbirinin üstüne gelen zihinsel ardışık deneyler aracılığıyladır ki fikirlerin çoğu zihinlerin çoğunda sıralanır ve sonuçta kademeli olarak tanımlanırlar ve gerçekten genel hale gelirler.

Psikolojik açıdan tanım bazen, analizi uzatan ve işlev olarak, özel durumların daha ileri itilmiş yakınlaşmaları veya bir karşılaştırması ile ama aynı zamanda belki de özellikle kavramın komşu kavramlarla karşılaştırılması ile soyutun özünü ortaya çıkarması gereken soyutlama ile aynı yapıda olan bir analizin sonucudur... Bu analiz çalışmasına paralel olarak, özellikle kompleks kavramlarla ilgili olarak, özelliklerin bütünleşmesine veya toplanmasına bağlı bulunan bir sentez çalışması var olur. Konu olarak ve farklı muhakemelerin merkezi olarak ele alınan aynı kavrama yavaş yavaş bu muhakemelerin çeşitli özellikleri katılır. Burada artık basit bir kümelenme sözkonusu değildir; çünkü, muhakeme, önceden incelenmiş tipten ayrıldığı ölçüde, özellikler konuyla belirlenmiş bir ilişki içinde düşünülmüşler ve böylece gerçek bir sentezde birbirlerine göre düzenlenmişlerdir.– ALBERT BURLOUD[11]

Bir tanım bir muhakemedir. Belirlenmiş olduğu sürece kavram, muhakeme eylemini varsayar. Hatta mantıkçı GOBLOT, kavramın gerçekte muhakemelerin sınırsız bir olabilirliği olduğunu söylemektedir.

114. Kavram ve Muhakeme. Bir sözcüğün anlamı kuşkusuz, sessel veya grafik imle bağımlı ve o im tarafından çağrıştırılabilir fikirlerden oluşmuştur. Ama potansiyel bilgi yalın görüntülerden değil, yalın muhakemelerden oluşmuştur. Bir

11 La Pensée conceptuelle (Kavramsal Düşünce), P.U.F., s. 173-177, seçmeler.

sözcüğün anlamı konusunda hataya düşülebilir; oysa muhakemenin olmadığı yerde hata yoktur. Çağrışım hâlâ adlar ve görüntüler arasındaki yakınlığı açıklayabilir ama bu adların anlamlarına yanıt veren görüntülerle, yanıt vermeyenler arasındaki farkı açıklayamaz. Özellikle çağrışım bir öğrenmeyi açıklayamaz. Aksine muhakemelerin kendi aralarında öğrenmeleri vardır, çünkü muhakemeler iddialardır ve uyuşmazlık ilkesine bağlıdırlar. Taine tarafından verilen örnekte[12], bende varlığını sürdüren "Tuileries" sözcüğünün çağrıştırdığı görüntü değildir, dile getirilen muhakemenin şekilsel olarak tersini söyleyen "Tuileries Londra'da değildir" muhakemesidir. O halde,. bir sözcüğün anlamı, bu sözcüğün öznesi veya yüklemi olduğu olabilir muhakemelerin sınırsız sayısından oluşur; sözcüğün yüklem olduğu muhakemeler belirtisini oluştururlar, sözcüğün özne olduğu muhakemeler yananlamını oluştururlar. Pierre insandır; bir zenci bir insandır; Don Kişot bir insandır, vs. Herhangi bir özneye olmayıp sınırsız sayıda öznelere sahip olabilen muhakemelerin olabilirliği insan sözcüğünün belirtisidir. İnsan omurgalıdır; insan memelidir; insan akıllıdır; insan sosyaldir, vs; herhangi bir yükleme olmayıp sınırsız sayıda farklı yüklemlere sahip olan muhakemelerin olabilirliği insan sözcüğünün yananlamıdır. Bir sözcüğün anlamını oluşturan potansiyel bilgi, sadece sınırsız sayıdaki muhakemelerin olabilirliği içinde olmayıp aynı zamanda "Bu köpek insandır" veya "insanın kanatları vardır" gibi sınırsız sayıdaki diğer muhakemelerin olanaksızlığı içinde de vardır. Bir sözcüğün anlamı içinde, diğeri bu anlamın dışında olmak üzere bu iki sınırsızın arasında sınır çizmek sözcüğü tanımlamaktır.

12 Taine şöyle yazmıştı: "Şu tümceyi okuyunuz: İngiltere'nin başkenti olan Londra'nın birçok güzel parkı vardır: Hyde-Park, Regent's Parkve les Tuileries. Bir çeşit karşıtlık duygusu veya şaşırma hissedersiniz..." (Bilindiği üzere Tuileries parkı Paris'tedir.)

O halde bir adın anlamı, rastlantısal olarak birikmiş görüntülerin bir malzemesi olmayıp toplanan ve biriktirilen bir bilgidir. Muhakeme olmayan şey bilgidir.– EDMOND GOBLOT[13]

Eğer "kavram, belirli olandır" ise, Bergson'la birlikte "değişken kavramlar"dan veya "akışkan kavramlar"dan söz etmek zor görünüyor. (120 no.lu parçaya bakınız) Bu Bergson felsefesinin büyük rakibi Julien BENDA'nın üstünde durduğu konudur.

115. "Değişken Kavramlar"a Karşı. Bu felsefenin "değişken kavram"dan ne anladığına iyi bakalım. Bu kavramı yaşamı hesaba katmak için gerekli görüyor ve "sert" veya "donuk" kavramın karşısına yerleştiriyor. Burada kompleks bir kavram daha doğrusu bir seri nüanslı kavramın yerine tek ve çok yalın, çok yoğun bir kavramın geçmesi sözkonusu değildir; ne kadar nüanslı olurlarsa olsunlar, kavram olduklan sürece, kavramlar sert şeylerden, durmalardan başka birşey değillerdir ve doktrinin tartışılmaz konularından birinin, sonsuz sayıda olsalar da durmalarla hiçbir zaman hareket oluşturulamayacağı olduğu bilinmektedir. Burada, kendisi hareketlilik, durma yokluğu olan bir kavram sözkonusudur. Her kavram, durma olgusu ile, bir kavram yokluğunun kavramıdır. Tabii ki, Bergson'cular başka cins kavram olmadığı için, düşüncelerini dile getirdiklerinde ancak sert kavramlarla işlem yapıyorlar.

"Değişken"–"akışkan", "plastik"–kavramının ifadeleri içinde, o kadar tuhaf görünse de doktrin bu sözcükleri eğretisel anlamda olmayıp gerçek anlamında almaktadır. Bu hareketliliğin, bilgiye, harekete uymasını, onunla uyuşmasını sağladığını başka

13 Traité de Logique (Mantık Kitabı), Armand Colin, 1918, s. 89-90.

nasıl açıklayabiliriz? Hareketli olarak tutulan şeyin hareketin bilgisi olup ve başka birşeyin olmadığını nasıl açıklayabiliriz? Neden herhangi bir şeyin değil? Açıkça doktrin hareketin fikrini ve hareketi özdeşleştirmektedir. Ona "hareket" dendiği sürece, sanki hareket fikri, fikri olduğu bu harekete benzemektedir. Burada doktrin, görünürde isteyerek, dikkatsizlikle değil, eğretilemeleri gerçekler olarak almaktadır. "Akıcı kavram"la ilgili gözlemlerimiz bazı Bergson'cuları rahatsız etmiş gibi görünmektedir: "Wahl bize şöyle yanıt verdi: özgürlük kavramı incelenerek Bergson için "akıcı kavram"ın ne anlama geldiği anlaşılacaktır." Açıklama bu inançla sınırlanmaktadır.

Bergsonizmin bir yorumcusu şu çok doğru saptamayı yapmaktadır: "Yapısı dolayısıyla düşünümlü düşüncenin kavramlarına indirgenemediği için psikolojinin konusunu sanki hiçbir şey söylenemeyecek birşey gibi tanımlamak, psikolojiyi onun basit bir onaylanması olmayan şeyden kurtarmak demektir."[14] Ve aslında, zihin karşısında Bergsonizmin mantıksal davranışı, kiyetizmin Tanrı konusunda "vardır, vardır, vardır" demesi gibi sözler savurmakla sınırlanmaktadır. Bergson'cular, dogmalarını yalanlamaktan başka birşey söylememişlerdir.– JULIEN BENDA[15]

Aşağıdaki parçada PLATON, Herakleitos'un şeylerin sürekli hareketliliği ve akımı doktrini karşısında bilginin mümkün olması için gerekli olan kavranılabilir özlerin sürekliliği kavramını savunuyor. Bu özler, fikirler'dir: Platon için bu fikirler duyarlı şeylerden çıkarılmış basit kavrmalar değildir: kavramlarımızın onların sadece yaklaşık ifadeleri olduğu gerçekler olan biçimler veya özlerdir.

---

14 H. Wallon, Encyclopédie française (Fransa ansiklopedisi), t. VIII "La vie mentale" (Zihinsel Yaşam).

15 De quelques Constantes de l'esprit humain (İnsan Zihninin Bazı Değişmezleri Hakkında), Librairie Gallimard, 1950, s. 91-93.

116. Platon'a Göre Fikir. SOKRATES: Hâlâ şuna karşı tedbirli olmalıyız; hepsinin aynı nesneye yöneldiği adların bu çokluğu ile kendimizi aldatmamalıyız. Bu isimleri oluşturan kişiler, herşeyin sürekli bir devinim ve akım içinde olduğu fikriyle bunu gerçekten oluşturdularsa, –aslında bana bu düşünceye sahiplermiş gibi görünüyor– eğer gerçek böyleyse, bu bir yanlışlıktır ve bunlar sanki bir kasırganın içine düşmüşler gibi, düzensizce coşuyorlar ve bizi de çekerek, kendileri ile birlikte sürüklüyorlar. Sevgili Cratyle, sanki bir düşteymişim gibi sık sık aklıma gelen bu düşünceyi incele: böyle olan nesnelerden herbirinin, güzelliğin ve iyiliğin kendi içlerinde varolup olmadıklarını söyleyebilir miyiz?

CRATYLE: Bana sorarsan Sokrates, varolduklarını düşünüyorum.

SOKRATES: O halde incelememiz gereken güzel bir yüzün veya benzer birşeyin varolup olmadığını bilmek değildir: tüm bunlar sürekli bir akımın içinde var olarak görünüyorlar. Ama kendi içinde güzel için ebedi olarak olduğu gibi varolduğunu söylemek zorunda değil miyiz?

CRATYLE: Zorundayız.

SOKRATES: Güzellik için olduğu şeyin sürekli kaybolduğunu ve sonra şu veya bu şey olduğunu söylemek mümkün mü? Bunu söylerken, zorunlu olarak hemen başka birşey haline gelmesi, yokolması ve sonra hiçbir zaman eskisi gibi olmaması olgusu oluşmuyor mu?

CRATYLE: Zorunlu olarak.

SOKRATES: Hiçbir zaman aynı durumda olmayan birşey nasıl varolabilir? Eğer aynı durumda kalabilirse, en azından o anda yapı değiştirmediği açıktır; ve her zaman aynı durumda kalırsa, her zaman aynı şey olursa, nasıl değişebilir, veya nasıl hareket edebilir, çünkü hiçbir şekilde kendi özfikrinden ayrılmamaktadır.

CRATYLE: Hiçbir şekilde değişemez ve hareket edemez.

SOKRATES: Dahası, sürekli değişen şey kimse tarafından bilinemez. Çünkü kendini sunduğu anda, bilinecek nesne başkası haline ve başka bir tür haline gelecektir. O kadar ki ne olduğu ve nasıl olduğu da artık bilinemeyecektir. Eğer nesne belirgin bir biçimde değilse hiçbir bilgi nesnesini bilemeyecektir.

CRATYLE: Herşey senin dediğin gibi.

SOKRATES: Cratyle, eğer herşey şekil değiştiriyor ve hiçbir şey aynı kalmıyorsa bir bilginin varlığından bile sözetmek olanaksızdır. Şunu demek istiyorum: bilgi bilgi olmayı bırakmamaktadır, o halde bilgi sürekli varolmaktadır ve gerçekten bilgidir; ama eğer bilginin özü de değişiyorsa o halde bilgi özünü değiştirir ve artık bilgi kalmaz; ve eğer sürekli değişiyorsa, hiçbir zaman bilgi olamaz ve sonuçta ne bilinecek nesne, ne de bilen özne kalmaz. Aksine eğer bilen sürekli olarak varsa ve bu durum bilinen şey için de aynıysa, güzellik varsa, iyilik varsa, varlıkların herbiri varsa, kendi kendilerine aynı kalan sözettiğimiz bu nesnelerin hiçbir şekilde akıma ve devinime tabi olabileceklerini mümkün olarak görmüyorum. O halde nesneler böyle mi yoksa Heraklitos'un ve başkalarının söylediği gibiler mi? Karar vermenin kolay olmadığına ve kendisinin ve ruhunun yapısının sözcüklerine ve onlara inanarak bu sözcüklere ve onları oluşturn kişilere kendini bırakmanın ve kendine ve şeylere karşı hiçbir yerde sağlıklı birşey olmadığı, herşeyin kil gibi esnek olduğu, şeylerin tam olarak mizaç dalgalanmalarından acı çeken insanlar gibi olduğu ve bu insanların sürekli bir akım ve kabarma ile sürüklendiği muhakemesini telaffuz ederek bir bilgiye sahip olunduğunu kabul etmenin sağduyusundan yararlanan insanın olmadığına dikkat et.– PLATON[16]

16 Cratyle, 439b-440d.

"Evrenseller" sorunu ortaçağdaki felsefik tartışmaların merkezi sorunuydu. Ortaçağ felsefesinin büyük tarihçisi Étienne GILSON, burada bu uzun tartışmaların belli-başlı evrelerini anımsatıyor: Roscelin (1050?-1120?) ve adcılık; Saint Anselme (1033-1109) veya gerçekçilik, Abélard (1079-1142) ve kavramcılık olarak adlandırılması kararlaştırılan şey, nihayet bir çeşit yarı-adcılığı canlandıran G. d'Occam (1295?-1350).

117. Ortaçağdaki Evrenseller Sorunu. XI. yüzyılda evrenseller sorunu, adcılık tarafından getirilen yeni bir çözümle zenginleşiyor. Roscelin'i bu doktrinin kurucusu olarak görme alışkanlığı vardır ve bu, nedensiz değildir. Bununla birlikte, açık olarak gerçekçiliğin egemen olduğu dönemden itibaren, Porphyre'in, Boèce'in[17] ve Aristo'nun mantığının şeylere değil sözcüklere dayandığını anımsatan filozoflara rastlandığına dikkat etmeliyiz.

Roscelin, çağdaşları ve daha sonrakiler için, genel fikri, bu fikri belirten sözcükle özdeşleştiren bir grup filozofun temsilcisi olarak kaldı. Bu doktrinin faydası temel olarak, genel fikirden bir gerçeklik oluşturan filozoflar için, türün zorunlu olarak bir gerçekliği oluşturması ve genel fikrin sadece bir ad olmasına karşın gerçek realitenin, türü oluşturan bireylerde bulunması olgusunda yatmaktadır. Diğer bir anlatımla, bir realist için insanlık bir gerçektir, adcılık için insanlardan başka gerçek yoktur. Roscelin açıkça sorunun ikinci çözümüne bağlanmış ama diyalektik konusunda bu davranışı benimsemekten memnun olmayarak, bu çözümün teoloji konusundaki mantıksal sonuçlarını çıkarmıştır ve kuşkusuz öğretisi üzerindeki ilginin kaynağı

17 Porphyre, yeni-platoncu filozof (232-304) evrenseller sorununu ilk ortaya koyan filozoftur; - Boèce, latin filozof ve şair (480-524) "La Consolation philosophique" (Felsefi Avuntu) adlı yapıtının ortaçağda büyük etkisi olmuştur.

buradadır. Roscelin'in adcılığından teolojiye yaptığı en ünlü uygulama, Üçlem Dogması (Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh) ile ilgili yaptığı üçlü tanrı yorumudur. Bu yorumu yaparken hiçbir şekilde üç tanrının varlığını kabul etme eğilimi yoktur, ama insanlığın ayrı bireylerden oluşmuş olarak bir tek gerçek olduğunu kabul edememesi gibi Üçlemi oluşturucu gerçeğin onu oluşturan üç ayrı kişi olmadığını kabul edemez.

Genel fikirlerin varoluş biçimine gelince, Saint Anselme, Roscelin'in adcı eğilimlerine vargücüyle karşı çıkmaktadır ve rakibinin davranışına karşı, gerçekçiliği teolojik ortodoksluğun zorunlu bir koşulu yapacak derecede cinslerin ve türlerin gerçekliği üzerinde durmuştur. Ona göre, eğer çok sayıda insanın, türleri içinde birleşmiş olarak, tek bir insanı nasıl oluşturduğu anlaşılmıyorsa, bir tek Tanrı'nın üç ayrı kişilikten oluşması çok daha az anlaşılacaktır. Genel fikirlere atfedilen bu gerçek, diğer taraftan Saint Anselme'ı ontolojik gerçeğin bulunuşuna doğru yönlendiren ve Tanrı'ya yükselmek için gerekli mükemmelleşme dereceleri üzerinde fikir yürütmesini sağlayan unsurlardan biridir. Eğer fikirler şeyler ise, her mükemmelleşme derecesi gerçeğin bir derecesidir ve düşünülebilecek en mükemmel varlık fikri bizi doğrudan belirli bir gerçeklik düzeninin içine sokar. Fikirden varlığa geçiş, Saint Anselme'in düşüncesine çekici gelmelidir çünkü onun için fikirler çoktan varlıktır.

Abélard kuşkusuz bilginin Aristo tarzı doktrini çağdaşlarının hepsinden daha tam bir şekilde özümsemiştir. Sadece Platon'cu gerçekliğe karşı çıkmakla ve gerçek varoluşu yalnız somut bireye atfetmekle kalmamış, ama aynı zamanda bilgi kuramını görüş açısından bu doktrinin mantıksal sonuçlarını çıkarmıştır. Anlık, bireylerin ortak benzerliğini daha doğrusu varlıkların ve nesnelerin yapısını kavrar ve bu benzerliği soyutlama aracılığıyla kavrar. Madde ve biçim ona karışmış olarak sunulur ama anlık ya maddeyi biçimin soyutlanması, ya da biçimi mad-

denin soyutlanması olarak görebilir. Oysa, bilginin bireysellikle yani duyumlanabilir ile başlaması gibi, her zaman kökeninden birşeyleri korur ve tasarımdan vazgeçemez. Bu soyutlama çabasının sonucu evrenselliktir. Entellektüel işlemimizin sonunda oluştuğuna göre bir şey olamaz; diğer taraftan artık bir sözcük de olmayıp bir söylemdir. O halde evrenseller, çeşitli nesneleri belirtebilir oldukları sürece sözcüklerdir. Abélard, net olarak belirlenmiş bir kavramcılığa ulaşmadan, bu nesneleri mümkün olduğu kadar yakına getirir; evrenselliğin, sözcüklerin şeyleri imlemekteki belirli bir yatkınlığı içinde bulunduğunun, hâlâ belirsiz ama doğru olan duyusunun dışında, Abélard'ı adcılıktan uzaklaştırabilecek ve gerçekçiliğin içine düşmeyi engelleyebilecek şeyi tasarımlamak zordur.

Tomizm (Saint Thomas'ın doktrini) gibi bir doktrinin içinde bilim genelle ilgilidir; o halde bu doktrinin bağlandığı evrensel kavramının genele belirli bir gerçeklik tanıması gerekir ve diğer taraftan onları ele geçirebilmesine yarayacak aletleri insana sağlaması gerekir. Ama Occam'ın görüş açısından özel olan, bilimin konusudur. Doğru bilginin mümkün olması için evrenselin gerçekten yoksun olmasını hazırlamak ve insan zekasını özeli kavrayabilmesi için gerekli ve yeterli yetileri vermek gereklidir...

Evrenselin ruhun dışında hiçbir gerçekliği olmadığına göre, ruhun içinde bir evrensel kalmaktadır. Bu gerçekliğin yapısı ne olabilir? Şu önermenin bağıra bağıra söylendiğini duyuyoruz: insan ölümlüdür; oysa kulaklar tarafından ancak ses duyulabilir, aynı şekilde gözler tarafından ancak renk veya ışık görülebilir. O halde, gerçek önermeler olan sözcükler ve seslerden oluşmuş önermeler vardır, örneğin; her insan hayvandır, her insan ölümlüdür. Bu önermeler doğruysa, bunlardan edindiğimiz bilgi bir bilimdir. Oysa, bu şekilde söylenmiş önermelerin oluşturduğu bilim kimi kez gerçek, kimi kez akılsaldır... Ve bununla birlikte

tüm bu önermeler, ister gerçek, ister akılsal bir içeriğe sahip olsun, sadece sözcüklerdir ve onları oluşturan tüm parçalar, ses yayınlarından başka birşey değildir. Bu önermeler ancak, bazılarının şeyleri temsil etmesi, buna karşın, diğerlerinin kavramları veya bazen basit sözcükleri bile temsil etmesi nedeniyle farklı bilimlere aittirler. Burada Occam'a adcı veya soncu sıfatının verilmesini sağlayan doktrini görüyoruz. Doktrinin bu şekilde adlandırılması tarihsel bir olgu olarak ele alınması gerekir ve adcılığı Okamizmin ne herşeyi, ne de merkezi yapmamak ve Occam'ın sözettiği adların, düşüncesinde her zaman belirli bir anlamı olduğunu unutmamak koşuluyla hiçbir sakınca taşımamaktadır.–ÉTIENNE GILSON[18]

Skolastiğin "evrenselleri" karşısında DESCARTES adcıdır: "Sayılar ve evrenseller düşüncemize dayanmaktadır" (ilkeler) ama evrensellerin dışında bizim bazı "yalın yapıları" tanımamızı sağlayan "açık ve ayrık fikirler" vardır. Cisimler dünyasında alan, şekil, hareket ve zihinsel dünyada düşünce gibi varolan herşey bu yalın yapıların birleşmiş şeklidir. Descartes bu fikirleriyle gerçekçiliğe yaklaşmaktadır.

118. Yalın Yapılar. Şimdi yalın şeylerden edindiğimiz kavramları, dikkatli bir şekilde, bunların birleşik biçimleri olan kavramlardan ayıracağız ve bunların her ikisinde de kendimizi hatadan korumak için hatanın bulunabileceği yeri, sadece onlarla ilgilenmek için, hangi kavramların kesinlikle bilinebilir olduğunu göreceğiz...

O halde ilk sırada, onlardan sanki gerçekten varlarmış gibi

---

18 La Philosophie au moyen âge (Ortaçağda Felsefe) Petite collection Payot, tome I, s. 38-40, 53-54, 74-75 ve tome II, s. 95-98, seçmeler.

söz etmemizin dışında bilgimizle ilişkili olarak şeylerden herbiri özellikle ele alınmalıdır. Çünkü, örneğin geniş ve şekilli bir cismi ele aldığımızı varsayalım, kuşkusuz bu cismin, gerçeğin tarafında, bir ve yalın birşey olduğunu kabul edeceğiz. Aslında bu anlamda bu cismin, cisimsel yapı, genişlik ve şekil olarak birleşik olduğunu söyleyemeyiz, çünkü bu unsurlar hiçbir zaman birbirlerinden ayrı olarak varolmamışlardır. Ama anlığımıza göre, bunun üçlü yapıda bir birleşik olduğunu söylüyoruz çünkü onların üçünü birlikte tek ve aynı şeyin içinde bulunduğunu düşünmeden önce onların herbirini ayrı ayrı kavramıştık. İşte bu sebepten şeyleri ancak anlık tarafından algılandıkları sürece incelediktən sonra, sadece bilgisi net ve ayrık olan şeyleri yalın olarak adlandırıyoruz. Bu netlik ve ayrıklık o kadar yoğun olmalıdır ki zeka onları daha ayrık bir biçimde bilinen diğer şeyler halinde bölmesin; şekil, genişlik, hareket, vs. böyledir. Diğerlerine gelince, hepsini bir şekilde bunların birleşik biçimleri olarak görüyoruz...

İkinci sırada anlığımıza göre yalın olarak adlandırılan şeylerin saf olarak entellektüel veya saf olarak maddesel veya ortak olduğunu söylüyoruz. Anlık tarafından doğuştan gelen bir ışık sayesinde ve cisimsel hiçbir görüntünün yardımı olmadan bilinen şeyler saf olarak entellektüeldirler. Oysa böyle olan bazıları vardır, bu kesindir ve bilgi olanı, kuşku olanı, bilgisizlik olanı temsil eden hiçbir cisimsel fikir oluşturamayız, aynı şekilde tamamen gerçek ve kolay bir şekilde bildiğimiz istenç eylemini de temsil eden cisimsel fikri de oluşturamayız. Şekil, genişlik, hareket gibi sadece cisimlerin içinde varolan şeyler saf olarak maddeseldirler. Nihayet varoluş, bütünlük, süre ve buna benzer şeyler gibi ayırım yapmadan kimi kez cisimsel nesnelere, kimi kez nesnelere atfedilmiş şeyleri, ortak şeyler olarak adlandırmalıyız. Aralarında diğer yalın yapıları birleştiren bağlar gibi olan bu ortak kavramların ait olması gereken yer burasıdır. Bu

yapıların varlığı üzerine, uslamlamaların tüm sonuçları dayanmaktadır. Bu uslamlamalar şunlardır: bir üçüncüye özdeş olan iki şey aralarında özdeştirler; aynı şekilde bir üçüncüye aynı tarzda uygun olamayan iki şeyin arasında bazı farklar vardır vs. Ve üstelik bu ortak kavramlar ya saf bir anlık tarafından, ya da sezgisel olarak maddesel şeylerin görüntülerini gören aynı anlık tarafından bilinebilirler. Bu yalın yapıların arasında, zekamız onları kavradığı sürece aynı yapıların yoksunluğunu ve yadsımasını hesaba katmak uygundur çünkü hiçliğin veya anın veya dinginliğin ne olduğunu bana gösteren bilginin içinde ve varoluşun veya sürenin veya hareketin ne olduğunu anlamamı sağlayan bilginin içinde daha az gerçek yoktur.

Bu biçim görüş sayesinde bilginin tüm diğer nesnelerinin bu yalın yapılardan oluştuğunu söyleyebileceğiz: bir şeklin hareket halinde olmadığı muhakemesini yapmam söz konusu olursa, düşüncemin bir şekilde biçimden ve dinginlikten oluştuğunu söyleyeceğim.

Üçüncü sırada bu yalın yapıların hepsinin kendiliklerinden bilindiğini ve yanlış hiç bir şey içermediklerini söyleyeceğiz. Eğer anlığın şeyleri sezgiyle görmesini ve bilmesini sağlayan yetiyi onaylayarak veya reddederek muhakeme etmesini sağlayan yetiden ayırt edersek bunu kanıtlamak kolaylaşacaktır. Aslında gerçekte bildiğimiz şeyleri bilmediğimizi düşündüğümüz olmuştur ve şeylerin içinde sezgiyle görmemizin veya düşüncemizin kavranmasının dışında, bizim için gizlenmiş bir şeyin olduğundan kuşkulandığımız zaman ve bu düşünce yanlış olduğu zaman da durum aynıdır. Bu konuda, eğer bazen bu yalın yapılardan herhangi biri bizim için tamamen bilinmez olduğu muhakemesini yaparsak, hata yaptığımız açıktır çünkü zekamız sadece en küçük parçayı kavrayacaktır, bu da, üzerinde bazı muhakemeler yaptığımız varsayımının içinde gereklidir ve buradan onu tamamen bildiğimiz sonucu çıkarılmalıdır. Aslında başka

türlü, onu yalın olarak değil, onda algıladığımız şeyin ve bilmiyoruz muhakemesini yaptığımız şeyin birleşiği olarak adlandırabiliriz.– DESCARTES[19]

MALEBRANCHE, Descartes'dan daha ileriye gider. Descartes'ın açık ve ayrık fikirler kuramını; yoğun bir biçimde platonizmden etkilenmiş olan fikirlerin Augustine'yen doktrini ile birleştirerek, genel fikirlerimizin sonsuz düşüncesine bir katılım olduğunu ve bu fikirlerin özünü oluşturduğu tanrısal anlığın bize verdiği bir aydınlanma sayesinde bu fikirleri gördüğümüzü ileri sürmektedir. Öğretmen Théodore'un öğrencisi Ariste'e anlatmaya çalıştığı bu olgudur.

119. Sonsuz Fikirler. THÉODORE: Gerçekten, Ariste, fikirleriniz sadece zihnimizin değişimleri ise, binlerce fikrinizin birleşimi hiçbir genelliği oluşturamayan, karışık bir birleşimden başka birşey değildir. Yirmi farklı rengi ele alınız, içinizde genel bir rengi uyarması için bunları birbiriyle karıştırınız; genelde bir duyguyu oluşturmak için aynı anda içinde birçok farklı duyguyu üretiniz; bunun mümkün olmadığını hemen göreceksiniz, çünkü farklı renkleri karıştırarak yeşili, griyi, maviyi, her zaman özel bir rengi oluşturursunuz. Şaşkınlık, beynin çeşitli liflerinin ve hayvansal zihinlerin sonsuz sayıdaki sarsıntısıyla oluşur; ama buna rağmen tikel bir duygudur. Çünkü zihnimiz gibi tikel bir varlığın tüm değişimi ancak özel olabilir. Fikirlerin içinde bulunan genelliğe hiçbir zaman ulaşamaz. Genel olarak acıyı düşünebileceğiniz doğrudur; ama ancak özel bir acı tarafından değişebilirsiniz. Ve genel olarak acıyı düşünebilirseniz, bu herşeydeki genelliğe ulaşabileceğiniz anlamına gelir.

19 Regulae ad directionem ingenii (1628), s. 80-84, seçmeler.

Ama hâlâ içinizden bu genellik fikrini çekip çıkaramazsınız. Bu fikir aşırı bir gerçekliğe sahip olacaktır: sonsuzluğun, bolluğu ile bu fikri size sunması gerekir.

ARISTE: Karşı çıkacağım hiçbir şey yok. Tüm söylediğiniz bana doğru görünüyor. Ama sonsuz bir biçimde özel fikirlerden daha çok gerçeği olan genel fikirlerin bende özel fikirlerden daha az etkin olması ve bana çok daha az sağlamlığı varmış gibi görünmesi beni şaşırtıyor.

THÉODORE: Kendilerini daha az duyumsatması veya daha çok kendilerini hiç duyumsatmaması. Ariste, çocukların cisimlerin gerçekliğini yorumlaması biçiminde fikirlerin gerçekliğini yorumlamayınız. Çocuklar, dünya ve gök arasındaki bu alanların gerçek olmadığına inanmaktadırlar çünkü bu alanlar kendilerini hissettirmemektedirler. Ve bir m^3 havada, bir m^3 kurşunda olduğu kadar madde olduğunu bilen çok az insan vardır çünkü kurşun havadan daha sert, daha ağır, daha hissedilirdir. Bu insanlara uymayınız. Fikirlerin gerçeği hakkında duygularınızla değil size yapılarınızı keşfettiren kavrayıcı ışıkla muhakeme yapınız.

Ariste, hiçbir zaman duygularınızı fikirlerimiz olarak, ruhumuzu etkileyen değişimleri, tüm zihinleri aydınlatan fikirler olarak görmeyin. İşte, şaşkınlığı bertaraf edecek derslerin en büyüğü. Hiçbir zaman bir gerçeği keşfetmeden fikirleri gözlemleyemezsiniz; ama kendi değişimlerinize ne kadar dikkat ederseniz edin hiçbir zaman aydınlanamazsınız...

Ariste, biliyorsunuz ki kutsal kelam, evrensel Akıl olduğu sürece, özü içinde yaratılmış ve mümkün tüm varlıkların bellibaşlı fikirlerini içermektedir. Bu egemen Akla bağlı olan tüm zekaların bu Akılda bu fikirlerin bazılarını keşfettiğini biliyorsunuz. Bu, Tanrı'nın bizi akıllı hale getirmek ve kendisi ile bizim aramızda bir tür toplum oluşturmak için meydana getirdiği genel fikirlerin sonucunda gerçekleşir. Bir gün size tüm bu gi-

zemi açacağım. Örneğin cisimlerin belli başlı fikri veya arketipi olan kavranılabilir genişliğin, tüm zihinleri ve bu akılla aynı tözden olanı aydınlatan evrensel Aklın içinde bulunduğundan kuşku duymuyorsunuz. Ama, bu aklın içerdiği kavranılabilir fikirler ile ruhumuzun değişimleri veya duygularımız arasındaki fark üzerinde belki de fazla düşünmediniz ve belki de ona kesin olarak dikkat etmenin faydasız olduğuna inanıyorsunuz.

Sevgili Ariste, fikirlerimizin ışığı ile duygularımızın karanlığı arasında, bilmek ile duyumsamak arasında fark vardır ve bu farkı zahmetsiz bir biçimde ayırdetmeye alışmak gereklidir. En güçlü bir biçimde hissettiği şeyi çok açık olarak bildiğini zannederek bu fark üzerinde yeteri kadar düşünmemiş kişi, kendi değişimlerinin karanlıklarında kaybolmaktan başka birşey yapamaz. Bu önemli gerçeği iyi anlayınız. İnsan hiçbir biçimde kendi kendine kendinin ışığı değildir. Yapısı kendini aydınlatmaktan çok uzaktadır ve kendisi için kavranılamaz bir olgudur. Tüm zihinleri aydınlatan evrensel aklın ışığı olmadan, bu aklın kendi ışıklı yapısında keşfettiği kavranılabilir fikirler olmadan insan hiçbir şeyi bilemez.–MALEBRANCHE[20]

Saint Thomas d'Aquin'in doktrininden esinlenen Jacques MARITAIN'de kavramsal düşünceyi savunmaktadır. Ama, soyut fikirlerin bize, bir adımda şeylerin özüne ulaşmamızı sağlamadığını düşünmektedir.

120. Kavramlar ve Özler. Yapılardan ve özlerden sözettik. Bu, ilk entellektül işlem olan, soyutlamanın hemen içsel yapısı içinde, bize şeylerin özünü verdiği anlamına gelir

20 Entretiens sur la Metaphysique (Metafizik Üzerine Söyleşiler), 1688, ed. A. Cuvillier, J. Vrin, 1948, tome I, s. 93-94 ve 101-102.

mi? Yanmanın ontolojik sırrına nüfuz etmek için ateşin veya ateşliliğin fikrini oluşturmak yeterli mi olacaktır? Bu gerçekten ucuz bir kimya bilimi olacaktır.

Buna benzer bir kınama, birçok çağdaş filozofun, en acımasız eleştiriyi Descartes-öncesi düşünceye yönelttikleri eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Bu kınama, bir bölümü düşüşteki skolastiğin zararlarından, diğer bölümü temel metinlerin yüzeysel okunmasından kaynaklanabilir, ama özellikle felsefi geleneğin bilinmeyişinden ileri gelmektedir.

Çoğu zaman açıklandığı gibi, soyutlama bizi duyusal ve maddesel varoluş düzleminden düşünce nesneleri düzlemine geçirmesi olgusuyla, kavranabilir varlığın veya şeylerin olduğu şeyin düzeni içine sokar, ama soyutlama öncelikle bu kavranabilir varlığın en sıradan ve en yoksul yönlerine ulaşır, ateş fikri bize sadece, yanmak, parlamak gibi olan duyumlanabilir etkileri oluşturan belirlenmiş bir varlığı, birşeyi temsil eder. Soyutlama bize, şeylerin içinde olan kavranılabilir yönleri gösterir; ama keşfetmeye gelince, insana uygun, eksik biçime göre ve sadece soyutlamayı ortaya çıkaran özellikler sayesinde, şeylerin özüne yani kavranılabilir varlıklarını oluşturan ve diğer özelliklerinin nedenini veren işaretlere, ancak emeğin gücüyle varabiliriz; devasa bir alanda, tümevarım bilimlerinin alanında da özlere varamıyoruz ve uygun eşdeğerlerle, yerini tutabilecek olan şeylerle yetinmek zorunda kalıyoruz.– JACQUES MARITAIN[21]

Ama belki de, zorunlu olarak Malebranche'ın metafizik yorumunu kabul etmeden, fikri kavramdan ayırdetmek mümkün olacaktır. Filozof Jacques CHEVALİER'nin görüşü böyledir. Platonisyen fikrin, kavram daha doğrusu çoklukta ortak bulunan

21 Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir (Birleştirmek İçin Ayırdetmek veya Bilginin Dereceleri) Desclée de Brouwer, 1932, s. 61-62.

şey olmadığını, ama "saf ve gerçek özü içinde ele alınan tikel varlık" olduğunu anımsattıktan sonra şunları ekliyor.

121. Kavram ve İdeleştirme. Algının bir artığı, şematikleştirilmiş, yoksullaştırılmış bir artık olan ve böylece çok daha fazla kullanışlı olan ama aynı zamanda görüntüsünün sadece ikamesi olduğu gerçekten çok daha uzak olan görüntü üzerinde çalışarak, kavram gitgide gelişen soyutlamalar ve genelleştirmeler yoluyla ilerler ve soyutluklar veya olabilirlikler veya gerçeğin sembolleri olup ama gerçeğin kendisi olmayan yasalara, türlere ve cinslere ulaşır: "homo" cinsi böyledir. O halde kavramlar gerçeğin kısmi görüşleridir ve kısmi oldukları için zihnin belirli bir davranışına ve belirli bir görüş açısına bağlıdır ve bu anlamda bizim tarafımızdan kısmen bize bağlı olarak oluşturulmuştur. Ama aksine ideleştirme, zihnin, fikri kavranır hale getiren çalışmasını bu adla adlandırabilirsem veya Descartes'ın dediği gibi "Tanrı'nın ışığında, tanrısal açıklığın anlığımız üzerinde yaptığı doğrudan izlenim tarafından keşfetmeyi sevdiği şeyleri görmek"le, ideleştirme, duyarlı veya entellektüel algının eyleminde ve dışsal veya içsel deneyimde algılanan şeyi özünü kavrarken günümüzde "somut evrensel" olarak adlandırılan yani bireysel bir varlıkta gerçekleşen bir tipe ulaşır: insan budur. Fikir, kavram gibi gerçeğin bir soyutlaması olmayıp, gerçeğin kendisine tutunan birşeydir; gerçeğe bağımlı olduğundan fikir gücümüzün içinde değildir; kısmi bir görüş değildir, nesnesinin tam bir görüşüdür veya bu görüş olmaya yönelmektedir. Kısaca, bireyin gerçek fikrinin evrensel değeri vardır.

O halde fikir, özü, zihnin dışında hiçbir yerde bulunmamak olan soyut cinse bir şekilde, sırtını dönmektedir: bu onun geriye bir dönüş olduğu anlamına gelmez ("Daha fazla kafaya sahip olunduğu ölçüde daha fazla orijinal insanın olduğu görülüyor"

diyor Pascal), ne onun bizi alt seviyedeki bir bilgiye götürmediği (çünkü kavram fikir için gelişme ve aşma aleti olmuştur ve olmayı sürdürmektedir), ne bizi duyumlanabilirin ve maddeselin içine hapsetmediği (sanki zihinsel soyutla özdeşleşiyor gibi) ne de özellikle daha az kavranılabilir olmadığı anlaşılmaktadır (hemen hemen kavranılabilirin görülebilirin tersi olmasına karşın sanki kavranılabilir görülebilir olandır).

Burada düşüncemiz zorlanmasın: bu bizi, kavramsal zekanın bir muhalifi yapmasın. Kavram insan zihnine gereklidir, çünkü insan zihni saf zihin değildir ve sadece saf zihin saf fikirler veya kavramsız, söylemsiz sezgiler edinebilir. Ama kavram zihne yeterli değildir. Ve işte bu sebepten, eğer fikir kavrama indirgenirse, sadece tüm insansal bilginin kavramlarla oluştuğu değil aynı zamanda bu bilginin kavramlarda durduğu onaylanırsa, mutlak olarak insanın sonsuzluğun bilgisine sahip olabileceği yadsınmalı ve bunun sonucu uzamın olduğu gibi doğal hukukun bilgisi de mümkün olmamalıdır çünkü bunların kavramına sahip değiliz; sonsuzu belirsize, uzam fikrini ölçümüne, sadece bir mutlak olabilen doğal hukuku, tanım olarak sınırsızca değişken bir içeriğe sahip pozitif hukuka indirgemeliyiz: bu da onu saf ve yalın olarak reddetmek anlamına gelmektedir.–JACQUES CHEVALIER[22]

XV. DİL VE İMLER

H. Delacroix şöyle yazıyor: "İlkellerdeki, çocuklardaki, sıradan insanlardaki dil hiçbir zaman düşünümlü düşüncenin aynası değildir; dil onlarda, bir düşünüm aracı olmaktan çok bir eylem tarzı, bir davranış biçimidir." Amerikalı etnolog Franz

22 L'Idée et le Réel (Fikir ve Gerçek) B. Arthaud ed. 1940, s. 111-113.

BOAS bu fikri onaylamakta ve dilin bu bilinçaltı özelliğinden sözetmekte bizi bundan doğacak yanlışlıklara karşı uyarmaktadır.

122. Dilin Bilinçaltı Özelliği. Tüm dillerde kavramların bazı sınıflandırılmalarına rastlanmaktadır. Sadece bunlardan bazılarını belirtelim: sekse göre veya canlı veya cansız olmalarına göre veya biçimlerine göre sınıflandırılmış nesneler buluyoruz. Zamana ve yere, vs. göre belirlenmiş eylemleri buluyoruz. İlkel insanın davranışı, tüm bu kavramların, sürekli olarak kullanılmalarına rağmen, hiçbir zaman bilince ulaşmayacak şekilde ortaya çıkmaktadır. Ve bu davranışın kökenlerini, zihnin akılsal süreçleri yerine, tamamen bilinçaltı, belki de içgüdüsel diyebileceğimiz süreçlerde aramalıyız. Dilsel olaylar ile diğer etnolojik olaylar arasındaki temel fark, dilsel sınıflandırmaların hiçbir zaman bilince ulaşmamasına karşın aynı bilinçaltı kökenin bulunmasına rağmen diğer etnolojik olayların çoğu zaman bilinçsel hale gelmesi ve böylece ikincil bir uslamlamanın ve yeni yorumların doğmasına neden olmasıdır. Örneğin, cansız nesnelerin istençsel gücünün fikri, hayvanların insanbiçimci özelliği veya insanın fiziksel ve zihinsel güçlerinden daha üstün güçlerin varlığı gibi temel dinsel kavramlar, kökenlerinde, dilin belli başlı fikirleri kadar az bilinçlidirler. Ama temel kavramlarının bilince varması için hiçbir zaman bir fırsatın doğmadığı dilin kullanımının kendiliğinden olmasına karşın dinle ilgili tüm olaylarda bu fırsat çok sık doğmaktadır. Dünyada, dinsel etkinliklerin düşünce konusu haline gelmediği hiçbir kabile yoktur. Dinsel eylemlerin, onları gerçekleştirme nedeni düşünülmeden önce tamamlanabilmelerine karşın, en eski zamanlardan beri o kadar büyük öneme ulaşmışlardır ki insan bu dinsel eylemleri neden gerçekleştirdiğini sormaya başlamıştır. Bu sırada dinsel etkinliklerle ilgili spekülasyon doğmuş ve

etnolojik olayların çok geniş alanını oluşturan ikincil açıklamalar serisi varolmuştur...

Dilbilimin sunduğu büyük yarar, oluşan kategorilerin her zaman bilinçaltı kalmalarıdır ve bu nedenle, oluşumlarına götüren süreçlerin tehlikesizce ve etnolojide çok rastlanan ikincil açıklamaların faktörleri tarafından rahatsız edilmeden, hatayla birlikte olabilmeleridir. Bu ikincil açıklamalar o noktadadır ki fikirlerin gelişiminin gerçek tarihini tam olarak anlaşılmaz hale getirirler.

Bir toplumun, dilsel kategorileri ile ilgili spekülasyonlar yapmaya başladığı durumlar enderdir, ve bu spekülasyonlar hemen hemen her zaman ikincil açıklamalara götüren yanlış uslamlamalardan o kadar etkilenmişlerdir ki bu açıklamalar çabucak tanınırlar ve dilsel süreçlerin tarihinin açık görünüşünü bulanıklaştırmaya güçleri yetmemektedir. Amerika'da bu eğilime, örneğin, dinsel inançlarının birkaçına dilsel benzerliklerle yöneliyorlarmış gibi görünen Pawnis yerlilerinde rastlıyoruz. Buna benzer durumlara başka dillerde de rastlıyoruz. Örneğin Chinouk'larda, mitik kahraman balığı dansederek tutan bir insanı keşfediyor ve bu şekilde değil, balığı fileyle tutması gerektiğini söylüyor, oysa bu öykü, dansı ve fileyle balık tutmayı belirten iki sözcüğün o dildeki aynılığı üzerine kuruludur.

Bu görüş açısından dilbilimsel incelemelerin önemini değerlendirmekle ilgili olarak, çeşitli dillerdeki fikirlerin gruplaşmalarının içinde, insanlığın farklı kollarının zihinsel gelişiminin tarihinde önemli bir rol oynayan özelliğin araştırılabileceği mümkün görünüyor. Bu görüş açısından, tüm dillerdeki en belli başlı gramatikal kavramların karşılaşması, temeldeki psikolojik süreçlerin bütünlüğünün bir kanıtı gibi ele alınmalıdır.

Bununla birlikte özel bir dikkati hakeden başka bir kuramsal yön vardır. Düşünmeye çalıştığımız zaman sözcüklerle düşünüyoruz; ve bilimsel gelişmede bile bir vokabüler belirsiz-

liğinin çoğu zaman, doğru sonuçlara ulaşmayı zor hale getiren bir engel olduğu çok iyi bilinmektedir. Aynı sözcükler değişik anlamlarda kullanılabilir ve eğer sözcüğün her zaman aynı anlamı olduğu varsayılırsa, yanlış sonuçlara varılabilir. Sözcüğün fikrin sadece bir bölümünü ifade ettiği sözkonusu olabilir, öyle ki sözcüğün kullanımı, tartışılan konunun tam genişliğini bilememize yol açar. Aynı şekilde, sözcükler anlam olarak çok geniş olabilirler, böylece, dilin gelişimi sürecinde, farklılıklarının bilinmediği birçok fikri içerebilir. Nihayet ilkel kavimlerde, ses benzerliklerinin yanılgılara neden olduğunu görüyoruz; benzer sözcüklerle ifade edilen fikirler benzer veya özdeş olarak görülüyorlar; ve betimleyici terimler yanlışlıkla, bir özdeşliği veya en azından betimlenen nesne ile betimlemenin içinde bulunan fikirler grubu arasındaki ilişkiyi ifade ediyor gibi yorumlanıyorlar.– FRANZ BOAS[23]

Dilin bu "bilinçaltı" özelliğinden dilin düşünceye olan bağlılığı çıkmaktadır. Böylece dil ve düşünce, insan zihninde birleşmektedir. Adcıların savunduğu gibi sözcükleri düşünmüyoruz, fikirleri o kadar alışık hale geldiğimiz sözcükler içinde düşünüyoruz ki bu sözcüklerin varlığını unutuyoruz. Charles BLONDEL aşağıdaki parçada bu fikri açıklıyor.

123. Dilin Düşünceye Bağlılığı. Sözcük, o kadar şeffaf bir ayna gibi hissedilmiştir ki varlığı, yansıttığı nesne ile sunduğu görüntü arasında normal olarak algılanmamıştır. Bu şeffaflık bozulduğu zaman gülünçlük başlıyor, bu gülünçlük, şeffaflık yerini donukluğa terkederse tepe noktasına ulaşıyor. Daha fazlası var: uyardığı fikir içinde kaybolmak, sözcük bir-

23 Handbook of American Indian languages, 1911,s. 67-72, seçmeler.

denbire fikirle kaynaşmaktadır, ne fikir sözcüksüz, ne sözcük fikirsiz olabilir. Her düşünceden önce bir düşünceyi ifade eden sözcükler bu düşüncenin kendisidir, çünkü ancak bu şekilde düşünce bilinçle konuşur ve bunun dışında varolamaz.

Böylece, ne dediğini anlamadığımız yabancı duyularının veya zekasının kurbanı haline geliyor: ya duyularının güçsüzlüğü nedeniyle onunla yüksek sesle konuşmak işkence halini alıyor, ya da zekasının güçsüzlüğü nedeniyle vokabüler ve sentaks basitleştirilerek onunla daha yavaş konuşulmaya çalışılıyor. Ve anlamadığı zaman şaka yaptığını, anlaşılmaz tavırlar takındığı zaman bunu kasten yaptığını düşünürüz. Sözcüklerin kavranması ve düşüncenin kavranması bir olduğuna göre aslında her ikisinin birbirini yönlendirdiği gibi görünmektedir ve anlaşılmayan kişi anlaşılmamak için kasten davranıyormuş gibi görünmektedir: anlamsız sesler çıkararak oyun oynayan çocuklar gibi.

Aslında sözcükler, fikirlerle özdeşleşmek için duyusal özelliklerinden sıyrılmaktadırlar. Otomatikliğimizin mükemmelleşmesine göre düşünce sözü önceler veya söz düşünceyi önceler, bu ikili hareket birdenbiredir: bize onu ifade eden sözcüklerle dışarıya fırlıyormuş gibi gelen düşüncemizdir. Aynı şekilde, başkasının sözcüklerini arkasında olduğunu bildiğimiz ruh durumlarına koşmak için aşarız. Bir konuşma sözcüklerin alışverişi olmayıp, fikirlerin alışverişidir.

İçsel dilimiz için durum farklı değildir. Hareketli, görsel veya işitsel durumda olsak da, bu ayırımların apaçık gerçeklere uyduğunu varsaydığımızda, saf ve çıplak düşüncemizin yerine telafuz ettiğimiz, okuduğumuz veya bilincimizin derinliğinde duyduğumuz sözcükleri hesaba katmamız için psikologların uyarıları gerekmektedir. Eğer dil fikirlerin cisimleştirilmesi ise, bir ses ile bir sözcük arasında oluşturduğumuz fark, bu cisimleştirmenin, görülememesine neden olacak kadar kaçıcı oldu-

ğunu ve düşüncenin madde dışılığı yerine geçtiğini kanıtlamaktadır.–CHARLES BLONDEL[24]

Dilimizi dışarıdan alıyoruz. Dilbilimcilerden sonra (Saussure, Meillet), içlerinde Henri DELACROIX'nın da bulunduğu psikologlar dilin sosyal bir yapısının olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır.

124. Dil, Sosyal Olgu. Dil bir kurumdur. Saussurre bu temel özelliği çok güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Dil her bireyin zihnine yerleşen sosyal bir eserdir: bireylerdeki dilin çalışmasını düzenlemek için sosyal yapı tarafından benimsenmiş gerekli uzlaşımların bütünüdür. Bir tür sözleşme sayesinde varolur. Her birey dili uzun veya kısa bir acemilik pahasına zihnine yerleştirir; birey dili, çoğalan ve konuşan kitleyi yenileyen diğerlerine aktarır. Hiç kimse dili tüm parçalarıyla yaratamaz. Hiç kimse keyfine göre dilin kazanımını sınırlayamaz. Dil tam ve pasif olarak önceden tasarımlanmadan kaydedilir. Kişisel eylem ancak dilin kullanılma biçiminde devreye girer. Dilin kişisel bölümü ruhsal ve fizyolojik olgu gibi duyulan konuşmadır. O halde dili ve konuşmayı birbirinden ayırt etmek uygun olacaktır. Ve bu ayırım klasikleşmiştir.

Dilsel değer sosyal bir şeydir. İmleyenin imlenenle olan ilişkisini güvence altına alan bir uzlaşımdır. Dilsel imin değeri konuşan öznelerin anlam ve fikir arasında oluşturdukları uyumdan kaynaklanır. İmin ve imleyenin özdeşliği bu uyum süresince varlığını korur. Bu özdeşlik dilin sistemini oluşturan özdeşliklerinin bütünü ve bu özel olayı bütüne bağlayan ilişkiler tarafından güvence altına alınmıştır. Dilsel imlerin keyfi yapısı bu

24 La Conscience morbide (Hastalıklı Bilinç), P.U.F., s. 252-253, 1928.

uzlaşım yönünü ve bu sosyal kökeni güçlü bir biçimde açığa çıkarmaktadır.

O halde dil, konuşan öznelere "konuşan kitle"ye özgü dilsel alışkanlıklarının bütününü dayatan güçlü bir biçimde düzenlenmiş bir sistemi oluşturmaktadır. Bu dilsel alışkanlıklar bütünü düşüncelere biçimini verir ve kişilerin düşünce yapılarının eylemine yavaş ve kısmi bir biçimde, koşulların el verdiği ölçüde uyar. Aslında dili değiştirmek grubun üyelerinin hiç birine düşmez. Anlaşılmanın gerekliliği tekbiçimi ve sabitliği dayatır. Toplum konuşma fantazilerine karşı yaptırımlar oluşturmuştur. "Var olan dilsel materyalin gücünü kabul etmeliyiz...

Her dilsel bütünlük bir uygarlık bütünlüğünü gösterir; bütünleşme sosyal bir olgudur ve aynı şekilde, iletişim kopukluğu toplumsal sınıf farkları daha önceki bütünlüğün dağılması şeklinde oluşan üç yönü ile farklılaşma da sosyal bir olgudur. "Bütünlüğün bozulması, uygarlığın bütünlüğünün parçalanmasını gösterir, eğer bugün değişik romen dilleri varsa, bunun nedeni, III. yüzyılla VIII. yüzyıl arasındaki antik uygarlığın çöküşüdür. Ve dillerin farklılaşmasına olan tüm tepkiler, uygarlığın bütünlüğünü korumak veya bu uygarlığa geri dönmek için yapılan çabaları göstermektedir, şu anki romen bütünlüğü herşeyden önce, batı Avrupa uygarlığının derin bütünlüğüne dayanmaktadır."[25]

Böylece dil, sosyal bir topluluğa özgü bir kurumdur ve maruz kaldığı değişimler bu topluluğun tarihine bağlıdır. Örneğin ortak dillerin yaratımı ve genişlemesi uygarlığın bütünlüğünün bir ürünüdür, organize olmuş politik bir iktidarın genişliğine, baskın toplumsal bir sınıfın etkisine, bir edebiyatın üstünlüğüne bağlıdırlar. İtalya'da Roma'nın dili genel latince haline gel-

25 Meillet-Linguistique historique et linguistique générale. (Tarihsel Dilbilim ve Genel Dilbilim),s. 322.

miştir, Fransa'da Paris'in dili genel fransızca haline gelmiştir.– HENRI DELACROIX[26]

Bununla birlikte H. Delacroix'nın kendisi bile sosyolojist teze sınırlar koymuştur (18 no.lu parçaya bakınız): "Bir dil, dilin insansal büyük teması üzerindeki bir çeşitlemesidir." Henri WALLON'a göre bir "simgesel işlev" vardır.

125. Simgesel İşlev. Dilin çağrışımcı ve atomcu kuramı sonunda geçersizleşmiştir. Bu geçersizleşme sadece kuramın, daha iyi incelenmeye başlanan dil bozukluklarıyla uyuşmamaması nedeninden kaynaklanmamakta, aynı zamanda sözcüğün unsurları olarak görüntülerin varlığını özellikle gerçekliği hemen hemen görülemeyen veya en azından hareketlerin etkin işleyişine tamamen yabancı hareketli görüntülerin varlığını ileri sürmesi nedeninden kaynaklanmaktadır. Bu yapıların veya sinir sisteminin unsurlarının içinde erimiş bu görüntülerden oluşmuş sözcüğün kendisi, onu dilin mutlak temeli gibi yapan bir tür değişmez tikelliğini bu görüntülerden almaktadır.

Sözcükler dilin ilk ve son unsuru olmaktan uzakta olup aksine onun sadece sonucu olmaktadırlar. Dilin içinde bir anlamda olumsal bir varoluşları var, öyle ki temel olan, eğilimlerin veya düşüncelerin gerçek içeriklerinin ve düşünceyi ifade eden görüntülerin yerine, onlarla bağlantının oluştuğu eylemin dışında hiçbir ilişkileri olmayan seslerin, jestlerin veya nesnelerin geçmesini sağlayan işlevdir. Simgesel işlevin indirgendiği şey bu yerdeğiştirme gücüdür. Bu işler belirlenmiş jestlerin basit bir toplamı değildir. İmleyen adını alan herhangi bir jestle, imlenen adını alan bir nesne, bir eylem veya bir durum arasındaki bağ-

26 Le Langage et la Pensée (Dil ve Düşünce) 1924, P.U.F., s. 64-65 ve 68.

lantıyı kurandır. Diğer taraftan bir toplama olmayıp, bir ikiye bölünmedir. İlksel olarak birbirinden ayrı iki gerçeğin birleşmesi değildir. Çağrışımcılığın hatası, başından itibaren ruhsal yaşamı, sadece evrimi ve farklılaşması açısından tikel bir biçimde ayrık tutulabilecek unsurlarla yeniden düzenlemek istemesidir. Simgesel işlev, bir nesneye temsilini ve temsile bir imi bulma gücüdür.

Oluşmuş diller, gerçekten kendilerini dışarıdan kabul ettiriyorlarmış gibi görünüyor. Dilin her terimini kendisine uygun düşen kavramla birleştirmeyi öğrenmek gereklidir. Ama bu öğrenmeyi mümkün kılan şey, simgesel işlevin ta kendisidir. İşlev hata yaptığı zaman, bir araya gelme tikel ve çürük kalır. Bu tamamen eğitmeyi doğuran koşullarla sınırlı eğitmenin yalın bir olgusudur ve böylece tüm anlam yokolur. Entellektüel düşüş olmadan oluşan ruhsal dilsizliğin örnekleri bu olguyu çok iyi göstermektedir: bu tür dilsizliğe yakalanan kişiye, ona belirli bir nesne gösterildiği zaman, hecelerin belirli bir toplamını söyletmek olanaklıdır: aynı heceleri kişiye duyurarak nesneyi bulmasını sağlamak çok daha zordur; ama özellikle bir kazanım, eğer beslenmediyse, çok çabuk kaybolur, ne genelleşmeyi, ne de nesnenin yerine sözcüğü yerleştirmeyi başarabilir...

İmgeleri simgesel işleve bağımlı kılmak, onun göreceliğini hesaba katmak gereklidir. Anlamları, sadece şekilsel olan varoluşlarını aşar. Belirli sınırlar içinde, imler, düşünce zorunlu olarak bir durmaya veya bir bozulmaya maruz kalmadan takas edilebilir, değiştirilebilir, bozulabilir. Sözcük yalın bir jestin yerine geçebilir. Elle ilgili dil sözsel dilden bile önce gelmiş olabilir. El, ilişkileri ifade etmeye yarayan ilk araç olabilir ve Cushing[27] ilkellerde elsel kavramların kalıntılarını bulmuştur. Ses öncelikle, elin betimsel jestlerine sadece duyumsal noktalamayı ver-

27 American Anthrorpologist'teki çok sayıdaki makalenin yazarı.

miş olabilir. Sözcüklerin kullanımı içinde, görecelliğin büyük bir payı varlığını sürdürür. Kuşkusuz, belirli bir dilsel sisteme sabitlenmiş yetişkin için bir deyimden diğerine geçiş, bir sözlük yardımı ile olmuş gibi sözcüğü sözcüğüne gerçekleşir. Ama bu durumda dilin bilgisi ve kullanımı yorucu ve uygunsuz olur. İdeal olanı kullanılan dilin içinde düşünmektir, daha doğrusu ikinci düzleme geçen sözcüğün otomatik olarak düşünceyi izlemesi gerekir. Ronjat[28] aynı kişiler tarafından kullanılan aynı deyimin sözkonusu olduğu ikidilli bir çocukta, iki deyimin, çocuk farkına varmazsa bile birlikte varolduğunu saptamıştır. Hitap ettiği kişiye göre sözcükler değişmekte ve babasının söylediği şeyi kelimesi kelimesine tekrar ettiğini zannederken aslında annesine deyimin çevirisini yapmaktadır.–HENRI WALLON[29]

MAINE DE BIRAN, hareketsel veya sessel yalın refleksle zihnin bir eylemini ve bilinçsel, anlamlı bir istenci içeren im arasındaki farkı çok iyi görmüştü.

126. İmlerin Psikolojik Yapısı. Düşüncenin ilk eylemiyledir ki çabanın öznesi, direnen yabancı terimden ayrılmış gibi görülür. Buna benzer ve daha derin bir düşünce eylemiyledir ki sesleri söyleyen motör varlık sessel çabayı, bunun sonuçları olan izlenimlerden ayırır. Bu ayırım olmadan, hiçbir istençsel im olamaz, bu ayırım olduğu an, imler oluşmuştur...

Oluşturulmuş imin ilk kullanımı temel olarak ilksel bilinç olgusunu daha doğrusu direnen terimden farklı olan çabanın öznesinin doğrudan algılanmasını varsayar. Bu ayırım olduğu andan itibaren, ilk entellektüel im olan "var"ın ve özellikle

28 Jules Ronjat, Cenevre Üniversitesi'nde öğretim üyesi, "İkidilli Bir Çocukta Dilin Gelişimi" üzerine olan bir incelemenin yazarı (1913).

29 De l'Acte à la Pensée (Eylemden Düşünceye) Flammarion édit., 1942, s. 198-201.

"logos"un kullanımının bir temeli oluşur. Böylece, hayvanlar hiç konuşmazlar: çünkü düşünmezler ve genel olarak, sadece duyumlu olan varlıkların hiçbir yerleşmiş imleri yoktur çünkü sözettiğimiz içsel algının ilk eylemi, ahlaksal etkenler ve eylemlerin veya devinimlerin nedenleri olmadıkları sürece, doğalarında bulunmamaktadır; hiçbir biçimde organik üstü bir güç veya ilkeye göre hareket etmemektedirler ama, duyusal izlenimler tarafından, onları değiştirme veya onların üstüne çıkma yetisi olmadan, yönlendirilmektedirler. Kendimizin dışında yani bilinçsel durumun dışında olduğumuz zaman, sadece duyusal içgüdüye, alışkanlıklara veya sürükleyici tutkulara boyun eğdiğimiz zaman biz de aynı biçimde yönlendiriliyoruz. Hayvanlık durumunda, özneyi yüklemden ayırmak sözkonusu değildir; çünkü, herşeyden önce, oluşan etkinin motör gücünü veya nedenini, yürüme veya ses eylemini, duyusal sonucundan ayırdetmenin yeri yoktur. Buraya gelinerek, yerleşmiş dilin ilkesini veya gerçek köklerini buluyoruz. İnsanın ahlakının ve zekasının dilin bu özelliklerinde farkedildiğini görüyoruz.

Duyumsayan varlıkta, duygusal izlenimler dışarıya, bu izlenimlerin belirlediği sesler veya eylemler biçiminde çıkar ama bu varlığın hissettiğini anlatmak için bu imlerden kendiliğinden yararlandığını söyleyemeyiz. Eğilimin veya istencin olmadığı bir yerde imler de bulunmaz. Acının yolaçtığı çığlığa, bir ünleme, "hissediyorum, düşünüyorum, istiyorum" gibi bir önermenin tam anlamını bağlayabiliriz; ama burada keyfi olarak imi oluşturan ve sahip olmadığı ve duyusal bir varlık için sahip olamayacağı bir değeri yaratan biziz. Eğer, eylem, istemsiz çığlık, basit bir mekanik hareket, duyular da ona verilen anlama sahipse artık ne imlerin yerleşmesinin kökenini, ne de düşüncenin veya kişiliğin kökenini araştırmaya gerek yoktur. Herşey doğuştan varolacaktır ve insan annesinin karnında düşünüyor veya konuşuyor olacaktır.

Çocuk ancak, kendisi çığlıklarını veya ünlemlerini tanıtım imlerine çevirdiği veya onlardan kendi yanına gelinmesi için yararlandığı zaman gerçekten imlere sahip olmaya başlar. O halde ancak sahip olduğu veya neden olarak hissettiği eylemler veya sesler aracılığıyla bir eğilimi olabilir ve kendini dışarıya anlatabilir. Kısa zamanda bu istencin, kendine itaat eden veya onunla yarışan diğer istençler üzerinde bir etkisi olduğunu farkeder: işte, ilk düşünce eylemine bağlanan ahlaksal gücün ilk duygusu. Şeylere adları kabul ettirmek ve daha sonra sesi veya eylemleri aracılığı ile kendi dışındaki varlıklar üzerinde sahip olduğu egemenliği kendi öz fikirleri üzerinde uygulayabilmek için birey, istençsel im ile fikrin bu ilk birleşiminden yola çıkar.– MAINE DE BIRAN[30]

Yukarıda (122 no.lu parça) etnolog Boas'ın bizi dilden kaynaklanan yanlışlıklara karşı uyardığını görmüştük. Bizim çağımız, belki de her çağdan daha fazla sözcüklerin kendisini aldatmasına izin vermektedir. Bu sözcüklerin, kendi öz anlamlarından başka, Malebranche'ın dediği gibi gerçek entellektüel değerlerinden çok daha fazla olan bizi etkileyen duygusal değerleri olacaktır öyle ki bu sözcükler çoğu zaman "sahip oldukları anlamı için değil, yaptıkları etki için" kullanılmaktadır. Roger CAILLOIS burada dilin bu yanıltıcılığını büyük bir kesinlikle göstermektedir.

127. Sözcüklerin Büyüsü. Bir sözcüğü kullanan bir kişi çok ender olarak anlamını kesinleştirmeyi düşünmektedir. Konuştuğu veya yazdığı ölçüde, o sözcüğe önce bir anlam, daha

30 Essai sur les fondements de la psychologie (Psikolojinin Temelleri Üzerine Deneme), P.U.F. tome IX, s. 488 ve 490-492.

sonra başka bir anlam veriyor ve bu anlamların birbirleriyle uyuşmaz olduğu üzerinde düşünmüyor. Bir sözcük ne kadar belirsizse, onu konuşmaya uyarlamak o kadar kolay oluyor. Ve anlamını hiç bilmiyorsa hiçbir şey onu keyfine göre sınırsız bir biçimde kullanmasını engelleyemiyor. Kaprisi artık en ufak bir dirençle karşılaşmıyor. Onlara, büyülü bir güçle dolu görünen ve içeriğini tanımlamaları istendiğinde çok tedirgin olacakları sözcükleri tumturaklı binlerce tümcenin içinde kullanarak zevk alanların sayısının çok olduğunu görüyoruz. Sanki renkli inciler diziyorlar. Hangi fren onları durduracak?

Bu hoppalar, sadece uysallık ve akıcılık sağlayan imleri art arda sıralamaktadırlar. Zeka bunlarda tutunabileceği ve gerekirse ona uygulamak isteyebileceği şiddete direnen sabit bir anlam bulamamaktadır. Anlamları onlara olan gereksinimle değişen gürültülerden veya harfler dizisinden başka birşey değillerdir. Hiç kuşku yok ki bu kullanılabilirlik onları, çevik ve hızlı bir kafa tarafından sonsuz bir şekilde birleştirilebilir hale getirmektedir. Bu kafa onları, belirttikleri kavram üzerinde bir an bile soru sorma zahmetine katlanmadan akıllarına gelen fikre göre sıralamaktadır. Özensizliği özgürlüğünü oluşturmaktadır. Ve hafifliğin gücüyle zeka izlenimi bırakmaktadır. Faydasız parıltı. Sadece rüzgâr üzerinde etkin olan faydasız egemenlik. Böyle bir kafa gözkamaştırıcı olabilir: düşünmekten kaçınması yeterlidir. Çünkü her düşünce fantezisini azaltır, ona birçok fikri yasaklar, ona temkinliliği anımsatır. Ona, şeylerdeki veya düşüncelerdeki, boş olan sözcüklerin ona göstermediği zorlukları gösterir. Eğer dürüstse hemen düşlerinden vazgeçmesi gerekir. Ama zeki görünmekten vazgeçmek için çok karakterli olmak gereklidir.

Bazı kafaların, tamamen anlamını bilmedikleri sözcükleri kullanmaktan aldıkları tadı başka türlü açıklayamıyorum: imlerin kullanımında genel olarak daha az tedirgin oluyorlar. Eğer masa, acı, şaka denirse, herkes bu sözcüklerin ne anlama gel-

diğini yeteri kadar bilmektedir, çünkü herkes şeyin canlı olarak deneyimine sahiptir ve kolay kolay aldatılamaz. Ama örneğin diyalektik veya aşkın sözcüklerini kullanırsak çoktan istediğimiz gibi davranmaya başlarız ve herkes istekli olarak kendini yanıltmaya başlar. Eğer şimdi ne anladığınızı tam olarak belirtmeden doğruluk veya özgürlük derseniz, sizin için herşey serbesttir ve ahlaksızlığı ve tiranlığı doğruluk ve özgürlük diye adlandırabilirsiniz. Çünkü herşey tanım işidir. Kim, bir fatihin köleleştirmek için koruduğunu söylerken duyduğunu anımsamaktadır? Aldatma çok büyüktü ve hemen hemen kimseyi ikna edememişti. Ama ben aldatmalardan endişe duymuyorum; endişe ettiklerim bilinçsizliğin değişik biçimleri ve gözüpek saflıktır.– ROGER CAILLOIS[31]

Mantıkçı A. LALANDE da çağımızın belirsiz, kesin olmayan ve anlaşılmaz için olan sevgisini belirtmektedir. Ama aynı zamanda "bu anti-felsefe"nin çok ciddi sonuçlarını aydınlığa çıkarmaktadır.

128. Anlaşılmazın Zevki. Belirsizi, değişebiliri ve anlaşılmazı övmek bir şeye göreceli olarak söylenenin mutlak olarak kabul edilmesi biçiminde düşünce yürütmek demektir. Kuşkusuz belirsizlikler doğurgandır...

Bunlar geçiş koşullarıdır ama kendi içinde değerler değillerdir. Bunların içine hoşnutlukla yerleşmek, ateşi yakmak ve ısınmak için hiç bir şey yapmamak demektir.

Çok sayıda filozofun ister ilgi sonucu, ister zevk sonucu olsun bunlara eğilimleri vardır. Bazıları gördükleri şeyin anlam-

---

31 Babel, orgueil, confusion et ruine de la littérature (Babil, Gurur, Karışıklık ve Edebiyatın Çöküşü), Librairie Gallimard, 1948, s. 183-185.

sızlığını veya eskimişliğini, onlara derinlik yanılsaması veren sözsel bir karmaşıklığın içine gizlerler; eğer okuyucuları bu optik etkiye karşı uyarılmamışsalar bu yanılsamayı paylaşırlar; kral çıplaktır demeye cesaret edenler çok enderdir. Daha artist olan diğerleri hayal kurmayı sağladıkları için alacakaranlık ışığını severler: Kant'ın dediği gibi düşünceyi bir oyuna ve felsefeyi filodoksiye çevirirler.[32] Ama ışığın araştırılmasındaki bir numaralı engel çok muhtemelen güç istencidir, ustalıklarını teşhir etme veya çok açık eleştirilere karşı bir barınak oluşturma isteğidir. Gerçek bir sınır, kişilerin üstündeki bir kuraldır; ve insanlığın çoğu gerçeğin gücüne karşı gizli bir öfke beslerler. Burada entellektüel ve ahlaksal düzendeki en ilkel olgulardan birine parmak basıyoruz: başkasının aynıyla savaşımı bireysel veya kollektif erkin yanlış idealinin zihinsel topluluğa ve barışa karşı savaşımı. Bu savaşçı anti-felsefe, her devletin egemen olmak ve tüm canlı alanı işgal etme konusunda sözde hakkı adına Avrupa'yı yakıp yıkmıştır. Bu felsefe her zaman, aklın programını yeni yaşam için özgür uzlaşımı ve düşünce içinde bir özgür uzlaşımı ustaca mayınlamaya veya güç kullanarak yıkmaya hazırdır. Aksine bu uzlaşımı korumaya çalışmak bu çalışmanın ilk konusu olmuştur; ve yan kullanımlarına rağmen temel ilgi alanı olarak kalmaya devam edecektir.–ANDRÉ LALANDE[33]

32 Bilimsel ve evrensel olarak kabul edilmiş çözümlere ulaşma isteği olmadan felsefik soruları harekete geçirmekten hoşlanan entellektüel heveşçiliği belirtmek üzere Kant tarafından yaratılan bir sözcüktür.

33 Remarques sur le langage de la Philosophie (Felsefenin Dili Üzerine Notlar) dans la Revue de Métaphysique et de Morale, Armand Colin éd., janvier 1947, s. 24-25.

XVI. USAVURMA VE USAVURMAYA DAYANAN ZEKA

Bergson'a göre, cisimler ve özellikle katı cisimler dünyasında oluşan kavramlarla kurulan mantığımız, tekniklerimizin seyrini yeniden üretmekten başka birşey yapmamaktadır.

129. Mantık ve Geometri. Zeka, kaba madde üzerine işlem yapmadığı zaman bile, bu işlemden edindiği alışkanlıkları sürdürür. Organize olmuş maddenin biçimleri olan biçimleri uygular. Bu tür bir çalışma için yapılmıştır. Sadece bu tür çalışma onu tam olarak tatmin eder. Ve sadece bu şekilde ayırma ve açıklığa ulaştığını söylerken anlatmak istediği budur.

O halde zeka, kendini açık ve ayrık olarak düşünebilmek için, kendini ayrıklık biçiminde görmek zorundadır. Aslında kavramlar, nesnelerin uzamda birbirinden ayrı olması gibi birbirlerinin dışında olacaklardır. Ve modellerine göre yaratıldıkları nesnelerle aynı değişmezliğe sahiptirler. Bu kavramlar, birleştiklerinde, temel özellikleri ile katı cisimler dünyasına benzeyen ama unsurları daha hafif, daha berrak ve somut şeylerin saf ve yalın görüntüsüne göre zeka için yönetilmeleri daha kolay olan "kavranılabilir bir dünya"yı oluştururlar; aslında şeylerin algılanması olmayıp zekanın onların üzerine sabitlenmesini sağlayan eylemin tasarımlarıdırlar. O halde artık görüntüler olmayıp simgelerdir. Bu simgeler katı cisimlerin incelemesinden kaynaklandığına göre, bu simgelerin aralarındaki birleşiminin kuramları güçlükle ancak katı cisimler arasındaki en genel ilişkileri açıklayabildiğine göre, mantığımız cisimlerin katılığını nesne olarak kabul eden bilimin içinde yani geometrinin içinde başarıya ulaşır. Mantık ve geometri karşılıklı olarak birbirlerini doğururlar. Katı cisimler tarafından doğrudan algılanmış genel

özelliklerinin esinlendirdiği belirli bir doğal geometrinin genişlemesiyledir ki doğal mantık ortaya çıkmıştır. Katı cisimlerin dışsal özelliklerinin bilgisini sınırsızca genişleten bilimsel geometri de doğal mantıktan çıkmıştır. Geometri ve mantık kesin olarak maddeye uygulanabilir. Orada kendi evlerindedirler, yalnız olarak yürüyebilirler. Ama bu alanın dışında saf usa vurma, tamamen farklı bir şey olan sağ duyu tarafından denetlenmesi gerekir...

Böylece bilimsel geometriden önce, açıklığı ve belirginliği diğer tümden gelimlerinkini aşan doğal bir geometri vardır... Eğer hayvan açıkça çıkarım yapamazsa, açıkça kavramlar oluşturamazsa, homojen bir uzam da oluşturamaz. Aynı anda mantığa dönüşecek zahiri bir geometriyi devreye sokmadan bu uzamı tasarımlayamazsınız. Şeyleri dolambaçlı yoldan düşünmeyle ilgili filozofların tüm isteksizliği zekanın mantıksal çalışmasının onların gözünde zihnin pozitif bir çabasını temsil etmesinden ileri gelmektedir. Ama zihinsellikten, her zaman yeni buluşlara, öncüllerle aynı ortak ölçüleri olmayan ve onlara göre belirlenemez olan sonuçlara doğru bir ilerleyiş anlaşılsaydı, önceden sonuçlarını içinde taşıyan öncüllerin arasından zorunlu belirlenim ilişkileri içinde hareket eden bir tasarım için ters yönü yani maddeselliğin yönünü izlediğini söylemek zorunda kalacaktık. Zekanın görüşü açısından bir çaba gibi görünen şey kendi içinde bir vazgeçmedir...

O halde tümden gelim, uzamsal sezginin art düşüncesi olmadan yürümez. Ama aynı şeyi tümevarım için de söylemek zorundayız. Kuşkusuz aynı durumlarda aynı olgunun yinelenmesini beklemek için bir geometrici gibi düşünmek gerekli değildir, hatta hiç düşünmesek de olur. Cismin makinesel bir tepkisinden ve bir beklentisinden entellektüel bir işlem olan tümevarıma kadar uzun bir yol vardır. Entellektüel işlem, nedenlerin ve sonuçların olduğu ve aynı sonuçların aynı nedenlerden

kaynaklandığı inancı üzerine dayanır. Şimdi bu ikili inanç derinleştirilirse işte bulunan şey. Bu inanç gerçeğin pratikte ayrık ve bağımsız olarak ele alınabilecek gruplar halinde bölünebilir olduğu sonucunu içermektedir. Ama tasarımım ancak gözlerini iki temel noktaya kapatması koşuluyla gerçekleşir. Bugünkü sistemin dünkü sistemin üzerine konulabilmesi için dünkünün bugünkünü beklemesi, zamanın durdurulması ve herşeyin her şeye eşanlı hale gelmesi gerekmektedir: bu olgu geometride ama sadece geometride gerçekleşmektedir. O halde tümevarım öncelikle geometricinin dünyasında olduğu gibi fizikçinin dünyasında da zamanın söz konusu olmadığını içermektedir. Ama aynı zamanda niteliklerin de büyüklükler gibi birbirlerinin üstüne gelebileceği sonucunu içermektedir... Tümevarımlarımız, niteliksel farklılıkları uzamın homojenliği içerisinde erittiğimiz ölçüde kesindir; öyle ki geometri tümden gelimlerimizin olduğu gibi tümevarımlarımızın da ideal sınırı olsun. Sonunda uzamsallığın oluştuğu devinim yolu boyunca tümden gelimin olduğu gibi tümevarımın da yetisini yani tüm entellektüelliği sağlar.– HENRI BERGSON[34]

İtalyan filozof RIGNANO, Bergson'un usavurmasından fazla uzak olmayan ama Ernst Mach'ın "zihinsel deneyim üzerine" olan Usavurmasına yaklaşan bir usavurma kuramı gerçekleştirmiştir. İşte onun "UsaVurmanın Psikolojisi" adlı yapıtından önemli bir bölüm (Rignano bazı basit örnekler veriyor: özellikle Galile'nin düşen bir cismin hızının ağırlığına dayanmadığını gösteren uslamlaması, düzenli bir poligonun açılarının toplamının kanıtlanması, vs.)

---

34 L'Evolution créatrice (Yaratıcı Evrim), 1907, P.U.F. s. 174-175 ve 230-236, seçmeler.

130. Zihinsel Deneyim. Bize göre sayılarını artırabileceğimiz bu az sayıdaki örnek, "usavurma" diye adlandırdığımız zihinsel sürecin ne olduğunun açık bir fikrini vermeye yeterlidir. Usavurma bize sadece düşünülmüş deneylerin ve işlemlerin yani bizim için özel bir önemi olan bir veya birkaç nesne üzerinde tamamlamayı tasarımladığımız ve maddesel olarak tamamlayamadığımız deneylerin veya işlemlerin bir serisinden başka birşey olarak görünmemektedir, çünkü geçmişte gerçekten tamamlanmış benzer deneyler nedeniyle önceden bu yeni deneylerin herbirinin karşılıklı sonuçlarını biliyoruz. Ve sadece düşünülmüş deneylerin benzer bir serisinin yöneldiği zihinsel olarak saptanmış veya gözlemlenmiş nihai deneysel sonuç kesin olarak kanıtlamanın sonucunu, usavurmanın sonucunu oluşturur.

Bilindiği gibi Mach "Bilgi ve Yanlışlık" adlı yapıtının bir bölümünü "Gedankenexperiment"e ayırmıştır: Yani maddesel gerçekleşimlerine yönelmeden önce, tasarım yoluyla deneyci tarafından gerçekleştirilen birleşim içindeki deneylerin bir serisinden ibaret olan zihinsel işleme ayırmıştır.

Aynı şekilde Miller düşünce eyleminin içinde, etkin eyleme geçmeden önce davranmanın verili biçimlerinin tüm sonuçlarını önceden tasarımlama eylemini görüyordu.[35]

Yukarıda daha önce incelenmiş olan örnekler, bize, eylemlerimizden herhangi birini önceleyen şu veya bu özel biçimdeki usavurmanın değil, aynı zamanda tüm usavurmanın, hangi biçimde görünürse görünsün, yapı olarak gerçek ve öz bir "Gedankenexperiment"den daha doğrusu, biraz önce söylediğimiz gibi tasarımlanmış deneylerin zihinsel bir birleşiminden başka birşey olmadığını onaylama ve daha fazla genelleştirme olanağını vermektedirler...

35 J.-E. Miller, The Psychology of Thinking (Düşünmenin Psikolojisi), Macmillan, New York, 1909, s. 133-134, 194.

En yalın biçimlerinde ortaya çıkan bu temel yapı, evrimi süresince ve hatta en üst biçimleri içinde bile hiçbir zaman varlığını korumaz. En karmaşık simgecilik aracılığıyla gelişse bile herhangi bir usavurmanın ara sonuçlarının, istisnasız hepsinin somut bir anlamı vardır, daha doğrusu bu sonuçlar, işlemlerin veya sadece düşünülmüş deneylerin serisi içinde birbirini izleyen çeşitli evrelerin karşılıklı "ampirik" sonuçlarını temsil ederler.–EUGENIO RIGNAND[36]

J. PIAGET'nin çocuk usavurumu üzerine yaptığı inceleme zihinsel deney kuramının yetersiz olduğunu göstermiştir. Usavurmayı oluşturan mantıksal deney, çocuğun ulaşamayacağı yüksek bir seviyede gerçekleşir. Bu inceleme aynı şekilde, usavuruma dayanan düşüncenin sadece eylemin madde üzerindeki yoğunluğunu kaybetmesi olduğunu ileri süren Bergson'yen kurama da karşı çıkmaktadır. Aksine, eylem düzleminden zihinsel düzleme geçmek için gerçek bir dengeleme gerekmektedir.

131. Mantıksal Deney. İlksel usavurmanın, "zihinsel bir deney" yani gerçek tarafından doğrudan verilen ilişkilerin tasarımsal bir birleşimi olduğu söylenir. Oysa ilksel ilişkiler her zaman ben ile şeyler arsındaki ilişkilerdir çünkü ilksel evrelerdeki gerçek "taklit"in ve "özümseme"nin belirsiz bir karışımıdır. Daha doğrusu dünya olan ölçülmüşün içine ben olan ölçen müdahale eder ve "zihinsel deney" tarafından verilen her ilişki, kökeninde, birbirine bağlı bu iki terimin izini taşımak zorundadır.

Oysa, çocuğun tüm ufku, ben'ini bilmeyen çocuğun kendi görüş açısını mutlak olarak kabul etmesi ve şeyler ve kendi ara-

36 Psychologie du Raisonnement (Usavurmanın Psikolojisi), P.U.F., s. 114-117, seçmeler, 1920.

sında nesnelliği sağlayacak karşılıklığı oluşturmaması nedeniyle bozulmuştur. Bazı basit ilişkiler sözkonusu olduğunda, çocuk, bu ilişkiler ben'inden bağımsız olduğu sürece, doğru bir kullanıma ulaşmaktadır. Aynı zamanda çocuk değerlendirmeleri içinde geçerli olanlar çoktur. Ama bu rastlantıdır veya en azından ilişkilerin belirlenmiş bir bölümünün ayrıcalığıdır. Ben'e dayanan ilişkilerin tümü için –ve bunlar temeli oluşturur– ilişkilerin mantığı, öncelikle ben ve diğerleri ve daha sonra ben ve şeyler arasındaki karşılıklılık eksikliğinden dolayı çocuk tarafından kavranamamaktadır...

Usavurma ancak, varsayımın doğrulanması anında ortaya çıkar. Bu ana kadar mantıksal etkinlik yoktur. Oysa bu kontrol nasıl yapılıyor? Bugün çok revaçta olan formüle göre "zihinsel bir deney" tarafından. Ama bu formül anlaşılmaz oluyor ve zihinsel deneylerin birbirinden tamamen ayrı üç kalıtımsal tipi olduğuna inanıyoruz: biri 7-8 yaşındaki çocuklarda, bir diğeri 7-8 ve 11-12 yaşları arasındaki çocuklarda ve bir başkası da yetişkinde bulunanıdır. Bu üçüncü tip zihinsel deneyin "mantıksal deney" diye adlandırabileceğimiz bir deneyle katmerleştiğini düşünüyoruz. Bu kavram olmadan Mach'ın, Rignano'nun ve hatta Goblot'un betimlemelerinde belirli bir anlaşılmazlık kalmaktadır. Uç tipler arasındaki fark aşağıda belirtilmektedir.

Zihinsel deney, doğada gerçekte birbirini izlediği şekilde olayların düşünce tarafından yeniden tasarımlanmasıdır veya eğer teknik olarak gerçekleştirmek mümkünse maddesel olarak düzenlenecek deneyim süresince olayların bibirini izleme farkının bir tasarımıdır. Bu şekilde zihinsel deney çelişki sorunundan haberdar olmaz: belirli bir noktadan yola çıkarak sadece bir sonucun mümkün veya etkin olduğunu belirtir ve hiçbir zaman iki muhakamenin birbiriyle çelişik olduğu sonucuna varamaz. Bu sebepten maddesel deney gibi zihinsel deney de geri döndürülemez. Daha doğrusu "a"dan yola çıkıp "b" bulunduğunda

zorunlu olarak yeniden "a"yı bulamaz veya en azından "a"yı tekrar bulursa onun "a'" haline gelmiş "a" olmayıp gerçekten "a" olduğunu kanıtlayamaz. Aynı şekilde "a" yerine "c" veya "d"den yola çıkarak "b"yi bulursak, "b'" yerine "b"yi bulduğunu kanıtlayamaz. Oysa zihinsel deneyimin bu hataları çocuk usavurumunun hatalarıdır. Bu usavurum maddesel deneyleri veya dışsal olayların sonuçlarını düşüncede tasarımlamakla veya yeniden üretmekle yetinir.

11-12 yaşından itibaren oluşan "mantıksal deney" bu süreçten kaynaklanır ve zihinsel sürecin kendisinden başka konusu yoktur. Bu deney, kıyasın yardımıyla veya yardımı olmadan şeylerin ilişkilerini kendi aralarında birleştirmekle sınırlanarak, sadece genelde tikel olaylar üzerinedir. Ama bu zihinsel deneyi tamamlayan ve ona gerçek bir deneyin niteliğini veren mantıksal deney temel yeni bir özelliği getirir: bu, düşünen özne olduğu sürece öznenin kendi üzerindeki bir deneyidir. Bu deney kendi üzerinde ahlaksal davranışı düzenlemek üzere yapılan deneylere benzerdir; o halde bu, kendi öz işlemlerinin bilincine varmak için (sadece sonuçlarının değil) ve birbirlerine karışıp karışmadıklarını veya birbirleriyle çelişik olup olmadıklarını görmek için olan çabadır.

Bu anlamda mantıksal deney zihinsel deneyden çok farklıdır: zihinsel deney bir gerçeğin yapımıdır ve bu gerçeğin bilincine varılmasıdır. Mantıksal deney, yapımın mekanizmasının düzenlemesi ve bilincine varılmasıdır. Oysa, mantıksal deneyi belirleyen bu düzenlemenin zihinsel deney üzerinde önemli sonuçları vardır: bu, deneyimi ters-yüz etmektir yani özneyi sadece aralarındaki karşılıklı ilişkileri destekleyebilen ve zihinsel deney süresince herbirinin kendisine özdeş kalabildiği öncülleri koymaya yöneltmektir. (Burada önemi içebakışın gözünden kaçan ama kalıtımsal açıdan temel olan bir özellik var çünkü çok geç ortaya çıkıyor ve hiçbir şekilde saf zihinsel deneyin meka-

nizmasının içinde bulunmamaktadır.) Mantıksal deneyin gerektirdiği bu öncüller bu durumda kesin muhakemeler içereceklerdir, daha doğrusu uzlaşımsal tanımların kullanımını gerektirecekler ve böylece kaba olguyu ve basit saptamayı aşacaklardır. İşte bu bedelle zihinsel deney tersine çevrilebilir. O halde mantıksal deney, çelişkiyi ortaya çıkarmak için kendi üzerinde yapılmış deneydir: böyle bir deney zihinsel bir deneye dayanmaktadır ama kendinin biçimlendirdiği ve fizikçinin deneyinin saf gözlemden ayrıldığı gibi ilksel zihinsel deneyden ayrıldığı bir zihinsel deneye dayanmaktadır. Zihinsel deneyin sonuçlarının gerekliliği bir olgu gerekliliğidir, mantıksal deneyden kaynaklanan gereklilik, işlemlerin kendi aralarındaki sonuçtan ileri gelmektedir; bu, kendine sadık kalma zorunluluğuna bağlı ahlaksal bir gerekliliktir.– JEAN PIAGET[37]

Bu "mantıksal deney"in temel faktörü kavramdır ve eğer çocuk hâlâ usavurma yatkın değilse bu kısmen, kavramlarını doğru olarak belirleyememesinden ileri gelmektedir. (111 no.lu parça.) Bergson'dan daha az olmamak üzere kişisel gerçeklerden çok kavrama öncelik verilmesini eleştiren William JAMES kavrama en azından, hayvanda olanaksız olan insana yeni durumlarla karşı karşıya gelmesini sağlayan usavurumu mümkün kılan işlevi vermiştir.

132. Kavram ve Usavurma. Kavram, yalın bir şeye mi, veya şeylerin tüm sınıfına mı, yoksa sadece soyut bir niteliğe mi dayanmaktadır? Aslında, sorun; nesnesi ne olursa olsun her kavramın zihnin yerine konamaz mülklerinden biri olması olgusu ile karşılaştırıldığında anlamsız bir ayrıntı sorunu-

37 Le Jugement et le Raisonnement chez l'entant (Çocuktaki Muhakeme ve Usavurma), Delachaux et Miestlé, 1924, s. 256 ve 306-309.

dur. Düşüncelerimiz, birbirleriyle binlerce değişik biçimde karışmış yalın, özel, belirsiz veya evrensel konuların düşünceleri olabilirler. Yalın bir bireyi, zihnim onu ayırdığı ve dünyanın kalan kısmının dışıyla özdeşleştirdiği zaman düşünebildiğim gibi aynı biçimde ele alınması koşuluyla sahip olabileceği –örneğin varolmak niteliği– en evrensel biçimde uygulanabilen ve en sade kaliteyi de düşünebilirim. Hangi görüş açısına yerleşilirse yerleşilsin, evrensel kavramlara atfedilen en korkunç şeyin şaşırtacak birşeyi yoktur. En saygın bilginin en saygın konuların bilgisi olması gerektiği ve değeri olan herşeyin somut ve yalın olması gerçeği karşısında, neden Platon ve Aristo'dan beri filozoflar tikelin bilgisini en çok kimin küçük göreceği ve genelin bilgisini de kimin en çok yüceltteceği konularında yarışmışlardır, işte anlığı aşan bir konu. Evrensel özelliklere uygun görüşebilecek tek değer, usavurum yoluyla, tikel şeylerle ilgili yeni gerçekleri öğrenmemize yardımcı olmalarıdır.

Düşündüğümüz zaman A, B'yi harekete geçirebilir; ama B, bizim tarafımızdan uyulan bir fikir olmak yerine ek bir fikir olan C'yi harekete geçiren bir fikirdir. Ve, fikirlerin zinciri usavurumun zinciridir; fikirler çağrışımcı basit sekansın yerine, birbirleriyle, özenle incelememiz gereken bazı içsel ilişkileri oluştururlar.

Gerçek bir usavurma eylemi tarafından üretilen C sonucu öyle bir yapıdadır ki, bir amaç için kendini ileri süren araçlar, gözlemlenen bir sonucun nedeni veya varsayılan bir nedenin sonucu gibi istençsel olarak aranmıştır. Tüm bu sonuçlar somut şeyler gibi düşünülebilirler ama sadece çağrışımcı olan düşüncenin art arda gelişlerinde olduğu gibi diğer somut şeyler tarafından doğrudan harekete geçirilmemişlerdir. Bu sonuçlar, ara basamaklar tarafından onları önceleyen somut şeylere bağlı değillerdir ve bu basamaklar belirgin ve aşırı biçimde yayılmış genel özelliklerden oluşmuştur. Usavurum yoluyla elde edilen bir

fikir, onu elde ettiğimiz veriye genel olarak bağlı olmak zorunda olmadığı gibi ona benzer olmak zorunda da değildir. Bu daha önceki deneyimimizin içinde tamamen bilinmeyen birşey, somut verilerin basit bir çağrışımı ile hiçbir zaman uyarılamayacak bir şey olabilir. Aslında, geçmiş deneyin somut nesnelerinin sadece birbirini harekete geçirdiği akılsal basit bir düşünce ile usavurum arasındaki fark, ampirik düşüncenin sadece yeniden üretebilmesine karşın, usavurumcu düşüncenin doğrudan üretici olmasıdır. Ampirik olarak veya üstünkörü düşünen kişi, yapıları veya somut birleşimleri içinde alışık olmadığı verilerden hiçbir çıkarım yapamaz. Aksine, usavuran bir insanı hiçbir zaman görmediği ve onlar hakkında önceden hiçbir şey duymadığı somut nesnelerin ortasına koyun, biraz sonra, eğer usavurumu iyiyse, daha önceki bilgisizliğine göre tamamen şaşırtıcı çıkarımlar yapacaktır. Usavurum, daha öncesi olmayan durumlarda –genel çağrışımlarımızın tüm bilgeliğinin, hayvanlarla paylaştığımız tüm "öğretisel deney"in bizi çaresiz bıraktığı durumlarda– bizi düze çıkarmak için yardımımıza gelir.– WILLIAM JAMES[38]

O halde, usavurumcu düşünce, bir ilişkiler dünyası, bir mantık evreni oluşturur. Henri DELACROIX'nın aşağıda açıkladığı gibi, bir şeyi anlamak anlaşılması sözkonusu olan şeyi bu mantıksal evrenle bütünleştirmektir.

133. Anlamak Nedir? Genelde anlamak, bir anlamı olan tasarımları düzene sokarak bir biçim, bir yön, bir anlam oluşturmaktır. Bir şeyi, bir durumu, bir fikri anlamak, onu ken-

38 The Principles of Psychology (Psikolojinin İlkeleri) Macmillan, 1901, tome I, s. 478-479 ve tome II, s. 329-330.

disi de kavranılabilir olan bir sistemin içine sokmaktır. Çünkü o, bir ilişkiler sistemidir. Bu sistemin içine sokulan unsurlar, kısmen kavranılabilirler, çünkü daha önceden sistemlerin içine sokulmuşlardır.

Diğer bir anlatımla, anlama her zaman tüm zihni devreye sokar. Anlam hiçbir zaman, kendi kendine anlamlı olacak bir imleyende durmaz. Bu imleyen, ancak kendinden başka bir şeye atfedildiği zaman anlamlı olur. Yemek yemenin veya çiçek toplamanın ne olduğunu bilirim çünkü bu eylemler eylemlerin gelişimiyle bütünleşirler, çünkü, benim üzerimde onları başka birşeyle anladığım bazı etkiler yaparlar...

Eylem kendi içinde kavranılabilir değildir. Refleks eylem, basit yanıt, basit bir çıkış akımı özneyi refleks düzleminde bırakır ve kavranılırlığı yaratmaz. Bir algılar ve eylemler sistemi ile bütünleşmiş, bir noktaya kadar bir kavram haline gelmiş eylem anlamı ve kavranılırlığı oluşturur, bunun sonucu nedenselliğin, erekçiliğin kategorileri tarafından yönlendirilen eylem oluşur; böylece düşünen eylem, zihinsel şey haline gelen eylem gerçekleşir. Yanıt eylemini yakaladığımız, ertelediğim, değiştirdiğimiz zaman, bir zihinsel evrene girdiğimiz zaman, mantıksal bir evren oluşturduğumuz zaman anlamaya başlarız.

O halde anlamak, heterojen duyumların bir serisini, onları toplayan, onları birbirlerine göre tanımlayan düzeniyle değiştirmektir.

O halde anlamak, şeylerin üzerine ilişkiler ağını atmaktır, duyusal, motör veya entellektüel verileri uzamın ve zamanın içinde, nitelik, nedenler ve sonuçlar düzeninde düzenlemektir. Onlar üzerine ikili bir çalışma yapmaktır; birbirlerine göre düzene koyduğumuz temel tasarımlar, onları anlamayı sağlayan diğer tasarımlara göre düzenlenmiştir; hedefe doğru hızlanan koşucuyu anladığım zaman daha önceden bir koşucunun ne olduğunu biliyorumdur; ressamın çalışmaya koyulmak için paleti-

ni hazırladığını anlarsam, önceden bir rengin ne olduğunu biliyorumdur. Bir tümceyi anladığım zaman, daha önceden, yeni birleşiminin yeni bir anlam ortaya koyduğu sözcükleri biliyorumdur.

O halde anlamak kavramları düzenlemektir. Öncelikle, kavramları oluşturmak, veya daha önceden oluşmuş kavramlara başvurmaktır. Potansiyel bilgimiz bu kavramların sisteminden başka birşey değildir. Bu kavramların tam bir stoğuna sahibiz. Zihnimiz, alışkanlığın kolaylıkla, kullanmamızı sağladığı bu bilgi komprimeleriyle ve bu özetlerle doludur. Ve onları düzenleyerek onlara bir anlam veriyoruz... Anlamak öncelikle sistematikleştirmektir.– H. DELACROIX[39]

Çağdaş bazı filozoflar anlama eylemini çok farklı yorumlamışlardır. Onlar için anlamak hiçbir şekilde sistematikleştirmek değildir, sezgisel olarak kavramaktır, ve usavuruma dayanan zekanın zıddı olan bu sempatik sezginin içinde, duygu önemli bir rol oynayacaktır. Bu tez bazen Platon'a dayandığını ileri sürmüştür. Filozof Victor BROCHARD bu yanlışlığı düzeltiyor.

134. "Tüm Ruhla Birlikte". Bazen coşkunun veya aşkın Platon felsefesinin en tepe noktası olduğuna, diyalektiğin aşka ulaştığına ve ona tabi olduğuna inanılmıştır, öyle ki "Şölen"in yazarının felsefesi bir duygu felsefesi olarak görülmüş ve kalbi aklın üzerine yerleştirdiği karısı egemen olmuştur. Diğerleri, daha uzağa gitmeden ve Platon'dan bir gizemci oluşturmadan, aşkın ve diyalektiğin, duygunun ve düşüncenin aynı eylemin içinde karıştığını ve en üst bilgide eşit paya sahip olduğu-

39 Le Language et la Pensée (Dil ve Düşünce), 1922, P.U.F., s. 453 ve 455-456.

nu düşünebilmişlerdir. Nihayet başkaları, Platon'a öngörü ile bazı modernler tarafından kabul gören bir doktrini atfederek, ona göre düşüncenin en üst eyleminin ruhun tüm güçlerinin eşanlı bir katılımını gerektirdiğini zannetmişlerdir ve bunun için içinde gerçeğe "tüm ruhla birlikte" gidilmesinin gerekliliğinin yazıldığı "Devlet"in bir metnine dayanmışlardır. (VII, 518c). Buna rağmen burada üçlü bir hata yapılmaktadır, ikna olmak için de "Şölen"in ilgili metnini dikkatlice okumak yeterlidir. Aşk, öğrenmenin en üst derecesine kadar, tüm derecelerden geçer. Önce bir bedenin güzelliğinden tüm bedenlerin güzelliğine, daha sonra ruhların güzelliğine ve en son insan davranışlarının ve yasaların güzelliğine geçer. Ama Platon tüm bu güzelliklerin üstüne güzel bilimleri, "ta kala mathemata"yı (211c) yerleştirir ve bu bilimlerin de üstüne mathema (211c) adı verilen en son terimi yerleştirir. Bu, güzelliğin kendisi olan güzelin bilimidir. Bu ünlü pasajda en çok adıgeçen sözcükler şunlardır: bilmek, görmek, bakmak, gözlemlemek. Diğer bir ifadeyle Platon'un gözünde tamamen saf gözlem her zaman yaşamın en mükemmel biçimidir. Aşk, bizi bu terime kadar getiren bir iletkendir ama ona ulaştığımız zaman rolü bitmektedir. Aşka sadece, kendisinden daha soylu ve daha kutsal olan aklın saf sevgisine yerini bırakarak çekilmek kalmaktadır. Matematikçi filozof "Devlet"in ve "Yasalar"ın yasakoyucusu, "'Şölen"in şairi ile uyumsuz değildir...

"Devlet"in yedinci kitabındaki metne gelince (518c) yapılan yorum basit bir küçümsemeye dayanmaktadır. Eğer pasaj tam olarak okunursa, Platon'un bir an bile duyguyu, inancın veya bilginin bir unsuru gibi ele almayı düşünmediği görülecektir.

Güneşi çok iyi görmek istediğimiz zaman, ona doğru bakışı çevirmemiz ve bunun için de tüm bedenimize bir dönüş hareketi yaptırmamız gerekmektedir. Aynı şekilde, kavranılabilir dünyanın güneşini gözlemlemek için, ruhun gözünü yani saf aklı,

tüm ruha, bedenin hareketine benzer bir hareketi yaptırarak, ona doğru çevirmemiz gereklidir. Ama, görünen güneşi bedenimizin kalan kısmıyla değil gözlerimizle görmemiz gibi kavranılabilir güneşi de ruhun gözüyle yani saf akılla görüyoruz. Ruhun diğer bölümlerinin bu eylemdeki payları, duyusal görmede ayakların, ellerin veya kulakların gereklilik payları kadardır. Yedinci kitabın metni, üst bilgide duygunun müdahalesini kabul etmemekte ve aksine bunun tersini kanıtlamaktadır, ve burada diğer tüm metinlerde olduğu gibi mutlağa ulaşan yalnızca düşüncedir.–VICTOR BROCHARD[40]

Julien Benda'nın (Dokunaklı Bir Felsefe, s. 99) "duygunun bilim olmasını isteme" olgusuna özellikle Alman filozoflarda rastlanılmaktadır. Max SCHELER bu şekilde, Saint Augustin'de, aşkın kendiliğinden bilgi olduğu yolundaki kendi tezini bulduğunu zannetmektedir.

135. Aşk ve Bilgi. Augustin'in, hemen hemen mucizevi bir biçimde çağdaş psikolojinin en yeni ve en derin buluşlarını önceden sezerek olumladığı şey, en yalın duyusal algıdan en karmaşık tasarımlara ve zihinsel oluşumlara kadar her entellektüel eylemin ve ilgili görüntü ve anlam içeriğinin kökeni sadece dışsal nesnelerin varlığına ve neden oldukları tepkilere (veya anı gibi yeniden üreten uyarlamalara) dayanmayıp aynı zamanda bu eylemlerin yönettiği ilgilenme ve dikkat eylemlerine ve en son noktada aşk ve nefret eylemlerine bağlı bulunmaktadır. Bunun sonucu bu psikoloji, bu eylemleri bilince daha önceden verili algısal, duyusal bir içerikten kaynaklanıyormuş

40 Sur le Banquet de Platon (Platon'un "Şölen"i Üzerine) dans L'Année Philosophique, XVII (1907).

gibi ele almaktan uzakta olup, (öyle ki ruhsal olay tamamen entellektüel bir etkinliğe bağlı gibidir), birşeye ilginin içinde, birşey için olan aşkın içinde zihnimizin olabilir bir nesneyi kavramasını sağlayan her eylemi oluşturan belli başlı eylemleri görmektedir. Bu eylemler, aynı nesneyle ilgili farklı anlamlı eğilimlerin, anıların, tasarımların, algıların ve muhakemelerin kökeninde bulunmaktadırlar.

Bu kavramın içinden üç yönü ele almalıyız. Herşeyden önce herhangi bir nesneye ister istençsel ister dürtüsel olsun bir ilgi olmadan (sıfırın üstündeki herhangi bir derecedeki ilgi) bu nesnenin hiçbir duyumu, hiçbir duygusu, hiçbir tasarımı mümkün değildir, daha sonra, nesnenin nesnel olarak algılanabilir alanının şimdiki algısı içinde bize ulaşan şeyin seçimi gibi düşündüğüm şeyin anısı ilgi tarafından yönlendirilmiştir, ama bu ilginin kendisi nesneye adadığımız aşk veya nefret tarafından belirlenir kalmaktadır, diğer bir anlatımla, algımızın ve tasarımımızın yönleri, ilgimizin, aşkımızın veya nefretimizin yönleriyle uyuşmaktadır, en son olarak ve özellikle, bizim için bilincimize ulaşan her nesnenin aldığı anlamın ve yönün her vurgulanması bu nesne için vurgulanarak ilerleyen aşka ve ilgiye bağlıdır. Bu tanımlar sadece, düşüncelerimizin, tasarımlarımızın, anılarımızın ve herhangi bir şeyimizin değişmez nesnesinin aşkımızın nesnesi olduğu, açık olgusunu içermemektedir. Eğer bu, bu tanımların tek anlamı olsaydı, bu durumda ilgi ve aşk, dünya görüşümüzü bozan, onu özelleştiren ve bizi az veya çok köreden faktörler gibi ele alınmış olacaklardı. Bu tanımların özellikle duyusal algı ile, şöyle ki duyum ile yani evren bilincimizin beslendiği ilk kaynakla ilgili olduğu olgusundan tamamen bağımsız olarak, bu tanımlar daha çok, dünya görüşümüzün unsurlarının içeriğinin, yapısının ve bütünün, kavranılabilir tüm dünya görüşünün oluşum sürecinden itibaren, aşk ve ilgi eylemlerinin hazırlanması, birleşimi ve yönlenmesi tarafından

belirlenmiş olduğunu ortaya koyarlar. O halde, dünya görüşümüzün derinleşmesi ve genişlemesi aşkımızın ve ilgimizin alanının daha önceki bir derinleşmesine ve genişlemesine dayanmaktadır. – MAX SCHELER[41]

Duygunun zeka üzerinde bir etkisi olduğu tartışılamaz. Ama burada birbirinden ayrı iki sorunu ele almalıyız: 1) bu etkinin yapısı nedir, 2) değeri nedir? Bu iki soruya verilen yanıt ne olursa olsun, bu yanıtlardan hiçbir biçimde duygunun, zekanın rolünü ele geçirmek için oluştuğu sonucu çıkmaz. Psikolog H. DELACROIX'nın tam zamanında bize anımsattığı konu budur.

136. Zeka ve Duygu. Duygunun zeka üzerine olan etkisi çok yalın iki başlık halinde özetlenebilir: 1) Duygunun zeka üzerine coşturucu ve çökertici bir etkisi vardır, entellektüel gerginlik bir noktaya kadar duygusal havaya dayanır; böylece görme biçiminde farklar ve entellektüel güçte bir yükselme veya bir düşme görülür, 2) Duygu kısmidir, tasarımların gidişatını düzenler, nesnelerini ve onları sunuş biçimini dayatmaya yönelir. Gizli tercihlerimiz fikirler arasındaki seçimimizi yönlendirir. İstek tarafından uyarılan zeka, doğrulayan kanıtların peşine düşer; duygu inancı hazırlar, hatta onu hrekete geçirir, güvenin inancın kaynaklarından biri olduğunu görmüştük. Bain[42] şöyle diyor: "Bir gerçekliğin olmadığı yerde, gelecekteki bir iyiliğe olan bir inanç ile aşırı coşkunluk tek ve aynı şeydir; inanç ve sevinç de tek ve aynı şeydir." Böylece duygu gerçeği saklamakta ve gerçeğin görüntüsünü vermektedir.

Ama duygu yaratıcı değildir, bir zeka veya zekanın eşde-

41 Amour et Connaissance (Aşk ve Bilgi) dans Le Sens de la souffrance ("Acının Anlamı" adlı yapıtın içindeki bir bölüm) Éd. Montaigne, 1936, s. 176-178.

42 Alexandre Bain, çağrışımcı İskoç filozof (1818-1903).

ğeri değildir. Çoğu zaman nitelikleri övüldüğünde, burda sözkonusu olan sezgisel düşüncedir, sentetik zekadır ve bu çok farklı bir şeydir. Kalpte zihinden geçmeyen hiçbir şey yoktur. Ne söylenmiş olursa olsun duygusal usavurma veya duyguların mantığı diye birşey yoktur; Ribot'nun bu adla belirttiği şey, içine doğrulama gibi, mitolojik oluşumlar gibi duygular tarafından yönlendirilen muhakemelerin veya usavurmaların girebildiği bir tutkunun gelişimi, karakterin değişimi gibi başka türdeki olgulardır.

Böylece, eleştirel zihin herşeyden önce duyguların yanılsamalarından, önyargıdan ve tutkulardan kurtulmuş olmaktadır. Bu, her yanlışlığın duygusal kökenli olduğunu veya duygunun zorunlu olarak yanlışlığa vardığını göstermez, ama öznellik, önceden belirlenmiş bir amaca yönelmek için kolaylıkla mantıksal bir aygıtın altına gizlenir. Bilim nesneldir.–HENRI DELACROIX[43]

XVII. EĞİLİMLER

Eğilim nedir? Eğilim için birçok tanım yapılmıştır. RIBOT'ya göre eğilim tamamen hareket ettirici yapıdadır: sadece girişim halindeki eylemdir. Bu biçimiyle tüm duygusal yaşamın temeli olma özelliğini sürdürür.

137. Th. Ribot'ya Göre Eğilim. Hoş veya üzücü durumlar olarak adlandırılan şey, temel unsuru, hareketlerle ortaya çıkan eğilimler, hevesler, gereksinimler, istekler olan duygusal yaşamın sadece yüzeysel bölümünü oluşturur. Klasik kitapların

43 La Croyance (İnanç) Georges Dumas'nın "Nouveau Traité de Psychologie"si içinde tome V, P.U.F. s. 197-198.

büyük bir bölümü (ve hatta diğerleri de) şöyle der: "Duyarlılık, zevki ve acıyı hissetme yetisidir." Onların terminolojisini kullanarak şöyle diyeceğim: bu, yönelmek veya istemek ve bunun sonucu zevki ve acıyı hissetme yetisidir. Eğilimin hiçbir gizemsel yönü yoktur; doğmakta olan bir eylem veya bir eylemin durmasıdır. Eğilim sözcüğünü, isteklerin, heveslerin, içgüdülerin, gereksinimlerin eşanlamlısı olarak kullanıyorum; eğilim, diğerlerinin onun farklı görünümleri olduğu temel bir terimdir; eğilimin diğerleri üzerinde, olayın hem psikolojik, hem de fizyolojik iki yönünü aynı anda kucaklama üstünlüğü vardır. Tüm eğilimler hareketsel bir sinir dağılımını varsayarlar, kişinin fiziksel veya mantıksal gereksinimlerini ortaya çıkarırlar: duygusal yaşamın kökü, temeli eğilimlerin içindedir; bu eğilimlerin tatmin olmasına veya engellenmesine göre, onlara eşlik eden zevk ve acının bilincinin içinde değildir.

Kör eğilim, amacına ulaştığı zaman ondan tat alır ve bu amacı yeniden araştırır çünkü bu araştırma hoş bir şeydir. Ama hoş olan ve sıkıcı olan bir kişiden diğerine, aynı kişi için bir andan diğerine değişen göreceli niteliklerdir. Fiziksel ve zihinsel organizasyon değiştiğinde, eğilimler değişir ve bunun sonucu zevkin ve acının yeri değişir; patoloji bunun tartışılmaz kanıtlarını vermiştir.

Duygusal yaşamın temel olgusu eğilimdir. Spinoza'dan aldığımız şu pasaj bu kitabın tüm ana fikrini özetlemektedir: "Heves insanın özüdür ve buradan zorunlu olarak isteği korumaya yarayan tüm değişimler ortaya çıkar... Heves ile istek arasında, isteğin, hevesin kendinin bilincinde olması dışında, hiçbir fark yoktur. Tüm bunlardan çıkan sonuç, hevesi ve isteği oluşturan şeyin, bir şeyin iyi olduğunu düşünmek olmayıp aksine, o şeye heves ve istekle yönelindiği için o şeyin iyi olduğunun düşünülmesidir." (Etik, III, 9)–THÉODULE RIBOT[44]

---

44 La Psychologie des sentiments (Duyguların Psikolojisi), 1896, P.U.F., s. 2 v 441-442.

Albert BURLOUD eğilimden çok daha geniş bir tanım çıkarmaktadır. Burloud, eğilimi pratik olarak zihinsel dinamizmle, hâlâ "yönün bilinci" olamamış bir "bilincin yönü"yle aynı görmektedir.

138. A. Burloud'ya Göre Eğilim. Niyet zorunlu olarak istençsel çabaya bağlanmamaktadır; bilincin kendiliğinden oluşan yönleri vardır. Öznel olarak ilgi dikkatin kendiliğinden nesneye çevrilmesini sağlayan bir yöneliimdir, zihinsel veya hareketsel veya hem zihinsel hem de hareketsel bir davranıştır. Niyet ile eğilim arasında bir sınır çizmenin zorluğuna rağmen eğilimler sözcüğünü daha çok istencin katılımı olmadan işleyen, öz bir enerjiyi ve belirli bir otonomiyi baştan taşıyan veya sonradan edinen niyetlere ayıracağız. Bir otomatın veya bir makinanın hareketleri ile hiçbir ortak yanı olmayan ve eğilimlerin kendiliğinden oyununa, en azından görünürdeki davranış ve eylem uyumuna ve niyetin doğrudan gerçekleşmesine dayanan psikolojik bir otomatizm vardır.

Eğilimler doğuştandır veya sonradan edinilmişlerdir; güçleri, belirtimleri oldukları bir kayıştan, bir alıverişlilikten veya onları içeren alışkanlıktan kaynaklanmaktadır. Würtzbourg psikologlarının deneylerinde, niyetin eğilime doğru gitgide artan bir kayışına, otomatizmin içine düşüşe tanık olmaktayız. İçinde tümevarımcının bir bütünlüğü belirlediği ve komutun bu bütünün bir parçasını bulmak olduğu bir seri deney yapılmış olsun. Çok erkenden, entellektüel tepkilerde bile, sadece zihinsel yineleme yoluyla komutla dolu olan bu ilk dönemin değil, aynı zamanda duygusal enerjinin hareketine gereksinimi olan istençsel bir çaba tarafından burada tutulması gereken donanımlı bekleyişin de kayboluşunu saptarız: burada sadece doğrudan eyleme katılan tamamen hazır bir eğilim vardır; daha ilk vuruşta

bilinç, tümevarımcı tarafından uyarılan bir görüntü unsuruna yönelir. Bazen belirli bir içsel gerilim varlığını sürdürür ama bu gerilim, tümevarımcıdan, tümevarılan şeye doğru geçişin yalın bilincinden çok zor ayrılır. Bu tür olgular, yönelimsel ilişkinin, ikinci plandaki birşey olmayıp bağımsız bir etkinliğin ilkesi olabileceğini veya haline gelebileceğini kanıtlamaktadır.

Eğilim kavramı ile, bilimsel açıklamaya Maine de Biran'ın içsel etkinlik kuramından daha uygun olan bir çoğulculuğa ulaşılıyor... Eğilimler, aynı temel özellikleriyle birlikte psikolojik yaşamın ve hatta organik yaşamın tüm derecelerinde bulunur. Tüm alanlarda, eğilimler, duyarlılığın onlara sunduğu madde üzerinde gerçekleşirler. Eğer canlı eğilimler varsa, orada bağlı oldukları organik bir duyarlılığın olması gerekir. En soyut düşünce, içinde aralıksız gölgelerin, sözcük gölgelerinin, görüntü gölgelerinin ortaya çıktığı bir tür akıldışı dekorun içinde devinir; bu unsurların herbirinin yeri ve bütün içinde özellikleri vardır ve eğer biçimsel nitelikleri duyarlı niteliklerinden daha zenginse bile duyarlı nitelikler tam anlamıyla yokolamazlar. Görüntüsüz düşünce, görüntünün beklentisinden veya görüntüye doğru bir hareketten başka birşey değildir. Sınırsız ilişki olmadığı gibi içeriksiz biçim de yoktur. Ve her eğilim, görüntünün veya duyumun içinde aynı anda hem bir ilişki, hem bir biçim ve hem de bir devinimdir.

Bu durum, birbirine sıkı bir biçimde bağlı eğilimin iki kategorisi için de aynıdır; hareketsel eğilimler ve duygusal eğilimler. [Yazar burada, Ribot'nun eğilimi devinimin içinde çözen kuramını; eğilimi, tepkiyi harekete geçiren tasarımla karıştıran fikirsel-hareketsel eylem kuramını ve Bergson'un dinamik şema kuramını eleştiriyor]... Bu zorlukların sonuna gelmek için öncelikle hareketsel kavramdan hareketi önceleyen bir tasarım yapmayı reddetmek gerekir: duyumsal da olsa her görüntüden vazgeçen ve içinde dayanak noktasına sahip olduğu kaslar ve si-

nirler tarafından doğrudan hareketlendirilen gerçekleştirici bir fikir, bir beden metodu vardır. Otomobil kullanan kişi, kurallarının ancak direksiyonu tutan eller ve frene ve gaz pedalına basan ayaklar tarafından bilindiği bir eylem sentaksını öğrenmiş veya daha doğrusu kazanmıştır. Aynı şekilde piyanistin ellerine solfejin kurallarını öğretmesi ve insanın tüm bedenine, belki de daha önce düşüncesinin bilgilendiği ama şimdi bilgisizin yaptığı gibi, konuştuğu zaman varlığından kuşku duymadığı sentaks kurallarını düşünmeden uyguladığı davranış kurallarını öğretmesi gerekmiştir.

Zekanın katılımıyla sonradan edinilmiş olsun veya olmasın, hareketsel tasarımlar normal olarak kişisel bilincin veya sadece bilincin altında işlev görürler çünkü yönlendirdikleri hareketler tarafından hemen içerilirler... Bilinç tarafından algılanabilir eylemlerin gerisinde onların sürekli dışında kalan daha basit başka eylemler vardır; bu eylemler, beynin içinde sinirsel unsurlar arasında gerçekleşir. Bu eylemlerin dayandığı güçler biçimler psikolojisinin (gestaltizm) hesaba kattığı tek güç şeklidir. Bize göre, bunları ne gözardı etmenin, ne onlara eğilimleri feda etmenin, ne de onların eğilimlerden tamamen ayrı ve kökten farklı yapıda olduklarını varsaymanın yeri yoktur. Neden onlar da çok özelleşmiş ve çok yerel ve sınırlı etkisi olan bir çeşit eğilimler olmasınlar? Sonuçta hareket ettirici bir eylem, bütünden parçalara sadece fenomolojik değil gerçekten giden ve içinde eşit olmayan genişlikteki hareketsel bölgelerde uygulama noktaları olan, homojen ama hiyerarşikleşmiş güçlerin farklı düzeylerde birbirlerine etkide bulundukları bir ayrım süreci ile oluşur...

[Yazar daha ileride duygusal eğilimleri tanımlıyor] Duygusal bir eğilim nedir? Eğilimler iki türdür. Birincileri, bizi belirli bir biçimde yönlendirirler, bir nesneye uyarlarlar, herhangi bir zihinsel veya hareketsel çalışmaya hazırlarlar: onlara

"hazırlayıcı eğilimler" adını verebiliriz veya rollerinin temel olarak bir araştırmanın veya hareketsel bir etkinlik alanını sınırlama olması nedeniyle onları "seçici eğilimler" diye adlandırabiliriz. Aralarında birleşmiş seçici eğilimlerden oluşmuş diğerleri, kendilerinin de seçimler yapmalarına rağmen, daha çok tasarımlar veya şekillendirici eğilimler adını hakketmektedirler.

Duygusal eğilimlerin en ilkselleri ve en önemlileri birinci gruba ait olanlardır; gerçekleştirmekten çok yöneltirler, bir eyleme doğru yöneltirler ama bu eylemin gerçekleşmesine yönelmezler. Yönelmeler zorunlu olarak yeteneklerle, metodlarla, şekillendirici eğilimlerle bütünleşmezler; müziği seven biri şarkı söyleyemeyebilir, enstrüman çalamayabilir. Buna karşılık, her yönelim, alıcı bir davranışa ulaştığı zaman bile bir eğilimdir, bir etkinlik yönüdür, müziği iyi dinlemek için kulağını vermek, hoşlanılan tabloya bakışını yönlendirmek gereklidir; başlangıçta, çocuğun algısal ilgileri, geleceğin onlara ayırdığı gelişim ve onlara verdikleri anlam ne olursa olsun hareketsel etkinliğin basit yönelimleri ile ortaya çıkarlar.–ALBERT BURLOUD[45]

Maurice PRADINES eğilim için daha sınırlı bir tanım vermektedir. Ona göre, eğilim, "otomatizm düzleminin ve bellek ve deney düzleminin kesişme noktasındadır. Eğilim birinden diğerine olan geçişi oluşturur."

139. M. Pradines'e Göre Eğilim. Yönelmek fiilinin, dilde ona eklenen edata göre psikolojik dilde de ayrılmayı hakeden birbirinden farklı iki anlamı vardır. Birşeye yönelmek, eğilimin sadece belirli etkilere olan kendiliğinden tepkisini ifa-

45 Principes d'une psychologie des tendances (Eğilimlerin Bir Psikolojisinin İlkeleri), P.U.F. s. 69-70, 94-95 ve 110-112, 1938.

de ettiği özne üzerine bir şekilde toplanmış bir eğilimi gösterir. Yanan bir nesneden elimi çekmeye, beni kaşındırdığı zaman kendimi kaşımaya, sendelediğim zaman kollarımı öne doğru açmaya, bir hakaret karşısında kızarmaya veya solmaya, okşamaya okşamayla, tokata tokatla karşılık vermeye, arkadaşlar arasında gülmeye veya ağlamaya, konuşmacı karşısında veya beni sıkan kitaplar üstünde esnemeye, eğer ataksam ileri atılmaya veya çekingensem kendimi gizlemeye, hırslı isem kendimi göstermeye, kavgacı isem kavga aramaya, beğenilmek için süslenmeye, hayali heyecanlar oluşturmaya, çevremdeki insanları veya hayvanları mutlu etmeye veya acı çektirmeye, gevezelik etmeye, dedikodu yapmaya yöneliyorum. Bu anlamda yalan söylemeye, iftira etmeye, nedensiz olarak varlıkları ve nesneleri yoketmeye, kirletmeye veya küçümsemeye eğilimi olan insanlar vardır ve bu tür patolojik hevesler sayılamayacak kadar çoktur. O halde "birşeye eğilim", ya doğrudan ve özel (acıya karşı olan tepkiler) ya da çevrenin övüngen çekingen, kıskanç, mağrur, kızgın, geveze, sert, duygusal ve romantik insanlar üzerine olan etkisi gibi dolaylı ve genel etkiler tarafından uyarılan belirli eylemlere karşı kendiliğinden ve hatta bazen otomatik veya refleks bir itkiden başka birşey değildir.

Birşeyi yapmaya eğilimle birşeye doğru eğilimi birbirinden ayırdetmeliyiz. Birşeyi yapmaya yönelmenin tümleci zorunlu olarak fiilseldir; birşeye doğru yönelmenin tümleci zorunlu olarak adsaldır. Yapmaya veya hissetmeye yönelinir; ama bir nesneye doğru yönelinir, ikinci anlamdaki eğilim kesinlikle öznenin kendi dışındaki bir nesneye doğru atılımını belirler. Böylece elde edilmiş eğilimin nesnesi tarafından tanımlanması doğaldır ve kaçınılmazdır. O halde, bir tek nesneye muhtemel indirgenebilirlikleri ile ilgili tartışmalar gibi, eğilimlerin nesnelerine göre geleneksel sınıflandırılmasının, psikolojide eğilim sözcüğüne atfedilmesinin uygun olacağı temel anlamın da böyle olacağı

fikrinden yola çıktığına inanmak uygun olacaktır. Ve terimi çok iyi belirlenmiş bir psikolojik nesneye uygun hale getiren tek anlamın bu olduğu kesindir. Ama bu durumda, bu anlamı içinde terimin ayırımsız ruhsal yani tüm biçimleriyle yönlenmiş dinamizmi belirlediği anlamdan net olarak ayırdetmek uygun olacaktır. Gerçekte sözkonusu olan çok farklı birşeydir. Sözkonusu olan bütünleyiciliğin bir gereksinimi, bir boşluğu, bir isteğidir. Burada analizini yaptığımız eğilim böyledir.

Eğilim, sadece bir çabadan tamamen farklı birşey değildir. Çünkü eğilim çabadan, yönelmiş bir çaba, bir niyet biçiminde diğer bir anlamda ayrılır ve Burloud bu farkı tam olarak ortaya koymuştur. Eğilim, herhangi bir eksikliğe değil, hatta bir jestin düzeltebileceği eksikliklere de değil ama sadece yabancı bir nesnenin içine girerek doldurabileceği ve bir çeşit çukur halinde önceden bu nesnenin biçimini veren bir boşluğa maruz kalan canlı varlığın içindeki duyguyu ifade ettiği anlamda, yönelmiş dinamizmin tüm biçimlerinden ayrılır. Bu terime verdiğimiz kesin anlamında ve hemen hemen evrensel olan psikolojinin zımni onayıyla uyum içinde ancak içimizde ikizini taşıdığımız nesnelere doğru yönelebiliriz.

Bu saptamayı, eğilimlerin sınıflandırılması için önemli bir anlama sahip bir başka sonuç izlemektedir. İstisnasız tüm eğilimler canlı varlığı kendi dışına sürükler ve bunun sonucu tüm eğilimler altrüisttir (bu terimin başkasını sevme yerine başkayı sevme anlamına geldiğini kabul ederek), yeter ki, başından beri analizin sonu gelmez titizliklerini kendini adayarak, bizi kendimizin dışına atan ve bizi ruh-beden olarak nesneye adayan itkilere kadar, yine metafizik olan bilmem hangi egoizmin izleri sürülmek istenmesin; yeter ki hayvanlarda olduğu gibi insanlarda çoğu zaman savaş veya aşk kudurganlığının esinlendirdiği kendini feda etmekte direnilmesin. Kuşkusuz kendi dışındaki bağlılığın bu en yüksek derecesinin genişlemiş bir egoizm gibi

görülebileceğini kabul ediyoruz: ve bu, hiçbir metafiziğin katkısı olmadan, gerçek biyolojik nedenlere dayanabilen bir varsayımdır, ama bu durumda egoizm kavramı, sınırlarını kaybederek anlamını yitirmektedir. Şu düşünceyi ileri sürüyoruz: kişinin, elde etmek için kendini feda ettiği diğerinde sevdiği şey kendisidir. Ama diğerlerin, kendileri olan diğerleri gibi sevmek altrüizmin tanımdır.–MAURICE PRADINES[46]

Psikanaliz de bu eğilim kavramına büyük bir yer vermekte ama bunu Charles BAUDOUIN'in aşağıdaki parçada çok iyi bir şekilde tanımladığı özel bir biçim altında yapmaktadır.

140. Eğilim ve Dürtü. Freud, fransızcaya "tendance" (eğilim) sözcüğü ile çevrilebilecek olan almanca sözcük "Triebs"i kullanmıştır. Ama aslında Freud için her zaman bu sözcük, "Trieb" sözcüğünün tercihen uyardığı içgüdüsel, ilkel eğilimler anlamına gelmiştir –öyle ki bazı durumlarda bu sözcüğü içgüdü olarak çevirmek doğrudur. Aslında "itmek" anlamına gelen bir köke sahip olan "Trieb" içgüdü ve eğilim arasında bir yerdedir. Fransız çevirmenlerin büyük bir kısmı bu sözcüğü çevirirken zorlanmışlardır. Bazen içgüdü (instinct) sözcüğü ile çevirmişler ama bu her zaman tatmin edici olmamıştır; Fransız psikoloji vokabülerini bilmedikleri için bilgili her psikologun söz dağarcığında bulunan "tendance" (eğilim)'i kullanmayı düşünememişlerdir. Bu durumda "pousser" (itmek) anlamına gelen bir kökten oluşmuş "pulsion" (dürtü) sözcüğünü yaratmışlardır. Ama Freud'un günlük dilin bir sözcüğünü kullandığı yerde yeni bir teknik terim kullanmak zorunda kalınmıştır. Buna rağmen bu

46 Traité de Psychologie générale (Genel Psikoloji), P.U.F., 1948, tome I, s. 154-155, 158-160 ve 161-162.

teknik terim çok şanslı olmuş çünkü çağrışıma neden olmuştur; ve popüler hale gelmiştir; "tendance" (eğilim)den daha kuvvetli bir anlam taşımaktadır. "Pouls" (nabız)'ı ve onun vuruşunu anımsatmış, tatmin olamış heveslerin sancılı saldırılarını çağrıştıran bir sözcük olmuştur. Eğer bu sözcük ikili kullanımı bertaraf ederek korunmak istenirse "tendance" (eğilim)'in eşanlamlısı olarak kullanılmaması gerekir; ama Ribot'nun, içgüdüden doğrudan kaynaklanan eğilimler olan ilkel eğilimler için bir kısaltma olarak kullanılabilir.

Genel kullanım için "tendance" (eğilim) sözcüğünü tutmak gerekir. Bu sözcük dilimizin ayırıcı özelliğinin içindedir; sözünü ettiğimiz enerjik gerilimi ve tamamlanan eylemin gerçekleştirdiği gevşemeyi çağrıştırmaktadır; soyu, çok psikolojik bir sezgiyle, bir avcı hayvandaki gözetleme mimiği ile çok iyi farkına varıldığı gibi ve ilgilerimizin ve tutkularımızın içe bakışının bize en akıcı doğrulamasını vermesi gibi canlandırılmış eğilimin farklı anlarını ifade eden bekleme, dikkat ve yönelim terimlerini içerir.– CHARLES BAUDOUIN[47]

Psikolojik ve biyolojik unsurlar eğilimlerin içeriğini tanımlamaya yeterli değildir. Bu içerik büyük bir oranda sosyal etkiler tarafından belirlenmiştir. Bir psikologun Georges DUMAS'nın özellikle sosyal etkileri olumlaması ve bu eğilimlerin sosyalleşirken entellektüelleştiğini belirtmesi ilginçtir.

141. Eğilimlerin Sosyalleşmesi ve Entellektüelleşmesi. Bir eğilimin veya gereksinimin içeriği, psikolojik unsurları veya biyolojik yapıları tarafından belirlenmekle sınırla-

47 De l'Instinct à l'Esprit (İçgüdüden Zihne) dans les "Études Carmélitaines' Desclée de Brouwer, 1950, s. 91-93.

nıldığı zaman, kurutulmamıştır. Gereksinimler ve eğilimler, tatminlerinin farklılaşabildiği ölçüde entellektüelleşebilirler, tinselleşebilirler veya sosyalleşebilirler. Bu durumdan, doğrudan tatminler gerektiren bazı gereksinimlerin bu zenginleşmeye zor uyum göstermeleri veya hiç göstermemeleri sonucuna karşın gereksinimlerin ve eğilimlerin, tatminlerinin geciktirilebilmeleri ölçüsünde bu zenginleşmeye uyum gösterebilecekleri sonucu çıkmaktadır. Entellektüelleştirme, zekanın, belleğin, tasarımın bir gereksinimin veya bir eğilimin tatminine katılımıdır. Tinselleştirme, eğilimlerin kişiliğin bütünlüğünün etkisiyle ve karşılıklı özümseme şeklindeki kişiliğin bu eğilimi ile değişimidir.

Ama bir eğilim sadece kişiliğimizin izini değil aynı zamanda sosyal çevremizin de izini taşır. Eğilim toplumun etkisiyle değişir. Buna sosyalleşme adını verebiliriz. Gereksinimler, sosyalleşirken, tatminlerini düzenlerken, bu tatmini belirli geleneklere ve belirli kurumlara uyumlu hale getirerek tatminlerini korurlar ve kolaylaştırırlar.

Gereksinimler sosyalleşirken, burjuvalaşırken bağımsızlıklarının bir bölümünden vazgeçerler ama yarının güvenliğini ve gerçekliğini kazanırlar ve sosyalleşmelerini sağlayan yasa uygarlığın yasasıdır. Gereksinimler sosyalleşirken de artarlar ve saf ve yalın tatmine onu yükseltmek ve bir ölçüde yüceltmek için eklenen bu entellektüel ve duygusal kazanım da sosyalleşmenin nedenlerinden biridir....

Ama gereksinimlerin sosyalleşmesi, eğer tek gereksinimin işi olsaydı tamamlanmış olamazdı. Kişilerin gereksinimleri, sosyal yaşamın onlara bahşettiği tüm kolaylıklardan ve kışkırtmalardan yararlanırken bile, eğer toplum onlara sosyal bir yön, sosyal bir benimseme dayatmak için onlar üzerinde etkin olmamış olsaydı, sözcüğün tam anlamıyla hiçbir zaman sosyalleşmiş olmayacaklardı.

Kişisel düzenden sosyal düzene geçmek için gereksinimle-

rin sosyal yaşama uyum sağlaması yeterli değildir. Ayrıca gereksinimlerin, onlara hem dışsal hem üst olan ve toplumun da ilkeleri olan ilkelere göre düzenlenmiş olmaları gerekir.

Yemek yeme gereksinimi kolaylık nedeniyle birlikte yemek yemenin doğuşunu sağlamış olabilir; ama çok sayıda geleneğe bağlı olan ve modern toplumlarda bile uzun süreden beri sahip olduğu dinsel anlamı kendiliğinden kazanmış olamaz.

Bazı ailelerdeki yemeye eşlik eden dua içinden geçtiği dinsel biçimi göstermektedir ve tamamen laikleşmiş görünen ailelerde bile hâlâ, onu yöneten tüm törenlerden söz etmeksizin, yemek toplumdan ahlaksal topluluğun yarı gizemsel bir anlamını çıkarır.

Açlık ve susuzluk hakkında söylediğimiz şeyleri cinsel içgüdü ve annelik içgüdüsü için de tekrarlayabiliriz. Ama burada bu içgüdülerin entellektüelleşmesi, tinselleşmesi ve sosyalleşmesi özellikle zengindir.–GEORGES DUMAS[48]

İnsan ruhunun özlemleri, toplumsal yaşam tarafından belirlenmiş, bilgilendirilmiş, karmaşıklaştırılmış ve yüceltilmiş bu gereksinimlerle sınırlı mıdır? Saint Augustin'in "Tanrım, kalbimiz sende dinleninceye kadar, huzursuzdur" sözünü yeniden ele alan MALEBRANCHE, aşağıdaki muhteşem yazısında gereksinimlerin "insan kalbinin sonsuz yetisi" sayesinde çok ötelere gittiğini göstermektedir.

142. İnsansal Tedirginlik. Böylece, her zaman şiddetli bir susuzlukla susayan, her zaman sahip olmadığı bir şey için hissettiği isteklerle, sabırsızlıklarla ve tedirginliklerle çalkalanan istencimiz, zihnin istenci ilgilendirmeyen ve istencin kendini mutlu edemeyeceğini düşündüğü soyut gerçeklerde bir

48 La vie affective (Duygusal Yaşam), P.U.F. 1948, s. 165-168, seçmeler.

süre duraklamasından kolaylıkla acı çeker. Bu acı nedeniyle istenç zihni harekete geçirir ve onu aralıksız başka nesneleri aramaya yöneltir ve istencin zihne ilettiği bu çalkantı içinde zihin, iyiliğin izini taşıyan, daha doğrusu yaklaşımlarıyla ruha içsel bir yumuşaklık ve tatmin hissettiren bir nesne ile karşılaştığında, kalbin bu susuzluğu yeniden alevlenir, bu istekler, bu sabırsızlıklar, bu susuzluklar yeniden kızışır ve onlara itaat etmek zorunda kalan zihin bu duyguların oluşmasına veya öyle görünmesine neden olan nesneye, onu tadan ve bir süre için onunla beslenen ruha böylece nesneyi yakınlaştırmak için bağlanır. ama yaratıkların boşluğu insan kalbinin sınırsız kapasitesini dolduramadığı için, bu küçük zevkler, susuzluğunu gidermek yerine bu susuzluğu azdırmaktan ve ruha dünyanın zevklerinin çokluğu içinde tatmin olacağı konusunda aptal ve faydasız bir umut vermekten başka birşey yapmazlar; bu da tüm bu maddeleri keşfetmek zorunda olan zihinde akılalmaz bir hafiflik ve değişkenlik yaratır.

Zihin rastlantısal olarak sonsuzlukla ilgili veya içinde büyük birşeyi taşıyan bir nesneyle karşılaştığı zaman, bir süre için değişkenliğinin ve çalkantısının durduğu doğrudur, çünkü zihin, bu nesnenin ruhun istediği şeyin özelliğini taşıdığını farkederek oldukça uzun bir süre orada durur ve nesneye bağlanır. Ama bu bağlantı veya daha çok zihnin sonsuz veya çok geniş konuları incelemekteki bu inadı, kendi kapasitesine uygun şeyleri ele aldığı hafiflik kadar faydasızdır. Bu kadar zor bir işte sonuna kadar gidebilmek için çok güçsüzdür ve başarmak için boşuna çaba göstermektedir. O halde, ruhu mutlu edecek şey sonsuz bir nesnenin kavranması değildir, buna gücü yeterli değildir; ama, istencin, Tanrı'nın ona aralıksız ilettiği aşk devinimi ile mümkün hale getirdiği sonsuz bir şeyin aşkını ve zevkini hissedebilir.–MALEBRANCHE[49]

49 De la Recherche de la Vérité (Gerçeğin Araştırılması), 1674, Livre III, 1. Partie, chap. VI, s. 229.

XVIII. ZEVK VE ACI

Zevkin yapısı üzerine çok sayıda kuram ileri sürülmüştür. İşte ARİSTO'nun kuramı Ona göre zevk, amacına ulaşan etkinliğin normal bir tamamlayıcısıdır.

143. Aristo'ya Göre Zevk. Her duyum zevk verebilir ve bu durum muhakemesel veya gözlemsel düşünce için de aynıdır. En hoş olan şey en mükemmel şeydir ve en mükemmel olan şey, kendisine tabi olan nesnelerin arasında en tam olana göre olan durumların içinde bulunan kişininkidir. Zevk, eylemi tamamlar ama bunu tamamlanmış duyum veya duyarlı nesne tarzında yapmaz, aynı şekilde sağlıklılık ve doktor, iyi durumda olma olgusunun nedenleri değildir. Her duyunun zevk verebilmesi bellidir: aslında görmenin veya işitmenin bazı nesnelerinin hoş olduğunu söylemiyor muyuz? Duyum en mükemmel olduğu ve bu nesnelere etkin olarak yanıt verdiği zaman bu nesnelerin hoşluğun en tepe noktasında olmaları da apaçık bir olgudur. Eğer duyarlı olan ve hisseden bu tür koşullar içinde olursa, zevk her zaman oluşacaktır çünkü hem bu zevki doğurabilecek neden ve hem de bu zevkten etkilenebilecek varlık vardır. Ama zevk eylemi bitiriyorsa bu, bu eylemin içinde olacak sürekli bir özellik olarak değil, aynı gençliğe çekiciliğin eklenmesi gibi bu eyleme eklenen bir tür amacı gibidir. Kavranılabilir veya duyumsanabilir nesnenin, muhakeme etme ve gözlemleme yetisinin olmaları gerektiği gibi olmaları halinde, zevk, eylemin etkinliğine eşlik edecektir. Çünkü izlenimi alan varlıkla, o izlenimi oluşturan varlık benzer oldukları ve birbirlerine karşı aynı biçimde yerleştikleri için, aynı sonucun oluşması doğaldır.

O halde nasıl oluyor da kimse zevki veya acıyı sürekli hissedemiyor? Çünkü insansal olan birşey sürekli hareket yetene-

ğine sahip olamıyor. O halde sürekli zevk oluşamaz çünkü zevk hreketin tamamlayıcısıdır. Bazı nesneler yeni oldukları zaman bize zevk verirler, ama daha sonra bu durum değişir ve bu hep aynı nedene dayanır: aslında, başta birşeye bakışlarını sabitleyen kişilerdeki görme olgusunda olduğu gibi düşünce uyarılmıştır ve tamamen hareketlenmiştir ama daha sonra hareket aynı değildir ve gevşer, bu sebepten zevkin kendisi de körelir.

Tüm insanların zevki aradığı düşünülebilir, çünkü hepsi yaşama susuzluğu içindedirler; yaşam çalışma halindeki bir hareket değil midir ve herkes etkinliğini kendisine en zevkli gelen yöntemlerle nesnelere uygulamıyor mu? İşte bu şekilde müzisyen işitme duyusunu melodiye, bilgilenmek isteyen kişi düşüncelerini incelenen nesnelere uygular. Zevk çalışma halindeki hareketleri ve bunun sonucu bu hareketlerin bağlandığı yaşamı tamamlar. Böylece haklı olarak zevki ararlar, çünkü herkes için zevk çok istenen birşey olan yaşamı tamamlar...

Bu sebepten zevklerin, türlerine göre ayrılıyor gibi görünmeleri olgusu ortaya çıkar: çünkü hayvanlar ve ağaçlar, resimler, heykeller, yapılar ve taşınırlar gibi doğal nesnelerde ve sanat ürünlerinde olduğu gibi türsel olarak farklılaşan nesnelerin farklı tamamlanışlarının olduğunu düşünürüz. Aynı şekilde türsel olarak farklılaşan etkinliklerin türsel olarak farklılaşan sonuçlar tarafından tamamlanmalarının zorunlu olduğunu düşünüyoruz. Oysa düşüncenin etkinlikleri duyularla ilgili etkinliklerden farklıdırlar ve her cins, birbirinden ayrılan türlerine ve onları tamamlayan zevklere göre farklılaşır.

Bu, farklı zevklerin herbirinin tamamlandığı etkinliğe sıkı sıkıya bağlı olduğu olgusu ile ortaya konabilir. Her etkinliğe özgü zevk aslında bu etkinliğin enerjisini arttırır. Zevkle hareket edenler şeyleri daha iyi değerlendirirler ve onları daha büyük bir kesinlikle yerine getirirler. İşte böylece geometriden zevk alanlar geometrici olurlar ve her önermenin daha iyi bir

kavrayışını elde ederler; aynı şekilde, müziği veya mimariyi sevenler ve belirli bir çalışmaya sevinçle kendini adayanlar konularında gelişme kaydederler. O halde eğer zevkler gelişirse ilgili etkinlikler de gelişir ve farklı türde olan zevkler farklı türdeki etkinlikleri geliştirirler.–ARİSTO[50]

HAMELIN zevki, tamamen felsefik bir düzlemde, kendi felsefi idealizm görüşü açısından, düşüncenin diyalektiğinin bir anı gibi tanımlıyor. Ona göre zevk, "nesnenin özne tarafından kendine mal edilmesinin" arkasına yerleşmekte ve öznenin öz duygusunu ve bu özümsemeden sonra hissettiği özel biçimi ifade etmektedir.

144. Hamelin'e Göre Zevk. İm olarak değeri ne olursa olsun zevk eğilimden ve eylemden sonra gelir. Bu nokta ne kadar belirgin olursa olsun zevkin yapısını belirlemeye yeterli değildir. Çünkü zevk hangi sıfatla eğilimden, etkinlikten ve eylemden sonra gelmektedir? Aristo'ya inanmak gerekirse zevk eylemin bir tamamlayıcısı olacaktır. Bu, hâlâ eylemsel bir şeyler taşımış olacaktır ve zevki duygu olarak nitelediğimizde onu bağlı bir duygu biçiminde anlamak gerekir. Oysa kuşkusuz zevkin eylemi güçlendirdiğini saptamak doğru olacaktır. Acının çöküntüye yolaçıcı etkisini olduğu gibi zevkin de canlandırıcı etkisini tartışmıyoruz. Ama eylemin bir uyarıcısı rolünü ve bunun sonucu eylemin bir nesnesinin rolünü, etkinliğin kuşattığı ve bittiği yerdeki bir eylemin rolünü oynayabilme olgusu, zevkin temel ve ilkel olarak bunların hepsi olma sonucunu doğurmaz. İlkel olarak zevk eyleme homojen olarak eylemin bir tamamlayıcısı hiç değildir, eylemin bir sonucu, eylemin özne üzerindeki

50 Morale pour Nicomaque (Nikomak'a Ahlak), livre X, chap. IV et V, 1174b-1175a.

yankılanması, eylemin türevsel bir durumu, bir duygu, bir bağımlı duygudur. Doğal olarak, bu olgu, zevki, onu sadece eğilimden ayrı olarak değil aynı zamanda onunla ilişkisi yokmuş gibi sunacak şekilde eğilimden ayırmak istemenin bir nedeni değildir... Sadece, eğer heyecan eğilime ve eyleme bağlı ise bu heyecanın onlara homojen olduğu anlamına gelmez. Eğilim bir kez tatmin olduğunda, bu tatmin özneyi alıcı ve edilgen olduğu sürece etkiler. Zevkin duygusu olan duyuma benzer bu yankılanmadır. Diğer taraftan, duygusallığın, doğruyu söylemek gerekirse, oyuna dahil olmak için, eğilimin tatmini elde etmeyi bitirmesini ve eylemin sonuna gelmesini beklemediğini ekleyelim. Sanki, bu her zaman ne kadar edilgen olursa olsun kendi kendini etkileyen düşüncedir ve böylece zevk, tasarımsal determinizmin her anı gibi kendi kendini sezinler. İyilik veya iyiliğin bir benzeri nesne olarak ele alındığı zaman çoktan hissedilmiş zevk oluşmuştur; bu zevk, nesnenin peşinden gidildiği zaman haydi haydi vardır. Umut ve kaygı bu önceden sezilen heyecanların en çok bilinen cinsleridir. Eğer zevkin edilgen özelliği heyecanın önceden sezilmesini engellemezse, bu aynı özelliğin bir çeşit muhakeme yapmayı engellemediğini de ekleyelim. Diğer taraftan bu, duyum için genelde oluşan şey değil midir? O halde zevk, öznenin nesneyle özdeşleştiği zaman bulunduğu durum üzerine öznenin bir değerlendirmesidir: zevk bir şekilde, bu özümsemenin sonucu öznenin nasıl olduğunu söyler.–OCTAVE HAMELIN[51]

Acının yapısı, zevkin yapısından da daha çok tartışılmıştır. Fiziksel acı özel bir duyum mudur? Ne olurlarsa olsunlar sinirlerin aşırı bir uyarılmasının bir sonucu mudur? Profesör Henri

51 Essai sur les éléments principaux de la représentation (Tasarımın Temel Unsurları Üzerine Bir Deneme), 1907, P.U.F., s. 474-476.

PIERON'un bu incelemesi bize, sorunun ne kadar karmaşık olduğunu göstermektedir.

145. Acı Duyumları. Bu duyguları, ne olurlarsa olsunlar alıcıların bütünlüğünü tehdit etmek için yeteri kadar şiddetli uyarıları sadece gösteren şeyler gibi ele aldığımız zaman, acı veren duyguları doğuran uyarı tarafından ortaya konan özel bir sorun olmayacaktır. Ama bugün, acı veren alıcıların özgüllüğü iyice belirlenmiştir. Sadece zayıf miyelin katmanlı veya tamamen miyelinsiz kalın lifler, acı veren duyguları uyandıran akımları yönlendirmektedir. Gözkamaşmasının acısı optik sistemden değil, üçüz sinirin gözçukuru altındaki koluna bağlı alıcılar üzerine etki eden iris kasının kasılmasından ileri gelmektedir, korkunç gürültülerin kulakdavulu kaslarının kasılmasına bağlı acısı da işitsel sinir tarafından değil, kafa sinirlerinin beşinci çiftinin ağrı veren lifleri tarafından oluşturulmaktadır.

Yanma duyumu sıcağa olan duyarlılıktan bağımsızdır, mutlak bir ısı seviyesine (43° ve 53° arasında) bağlıdır ve bazı nörolojik ayrışmaların da gösterdiği gibi iletim yolları farklıdır. Aynı çok net ayrışmalar, iğne veya böcek sokmasının mekanik uyarılarına karşı oluşan acı veren duyumlar ile dokunsal duyarlılık arasında ve hareket duyarlılığı ile kasların acı veren duyarlılığı (bu duyarlılık kramplar tarafından uyandırılır) arasında gözlemlenir.

Gerçekte, acı veren uyarının en azından yaklaşık yeri ve yapısı üzerinde bilgi veren bilgisel verilerin az veya çok net katılımı ile acı veren duyumu –savunma mekanizmalarını harekete geçiren duygusal tepki– uyandıran bir sistemler çokluğu vardır. İçsel uyarılar için, bu bilgisel veriler, özellikle çok şiddetli veya için için olan ağrıları ayırdetmeyi sağlayan çoğu zaman çok belirsiz olan verilerdir; ama dışsal uyarılar için acının

(ağrının) birbirinden ayrı üç tipi vardır: batmanın acısı, ezilmenin acısı ve yanmanın acısı...

Batma duyusunun özel yanıtının, etkinliği miyelinli ince bir lif üzerine olan yoğunlaşmaya bağlı olduğu sıradan mekanik bir uyarı tarafından uyarılması muhtemel görünüyor... Buna karşılık, batmanın uyumunun zıtlı olarak uzayan bastırmaların, sıkışmaların acı veren bir etkinliğini taşıyan ezilme acısı için, mekanik bir uyarının etkisiyle kimyasal bir uyarıyı harekete geçiren böyle bir ara mekanizma derin algıların değişik tiplerinin muhtemel müdahalelerine rağmen çok enderdir. Uyarının durmasından sonra acının sürmesi, sonraki acıya aşırı duyarlılık kuşkusuz, ağrı alıcıları üzerinde kimyasal olarak etki yapan bazı hücreler arası maddelerin baskının etkisiyle açığa çıkmasıyla açıklanabilir... Yoğun ısı yükselmesi, hücresel bileşkeleri açığa çıkarırlar ki bunların dolaşım tarafından taşınan zehirleyici etkisi, yanmaların çok yaygın oldukları zaman, yüzeysel de olsalar yolaçtıkları çoğu zaman öldürücü olan kazalarda ortaya çıkar. Mikrobik kökenli iltihaplı süreçler, metabolik veya gıdasal kökenli değişik zehirlerin dolaşımındaki anormal oluşumlar veya anormal sızmalar deride biten acıların kimyasal uyarısının kaynaklarını oluştururlar.– HENRI PIÉRON[52]

Bununla birlikte tüm bilim adalarının acının fizyolojik koşulları üzerinde uyuşmuş olmaları gerekmektedir. H.Piéron'dan sonra, seçkin bir cerrah olan Profesör René LERICHE felsefi uzantıları dikkat çekici olan görüşlerini aşağıda bulacaksınız.

146. Acı, Patolojik Olay. Acı duyarlılığı, acının tür-

52 La sensation guide de vie (Yaşam Rehberi Olarak Duyum), Librairie Gallimard, 1945, s. 122 ve 124.

leri, yolları üzerine yazılanları incelediğimiz zaman, şu temel sorunun pek sorulmamış olduğunu hayretle farketmekteyiz: acı kendi içinde nedir? Acı sanki normal bir olgu gibi ele alınmış ve sadece patolojik bir olay olan şey fizyolojik alana taşınmıştır. Fizyolojistler ve nörologlar, metafizikçiler bilinçli veya bilinçsiz olarak sanki acı insan yaşamının önlenemez bir gerekliliğiymiş gibi akıl yürütmüşlerdir. Aralarından bazıları, normal insanda acının bulunmadığını ve doğanın düzeninde varolmadığını unutarak, fizyolojik yararından sözetmişlerdir. Acının kolaylıkla uyarılabilmesi kendi kendine varolduğunu göstermez. Kesinlikle acı bir amaç değildir: duyusal bir uyarı her zaman sadece bir refleksin ilk bölümüdür. Bununla birlikte, birçok çocuğun gerçekten hiç acı çekmeden büyüdüğü ve mutlu yetişkinlerin tam olarak fiziksel acının ne olduğunu bilmeden yaşlılık dönemine vardıkları bir gerçektir.

Aslında, normal durumda, acı içimizde sadece bir güç olarak bulunur; acı sadece gizilgüçtür ve gizilgüç olan şey, ondan sözettiğimiz anda bile var değildir. Bu koşullarda, acının, dokunma duyusunun ve ısı duyusunun yanında yeri olan bir fizyolojik olgu gibi görülmesi zor görünmektedir.

Ama, bana bunun ne faydası olduğunu soracaksınız çünkü genelde acı hepimiz için az çok vardır ve her zaman bir tehdittir.

Ben acıda önemli bir fayda görüyorum. Eğer acı fizyolojik bir duyum olmasaydı, çoğu zaman yaşamın ileri bölümünde ortaya çıkan ve hastalığın temsil ettiği bu kazanın sadece sonucu olsaydı, içimizde acıyı algılayacak özel aygıtların ve acıyı beyne götürecek önceden oluşmuş yolların olması mümkün değildi. Şimdiki insanın birgün iliğinde böyle bir bağlantıyı oluşturması ve böylece türün içinde yeni bir işlevi sabitlemesi için ilkel insanlığa acının ölçülemez bir kalıtım süresi gerekecekti. Diğer taraftan duyusal iletimlerin filojenik ve ontojenik gelişimi hak-

kında bildiğimiz herşey, içimizde belki de hiçbir zaman oluşmayacak kullanımın varsayımsal olasılıkların yıllarını bekleyen sinirsel lif gruplarının varolduğunu düşünmemizi engellemektedir. Oysa bu genel olarak acı bağlantısı için böyle olacaktı. Sık sık acı çeken birinde bile, acı duyumunun hiçbir zaman mekanı olmamış bedenin birçok bölümü vardır. Tüm insanlarda, örneğin midede, beyin zarında, damarlarda, belki de hiç oluşmayacak bir acıyı algılamak için önceden oluşmuş kanalların olduğu kabul edilebilir mi?–RENÉ LERICHE[53]

Bununla birlikte bazı filozoflar, evrimci kuramların etkisi altında, zevke ve acıya bir amaç yani eylemimizin rehberliği için faydalı bir rol vermişlerdir. Tüm doktrini evrim fikri tarafından yönlenmiş İngiliz filozof Herbert SPENCER'in sunacağı kuram budur.

147. Zevkin ve Acının Amacı. Bir taraftan istek olarak adlandırılan eylemsizliğin olumsuz acılarını ve diğer taraftan aşırı etkinliğin olumlu acısını ele alırsak, zevkin bu iki uç arasına yerleşen etkinliklere eşlik ettiği ortaya çıkar... Acıların, organizmaya zarar veren eylemlerin bağlaşıkları olduğunu buna karşın zevklerin organizmanın iyiliğine katkıda bulunan eylemlerin bağlaşıkları olduğunu gösteren tümevarım sadece yaşamsal etkinliklere dayanmamaktadır. Duyarlı varlıkların soylarının başka koşullarda varolamayacakları olgusu, Evrim kuramının kaçınılmaz bir tümdengelimidir. – Bu varlık soylarının içinde sadece, kendilerinde genelde hoş veya istenen duyumların yaşamın korunmasına yarar etkinliklere eşlik ettiği, buna karşın hoş

53 Recherches et réflexions critiques sur la Douleur (Acı Üzerine Araştırmalar ve Eleştirel Düşünceler), extrait de La Presse Médicale, Mason et C^ie^, 1931, s. 5-6.

olmayan ve genelde bertaraf edilen duyuların yaşamın doğrudan veya dolaylı yokedicilerine eşlik ettiği varlıklar yaşamlarını sürdürebilirler; ve herşey eşit olduğunda, duyumların etkinliklere uyumlarının en iyi olduğu ve her zaman daha mükemmel bir uyuma yönelmediği soylarda daha çok sayıda ve daha uzun bir yaşamın olması gerekir. İnsan soyunda, zevkler ile faydalı etkinlikler ve acılar ve zararlı etkinlikler arasındaki doğal bağların derin ve karmaşık bir bozukluğu olmuştur ve uzun süre olacaktır. Bu bozukluk bu doğal bağları o kadar karartmaktadır ki bazen zıt bağlantılar egemen oluyormuş gibi görünmektedir. Ve hoş olmayan etkinliklerin faydalı ve hoş olanların zararlı olduğu yolundaki genelde rastlanılan ve yarım-yamalak formüle edilen inanç, zevki arayanlara kızdığı ve karşılıksız nefsini köreltenlere veya istekle işkenceleri benimseyenlere karşı sevecen olduğu varsayılan bir varlığı insanların beğenisine sunan dinler tarafından öğretilmiş ve halen öğretilmeye devam edilmektedir. Faydalı eylemlerin birey için yardımsever davranışlar olması gerektiği bir veri olarak kabul edilmiştir; aksine tek gerekli şey eylemlerin soya iyi gelmesidir. Bu ikisi arasında hiçbir özdeşlik yoktur. Aslında birbirlerine taban tabana zıttırlar.–HERBERT SPENCER[54]

MALEBRANCHE, çok farklı bir bakış açısından, bizi etkiledikleri anda ve bizi etkiledikleri sürece zevkin bir iyilik ve acının bir kötülük olmadığını söyleyen Stoacı görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre gerçek, zevke direnmeyi, acıya katlanmayı bilmenin gerekliliğidir, çünkü bize mutluluğu getirecek olanlar hiçbir şekilde duyumsanan nesneler değillerdir.

54 Principe de Psychologie (Psikolojinin İlkesi), 1855.

148. Zevk Hangi Anlamda Bir İyiliktir. İnsanları, zevkin bir iyilik olmadığına ve acının bir kötülük olmadığına, en korkunç acılar içinde mutlu olunabileceğine ve en büyük zevklerin içinde mutsuz olunabileceğine inandırmaya çalışan filozoflar var. Bu filozoflar çok hayalci ve çok dokunaklı olduklan için hemen onlarla konuşanların duygularına kendilerini kaptıran zayıf kafaları ele geçirmektedirler; çünkü stoacılar biraz kaşif ruhludurlar ve kaşif ruhlular çok ateşlidirler, böylece kendilerini sakındıkları yanlış duyguları başkalarına kolaylıkla aşılarlar. Ama deneye ve içsel duygumuza karşı hiçbir inanış olmadığı için, insanların hayalini serseınleten ve büyüleyen tüm bu görkemli ve muhteşem nedenler, ruh duyarlı bir acıyla veya zevkle etkilendiği an tüm parıltılarıyla yokolurlar ve tüm güvenlerini zihinlerinin bu yanlış inanışına koyanlar kötülüğün en ufak bir saldırısında güçsüz ve bilgisiz kalırlar; aldatıldıklarını ve yenildiklerini hissederler. Eğer filozoflar öğrencilerine tutkularını yenebilme gücü veremiyorlarsa, en azından savaşılacak düşmanları olmadığı konusunda onları aldatmamak veya ikna etmemek zorundadırlar. Şeyleri olduğu gibi sunmak gerekir. Zevk her zaman bir iyiliktir ve acı her zaman bir kötülüktür; ama zevkten yararlanmak her zaman avantajlı değildir ve bazen acı çekmek yararlıdır.

O halde zevkin her zaman iyi olduğunu ama onu tadmanın her zaman yararlı olmadığını söylüyorum.

1) Çünkü zevke neden olabilecek tek varlığa bizi bağlamak yerine, zevke neden oluyormuş gibi görünen şeye bizi bağlamak için ondan ayırır, bizi iğrenç bir varlığa bağlamak için Tanrı'dan ayırır.

2) Zevk bir ödül olduğuna göre, Tanrı'yı, koyduğu genel yasalar sonucu, haketmediğimiz halde bize zevki hissettirmeye mecbur eden hareketleri bedeninde oluşturmak haksızlık yapmaktır.

3) Tanrı doğru olduğuna göre, kendisine karşı işlenen suçları zevkle ödüllendirmeye mecbur edildiği zaman kendisine yapılan şiddeti birgün cezalandırmadan edemez.

4) Çünkü bu yaşamdan itibaren sahip olunan gerçek, bu adaletin oluşması için gereken şey, ölümcül tedirginliklere garkolmuş zihni sarsar ve zevk düşkünlerini en büyük zevklerin ortasında bile sefil hale getiren bir tür umutsuzluğun içine atar.

5) Çünkü hemen hemen her zaman en masum zevklere eşlik eden cansıkıcı vicdan azapları vardır, yeteri kadar inandığımız için bu zevkleri haketmiyoruz ve bu vicdan azapları bizi, tövbe etmenin acısında bile bulunan, belirli bir içsel sevinçten yoksun bırakmaktadır...

O halde insanlara, duyumsal zevklerin hiç iyi olmadığını ve bu zevklerden yararlananları daha mutlu yapmadığını söylememeliyiz çünkü bu doğru değildir ve günaha eğilim zamanında bunu mutsuzlukları pahasına görmektediler... Onlarla, insan kafasının ne doğasını, ne de hastalığını bilmeyen Stoacılar gibi değil İsa'nın konuştuğu gibi konuşulmalıdır.– MALEBRANCHE[55]

DURKHEIM başka bir görüş açısından, zevk, eylemin amacıdır, diyen hazcı tezi reddetmektedir. Hem, eğilimin, zevkten daha temel olduğunu bize gösteren psikolojiye ve hem de içimizdeki canlı varlığa bir de sosyal varlığın eklendiğini anımsatan sosyolojiye başvuruyor.

149. Zevk Eylemin Amacı Değildir. Altrüist eğilimlerin zorunlu olarak başkalarının zevkini amaçlamamaları gibi bencil eğilimler de zorunlu olarak kendi zevkini amaçla-

55 De la Recherche de la Vérité (Gerçeğin Araştırılması), 1674, livre IV, chap. X.

mamaktadır. Bu sebepten, içme veya çalma gereksinimine teslim olan dipsoman ve kleptoman eylemlerinin sıkıntı ve acıdan başka bir sonuç vermeyeceğini çok iyi bilmektedirler; ve buna rağmen onları sürükleyen eğilime direnç gösterememektedirler.

Normal insanda buna benzer olaylar bulmak zor değildir. Cimri bir bencildir. Ama gerçek cimri altının ona vereceği zevk için değil, kendisi için sever ve arar. Bunun kanıtı altınını korumak için tüm tatminlerden yoksun kalmasıdır; hazinesine dokunmaktansa onun yanında ölmeyi yeğler. Zenginliğinden hiç yararlanmamasına rağmen sahip olduğu zenginlik duygusundan zevk aldığını söyleyebilir miyiz? Kuşkusuz, tatmin olduğu zaman zevkin eşlik etmediği eğilim yoktur. Ama bu bakış açısından altrüist eğilimler bencil eğilimlerden ayırdedilemezler. Anne büyük bir sevinçle çocuğu için kendini feda eder. Buna rağmen bu feda etmede aradığı şey feda etmenin sevinci olmayıp çocuğunun sağlığıdır. Bu sevinç üstüne gelmiştir, feda etmeyi kolaylaştırır, yumuşatır; sevinç feda etmenin ne belirleyici nedeni, ne de nesnesidir. Aynı özelliği en temel eğilimlerde görmekteyiz. Açlıkta yutmaya eşlik eden zevke değil, gıdaya yöneliyoruz. Eğilimin nesnesi gıdadır; zevk buna eklenebilir ama eylemin dürtüsü, amacı değildir. Normal olarak sevdiğimiz şey, aradığımız şey yöneldiğimiz şeylerin ta kendisidir. Kuşkusuz bir eğilim tatmin olduğu zaman bunun tatminini duyumsuyoruz. Ama bu tatmin eğilimin basit bir refakatçisidir; ne nesnesi, ne de varlık nedenidir.

Diğer taraftan nesneleri bizim bireyselliğimizin dışında olan başka eğilimler de vardır; yapı olarak bizim değillerdir. Öncelikle hâlâ yakınımızdalar, kişiliğimizin sınırındalar, yaşamımızın geçtiği yerler, alışık olduğumuz her çeşit şey; ötesinde benzerlerimizin kişiliği ve onunla ilgili olan herşey, nihayet daha uzakta üyesi olduğumuz sosyal gruplar, aile, topluluk, vatan, insanlık ve kollektif yaşamın sürmesine yarayan herşey, bilim,

sanat, meslek, ahlak, vs. Tüm bu nesnelerin, bizden farklı ayrı bir varlıklarının olması ve bize bazı bağlarla bağlı olması gibi ortak özellikleri var. Onları severken, onları ararken bizden farklı birşeyi seviyor ve arıyoruz. Onlara ancak, kendimizin dışına çıkarak, kendimize yabancılaşarak, bizi oluşturan şeyle kısmen ilgilenmeyerek bağlanabiliriz.–ÉMILE DURKHEIM[56]

Francisque Bouillier zevk ve acı üzerine yazdığı bir kitabında "Yaratıcı'nın konseyine çağrılmış olsaydık ve zevk ve acı arasında kesin bir seçim yapmamız istenseydi, acıyı seçmek zorunda kalırdık" diye yazmaktan çekinmemiştir. Filozof Ernest BERSOT, yıllardır çaresi olmayan korkunç bir hastalıktan acı çeken bir arkadaşından Bouillier'e hitaben hayali bir mektup tasarlıyor. Hayali mektup arkadaşını, serinkanlı ama biraz acımasız bir ciddiyetle, acıyı aşırı bir biçimde övüşünde ölçülü olmaya davet ediyor.

150. Acının Övülmesine Karşı. Fiziksel acıyı bu kadar coşkuyla savunmanız beni sevindirdi: bu, sağlıklı olduğunuzu gösteriyor. Eskiden onu öven ve şimdi acıyla başı hoş olmayan kişiler tanıyorum. Bu konuda coşmayacağımı ve boyun eğmeyle yetineceğimi söylüyorum; eksik olan yapılarımızda, zevkin acı olmadan varolamayacağına ve insan bedeninin bu hayranlık uyandıran makinasının acıklı bir biçimde bu kadar kırılgan ve dayanaksız olmadan böyle olamayacağına inanmak bana yetiyor.

Acının, bizi hareket etmeye ve doğanın istediği şeyi yapmaya yöneltmesi için gerekli olduğu söyleniyor; bu gereklilik açıklaması beni tatmin etmedi, tam olarak bu rolü tamamlayan

56 L'Éducation morale (Ahlaksal Eğitim), P.U.F. s. 239-245, seçmeler, 1925.

birşey unutuluyor; ince zevkten söz ediyorum. Neden kesin olarak açlık isteniyor? İştah yeterli değil midir? Ve evrensel bir yaşama iştahı yok mudur? Gerçekte, yeteri kadar hisseden ve hareket etmek isteyen güçler vardır ve bu istek, tüm içgüdülerin, tüm varlığın erken tadı, fiziksel, entellektüel ve ahlaksal tadıdır, dünyanın ruhu, büyük motörüdür. Bu isteğin itkisiyle birey bakımını sağlar, hayvan toplumları oluşur ve daha fazlasını isteyen insanda, bilimadamları çalışır, sevmek için doğan ruhlar, kendilerini adayacakları kişiyi ararlar ve onu buldukları zaman tam olarak mutlu olurlar. Tehdit eden tehlikenin bu iki uyarısı arasında, neden sert olanı tercih edilsin? Burada, tadı kötü olduğunda ilacın iyi olduğuna inanan babalarımızın önfikirlerine benzer bir önfikir var. Acı, kara ilaçtır.

Bu uyanık nöbetçinin zayıflıkları vardır: görmediği ve o bağırmadan üstümüze gelen tehlikeler, bizi uyarmadan bedenimizde oluşan bozukluklar vardır: rastlantısal körlük, sağırlık, sadece fiziksel bir sorun olan ama neden olduğu güçsüzlüğün büyük bir acıya yolaçtığı felç bu gruba girerler. Diğer bozukluklar da, acının hiçbir işe yaramadığı kendiliğinden çok zor belli olan bozukluklardır. Nihayet, hastalığın sadece acı olduğu sinirsel hastalıklar gibi fiziksel hastalıklar vardır.

Ve bu, sadece bu konuda doğru değildir. Bizi dost olanı aramaya ve düşman olanı kaçırmaya yönelttiği için acıya minnettarızdır; aksine çoğu zaman acı düşmanın ta kendisidir! Bedenimizin içinde binlerce çeşit acıyı duyarız, bu mudur iyi olan? Aranan gerçek bulunamaz, ve hatta gerçeğin varolmadığı sonucuna varırız; bu mudur iyi olan? Sevdiğimiz kişileri kaybederiz ve belimiz bükülür; bu mudur iyi olan? Acı bizi harekete geçirmez; harekete geçmemizi engeller, kavgaya verilmesi gereken, hayranlık uyandıran yapıtları oluşturacak güçleri yokeder. Onarılamaz kayıpların pişmanlığında tükenmek yaşamak mıdır? Ve sağlık düzeltilemez olduğu zaman, tüm enerjinin bir-

kaç gün veya birkaç yıl daha fazla yaşamak için kullanıldığı zaman sadece varlığı sürdürmek için yaşamak, yaşamak mıdır?

Acı, engellenmiş istektir, durdurulmuş harekettir, kötürümleştirilmiş yaşamdır; neden onu övüyorsunuz ve söyler misiniz o mudur bizi yaşatan?...

Gerçek acının sadece kaçınılmaz bir olgu olduğudur. Organizmanın ve yaşamın yasaları yeteneklerimiz ve sınırları ve sınırsız özlemleri karşısında zevk ve acı kaçınılmazdır; gerçek, insan kötülük karşısında bir kez insan gibi davrandığında oraya tüm hünerini ve tüm gururunu harcadığıdır; acı çeker çünkü bir hayvandır; ama başka birşey olduğu için kendine özgü bir biçimde acı çeker. İşte bana görünen budur. Sadece, acının insanın kullanımı için yapıldığının, onun yararı için yaratıldığının söylenmemesini istiyorum: bu, son nedenlerin çarpıtılmasıdır.– ERNEST BERSOT[57]

Max SCHELER'e göre acı çekmenin bir anlamı vardır. Tinsel yükseliş için bir araç, kendi içinde bir amaç değildir. Ama acı çekme, insanı, içinde Hıristiyansal perspektife göre aşkın hüküm sürdüğü mutlu bir yaşama hazırlayan bir arındırma tekniğidir.

151. Arındırıcı Acı Çekme. "Arınma": bu sözcük ne anlama gelmektedir? Bu sözcük, acı çekmenin tamamen patolojik özleminin çoğu zaman açıklayabildiğini zannettiği gibi, ahlaken veya dinsel olarak sadece acı çekmeyle büyünüleceğini veya çiledeki acıların ve acı çekmelerin istenerek benimsenmesi olgusunun bizi bedenimizden kurtarıp Tanrı'ya yaklaştıracağını

57 Du Plaisir et de la Douleur (Zevk ve Acı Hakkında), 1877, dans Un moraliste, par Edmond Scherer, Librairie Hachette, s. 34-36 ve 40.

göstermez. Arınma, yaşamın acılarının ve acı çekmelerin, zihinsel görüşümüzü, git gide yaşamın temel iyiliklerine ve kurtuluşun iyiliklerine ve Hıristiyan inancına göre İsa tarafından getirilen iyilik ve kurtuluş içinde sunulan tüm iyiliklere yöneltmesi anlamına gelmektedir. Bu sözcük hiçbir şekilde etik veya dinsel bir niteliğin yaratılması anlamını taşımaz. Arınma sözcüğü, gerçeğin yanlıştan ayıklanması ve ayrılması ve ruhumuzun merkezinde üstünün içinden alçak olanın yavaş yavaş çıkarılması anlamına gelir. Acı çekmenin yapısal olarak Tanrı'ya yaklaştırdığını belirten kuram, hıristiyansal olmaktan çok daha fazla hellenik ve yeni-platoncudur; ve sadece doğu Yunan Kilisesi, III. yüzyıl ile günümüz arasındaki dönemde bu kuramı Hıristiyanlığın içine yerleştirmiştir. Bu kuram, Rus ruhunun şiddetli acı çekme gereksiniminin ve Yunan monarşisinin tecrit edici çilekeşliğinin kökeninde bulunmaktadır. Bu fark, acı çekmenin hıristiyansal doktrinindeki aşkın ve acı çekmenin birbirine karışması olgusu kavranıldığı zaman çok daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır... Hıristiyansal çilenin, sanki Tanrı'ya ulaşmak için verilmiş bir yolmuş gibi kuralcı bir anlamı yoktur, ama, insana, sadece aşk gerektirdiği için mutluluğunu ve mallarını feda etmeye katlanmayı öğretme anlamı olan teknik bir anlamı vardır.

Hıristiyan doktrini, acı çekmenin sabırlı bir dayanıklılığından fazlasını ister: mutlu bir dayanıklılık ister ve özü itibariyle, sadece mutlu bir insanın, daha doğrusu Tanrı'nın elleri arasındaki bir insanın, doğru ve gerçek bir şekilde, acıyı ve acı çekmeyi dayanıklaştırabilmesini, onları sevebilmesini ve gerekirse onları arayabilmesini bekler... Dışsal acıların yararına, zihinsel güçlerin dünyasına şiddetle açılmak için ruhun en derin kalelerini kuşatma işi olan arınma deneyimi, acı çekmenin tam duyarlı bir aşkına, tanrısal heykeltraşın, duyuların karışımı içinde kaybolmuş kökten gelen bir varoluşun maddesiyle "ideal bir

kendi"nin biçimini yontmasına yarayan kazma darbelerinin yaptığı gibi acı çekmeyi sevmeye götürür.

Ödemonist zevki arıyordu! Gözyaşlarını buluyor. İsa'nın öğrencisi mutluluğa sahip. Ve eğer acıyı arıyorsa, her zaman bu mutluluğun ve gerçek iyiliklerin bilincine daha açık ve daha derin olarak varmak içindir.–MAX SCHELER[58]

XIX. SEVİNÇ, ÜZÜNTÜ, HEYECANLAR

DESCARTES, ruhun eylemleri ile tutkularını birbirinden ayırmaktadır. Birinciler doğrudan ruhtan gelmekte ve ondan kaynaklanıyor görünmektedirler; aksine ikinciler, "çoğu zaman ruhumuzun onları olduğu gibi yaptığı için değil ve ruh tarafından tasarımlanan şeyleri ruhun her zaman görmesi nedeniyle içimizde bulunan her çeşit algılar ve bilgilerdir" O halde "tutkular" sözcüğü aşağı yukarı bugün duygusal durumlar diye adlandırdığımız şeye karşılık olmaktadır.

152. Ruhun "Tutkular"ı. Ruhun tutkularının hangi konuda diğer tüm düşüncelerinden ayrıldığını ele aldıktan sonra, bana, onları özel olarak ruha getirilen ve zihinlerin bazı devinimleriyle güçlenen, sürdürülen, sebeplenen ruhun algıları veya duyguları veya heyecanları olarak tanımlamak uygun olur gibi gelmektedir.

Tutku sözcüğünden, genelde apaçık bilgileri belirtmek için değil de, ruhun veya istençlerin eylemleri olmayan tüm düşünceleri belirtmek için yararlandığımız zaman tutkuları algılar ola-

58 Le Sens de la souffrance (Acı Çekmenin Anlamı), trad Klossowski, Éd. Montaigne, 1936, s. 65-70, seçmeler.

rak adlandırabiliriz, çünkü tutkularıyla en fazla hareketlenen kişilerin onları en iyi bilenlerin olmadığını ve tutkuların, ruh ile beden arasındaki sıkı bağın karışık ve bulanık hale getirdiği algıların sayısı kadar olduğunu göstermektedir. Tutkuları duygular olarak da adlandırabiliriz, çünkü tutkular ruhta dışsal duyu nesneleri gibi algılanırlar ve ruh tarafından başka bir şekilde bilinemezler; ama daha iyi bir şekilde tutkuları ruhun heyecanları olarak adlandırabiliriz, bu adlandırma sadece bu adın heyecanlara gelen tüm değişimlere, yani ruha gelen her çeşit düşünceye verilmesi dolayısıyla değil, aynı zamanda özellikle, ruhun sahip olabileceği tüm düşünce biçimleri içinde bu tutkular kadar onu sarsan, onu harekete geçiren başkalarının olmamasından ileri gelmektedir.

Tutkuları, bir taraftan kokular, sesler, renkler gibi dışsal nesnelere dayanan, diğer taraftan açlık, susuzluk, acı gibi bedenimize dayanan diğer duygulardan ayırdetmek için onların özellikle ruha dayandığını ekliyorum. Tutkuları, ruha dayanan ama aynı zamanda ruhun neden olduğu, ruhun heyecanları olarak adlandırılabilecek istençlerimizden ayırdetmek ve onları diğer duygulardan ayırdeden en son ve en yakın nedeni de açıklamak için tutkuların, zihinlerin bazı devinimleriyle güçlendiklerini, sürüklendiklerini ve sebep olunduklarını da ekliyorum.– DESCARTES[59]

DESCARTES, bu anlamda "basit ve ilkel" altı tane tutkuyu belirliyor: hayranlık, aşk, nefret, istek, sevinç ve üzüntü. Sevinç ve üzüntüyü de şöyle tanımlıyor.

59 Les Passions de l'âme (Ruhun Tutkuları), 1649, Adam et Tannery tome XI, s. 349-350.

153. Sevinç ve Üzüntü. Sevinç, içinde beynin izlenimlerinin ruha onun diye sunduğu iyilikten aldığı tad bulunan ruhun hoş bir heyecanıdır. İyiliğin tadının bu heyecanın içinde olduğunu söylüyorum, çünkü aslında ruh sahip olduğu iyiliklerden başka bir meyve alamaz ve hiçbir sevinci olmadığı zaman hiç bunlara sahip olmadığı zamankinden daha fazla bir yarar edinemez. Bir tutku olan sevinci, ruhun tek başına olan eylemiyle ruha gelen ve anlığının kendisine aitmiş gibi sunduğu iyilikten edindiği zevk olan, kendi kendini uyaran hoş bir heyecan olarak adlandırılabilecek saf entellektüel sevinçle karıştırmamak için beynin izlenimlerinin ruha kendisinin gibi sunduğu şeyin iyilik olduğunu da ekliyorum. Ruhun bedene bağlı olduğu sırada, bu entellektüel sevincin, bir tutku olan sevinçle birlikte olmaktan pek yoksun kalamayacağı bir gerçektir; çünkü anlığımız bir şeye sahip olduğumuzu farkettiği ve bu şey bedenin sahip olduğu herşeyden, hiç hayal edemeyeceği kadar farklı olduğu an, hayal beyindeki bazı duyguların hareketini engeller ve böylece sevincin tutkusunu uyaran zihinsel devinim ortaya çıkar.

Üzüntü, içinde ruhun, kötülükten veya beynin izlenimlerinin ruha, ona aitmiş gibi sunduğu hatadan edindiği sıkıntının bulunduğu sevimsiz bir güçsüzlüktür. Ve, tutku olmayan ama tutkunun eşliğinin tam olarak eksik olmadığı entellektüel bir üzüntü de vardır.

Oysa entellektüel sevinç veya üzüntü tutku olan sevinç veya üzüntüyü uyarır; ve tanımlarına baktığımızda sevincin bir iyiliğe sahip olma kanısından ve üzüntünün bir kötülüğe veya eksikliğe sahip olma kanısından ileri geldiği görülmektedir. Ama bazen, iyiliğin veya kötülüğün buna neden olduğunu tam olarak farketmeden hüzünlü veya neşeli olduğumuzu hissettiğimiz bir gerçektir, şöyle ki, bu iyilik veya bu kötülük, sadece bedene ait oldukları için bazen ruhun müdahalesi olmadan beyne etkili oldukları zaman; ve bazen ruha ait olsalar da ruhun onları iyi

veya kötü gibi ele almadığı ve izlenimin beyindeki iyilik veya kötülük izlenimine bağlı olduğu herhangi bir biçim altında ele aldığı için.–DESCARTES[60]

BERGSON, aşağıdaki parçada, özellikle, duygusal durumlar verilen sözde yoğunluğun, "ruhsal durumların az veya çok büyük bir kitlesinin rengini aldığı belirli bir nitelik veya nüans" olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu parça aynı zamanda sevincin ve üzüntünün güzel bir betimlemesini içermektedir.

154. Sevinç ve Üzüntü Nasıl Büyümektedir. İçsel neşe, önce ruhun bir köşesini işgal edecek ve yavaş yavaş yerini genişletecek, tutkudan daha fazla bir ayrık psikolojik olgu değildir. Neşe en alt derecesinde, bilinç yapılarımızın geleceğe doğru bir yönelimine oldukça benzemektedir. Daha sonra, bu çekim ağırlıklarını azaltıyormuş gibi, fikirlerimiz ve duygularımız birbirlerini daha büyük bir hızla izlerler, hareketlerimiz artık aynı çabaya neden olmazlar. Nihayet, aşırı sevinç içinde, algılarımız ve anılarımız bir sıcaklıkla veya bir ışıkla karşılaştırılabilir tanımlanamaz bir niteliği kazanırlar ve bazı anlarda bu nitelik o kadar yenidir ki üzerimizde dönerken bir varoluş şaşkınlığı hissederiz. Böylece, psikolojik durumlarımızın yığınının niteliksel değişimlerine uygun ardışık etaplar kadar, tamamen içsel sevincin çok sayıda özellikli biçimleri vardır. Ama bu değişimlerin herbirinin ulaştığı durumların sayısı az veya çok büyüklüktedir ve onları açık açık saymamamıza rağmen, sevincimizin günün tüm duygularının içine nüfuz edip etmediğini veya bazı duyguların bu sevincin dışında kalıp kalmadığını çok iyi biliriz. Böylece sevincin birbirini izleyen iki biçimini ayıran

60 a.g.e., s. 396-398.

mesafe içinde bölüm noktaları oluşturuyoruz ve birinden diğerine tedrici geçiş, bu biçimlerin bize, büyüklüğü değişen aynı ve tek bir duygunun şiddet dereceleri gibi görünmesini sağlamaktadır. Üzüntümüzün değişik derecelerinin de niteliksel değişimlere karşılık olduğu kolaylıkla gösterilebilecektir. Üzüntü, geçmişe doğru bir yönelim, duyularımızın ve fikirlerimizin bir zayıflaması olarak başlamaktadır ve sanki bu duyularımızın ve fikirlerimizin herbiri üzüntünün verdiği az şeyle yetinmekte ve sanki gelecek bize bir şekilde kapılarını kapatmaktadır. Ve üzüntü hiçliği istememize ve bize kavganın faydasızlığını daha iyi anlatan her yeni talihsizliğin acı bir tad bırakmasına yolaçan bir ezilme duygusuyla tamamlanır.–HENRI BERGSON[61]

"Heyecan" terimi çoğu zaman, kompleks tüm duygusal durumların belirtildiği çok geniş bir anlam olarak ele alınır. Ama heyecan çok sık olarak, W. JAMES'ın "kaba heyecanlar" (coarse emotions) diye adlandırdığı korku, öfke, vs. gibi şeyleri özellikle belirtmektedir. İşte James'in bu tür bir heyecan hakkındaki ünlü fizyolojik, daha doğrusu periferik yorumu.

155. Heyecanların Fizyolojik Kuramı. Kaba heyecanlardan doğal olarak edindiğimiz fikir, bir olayın zihinsel algısının heyecan adı verilen zihinsel duyguyu uyardığı ve bu zihinsel durumun da bedensel bir ifadeye yolaçtığıdır. Aksine benim kuramım, bedensel değişimlerin, uyarıcı olayın algılanmasından hemen sonra geldiği ve oluştukları sürece bu değişimlerden edindiğimiz duygunun heyecan olduğu biçimindedir. Servetimizi kaybediyoruz, acı çekiyoruz ve ağlıyoruz; bir ayıya

61 Essai sur les données immédiates de la conscience (Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme), 1888, P.U.F., s. 8.

rastlıyoruz, korkuyoruz ve kaçıyoruz; bir rakip bize hakaret ediyor, kızıyoruz ve kavga ediyoruz: işte genel kanının söyledikleri. Burada savunacağımız varsayım, bu art-arda geliş düzeninin yanlış olduğunu ileri sürmektedir; zihinsel bir durumun başka bir zihinsel durumdan doğmadığı, bedensel oluşumların öncelikle birbirlerinin arasına girmesi gerektiği ve en akılcı iddianın ağladığımız için acı çektiğimiz, kavga ettiğimiz için öfkeli olduğumuz, titrediğimiz için korktuğumuz şeklinde olup, acı çektiğimiz, öfkeli olduğumuz veya korktuğumuz için ağladığımızın, kavga ettiğimizin veya titrediğimizin doğru olmadığıdır. Eğer onu izleyen bedensel durumlar olmasaydı algının sadece bilgisel bir biçimi olurdu: solgun, renksiz olarak heyecansal bir sıcaklığı olmayacaktı. O halde ayıyı görebilir ve tam zamanında kaçabiliriz, hakareti görür ve kavga etmeyi uygun bulabiliriz ama gerçekten ne korku, ne de kızgınlık hissetmeyebiliriz...

Eğer güçlü bir heyecanı tasarımlar ve daha sonra bundan edindiğimiz bilincin içinden bedensel belirtilerinin tüm duyularını çıkarmaya çalışırsak, hiçbir şeyin kalmadığını görürüz. Heyecanı oluşturmak için hiçbir "zihinsel gereç" bulunmamaktadır; geriye kalan tek şey entellektüel algının soğuk ve boş bir durumudur. Eğer ne kalp çarpıntısı veya nefes kesilmesi duyusu ne de tüylerin diken diken olması veya bilinçdışı çalkantı duyusu olmasaydı geriye ne tür bir korku kalırdı? Benim için böyle bir korkuyu gözönüne getirmek olanaksızdır. İçsel kaynama, yüzün kızarması, burun deliklerinin genişlemesi, dişlerin gıcırdatılması, sert bir eyleme yöneliş olmadan ve bunların yerine yumuşak kaslar, rahat bir nefes ve sakin bir yüzle birlikte öfke durumunu tasarlayabilir miyiz? Bu satırların yazarı bunu yapamayacağına emindir. Burada öfke, sözde belirtilerinin duyumunun yitimi ile birlikte tamamen kaybolur ve onun yerini tutacağını varsayabileceğimiz tek şey, ona göre bir veya birkaç

kişinin suçları için cezalandırılmayı hakettiği, tamamen entellektüel alandaki, her türlü tutkudan arınmış, soğuk bir tür adli karardır.

Üzüntü için durum aynıdır: gözyaşları, hıçkırıklar, kalbin sıkışması, iç daralması olmazsa üzüntü nasıl olacaktır? Bazı koşulların kötü olduğu yolunda duyarsız yalın bir muhakeme olacaktır; bunun dışında hiçbir şey. Kendi açısından her tutkunun öyküsü aynıdır. Bedenle hiçbir ilişkisi olmayan insansal bir heyecan olamaz, şeylerin yapısında bir çelişki olacağını veya saf zihinlerin zorunlu olarak soğuk entellektüel yaşamlara mahkûm olacağını söylemiyorum; ama her türlü duyumdan ayrı olan heyecanın bizim için düşünülemez olduğunu söylüyorum. Zihinsel durumlarımı ne kadar büyük bir dikkatle incelersem, hissettiğim her öfkenin, duygunun veya tutkunun gerçekten, genelde onun ifadesi veya sonucu diye adlandırdığımız bu değişimler tarafından oluşturulduğuna ve heyecanın bu değişimlerden oluştuğuna o kadar çok inanıyorum; ve eğer hissetmenin bedensel yetisini kaybetseydim, kendimi yumuşak veya güçlü duygular yaşamının dışında bulacağıma ve tamamen bilgisel veya entellektüel biçimdeki bir varoluşu sürdürmek zorunda kalacağıma inanıyorum.– WILLIAM JAMES[62]

Pierre JANET, zihinsel düzeyin değişimleri ve "psikolojik gerilim" (20 no.lu parça) hakkındaki genel kuramına uygun olarak burada heyecanın bir yorumunu yapıyor. Bu yoruma göre heyecan, bir sürprizden, davranışın ani bir uyumsuzluktan ve bunun sonucu "anormal ve yanlış bir düzenlenme"den ileri gelen "düşük gerilim" durumudur (161 no.lu parçaya bkz.)

62 La Théorie de l'émotion (Heyecanın Kuramı) 1902, P.U.F., s. 60-64.

156. Heyecan, Zihinsel Düzeyin Azalması. Bir kişi birdenbire daha önceki bir alışkanlık aracılığıyla uyum sağlamadığı durumların içine girdiği zaman, şimdiki zamanda onlara uyum sağlamak için gerekli zamandan ve güçten yoksun olduğu veya çok zor uyum sağladığı zaman bütünü içinde heyecanlar adıyla belirtilen çok sayıda fiziksel ve ahlaksal bozukluklar gösterir.

Bu bozukluklar içinde en görünür olanları, en önce dikkati çekenler, farklı türdeki çalkantılardır. İlk önce şu anki kuramlar içindeki önemleri nedeniyle bilinçdışı çalkantıları belirtelim. Kalp atışlarının ve nefes alıp-vermelerin artışı, sindirim organlarının kasılması heyecansal durumun çok bilinen belirtileridir.

Bu çalkantı aynı zamanda hareketseldir: en basit biçimiyle yüzün hareketlerini ve fizyonominin ifadelerini belirler. Çok sayıda yazar bu fizyonomik ifadeleri, şimdi eksik bir biçimde yinelenen eskiden tamamlanmış eylemlerin başlangıcı gibi görmüşlerdir. Bunlar, eskiden atalarımızın veya hayvanların gerçekleştirdiği ve bizim sadece ana çizgilerini gösterdiğimiz eylemlerdir. Kızgınlık üzerine Darwin'in incelemeleri ve Stanley Hall'ün, Dewey'in yeni araştırmaları bu konuda bize çok ilginç bilgiler vermektedir. Ama bu her zaman böyle değildir: gülümseme üzerine Spencer'ın, Georges Dumas'nın incelemeleriyle açığa çıkan ilkesine göre, bu ifadelerin çoğu, sinirsel uyarının farklı kaslar üzerindeki, özellikle en küçük ve daha önceki alışkanlıklarla tepki vermeye en uygun kaslar üzerindeki boşalımına bağlıdır.

Heyecan olarak adlandırılan bu belirtiyi oluşturan olaylar, bu periferik, davranış-dışı olaylarla sınırlı mıdır? Bu dolaşımsal, solunumsal, sindirimsel, salgısal, kassal değişimlere, doğrudan bilincin değişimlerini oluşturan tamamen beyinsel, daha merkezsel başka olayları eklememiz gerekmez mi? Bu soruya verilen olmusuz yanıt Lange ve James'ın kuramı adıyla tanınan

heyecan kuramının temel özelliğini oluşturmaktadır. Bu kuramın geçici başarısını büyük oranda sağlayan şey, fizyolojik görünüm altında sunulmasıdır. Ama Dumas'nın çok iyi kanıtladığı gibi, bu kuram, heyecanın temelini beyinsel değişimlere atfeden kuramdan daha fizyolojik değildir; bu kuram özellikle, temel olay olarak periferik değişimleri ele alan ve beynin içine sadece bu periferik değişimlerin yankısı olan bu bilinçdışı ve kassal tüm değişimlerin bilincini yerleştiren heyecanın periferik bir kuramıdır.

Burada, birkaç yıldan beri her tarafta tartışılan çok büyük bir çelişki vardır. Bu çelişkinin eksik bir incelemeden kaynaklandığını belirtmekle yetiniyorum: belirtiyi heyecandan ayırarak, sadece periferik olayları ve bu olayların oluşturduğu bilinci bulmak yanlıştır. Heyecanın içinde, zekanın, dikkatin, belleğin, istencin değişimleriyle ortaya çıkan her türlü ilksel beyinsel ve zihinsel değişimler vardır. Kısaca, dışsal davranışlar olduğu gibi içsel davranışlar vardır ve bunların analizini yapmak çok önemlidir.

Öncelikle, belirsiz ve yaygın zihinsel çalkantı olaylarını saptamak zorunda kaldık: Legrand de Saulle'un[63] bir hastası şöyle diyordu: "En ufak bir heyecan hissettiğimde, her türlü düşünce büyük bir şiddetle hücum ediyor" Ben de çok sayıda bu tür kişileri betimledim: "Sevinç veya acı dengemi bozuyorlar ve beni her türlü düşün içine atıyorlar..., kızmamak gerekiyor, bir müzik parçası çalmaktan veya dinlemekten zevk almamalıyım çünkü hemen zihnim karmakarışık oluyor ve bir sürü saçma fikrin içinden çıkamıyorum."

Çoğu zaman iyi bir biçimde açıklaması yapılamadan anlatan ve ölmekte olanların sözde aşırı belleği ile ilgili olan olayları bu tür olaylara bağlama eğilimindeyim. Çoğu zaman büyük

63 Ünlü Fransız ruh doktoru (1830-1886).

bir tehlike içinde olup mahvolduklarını zanneden kişilerin büyük bir bilinçdışı çalkantıları olmuyor veya en azından onu çok az hissediyorlar ama zihinlerinin sayısız olayın oluşumu ile istila edildiğini duyumsuyorlar. Ve bazı durumlarda tüm yaşamlarının gözlerinin önünden geçtiğini söylüyorlar. Çoğu kez zihnin heyecansal çalkantısı o kadar yaygın olmuyor: kişinin oluşturduğu ve abartılı bir şekilde geliştirdiği şey belirli bir anıdır. Doğal olarak bu anı, hemen hemen her zaman şiddetli heyecanı veya en azından her zaman doğru olmayan ve kişinin hemen zihninde kurduğu bu olayın bir yorumunu, bir görüşünü oluşturan olayın anısıdır. Hemen hemen her zaman şiddetli heyecanlar tarafından oluşan tekdüşünceli uyurgezerlikler olarak adlandırılan şeyi çoğu kez oluşturan bu olaydır...

Bu zihinsel çalkantının yanında ve ona paralel olarak çok farklı başka belirtilerin geliştiğini göreceğiz. Uzun zamandan beri genel gözlem, heyecanlanmış kişilerin "kendileri olmadığını, kendilerinin altında olduğunu" saptamıştır. Olayların ayrıntısı üzerinde durmaksızın, bireyin zihinsel durumunun, eğitiminin, ahlaksal gelişiminin, heyecanın etkisiyle tamamen değişime uğrayabileceğini söylemekle yetiniyorum. Laycock şaşkınlıkla, heyecanlandığı zaman taşra dilini konuşmaya başlayan eğitimli bir kişinin olayını anlatır. Bu saptamanın birçok benzerini ben de söyleyebilirim. Fransızcayı düzgün konuşan O[xxx] kriz dönemlerinde Alsace şivesiyle konuşuyordu, bir gün, krizde olmadığı bir dönemde, öfkeye kapılıyor ve arkadaşlarının birinden yakınıyor. Benimle Fransızca konuşmayı unutuyor ve konuyu yerel şive ile anlatmaya başlıyor. Marsilya'lı olan ama uzun yıllardır Paris'te oturan K[xxx] benimle yalnız olarak sohbet ettiği zaman hiçbir aksanı yoktu. Eğer çevresinde onu tedirgin eden kişiler varsa, Marsilya aksanı ile konuşmaktan kendini alamazdı. Eğer Lem[xxx]'in yazısı sakin olduğu ve heyecanlandığı zaman incelendiğinde durumun aynı olduğu görülmektedir: bi-

rinci durumda yazı ne kadar düzgün ve inceyse, ikinci durumda o kadar bozuk, çocuksu ve okunmazdır. Çok iyi eğitim görmüş olan Nadia heyecanlı olduğu zaman çok sayıda imla hatası olmayan bir mektup yazamazdı. Simone'u yarım saat süresince kaba ve bayağı hale getirmek için kapıyı aniden açmak gibi çok hafif bir heyecana neden olmak yeterliydi; bu dönemde, artistik güzelliğimizin neye dayandığını anlamak için incelenmesinin çok ilginç olacağı, fiziksel ve ahlaksal çirkinlikler için özel bir istek gösterirdi.

Zekanın ve duyguların bu karmaşık bozuklukları bizi daha temel bozukluklara götürür. En dikkat çekici ve en tanınmış olanları belleğin bozukluklarıdır. Yaşamın son zamanlarını az veya çok tam bir biçimde silen geriye doğru bellek yitimi, ve ona genelde eşlik eden ve bir süre yeni anıların edinimini engelleyen sürekli bellek yitimi şiddetli heyecanlardan sonra çok sık görülen olgulardandır. Diğer durumlarda heyecanın bu bozuklukları tam anlamıyla bellek yitimi biçimini almaz; o halde, heyecanın anında ve daha sonra, algının ve düşüncenin başka bozuklukları gözlemlenmektedir. Heyecanın zihni dalgın hale getirdiği çok iyi bilinen bir olaydır; bazı durumlarda, dalgınlık, okunanı anlamayacak ve hatta dış nesneleri tanıyamayacak kadar ileri gider.

Aynı inceleme, istencin bozuklukları hakkında yapılabilir: patolojik büyük istenç yitimlerinin çoğu bir heyecan nedeniyle başlamıştır. Örneğin, 19 yaşındaki genç bir adam, azgın bir atın üstündeyken büyük bir korku hissediyor, aslında düşmüyor ve hiçbir acı hissetmiyor, ama allak-bullak oluş o kadar büyük olmuştur ki, kişi hiçbir şey yapamadan ve yapmayı istemeden üç yıl boyunca hemen hemen sürekli yatmıştır.

Şimdi, bir heyecanın bilincinin sadece periferik bazı bozuklukların yankısı olduğunu söyleyebilir miyiz? Tüm bu entellektüel değişimlerin, bu bellek yitimlerinin, bu kararsızlıkların,

bu kuşkuların gerçeği olduğu gibi hissetmedeki ve gerçek üzerinde önceki gibi etkili olmadaki bu yetersizliklerin, heyecandan kaynaklanan bu küçülme duygularının bilinç için hiçbir anlamı yok mudur? Aksine bu bozuklukların kişiyi en fazla etkileyen bozukluklar olduğunu görmek için gerçekten heyecandan acı çeken bazı insanları incelemek yeterlidir.–PIERRE JANET[64]

M. PRADINES, Pierre Janet'ten daha net bir biçimde heyecanı ve duyguyu birbirinden ayırıyor. Duygu "düzenleyici duygulanım" iken heyecan, tam olarak duygudan ayrılmaksızın, temelde "bozucu"dur.

157. Heyecan-Bozukluk. Heyecanın temel özelliği, hem heyecanı duygu ile karıştıranlar ve hem de onların arasındaki bağlantıyı görmeyenler tarafından farkedilmemiştir. Heyecanı duygu ile karıştıranlar kaçınılmaz bir şekilde her tarafta sakin ve hatta düzenleyici heyecanları ortaya çıkarmaya yönelmişlerdir. Her korku hatta en soğuğu ve en hesaplısı, her sevinç, hatta en edilgeni ve en değişmezi, her melankoli, hatta en romantik cinsi, tabii ki doğan veya bir kişide çevrenin duygusal hastalığa eğilimli bir fon üzerinde en boş bahaneleri doğurttuğu bu hazır heyecanları unutmaksızın, içinde dilin kullanımının, etimolojinin ve ortak kanının kronik özelliğinin görülemeyeceği gerçek heyecanların örnekleri olarak ele alınmışlardır. Bunlar zihinsel depremlerdir: bir deprem jeolojik bir durum olma gücünde midir? Dumas bunları "uyarılmış, yavaşlatılmış, delirtilmiş, başkaldırtılmış, vs. eğilimlerden psikolojik olarak oluşmuş karmaşık durumlar" gibi betimlemiştir ve sağlığının iyi olduğu-

64 Les Oscillations du niveau mental (Zihinsel Düzeyin Değişimleri) dans la Revue des Idées, 15 Ekim 1995, s. 17-22.

nu zannettiğimiz bir dostun ölüm haberinin bizde oluşturduğu heyecan gibi iyi bir örnek de vermektedir. Nitelikli heyecan, burada pratikde "dostumuzun yaşadığını varsayan çok sayıdaki eğilimin ve alışkanlığın, ölüm fikriyle, aniden uyanan ve çarpan bir bütünlükle karşılaşmasının neden olduğu bir şokla her zaman beraberdir ve bu çarpma alışkanlıklarımızın daha eski, daha derin ve daha uyumlu olduğu oranda daha şiddetlidir" Düzenli ruhsal durumları mahveden zihinsel depremdir, şiddetli parçalanmadır ve inceleme bize, bir tür düzeltici tarzında, heyecanın tanımında, Dumas'nın seçtiği metodun belki de örneklerini dışa taşırmasına her zaman izin vermediği bir özelliği ortaya koyduğu ölçüde önemli görünmektedir.

Bu özellik, heyecanı duygu ile karıştırmak yerine, aksine onları birbirinden çok fazla ayıranlar ve heyecanda, ya duygusal bir düzenlemenin içinde oluşan, ya da bu düzenlemenin oluşmasını önleyen bir krizi göremeyenler tarafından hâlâ bilinmemektedir. Çünkü eğer heyecan bir duygunun bozulması ise, bu duygudan ayrıldığı ölçüde onu varsayar. O halde heyecanın bu kuramı, onda her zaman duygusal bir tamamlayıcının bulunmasını gerektirmektedir. Ama, heyecanın organize bir duygusal düzenlemeyi yoketmediği yerde bile, doğmaya hazır duygusal bir düzenlemeyi doğurtan veya mahveden olarak varolduğunu eklemeliyiz... Korku, heyecan düzeyine ulaşmadığı zaman, hâlâ sadece tamamen uyarlayıcı bir korku duygusudur. O halde korku, panik bir heyecanla başlarsa, aynı uyarının ortaya çıkarmak üzere olduğu duygusal organizasyonu bozguna uğratır. Panik korku, duygusal oluşumu önler ve özelliği de bu düzenlemeye karşı savaşmak olduğu için, korkunun onun oluşumunu önlediği zaman bile duygu yoluyla tanımlandığını söyleyebiliriz.–MAURICE PRADINES[65]

65 Traité de Psychologie générale (Genel Psikoloji), P.U.F., s. 696-698.

J. P. SARTRE'ın fikri tamamen farklı. Ona göre, saf bir düzensizlik olmayan heyecanın bir rolü, bir amacı vardır. Çok zor bir dünyanın varlığı karşısında nesneyi yoketmeyi hedefleyen "büyüsel", "büyüleyici" bir davranıştır.

158. Büyüsel Davranış, Heyecan. Heyecansal davranış, diğer davranışlarla aynı düzlemde değildir, etkin değildir. Özel araçlarla, olduğu haliyle nesne üzerinde gerçekten etkin olma gibi bir amacı yoktur. Nesneye, onun gerçek yapısını değiştirmeden başka bir nitelik, daha az bir varlık veya daha az bir varoluş (veya daha çok bir varoluş, vs.) vermeye çaba göstermektedir. Kısaca heyecanda, bilinç tarafından yönlenmiş olarak, dünyanın niteliklerini değiştirmesi için dünya ile olan ilişkilerini değiştiren bedendir.

Örneğin edilgen korku olsun. Yırtıcı bir hayvanın bana doğru geldiğini görüyorum, bacaklarım çözülüyor, kalbim daha yavaş atıyor, bembeyaz oluyorum, düşüyorum ve bayılıyorum. Hiçbir şey, beni tehlike karşısında savunmasız bırakan bu davranış kadar uyumsuz değildir. Ve buna rağmen bu bir kaçış davranışıdır. Buradaki bayılma bir sığınaktır. Ama bunun benim için bir sığınak olduğu, kaçmaya çalıştığım, yırtıcı hayvanı artık görmemeye çalıştığım sanılmasın. Saçma düzlemden çıkmadım: ama normal yollarla ve determinist bağlantılarla tehlikeyi bertaraf edemediğim için onu reddettim. Onu yoketmek istedim. Tehlikenin acilliği, büyüsel bir davranışı yöneten yokedici bir eğilim için neden işlevini yerine getirmiştir. Ve gerçekte, gücümün yettiği oranda onu yokettim. Bunlar, büyüsel eylemimin dünya üzerindeki sınırlarıdır: onu bilincin nesnesi olarak yok edebilirim ama bunu ancak bilincin kendisini yok ederek yapabilirim. Hiçbir şekilde edilgen korkunun fizyolojik davranışının saf karışıklık olduğu sanılmasın. Bu davranış, genelde

uyanıklıktan uykuya geçişe eşlik eden cisimsel durumların ani gerçekleşmesini temsil eder.

Aktif korkunun içine kaçış yanlışlıkla akılcı bir davranış gibi görülmüştür. Bunun içinde tehlike ile kendi arasında mümkün olan en büyük uzaklığı koymak isteyen bir kişinin gerçekte yetersiz olan hesabı görülür. Ama bu, sadece tedbir olan bu davranışı yanlış anlamaktır. Kendimizi korumak için kaçmıyoruz: bayılmanın içinde kendimizi yokedemediğimiz için kaçıyoruz. Kaçış, oynanan bir bayılmadır, başka tarafta aniden potansiyel bir yön yaratarak, içinde yaşadığımız uzamın yönceysel yapısını altüst ederek tüm bedenimizle birlikte tehlikeli nesneyi yok etmekten ibaret olan büyüsel bir davranıştır. Bu, nesneyi unutmanın, yok etmenin bir yoludur. Acemi boksörler bu şekilde, gözlerini kapatarak rakiplerinin üstüne atlarlar: rakiplerinin yumruklarının varlığını yok etmek isterler, onları görmek istemezler ve bu şekilde sembolik olarak etkinliklerini yok ederler. Böylece korkunun gerçek anlamı ortaya çıkıyor: büyüsel bir davranış aracılığıyla dış dünyanın bir nesnesini yok etmeye yönelen ve kendisiyle birlikte nesneyi de yok etmek için kendini yok etmeye kadar gidecek bir bilinçtir.–JEAN-PAUL SARTRE[66]

Öfke, heyecanların içinde en karakteristik olanlardan biridir. İşte SÉNÈQUE "De Ira"sındaki öfke tanımı. Pierre Janet gibi bu antik çağ ilozofu heyecanı patolojik bir olgu gibi görmektedir.

159. Öfke. Bazı bilgeler, öfkenin kısa süren bir delilik (brevis insania) olduğunu söylemişlerdir. Aslında öfke delilik gibi, kendine egemen olamaz, her türlü utanma duygusunu

66 Esquisse d'une théorie des émotions (Heyecanların Bir Kuramının Taslağı), Herman et C^ie^ s. 34-36.

unutur, akrabalık ve dostluk bağlarını tanımaz, bir kez başladığı şeyde inatlaşır ve o şeye sarılır, akla ve diğerinin uyarılarına kapalıdır, anlamsız nedenler için çoşar, artık doğruyu ve gerçeği ayırdedemez, nihayet ezdikleri şeyler üzerinde kendilerini parçalayan yıkıntılara benzerler. Öfkenin tutsağı olmuş kişilerin artık normal durumda olmadıklarını görmek için davranışlarını gözlemlemek yeterlidir. Taşkınlık durumu belirgin belirtiler gösterir; gözüpek ve korkutucu yüz, karanlık yüz ifadesi, vahşi fizyonomi, aceleci yürüyüş, titreyen eller, soğuk ten, hızlı ve güçlü solunum. Oysa öfkeli insanda gözlemlenen belirtiler aynılarıdır. Bakışı alevlenir ve parlar; tüm yüzü içten gürültüpatırtıyla çıkan kan nedeniyle kıpkırmızı olur, dudakları titrer; dişleri gıcırdar, saçları diken diken olur; sıkışan soluğu ıslık sesi verir; sesi gıcırdar; inler; bağırıp çağırır; kesik kesik olan konuşması belirsizdir, ellerini vurur, ayaklarıyla tepinir; tüm bedeni ayaklanmıştır; hareketleri korkutucudur; eciş-bücüş ve öfkeden şişmiş yüzü korkunçtur ve iğrençtir. Böyle bir bozukluğun içinde ahlaksal utancın mı yoksa fiziksel çirkinliğin mi egemen olduğunu bilemeyiz.– SÉNÈQUE[67]

İşte şimdi, öfkenin yukarıdaki betimlemesinden çok farklı olarak korkunun çok güzel bir betimlemesi. Jules ROMAINS'in romanında, teğmen Jerphanion, Birinci Dünya Savaşı sırasında, Verdun bölgesinin tehlikeli bir yerinde cephede savaşmaktadır. Burada panik bir korkunun, ürküntünün sözkonusu olmadığı farkedilecektir. Ve buna rağmen bu, basit bir tedirginlik değildir. Bu gerçekten bir heyecandır ama daha önce deneyimine sahip olunan ve varlığı –varlığı ve hatta dünyasını da– tam olarak kavrayan bir heyecandır.

67 De la Colère (Öfke Hakkında), livre I.

160. Korku. Birdenbire, birbiri ardına, çok güçlü olmayan ama büyük ve sanki şişkinmiş gibi olan; çok yakından, topraktan çok havayla ulaşan iki patlama oldu.

Jerphanion, çavuş Pilland'a: "Siper topları değil mi" –Evet teğmenim, diye yanıtladı" çavuş.

Jerphanion bir durum değişkliği hissetti; hemen tanımladığı çok özel bir his çünkü bu hissi daha önce yaşamıştı. Sanki tüm varlığı hiçbir geçiş olmadan bir yerden diğerine taşınmıştı. Olay bakışı olduğu kadar solunumu, organları olduğu kadar fikirleri ilgilendiriyordu. Hiçbir şey, ne içeriden, ne de dışarıdan öncekiler gibi algılanmıyordu. Birdenbire her sinirin ucu, mum söndürücüyü andıran bir çeşit basınçla örtülmüştü. Varlığın tüm duyarlı bölümleri tutulmuş ve sıkıştırılmış gibiydi. Şimdi, yanılmak olanaksız. Kafa, eller, göğüsteki yumuşacık deri, kalbiniz, kan dolaşımınız, zamanın akıp gidişini ve geleceğin nasıl olacağını hissetme biçiminiz, hepsi zayıf ama kararlı bir vida dönüşünün etkisini bozmaktadır. Beden, büzülen ve binlerce dikeni içine atan bir kutunun içine küçülerek girmeyi isterdi. Sadece büzülme ve kasılma yoluyla korunmaya, sadece küçülerek kaçmaya çalışıyordu. Aksine gözler, gözçukurunun dibi tarafından hafifçe itilmiş gibiydiler. Sizinle karşılaşacak dışarıdan gelen biri bakışınızın ifadesinden kesinlikle etkilenecekti. Beyniniz de, sanki kaçmak istiyormuş veya içsel bir kaynama onu hırpalıyormuş gibi kaskın çeliğinin sertçe ikiye katlandığı kafatasının kabına uyuşan bir ağırlıkla baskı yapıyordu. Oh! büyük bir şiddetten çok daha ötesine giden birşey. Daha sonra hafifleyen bir krize hiç benzemiyor. Bu baştan kronik hale geliyor. Bu yerleşiyor. Kafanın içinde dönüp duran düşüncenin kendisi bir durum bilincidir: "Buradayım. Belki bu inanılmaz, ama yine buradayım."

Sözcük kabaca ele alınmazsa, bu durum korku olarak adlandırılabilir. Bu ana kadar –cepheye gelişinin başından beri–

Jerphanion gerçekten korkmamıştı, korkuya rastlamamıştı... 150'ler ovaya düştüğü zaman bile gerçekten korkmamıştı. En azından o, akla uygun ve uysal bir tedirginlikti; özel olarak sizi aramadan, bir kamyonun bir yayaya çarpması gibi rastlantısal olarak size çarpabilecek bir tehlikeyi gözönüne alma zorunluluğunun sıkıntısı; keyfinize göre hayal kurmanızı veya 10. koldan arkadaşınız Fabre'la art-düşüncesiz gevezelik etmenizi engelleyen şey.

Top ateşinin noktalı görünümünün yaklaştığını duyarken de korkmamıştı. Bu görünümün kollarını açıp çevresini sardığını gördüğünde bile korkmamıştı. Bu vesileyle pek sevimli olmayan görüşlere sahip olmuştu. Ama bu, gerçek korku değildi.

Birbirini güçlendiren iki top tetik üzerinde etkili olmuştu. O zamana kadar Jerphanion, sadece onun ne olduğunu bilerek, tehlike alanına girmişti. Şimdi bir adım daha atıyor ve korkunun içine giriyordu.

Ama kendinin farkedilmemesini sağlayan tüm olanaklara sahip bir korkunun içine giriyordu, çünkü korku, tehlikenin deneyimsizliğine ihanet etmeden, tehlikeyle karşılaşıldığını ve ona kafa tutulduğunu varsayıyor. Sarsıntısız, hatta algılanabilir bir sarsıntı olmadan bir korku; öyküsel her türlü unsurdan kurtulmuş bir korku; içinde özellikle bir kaçış hareketine benzer herşeye dağıldığı tepkilerden yoksun kalmış bir korku, en temel yanı en ağır biçimi içinde yoğunlaşmak zorunda kalan bir korku. Aralıksız yeniden oluşturduğu uygulamaları ile birlikte anında sindirilmesi gereken bir korku. Bundan sonra gelebilecek şeye hemen hemen kayıtsız olan korku. Tehlike akımları, olayları korkuya birşeyler ekleyeceklektir, ama aslında çok az şeyi ve temelde hiçbir şeyi değiştirmeden ekleyeceklektir. İnsan burada olduğu sürece, hiçbir yatışma korkuyu yokedemeyecektir. İnsan durum olarak korkar. Korku cephenin ilk saflarında yaşam duygusunun kendiliğinden aldığı renktir: cephede olunduğunun ve

hâlâ orada hayatta olunduğunun bilinmesinin bir biçimidir.

Hiçir şey buradaki korkunun pençelerinden kaçamaz. Ama iyiniyetle korkuyu yadsımak için çok az özsaygı yeterlidir. Ve her zaman korkuyu "istemeden oluşan bir parça korku" olarak adlandırma olanağına sahip olunacaktır.– JULES ROMAINS[68]

XX. DUYGULAR VE TUTKULAR

Pierre JANET, "davranışlar psikolojisi" (15 no.lu parça) perspektifi içinde, burada duyguları "eylemin düzenleyicileri" olarak tanımlamaktadır.

161. Duygular, Eylemin Düzenleyicileri. Sinir sistemimiz öyle düzenlenmiştir ki, eylem normal olarak kabul edilmek için ortaya çıkmak zorundadır, eğer normal olarak ortaya çıkmazsa, eğer düzensizse, bir taraftan eksikse, içimizde güç ekleyen, eylemi mükemmelleştiren bir düzenleme vardır. Çaba, bazı yönlerden eksik eylemlere eklenen bir güçlendirme eylemin mükemmelleştirilmesi düzenlemesinden başka bir şey değildir.

Çaba için gerçek olan tüm duygular için de gerçektir. Şimdilik, sosyal içgüdülerin, sosyal eğilimlerin gözönüne alınmasını gerektiren, her şekilde kafamızı karıştıran sosyal duyguları bir kenara koyalım; ama diğer temel ve basit duygular birincil eylemin düzenlemelerinden başka birşey değildir.

Yorgunluk duygusunu ele alalım. Yorgunluk aynı zamanda kendinin denetimidir, eylemi durdurma ve tehlikeli olabileceği

68 Les Hommes de bonne volonté (İyiniyetli İnsanlar), Flammarion édit. 1938, tome XV., s. 63-66.

zaman eylemi sınırlandırma düzenlemesidir. Belirli bir anda, eylem süresinde, eylemin sürdüğü sırada, içimizde herhangi bir neden için dinlenme tepkisi veren bir refleks vardır; çünkü eylem düzensiz bir biçimde sürmektedir, iyi değildir, ayağı tökezlemiştir. Sinir sisteminin eylemi durduran, "Dur, kötü yürüyor" diyen bir bölümü, bir alt merkez vardır; eğer sürerse eylem aptallıklar yapacaktır, sinirsel güçleri tüketecektir; geçici bir süre eylemi askıya almak, durdurmak iyi olacaktır. Bana göre yorgunluk, eylemi durdurmaya, onu azaltmaya, onu daraltmaya yönelik ikincil bir tepkiden başka birşey değildir.

İçimizde, dikkatinizi çekmek istediğim ve öncekilerden de daha önemli iki tepki vardır: bunlar eylemi tamamlama tepkileridir. Psikolojinin yeteri kadar sık ilgilenilmeyen bir bölümü vardır, bu, elde bulunan güçlerin kullanımının ve yeniden kullanımının incelemesidir. Eylemlerin bitişleri bizi tam da güçlerden sözetme zorunluluğuna sokmaktadır. Sadece eylemi durdurmuyoruz aynı zamanda kalan güçlerden birşeyler yapıyoruz, onları belirli bir biçimde kullanıyoruz. Bana göre, bankaların işlemleri ile bazı psikolojik işlevler arasında yakınlık vardır. Banka bize harcamalar, yeniden alımlar, ödünç paralar sağlar ve tüm bu olgular psikolojik işlevlerin içinde bulunmaktadır. Zihnin içinde kaydırmalar, ayarlamalar, borç almalar, harcamalar, geri almalar, kazançlar, vs. vardır. Eylemin durdurulması olayında, üzüntü, eylem korkusu sözkonusu olduğu zaman güçlerin tamamen düzenli ve gerekli bir yeniden kullanımı vardır.

Sevinç, özgürce saçılmış güçlerin dağılımıdır. Eylem durdurulmuştur, güçler aşırı bolluk içindedir; onları istediğimiz yere örneğin midenin içine yerleştiriyoruz; daha güçlü atan bir kalple ve genleşen damarlarla daha iyi sindirim yaparız; onları eylemin içine yerleştiririz ve havalara sıçrayabiliriz, ve muhteşemlikler hayal ederiz. Sevincin mutlu eylemi, eylemin durması ve saçılma ile belli olur.

Bu noktanın üzerinde duralım ve eylemin çaba, yorgunluk, üzüntü ve sevinç tarafından oluşturulan dört düzenlemesi olduğunu saptayalım. Bu dört düzenleme çok farklı eylemleri, davranışları uyarırlar.

Ama bunların hâlâ duygular olduğunu söyleyebilir misiniz? Duygular, bu düzenlemelere eklenen daha karmaşık olaylardır. Zihin sürekli bir yapımdır; üzerine aralıksız yeni katların eklendiği bir binadır. Bir üzüntü olayı yeni bir çalışmanın konusu olabilir, dil tarafından ifade edilebilir; bir önceki eklenen bir çalışma, bir işlemdir. Üzüntümden sözedebilirim; bu çok önemlidir... Bu üzüntüyü arttırabilecektir veya azaltabilecektir, kısaca, anlatım üzüntüyü değiştirecektir. Üzüntünün bu karmaşık yapıları üzerine ciltler dolusu kitap yazabilirim, bu duyguların bilincine varma olgusudur.–PIERRE JANET[69]

Duygular sadece eyleme göre tanımlanmazlar. Psikolog Charles BLONDEL duyguların sosyal çevre tarafından da şekillendirildiğini göstermektedir. Kıskançlık, nefret gibi bazı duygular yasaklanmış veya suçlanmıştır. Diğer bazıları, belirli durumlarda salık verilmiş ve hemen hemen zorunlu tutulmuştur. Diğer taraftan, bu duyguların üzerine zorunlu olarak bulaşan, duyguların ifadesinin kollektif bir düzenlemesi vardır.

162. Duygular ve Sosyal Grup. Bazı duygusal durumlar, onlara sahip olsak bile, toplum tarafından yönlendirilmiş veya salık verilmiştir. Toplum için, bazı durumların bazı heyecanlara yolaçması ahlaksal zorunluluktur. Bu durumlar oluşur oluşmaz, bu zorunluluğun duygusu bize bu heyecanları

69 Les sentiments, régulation de l'action (Duygular, Eylemin Düzenlenmesi) dans le Bulletin de la Société française de Philosophie, Armand Colin édit. 27 Nisan 1929 sayısı, s. 85-90, seçmeler.

dayatır ve içimizde bunları, en azından görüntülerini yaratır. Goblot: "Sadece duygularımızın ifadesini değil aynı zamanda duygularımızın kendisini de düzenliyoruz. Sosyal yaşamın duyguları içinde yapayın ve yapmacığın büyük bir payı vardır. Bu duyguları hissetme zorunluluğuna inandığımız anda onları hissettiğimizi zannederiz ve bu duyguları onaylamamız nedeniyle bize derin duygularmış gibi görünürler." Ama bunlar sadece tamamen sosyal duygular değildir, aynı zamanda özellikle bu zorunluluk özelliğini taşıyan sosyal oldukları gibi üst, ahlaksal, estetik ve dinsel duyguların tümüdür. Uygun oldukları zaman onları hissettiğimiz anlaşılmaktadır çünkü insan adına yaraşır varlıklar olmak istiyorsak bunları hissetmek zorundayız çünkü bunlar insanlığın ayrıcalığı ve en temel belirtilerinden biridir.

Bu anlamda, kalpten dudaklara çıkan bir duygunun karşısında kimbilir dudaklardan kalbe inen ne kadar çok duygu vardır! Doğrudan hissettiklerimiz ile görev olarak ve bazen baskı ile hissettiklerimiz arasındaki sınırı çizmek oldukça güçtür. Bu tür duyguların içimizdeki oluş tarzının, üstü her zaman olması gerektiği tarz tarafından örtülmüştür. Bunun yazılı bir kanıtını istiyorsanız, psikoloji kitaplarına iyice bakınız ve ahlaksal duygu, estetik duygu veya dinsel duygu ile ilgili bölümleri inceleyiniz. Orada genelde, büyük insanlarda, büyük sanatçılarda, büyük gizemcilerde rastlandığı şekliyle bu duyguların ideal biçimlerinin ve en yakın gerçekleşmelerinin betimlenmesini bulacaksınız, ama, örneğin Racine'ın "Iphigénic"sini oldukça güzel ama oldukça cansıkıcı bulan Jules Lemaître'in cumhuriyetçi muhafızın duyguları için olduğu gibi, hiçbir şey öğrenemezsiniz veya olduklarından çok azını öğrenebilirsiniz. Bununla birlikte yüksek duygularda psikologu ilgilendiren, ilgilendirmesi gereken, olması uygun olan şey olmayıp onun yerine gerçekte insanların çoğunluğundan bulunan ve muhtemelen Vinci'den veya azize Teresa'dan çok belediyemizin içinde bulunan insanlar-

daki duygulardır.

[Daha ileride yazar, ilkel toplumlarda, örneğin klasik Çin'de, cenaze törenleri sırasında, acının anlatımı ayini gibi duyguların dışavurumunun bir kodunun varlığını anımsatıyor ve ekliyor:] Geçmişten ve uzakdoğudan alınan bu özelliklerin kendi geleneklerimizle en azından görünürde yaptığı kontrast, mimik oluşumların kollektif yapısının tüm özgünlüğünü bu kontrastan almasına ve onun içinden açıklıkla ortaya çıkmasına yardım etmektedir. Ama zamanımız ve ortamımız bunun kanıtlarının bize ulaşmasını engellemektedir.

Öncelikle, sözünü ettiğimiz olaylara tuhaflıkları ve kollektif ayin olma özellikleriyle tıpatıp benzer olaylar hâlâ görülmektedir. Örneğin, Pierre Mille, Auvergne ve Limousin arasında bulunan küçük bir köyde cenaze töreninin sonundaki şu olayı aktarıyor: "ailenin kalın siyah mantolu kadınları mezar çukurunun önünde ağlayıp sızlarken, köyün diğer tüm kadınları, kendi ölülerinin mezarları başında onlara yüksek sesle karşılık veriyorlar, ölüleri çağırıyorlar, onları anımsatıyorlar, kollarını kaldırıyorlar, tırnaklarıyla yüzlerini yırtma hareketini taklit ediyorlardı", ve yakında güvenilir bir kaynaktan, Batı'nın bazı köylerinde, mezar çukurunu doldurma işlemi başladığı zaman, ailenin ve hatta uzak akrabaların hıçkırıklarla ağlamasının bir cenaze kuralı olduğunu öğrendim: genelde dikkat çekici bir bütünlükle ve disiplinle yapıldığı gözlemlenen bu uygulamada hiçbir şeyin hiçbir zaman eksik olmadığı izlenimi edinilmektedir.

Ama özellikle, içinde mimiğimizin, göreceli esnekliğinin karmaşıklığı ve sürekli uyanıklılığı dışlamadığı bir koda uyum sağlama zorunluluğu içinde olduğu durumların çokluğu ile günlük yaşam vardır. Neşe içinde veya yasta olan ailenin birkaç metre ötesinde, ayin eşyalarının bulunduğu yerde, o ana kadar duruma belirsizce uyum sağlayan ve sadece düzgün olan davranışların ve yüzlerin nasıl düzeldiğini ve oluştuğunu görmek

için bir evlilik veya bir cenaze törenine katılmak yeterlidir: bakışlar sönüyor, espriler kayboluyor ve yasın tüllerinin bulunduğu yerden uzaklaşıyor; portakal çiçeklerinin yakınında bakışlar aydınlanıyor, espriler artıyor ve yayılıyor. Daha sonra, davranış, bakış, fizyonomi, düşünen ve kendi işine giden bir adamınkilere benzemeye başlıyor. Bu durumda ilgililer kendilerine duygularını olduğu gibi ifade etme izni vermiyorlar. Çevre onlardan, yokluğunun veya abartısının kendilerine bile şokedici geleceği davranışları ve tepkileri beklemektedir ve acıları veya sevinçleri çok şiddetli olsa bile, kendileri belli belirsiz sahnede olduklarının ve kesinlikle onlardan beklenen rolü oynamalarının gerektiğinin bilincindedirler: böylece duygularının ifadesi, bu beklentiyi karşılamak için gizlice çaba gösterir. Hatta, birbirlerini izledikleri ve kontrol ettikleri bile gözlemlenir.

Diğer taraftan, heyecanların mimik anlatımını yönlendiren kollektif kuramların varlığını bize anımsatan şey sadece geleneklerimizin ve alışkanlıklarımızın gözlemi değildir. Kuşkusuz, içinde bu kuralların açıkça formüle edilmiş, birleştirilmiş ve düzenlenmiş olduğu yurttaşlık yasasına benzer bir duygulanım yasası yoktur. Ama bu kurallar kısmen yazılmıştır, çünkü özellikle yazı düzenine bağlanmadan, alanı sosyal görüntü alanı olan "Nezaket Kuralları", talimatlarını sadece bir evin nasıl düzenleneceği, bir akşam yemeğinin veya bir resepsiyonun nasıl hazırlanacağını, evinde, sokakta yemekte veya bir toplantıda nasıl davranılacağını ve nasıl giyileceğini belirtmekle sınırlandırmak bunları, duyguların dışavurum biçimlerine kadar genişletir çünkü bu dışavurma sosyetik görünümlerin bir parçasını oluşturur ve diğerleriyle birlikte protokol düzenine bağlıdır.

Diğer taraftan duygunun sosyalleşmesi ile duygunun anlatımının sosyalleşmesinin birlikte yürümesi gerekiyor gibi görünmektedir. James'ın ve Lange'ın heyecanlar için öne sürdüğü fizyolojik kurama değer verilse de, oluşumlarının heyecanlarla

tekvücut oldukları açıktır. Bazılarının üzerinde etkin olan bir eylem diğerlerini yönetmeye gücü yetmez ve kısmen toplum tarafından düzenlenmiş bir mimiğin, kısmen sosyalleşmiş bir duygunun, toplumun paralel olarak disipline etmediği bir mimiğe zorlukla uyum sağlaması gibi, kısmen sosyalleşmemiş bir heyecanı ifade etmesi, eşlik etmesi veya ortaya çıkarması oldukça zor olacaktır.–CHARLES BLONDEL[70]

M^me du Deffand cansıkıntısını "ondan vazgeçememe acısıyla birlikte bir duygu yoksunluğu" olarak tanımlamıştır. Ama Léon DUPUIS, burada açıklama gerektiren bir çelişkinin varlığını saptıyor: "neden kişi kaynaklarının tükenişinin olanaksız kıldığı uyarıları elde etmek istemektedir"?

163. Can Sıkıntısı. Eğer psikolojik güçle psikolojik gerilim arasındaki temel farkı ortaya koyarsak ve hastalığın eşit olmayan biçimde bu iki işlevi bozabildiğini kabul edersek herşey aydınlanıyor: bu durumda can sıkıntısı, denge gerilimin yararına ve gücün zararına bozulduğu zaman oluşan bozukluklardan biri haline geliyor. Böylece gerilimin korunan derecesine göre gücün göreceli yetersizliği duygusal durumun genel yapısını gerçekleştiriyor; burada durdurulmuş bir eğilim vardır, çünkü göreceli olarak korunmuş gerilim kişisel bilinç özelliği ile birlikte ruhsal süreçlerin başlamasını ve yürümesini teşvik eder; ama psikolojik gücün yetersizliği bu şekilde uyarılmış beklentiyi hayal kırıklığına uğratır, sürecin kendiliğinden sürmesi daha doğrusu ilgi yasasına göre çoğaltılmış süre gidişi kaynağında ilkel etkinliğin bu tükenişi tarafından engellenmiştir.

---

70 Introduction à la Psychologie collective (Kollektif Psikolojiye Giriş), Armand Colin, 1928, s. 160-162 ve 174-176.

"Mektuplar"ında ifade edildiği gibi yapısal bir sıkkın olan bir Flaubert'in veya bir Chateaubriand'm –kendisi için "sıkıntının yaşamını esnettiğini" söyleyen adam– veya diğer karakteristik şeyler arasında: "Can sıkıntısı yaşamın hastalığıdır: can sıkıntısından, üzerinden atlamak için engeller oluşturulur" diye yazdığı zaman kuşkusuz sadece kendi varoluş biçimini genelleştiren bir Vigny'nin ahlaksal yaşamı incelendiği zaman şu eğretilemeyle en iyi şekilde anlatılan güçlü bir duygu hissedilmektedir: bu hastalarda ahlaksal solunum kesik-kesik bir ritimle çok zor oluşuyor gibi görünmektedir; ruh ilgiyi –ahlaksal yaşamın oksijeni– içine çekmek için genişliyor ama bir şeyler yaşamsal havanın ruha kadar gelmesini engelliyor ve ruh kendini boğuluyor gibi hissediyor. Ve "yeni"yi bulmak için oluşan tüm çalkantılar sadece bu gerekli oksijeni bulmaya yönelik spazmlı denemelerdir. Engellenen işlevin önemi, bu çalkantının şiddetinin bazen melankolik durumu düşündürtmesini açıklamaktadır. Cansıkıntısının klinik bireyselliğini oluşturmakla meşgul olan Dr. Le Savoureux[71] Baudelaire'i bu duyguyu bazen nedensiz korku ile karıştırdığı için tenkit etmiştir. Ben aksine, Baudelaire'in hiçbir şekilde bunu edebi bir oyun için yapmadığını, şairin talihli bir esinle bu iki duyguyu yaklaştırdığını düşünüyorum. Deneyiminde onları birbirine bağlı olarak hissettiği için yaşam adını vermiştir:

Bir sıkıntı çölündeki bir dehşet vahası

Ölümcül cansıkıntısının şiddetli biçimi olan "spleen" uç noktasında, gerçekten melankolik korkuyu andırır. Hasta, acısının ilk derecesinde hâlâ "yeni"nin büyüsel gücüyle iyileşeceği umudunu korur; ölüm bile olsa keşfedilmemiş topraklara git-

71 Psikiyatr ve "Le Spleen"in yazarı, Paris, 1913.

meyi ister:

Bu ülke bizi sıkıyor, ey ölüm, çiftleşelim.

Hastalığının daha derin bir düzeyinde terörün içinde bitkin düşüyor:

...ve canavar, despotik korku,
Eğilen kafatası üzerinde, siyah bayrağı dikiliyor!

Janet'den alınan ayırım, buraya o kadar mükemmel uymaktadır ki metaforik bir formülünü sunduğum olgunun psikolojik formülünü oluşturmaktadır.

Chateaubriand'ın kaleminden şöyle bir tümceye rastlamak çarpıcı değil midir: "Bir anlatıya başlamaya çalışırsam, birden onun uzunluğu fikri beni dehşete düşürüyor; dört laftan sonra, sesime dayanamıyorum ve susuyorum"? Psikolojik sürecin isteyerek harekete geçirilmesinden sonra gelen ani parlamanın eksikliği bundan daha iyi anlatılamaz. Ve hemen, bu tür bir suskunluğun, bir Rousseau'daki toplum içindeki çekingenliğinin oluşturduğu tutukluktan ne kadar farklı olduğu görülmektedir. M^me^ du Deffand'daki de aynı ruhsal kıtlık. M^me^ de Genlis onu şöyle anlatıyor: "Hiçbir şekilde tartışmazdı, duygulara o kadar az bağlıydı ki duyguya ancak bir eğlence olarak tutunabildiğini söylüyordu." Ama bu konuyu en dikkat çekici biçimde veren Flaubert'in "Mektuplar"ı olmuştur. Kendiliğindenliğin yavaşlaması onda, en temel yetisi olan sanatsal etkinliğine zarar vermeye kadar gidiyordu, hiçbir şekilde arı olması kaygısıyla farklı biçimler arasında kalan Amiel gibi olduğundan değil atılımın yoksulluğu nedeniyle yazmada sonsuz derecede yavaştı: 1853'de Louise Colet'ye "cansıkıntısından kıvranıyorum ve güçsüzlüğümden utanç duyuyorum" diye yazmıştır; kafamı, kalbimi ve

duyularımı boşuna oyuyorum, hiçbir şey fışkırmıyor. Bugün, tüm günümü, bir satır yazamadan, bir düşünce, bir hareket bulamadan çalışma odamın her tarafında debelenerek geçirdim!"

Ve, 1866'da George Sand'a: "Siz, bütün gün, bir sözcük bulmak için, zavallı beynine baskı yaparak başı iki elin arasında kalmanın ne olduğunu bilmiyorsunuz. Sizde fikir, bir nehir gibi geniş ve aralıksız akıyor. Bende, çok az bir su akıntısı. Bir çağlayan elde etmek için bana çok büyük sanat çalışmaları gerekiyor."

Ve işte bu sebepten sürekli, çetin bir çalışma ona gerekliydi. Eğer yeri olsaydı, psikolojik gücün kronik bir eksikliğine maruz kalan bir kişinin, kesintisiz bir çabayla bu gücünü arttırmak için, içgüdüsel olarak uyguladığı bu tedavi üzerine büyük bir inceleme yapmak gerekirdi. "Varoluş bezginliği, yazdığımız an artık omuzlarımızın üstünde bir ağırlık olmuyor. Bu oluşumu izleyen yorgunluk ve bırakma anlarının sadece daha korkunç oldukları da bir gerçektir." diye yazıyor Flaubert, Le Poittevin'e. Ve 1869 yılında G. Sand': " Bir kitap yazma işiyle ilgilenmediğim veya yeni birisini yazma hayali kurmadığım zaman canısıkıntısından ağlama isteği duyuyorum.".–LÉON DUPUIS[72]

Tutku, duygudan tamamen farklı bir şeydir. Burada Pierre JANET, tutkuyu psikolojik otomatizmin biçimlerinden biri gibi tanımlamaktadır. Daha sonra tutkuyu "yarısı normal, yarısı patolojik bir olay" gibi tanımlayacaktır.

164. Tutku. Normal insandaki psikolojik otomatizmin en tuhaf oluşumu, genelde sanıldığından çok daha fazla telkine ve dürtüye benzeyen ve bir süre bizi deliler seviyesine dü-

72 Les Aboulies sociales (Sosyal İstençsizlikler), P.U.F., s. 254-257, 1940.

şürerek gururumuzu kıran tutkudur.

Direnç göstermesine rağmen insanı sürükleyen tutku, kökeninde olduğu gibi gelişiminde ve işleyişinde tamamen bir deliliğe benzemektedir. Herkes, tutkunun istence bağlı olmadığını ve istediğimiz zaman başlamadığını bilmektedir; bir örnek vermek gerekirse, aşık olmak için istemek yeterli değildir. Aksine oluşturulmaya çalışılan istençsel çaba, adanılan düşünme ve analiz, karşı konulamaz ve kör aşka götürmek yerine, bizi aşktan kesin olarak uzaklaştırır ve sadece tamamen zıt duyguların oluşmasına yol açar. Aynı şekilde kendini tutkuya veya kıskançlığa yöneltmeye çalışmak faydasızdır; bu tutkular faydalı veya gerekli görülebilir ama onları hissedemeyiz.

Başka bir özellik bana, psikologlar tarafından az biliniyor ve az inceleniyor gibi geliyor, bu da tutkunun sadece bazı anlarda, özel bir durum içinde olduğumuz zaman başlayabilmesidir. Genelde aşkın, insanın her zaman hazır olduğu ve onbeş yaşından yetmişbeş yaşına kadar olan dilimde yaşamın herhangi bir anında onu saracak bir tutku olduğu söyleniyor. Bu görüş bana uygun gelmiyor ve insan tüm yaşamı boyunca her an aşık olamaz. Bir insan fiziksel ve ruhsal olarak iyi durumda olabilir, tüm fikirlerine tüm ve kolayca sahip olabilir, içinde bir tutkuyu doğurabilecek en uygun koşullara kendini sunabilir ama aşkı hissetmeyecektir. Arzular akılcı ve istençsel olacaktır ve insanı gitmeyi istediği yere kadar götürecek ve bu arzulardan kurtulmak istediği zaman onu terkedecektir. Aksine, bir insan ruhsal olarak hasta olsun, aşırı entellektüel çalışmalardan veya fiziksel yorgunluktan sonra veya şiddetli sarsıntılardan ve uzun süreli acılardan sonra, tükenmiş, üzüntülü, dalgın, hassas, fikirlerini toparlamaktan aciz, kısaca depresyonda olsun, aşık olacaktır veya ilk ve en boş fırsatta herhangi bir tutkunun mikrobunu alacaktır. Romancılar, psikolog olduklarında, bunu çok iyi görmüşlerdir: aşk, bir sevinç, bir atılganlık, bir ruhsal sağlık döne-

minde başlamamaktadır, aşkı başlatan hüzün, yıkıntı ve güçsüzlük anlarıdır. Bu durumda en ufak şey yeterlidir; bizi daha önce kayıtsız bırakacak bir sözcük, bir davranış, herhangi bir yüzün görünüşü bizi etkiler ve uzun süreli aşk hastalığının başlangıç noktası olur. Daha ilginci zihnimizin iyi olduğu bir dönemde bizde hiç etkisi olmamış bir nesnenin, hastalıklı alırlılık döneminde yeniden ortaya çıkacak anlamsız bir anı bıraktığı durumdur. Bu yeterlidir, tohum şimdi uygun bir tarlaya serpilmiştir; gelişecek ve büyüyecektir.

Öncelikle, virüse bağlı her hastalıkta olduğu gibi kuluçka dönemi vardır; yeni fikir, zayıflayan bilincin belirsiz düşleri içinde geçer ve yeniden geçer, sonra birkaç gün kaybolmuş ve zihnin geçici bozukluğundan kurtulmasına izin vermiş gibi görünür. Ama fikir yeraltı çalışmasını tamamlamıştır, bedeni sarsmak ve kökeni kişisel bilinçte olmayan hareketleri uyarmak için yeteri kadar güçlü hale gelmiştir. Kafalı bir insanın, ayaklarının onu sürüklediği güzelinin penceresi altında acınacak biçimde durduğu zamanki, çalışmasının ortasında kendini aralıksız aynı ismi mırıldanırken duyduğu zamanki şaşkınlığı nedir! Her fikrin, dışarıdakiler tarafından her zaman farkedilmeyen, tüm bedenin içinde anlamsal değişikliklere neden olduğunu ve bunları dokunsal ve kassal duyumların bilince aktardığını ekleyelim; o halde, her an başkaldıran organizmasının ona emredilmemiş eylemleri yapmaya başladığını hisseden bir zihnin kızgınlığı ne olmalıdır! İşte, hayali betimlemelerle idealize edilmemiş, onun yerine temel psikolojik özelliklerine getirilmiş gerçek tutku budur.

Tutkunun bu hızlı betimlemesi, çoğu zaman delide veya bir telkin almış olan histerikte gözlemlediğimiz şeyin gerçek bir kopyası değil midir? Onlarda da, bilincin geçici bir güçsüzlük durumu, muhakemelerinin ve istençlerinin içinde bulunmayan yabancı bir fikrin ekilmesine izin vermiştir; bu fikir onlarsız,

onlara rağmen gelişir ve bazen bilmedikleri, başka durumlarda kabul ettikleri ve o koşullara az veya çok direnç göstermeyi sürdürdükleri ama buna rağmen onlara her zaman yabancı olan eylemleri yaptırır. Kendimizin deliliğin ne olduğunu bilmemiz için Moreau de Tours'un[73] yaptığı gibi esrar kullanmaya gerçekten gereksinimiz yoktur: kim hiçbir zaman deli olmadığı için övünebilir?–PIERRE JANET[74]

Stendhal aşkla ilgili olarak –bunun tüm tutkularda varolduğunu da belirterek– "kristalleşme" olayını betimlemiştir. Bir Alman subay –"Bavyeralı hafif süvarilerinin oldukça sarışın yakışıklı bir subayı"– ve kendisinin de az veya çok aşık olduğu genç bir İtalyan kadınla birlikte Salzbourg tuz yataklarını gezerler.

165. Kristalleşme. Bu genç subay, çok yakışıklı olmasına rağmen, hiçbir şekilde kendini beğenmiş biri değildi ve aksine zeki bir adam izlenimini veriyordu; bunu farkeden bayan Gherardi oldu. Subayın, çekici İtalyan kadına bir görüşte aşık olduğunu görüyordum. İtalyan kadın bir maden ocağının içine girmeye canatıyordu ve bu fikirle kendimizi yerin beşyüz metre altında bulduk. Sadece maden kuyularının, büyük galerilerin ve altedilen zorluğun güzelliğiyle meşgul olan bayan Gherardi hoşagitmek için ne olursa olsun herşeyden hoşlanmak için her taraftaydı. Az sonra, Bavyeralı subayın hiçbir kuşku duymadan bana tuhaf sırlarını açmasına şaşırmıştım. Küçük bir dağ hanında, kendisiyle aynı masada bulunan "bir melek ruhuyla canlanmış olağanüstü yüzle" o kadar meşguldu ki... çoğu zaman ki-

73 Ünlü Fransız ruh doktoru (1804-1884) "le Hascich et l'aliénation mentale"ın yazarı.

74 L'Automatisme psychologique (1889) (Psikolojik Otomatizm), P.U.F., s. 465-468.

me, ne söylediğini bilmeden konuşuyordu. Bensiz, genç bir kadının hiçbir zaman duyarsız kalamayacağı bu sahneyi kaçıracak olan bayan Gherardi'yi uyardım. Dikkatimi çeken şey, subayın düşüncelerinde sürekli artan delilik nüansıydı; sürekli bu kadında bana daha az görünen mükemmellikler buluyordu. Her an, söylediği şey sevmeye başladığı bu kadına gitgide daha az benziyordu. Kendi kendime, "Ghita, kuşkusuz bu zavallı Alman'ın tüm hayranlıklarının bir vesilesinden başka birşey değil." diyordum. Örneğin, bayan Gherardi'nin çocukken geçirdiği çiçek hastalığı sonucu garip bir şekilde oluşan çok belirgin lekesi olan elini övmeye koyuluyordu.

"Gördüklerimi nasıl açıklayabilirim? Düşüncemi daha aydınlık hale getirmek için neyle karşılaştırmalıyım?" diyordum: Bu sırada, bayan Gherardi madencilerin kendisine verdikleri tuz elmaslarıyla süslenmiş güzel bir dalla oynuyordu. Güneş pırıl pırıldı: tarih, 3 ağustosdu ve küçük tuz prizmaları çok iyi aydınlanmış bir balo salonundaki en güzel elmaslar kadar parlaklık saçıyordu. Kendisine daha basit ve daha parlak bir dal düşen Bavyeralı subay bayan Gherardi'ye armağanları değiş-tokuş etmeyi önerdi. Gherardi öneriyi kabul etti; subay aldığı dalı o kadar komik bir şekilde kalbinin üstüne bastırdı ki tüm İtalyanlar gülmeye başladılar. Sıkıntı içinde kalan subay bayan Gherardi'ye en abartılı ve en içten komplimanlarını yöneltti. Onu koruma içine aldığım için, övgülerinin deliliğini doğrulamaya çalışıyordum: "İtalyan çizgilerinizin ve daha önce hiç görmediği bu gözlerin asaletinin bu genç adam üzerindeki etkisi, kristalleşmenin, elinizde tuttuğunuz ve size çok güzel gelen küçük gürgen fidanı üzerine yaptığı etkiye tıpatıp benzemektedir. Kışın yaprakları döküldüğü zaman bile daha az gözkamaştırıcı olmayacaktır. Tuzun kristalleşmesi, bu dalın siyahlaşmış kollarını o kadar parlak ve o kadar çok sayıda elmasla örtmüştür ki kollarını olduğu gibi görebilme şansımız kalmamıştır. –O halde! Buradan nereye gel-

mek istiyorsunuz? der bayan Gherardi. – Bu dal, bu genç subayın hayalinin gördüğü Ghita'yı temsil etmektedir. – O halde, Bayım, gerçekteki benle bu hoş genç adamın gördüğü biçim arasında, kurumuş gürgen dalı ile bu madencilerin bana verdiği elmaslı tavuşkuşu tüyleri arasındaki fark kadar farklılık görüyorsunuz. – Madam, genç subay sizde, sizin eski dostlarınız olan bizlerin hiçbir zaman farketmediği nitelikleri keşfediyor. Örneğin biz, yumuşak ve merhmetli bir iyilik havasını göremeyiz. Bu genç adam Alman olduğuna göre, onun için bir kadının birinci özelliği iyiliktir ve burada, çizgilerinizde, iyiliğin ifadesini görüyor. Eğer İngiliz olsaydı, sizde bir düşesin aristokratik havasını görecekti; ama eğer ben olsaydı, sizi olduğu gibi görecekti, çünkü uzun zamandan beri ve büyük mutsuzluğumla sizden daha çekici bir şeyi hayal edemiyorum. – A! anlıyorum, bir kadınla ilgilenmeye başladığınız zaman, artık onu gerçekte olduğu gibi göremiyorsunuz, size uygun olduğu biçimde görüyorsunuz. Bu ilginin başlangıcının uygun yanılsamalarını kışla birlikte yaprakları dökülen gürgen dalını gizleyen ve sadece sevmeye başlayan bu genç adamın gözünün farkettiği bu güzel elmaslara benzetiyorsunuz. – Bu, diyorum, aşıkların sözlerinin kristalleşme olayını bilmeyen akıllı insanlara bu kadar komik görünmesinin nedenidir. – A! bunu kristalleşme diye mi adlandırıyorsunuz! diyor Ghita. O halde bayım, benim için de kristalleştiriniz.– STENDHAL[75]

Tutkular çok farklı biçimlerde değerlendirilmişlerdir. Terimi bugünkü anlamından daha geniş bir anlamda (152 no.lu parça) kullanan Descartes, "Les Passions de l'âme" (Ruhun Tutku-

75 Le Rameau de Salzbourg (Salzbourg Dalı), "De l'Amour"un ekinde. 1853, Michel Lévy, s. 313-316.

ları)'nın sonunda tutkuların "yapı olarak iyi olduklarını ve bizim sadece onların kötü kullanımlarını veya aşırılıklarını bertaraf etmemiz gerektiği"ni söylemiştir. Bu hoşgörürlülük XVII. yüzyılda hiçbir biçimde istisnai bir olgu değildir. İşte Descartes'ın metninden çok dah az tanınan bir metin: "Oratoire" tarikatının bir mensubu olan dinadamı J. F SENAULT 1662'de şunları yazabilmiştir: "Tutkularımız hangi durumda olurlarsa olsunlar, Akıl onları yönetebilir."

166. Tutkular Nasıl Kullanılabilir. Rakiplerimiz, ruhumuzun devinimlerini hücreler veya canavarlar gibi değerlendirdikleri zaman, bu kanıt onları, bu devinimleri zehir olarak hazırlayıp hastalıklarımızı iyileştirecek, sağlığımızı geri getirecek panzehirler haline getiremeyecek kadar kötü olmadıklarını itiraf etmeye zorlayacaktır. Çünkü onlar nasıl görülürlerse görülsünler, onları korkunç göstermek için ne tür görüntü verilirse verilsin Akıl her zaman onlardan yararlanmanın yolunu bulacaktır ve iyiliklerimizin ve kötülüklerimizin bu bilge kahyası, onları bozan ilk günaha rağmen özenle yönlendirmeyi bilecektir, onlardan yararı ve gururu çıkaracaktır.

Doğuşlarına baktığımız zaman, bunların, güçsüz dirençleri olan ve çok az eğitimle bile uysal ve sözdinler hale gelen yönlendirilebilir duygulanımlar olduğu görülecektir. Aynı şekilde, Platoncular doğmakta olan bu bozukluklara "Tutkular" adını vermek istememişlerdir ve onların düzenlenmesinin kolay olduğunu bilerek daha küçültücü bir isim kullanmadan onları duygulanımlar olarak adlandırmakla yetinmişlerdir.

Onları, bizim güçsüzlüğümüzden yararlanarak yeni güçler edindiği ve basit duygulanımların şiddetli tutkular haline geldiği daha ileri bir dönemde gözönüne alırsak, onları öz ilgi alanları içinde ele almak ve onların zevk veya gurur ummalarını

sağlayarak iyiliğe yöneltmek ve kötülükten uzaklaştırmak gereklidir. Çünkü en büyük başkaldırılarında bile, her zaman erdem için eğilimleri ve günah için korkuları vardır; sadece aldatıldıkları için suçludurlar, eylemlerini yenilemek ve hatalarını düzeltmek için gözlerini örten bandı kaldırmak yeterlidir. Günah hiçbir zaman Doğa'yı eğilimlerinin özünü korumamakla yaptığı kadar onursuzlaştıramaz, Doğa her zaman iyiliği sever ve kötülükten sonsuza kadar nefret edecektir, gururu arar ve iğrençliği kovar, zevki temenni eder ve acıyı kavrar. Talihsizliğimiz içinde kendimizi avutmalıyız çünkü Tutkuların yapısı tamamen değişmemiştir, babamızın başkaldırısından ve düşmanımızın nefretinden sonra da tutkular hâlâ biraz saflık taşırlar ve tüm bozuklukları içinde kötülükten çok yanlışlık vardır.

Nihayet, onları aşırı şiddetleri ve Aklı gölgeleyecek ve onu davranışlarından çekip çıkmaya zorlayacak kadar duman ve alev fırlattıkları bu durum içinde ele alırsak, onlardan iyi bir hullanım elde etmek oldukça zordur. Kötülük bu noktaya laştığı zaman, ona çare bulmak oldukça zorlaşır ve çok fazla beklemek için herşeyin umud edildiği söylenebilir. Çünkü Tutkular artık dinlemezler ve Akıl o kadar bulandırılmıştır ki, artık emir veremeyecektir. Dalgalar göklere kadar yükselmektedir; insanın her zaman sakin olması gereken bu tarafı, fırtınaya sürüklenmiştir ve onu kızıştıran heyecanı dindirmek için dış bir yardıma gereksinimi vardır. Kuşkusuz, insanın bu taşkınlığını iyileştirme işini üzerine alma yürekliliğini gösterecek Filozof'un bulunduğunu zannetmiyorum; ilaçlar hastalığını arttıracaktır, ancak zaman onu yatıştırabilir, bu selin sularını akıtacağı ve kızgınlığını dağıtacağı geniş bir sahra bulması temenni edilmelidir. Ama bu fırtınanın yatıştığı, Tutkuların biraz azaldığı ve Aklın yeniden ışığına ve gücüne kavuştuğu zaman, kişinin durumunun kötülüğünü düşünmesi, günahından kızarması, bu asi esirleri azarlaması gerekir. Böylece en büyük kötülüklerimiz

bize yararlı olacaktır; deneyimle fırtınanın limana götürebileceğini ve eğer insanları boğan dalgalar varsa kıyıya iten dalgaların da olduğunu öğreneceğiz.–JEAN-FRANÇOIS SENAULT[76]

Farklı bir dille, hemen hemen Descartes'ın ve Senault'un tezleriyle aynı olan bir tezi savunan filozof L. LAVELLE'in görüşleri.

167. Duyarlılığın Değeri. Bazen eleştirel bir kafayı varlığın ve yaşamın dışına koymaya yeten soğukluğu, kayıtsızlığı ve bu kuşkucu sakınımı, zekanın gerçek belirtileri olarak görmemeliyiz. Dikkati doğuran duyarlılıktır; duyarlılık d' in tüm devinimlerine eşlik eder.

Güneşin ışınlarını eşit olarak gönderdiği, bizi çevreleyen kayıtsız dünyanın içinde bakışımızı tahrik eden ilgi alanlarını ayırdeden duyarlılıktır. Dünya bizim için, içinde isteklerimizin gerçekleşmesine uğraşmamız nedeniyle bir yer haline geliyor. Bu şekilde, gerçeğin kendisine ulaşmak için, duyarlılığın yokedilmesinin gerektiğine inanmamalıyız. Doğru olan bunun tam zıttıdır: duyarlılığın çalışmasını duyarlılığın içinde gerçeğin bütünlüğünü elde edecek şekilde en uç noktaya götürmeliyiz.

Gerçek her zaman bize dokunarak başlar ve bize dokunan şey daha önce bizimle tekvücut olan şeydir. Ama dokunulmuş olmak, hâlâ anlamak demek değildir ve zeka her zaman tüm temasların ötesine geçer. Açıkça ötedekini kucaklar. Öz işlevi, ufkumuzu her zaman daha ileri götürmek ve bedenimizin sınırları ötesinde düşünme ve yapma gücümüze serbest alan oluşturmaktır. Ama zeka bedeni tam olarak hiçbir zaman terketmez. Uyarlandığı her nesnenin içinde zekanın varlığını daha ince bir do-

76 De l'Usage des Passions (Tutkuların Kullanımı), 1641, s. 117-123.

kunma ile hissettirdiğini söyleyebiliriz: buna rağmen, zeka için hissetmenin hâlâ sezmek olduğunu eklemek gerekir.

Birbirine zıt iki zorluk vardır, biri duyarlılıkla beraber zekanın tüm bölgelerine nüfuz edebilme zorluğudur: duyarlılık olmadığında zeka soyut olarak kalır, bu da onun en yaygın özelliğidir; diğeri, zekanın duyarlılığı aydınlatmasını elde etmeden duyarlılığın devinimine kendini bırakmaktır: bu durumda duyarlılık bedensel düzeyde kalır, bu da çoğu zaman ona yetmektedir. Sadece zekanın ve duyarlılığın birbirine uyum sağladığı noktada fikir doğar ve gerçekleşir, bilinci ve kendi varlığımızı elde ederiz ve bilinmeden hissedilirse, bizi köreden ve sürükleyen yaşamın bu aynı akımı, hissedilmeden bilinebilirse bize yabancı ve kayıtsız hale gelecektir.–LOUIS LAVELLE[77]

XXI. İÇGÜDÜ VE ALIŞKANLIK

Böcekbilimci Henri FABRE, sadece bir gözlemci ve deneyci olduğunu ileri sürse de, içgüdü için Cuvier kardeşler tarafından geliştirilen geleneksel görüşe yakın bir kuram oluşturmuştur. Ona göre, doğuştan ve değişmez olan içgüdü "kendisi için çizilmiş değişmez yolların içinde" mükemmeldir ama bu yoldan ayrıldığında ve rastlantısal bir olguyla karşılaşmak zorunda kaldığında aptallaşmaktadır. Aşağıdaki parça, Böcekbilimcinin Anılarının "İçgüdünün Aldanmaları" başlıklı bir bölümünden alınmıştır.

77 L'Erreur de Narcisse (Narsis'in Yanlışlığı) Bernard Grasset, 1939, s. 93-95.

168. İçgüdünün Klasik Kuramı. Hayvan, ustalığında ne özgürdür, ne de bilinçlidir, onun için dışsal işlevin evreleri, örneğin sindirimin evreleri gibi içsel işlevin evreleri kadar olan bir kesinlikle ayarlanmıştır. Sindirdiği gibi, silahının zehirini, kozasının ipeğini, peteğinin mumunu salgıladığı gibi, araçlarını ve amacını hiç hesaba katmadan duvar örer, dokur, biçaklar, durdurur. Midenin kendi bilimsel kimyasını bilmemesi gibi muhteşem yeteneklerini bilmemektedir. Nabzının atışını arttırmaya veya azaltmaya muktedir olmadığı gibi bu yeteneklerine temel hiçbir şey ekleyemez ve çıkaramaz.

Rastlantısalın deneyinin onun üzerinde bir etkisi yoktur. Deney onu eğitmez; zaman, bilinçsizliğinin karanlıklarında açıklığa yolaçmaz. Uzmanlığında mükemmel ama en ufak zorluk karşısında yeteneksiz olan sanatı, değişmeden intikal eder. Böceğin ustalığının temel noktalarını değiştireceğini beklemek, süt çocuğunun emme tarzını değiştirmesini ummakla aynı şeydir. Yaptıklarından bilgi sahibi olmayan hayvan ve bebek türün korunması için dayatılan metodda direnirler çünkü bilgisizlikleri onları her türlü denemeden uzak tutar.

O halde böcekte, araştıran, geriye dönen ve onsuz bir sonrakinin tüm değerini yitireceği bir öncekine varan uyum eksiktir. Ustalığının evrelerinde, tamamlanan her eylem tamamlanması nedeniyle uygun sayılır, eğer herhangi bir kaza gerektirse de böcek geriye dönmez; bir sonraki, yokolan bir öncekiyle ilgisiz olarak gelir. Kör bir bitki böceği, eserin tamamlanmasına kadar bir eylemden ikincisine, ikinciden üçüncüye, vs. doğru sürükler. Rastlantısal koşullar, en zorlayıcı biçimde de olsa böceği zorlasa, böcek için etkinliğinin hareketini yeniden oluşturamaz. Tüm daire tamamlandığında, eser her türlü mantıktan yoksun bir işçi tarafından tamamen mantıksal olarak yapılmış bulunacaktır.–J. H. FABRE[78]

---

78 Souvenirs entomologiques (Böcekbilimsel Anılar) Delagrave, 1921, s. 51-52.

BERGSON, Fabre'ın betimlemelerine dayanarak içgüdü kuramını oluşturmuştur. Onun için, içgüdü ve zeka, "her ikisi de saf bir durumda bulunmamalarına" rağmen ruhsallığın birbirinden ayrı ve temel olarak farklı iki yönünü temsil ederler. Madde üzerinde etkin olmak üzere ayrılmış olan zeka "yaşamı doğal biçimiyle anlayamamasıyla" kendini gösterir (95 no.lu parça); zeka analizdir ve uzamın içinde yan-yana getirmedir. Aksine içgüdü "yaşamsal atılım"ın doğrudan uzantısıdır; sezgi ve sempatidir.

169. Bergson'a Göre İçgüdü ve Zeka. Zeka herşeyi mekanik olarak değerlendirirken, içgüdü organik olarak yol alır. Eğer içgüdünün içinde uyuyan bilinç uyansaydı, eğer eylem biçiminde dışsallaşmak yerine bilgi olarak içselleşseydi, eğer onu sorgulayabilsek ve o da yanıt verebilseydi, bize yaşamın en derin gizlerini verirdi. Çünkü içgüdü, sadece, yaşamın maddeyi düzenlemesini sağlayan çalışmayı sürdürmektedir. Bu çalışma öyle bir noktadadır ki, çoğu zaman gösterildiği gibi, düzenlemenin nerede bittiği, içgüdünün nerede başladığını bilememekteyiz. Küçük civciv bir gaga darbesiyle kabuğunu kırdığı zaman içgüdüyle hareket etmektedir ve embriyon yaşamı içinde kendini götüren devinimi izlemekle sınırlıdır. Buna karşılık, embriyon yaşamı süresince (özellikle embriyonun kurtcuk olarak özgür yaşadığı sırada) içgüdüye bağlanması gereken çok sayıda gelişme tamamlanmıştır. O halde ilksel içgüdülerin en temel olanları gerçekten yaşamsal süreçlerdir. Onlara eşlik eden zahiri bilinç çoğu zaman sadece eylemin ilk evresinde ortaya çıkıyor sürecin kalanını yalnız başına tamamlanması için bırakıyor. Bilinç, yaşamın genel gücüyle uyum sağlamak için daha geniş olarak yayılmak, sonra tam olarak derinleşmek zorundadır.

Canlı bir bedenin içinde, binlerce hücrenin ortak bir amaç için birlikte çalıştığını, işi paylaştığını, herbirinin hem kendisi için hem de diğerleri için yaşadığını, korunduğunu, beslendiğini, üretdiğini, uygun savunma tepkileriyle tehlikenin tehditlerine yanıt verdiğini gördüğümüz zaman neden o kadar içgüdünün varolduğunu düşünmeyelim? Ve bununla birlikte bunlar, hücrenin doğal işlevleridir, canlılığının oluşturucu unsurlarıdır. Buna karşılık, bir kovanın Arılarının, kendilerine yer ve gıda verilse bile belirli bir sürenin sonunda hiçbir bireyinin tek başına yaşayamayacağı kadar sıkı bir biçimde düzenlenmiş bir sistemi oluşturduklarını gördüğümüz zaman, kovanın metaforik olarak değil gerçekten, her arının diğerlerine görünmez bağlarla bağlanan bir hücre olduğu tek bir organizma olarak nasıl kabul edilmez? O halde arıyı canlandıran içgüdü, hücrenin canlandığı güçle birdir veya sadece o gücü ileri götürür. Buradaki gibi uç durumlarda içgüdü, organizasyon çalışması ile bir olur.

Oysa, ister hayvanın içgüdüleri, ister hücrenin yaşamsal özellikleri olsun, aynı bilim ve aynı bilgisizlik ortaya çıkıyor. Herşey sanki hücre, diğer hücrelerden kendisini ilgilendireni biliyormuş gibi, sanki hayvan diğer hayvanların içinde kullanabileceğini biliyormuş gibi, ve geri kalanın hepsi karanlıktaymış gibi oluşuyor. Yaşam belirli bir türün içinde büzüldüğü zaman, sanki geriye kalanla temasını kaybediyormuş gibi görünüyor. Yaşamın burada genelde bilinç gibi, bellek gibi oluştuğunu nasıl görmeyiz? Geçmişimizin bütünlüğünü farketmeden kendimizin arkasında sürükleniyoruz; ama belleğimiz şimdiye ancak, şimdiki durumumuzu az-çok tamamlayacak iki veya üç anıyı akıtıyor.

O halde bir türün diğer tür üzerinde özel belirli bir noktadaki içgüdüsel bilgisinin kökü, eski bir filozofun ifadesini kullanarak kendine sempatik bir bütün olan yaşamın bütünlüğünün içindedir. Birdenbire ivedi bir gereksinmenin baskısıyla fışkıran ve

açıkça olağanüstü koşullarda doğan bu insanın ve hayvanın özel içgüdülerini, görünürde unutulmuş bu anılara yakınlaştırmadan düşünmek olanaksızdır.

Kuşkusuz, ikincil içgüdülerin bir sürüsü ve ilksel içgüdünün çok sayıda farklı biçimleri bilimsel bir açıklama içermektedirler. Buna rağmen, şimdiki açıklama süreçleriyle birlikte bilimin içgüdüyü hiçbir zaman tam olarak inceleyip incelemeyeceği kuşkuludur. Bunun nedeni, içgüdünün ve zekanın, bir durumda kendi içinde kalan, diğer durumda kaba maddenin kullanımında dışsallaşan ve emilen aynı ilkenin iki farklı gelişimi olmasıdır: bu sürekli ayrılık, zeka için içgüdüyü yoketmenin olanaksızlığını ve içgüdü ile olan kökten uyuşmazlığını göstermektedir. İçgüdüde temel olarak varolan şey, entellektüel terimlerle açıklanamaz ve bunun sonucu incelenemez.

Ama içgüdü zekanın alanında olmamakla, zihnin sınırları dışında değildir. Duygu olaylarında, üzerinde düşünülmemiş sempatiklerde ve antipatilerde, kendimizde, daha belirsiz ve aynı zamanda zekanın da çok nüfuz ettiği bir biçim altında, içgüdüsel olarak hareket eden bir böceğin bilincinde geçmesi gereken bir şeylerin deneyimini yapmış oluruz. Evrim, kökende birlikte olan unsurları son noktaya kadar geliştirmek için birbirinden ayırmaktan başka birşey yapmamıştır. Daha doğrusu, zeka herşeyden önce, uzamın bir noktasını, diğer bir noktasına, maddesel bir nesneyi başka bir maddesel nesneye katma yetisidir; herşeye uyarlanır ama onlardan ayrı kalmak koşuluyla ve derin bir nedenin içinde farkedebildiği, birbirine eklenen sonuçlar halindeki dağılımıdır. Tırtılın sinir sisteminin oluşu hangi güçle açıklanırsa açıklansın, gözlerimiz ve zekamızla ancak sinirlerin ve sinirsel merkezlerin yanyana gelişi biçiminde tırtıla ulaşabiliyoruz. Bu şekilde tüm dışsal sonuca ulaştığımız doğrudur. Sphex'in kendisi kuşkusuz çok az şeyi, sadece kendisini ilgilendireni kavrıyor, en azından, kuşkusuz bizde tanrısal sempati

diye adlandırılan şeye benzeyen bir sezgiden (tasarımlanmaktan çok yaşanmış), bir bilgi sürecinden çok farklı olarak içten kavranıyordur.

İçgüdünün bilimsel kuramlarının zeki ile sadece kavranılabilir arasında gidip gelmesi dikkat çekicidir, içgüdünün "düşmüş" bir zeka tarafından emilmesi ile içgüdünün saf bir mekanizmaya indirgenmesi arasındaki gidiş-gelişi söylemek istiyorum... Burada, bunların bazı yönlerden kabul edilebilir, ve diğer yönlerden nesnelerine uymayan iki sembol olmalarının dışında onlar hakkında ne söylenebilir? Artık bilimsel olmayıp metafizik olan somut açıklama, çok farklı bir yolda, artık zekanın yönünde değil, "sempati"nin yönünde aranmalıdır. – HENRI BERGSON[79]

İşte şimdi, üç bilimadamının hayvansal ruh ve içgüdü üzerine olan görüşleri. Birbirlerinden çok farklı olsalar da bu görüşler, Bergson tarafından belirtilen içgüdü ve zeka arasındaki zıtlığı kabul etmeme konusunda fikirbirliği içindedirler. Ama: A) Hollandalı doğabilimci F. BUYTENDIJK, hayvanda belirli bir zekanın olduğunu kabul ederek (93 no.lu parçaya bkz.) bu zekayı insan zekasından kökten bir biçimde ayrı tutmaktadır. B) Fransız doğabilimci E. RABAUD zeka ve içgüdü arasında temel bir farkın olduğunu kabul etmemekte ve düşünceyi, son analizde reflekse kadar varan, tamamen fizyolojik bir mekanizmanın bir tür gölge olayı olarak değerlendirmeye kadar gitmektedir. C) Daha sakınımlı olan P. GUILLAUME, içgüdü kavramını terketmeyi reddetmekte ve hayvanın tepkilerinin "koşullandırılma"sına ve eğitime bir pay vermekle birlikte hayvanda belirli bir ilkel tepkinin varlığını kabul etmektedir.

---

79 L'Évolution créatrice (Yaratıcı Evrim), 1907, s. 179-181 ve 190-191.

170. Hayvan ve İnsan. A) İlke olarak, tüm hayvanların aynı ruhsal güçlere sahip olduğu ve çeşitli hayvan grupları içinde aktif ilkeler olarak ortaya çıkan şeyin uyum gösterme olarak açıklanabileceği izlenimine sahibiz. Üstelik, içgüdü ile sonradan kazanma yetisi arasındaki fark Bergson'un yaptığı gibi yorumlanamaz. Bergson, böcekler serisinde içgüdünün yalnız başına geliştiğini ve omurgalı hayvanlarda bunun sonradan kazanma yetisi olduğunu düşünmektedir. Çok kez, dikkati, içgüdünün ve hayvansal sonradan kazanımın birbirinden ayrılamayacağı ve bu kazanımın tamamen içgüdüsel yaşamın içinde olduğu olgusuna çektik. Özet olarak, karşılaştırmalı psikoloji, içinde tamamen farklı ilkelerin varolduğu hayvansal ruh ile insansal ruh arasında aşılamaz bir mesafenin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. İnsansal yüksek yetenekler hayvanda kesinlikle yoktur. – F. BUYTENDIJK[80]

B) Kuşkusuz, iyi gelişmiş ve normal yetenekteki bir yetişkin (insan) karmaşık ve çok farklı ilişkileri algılamaktadır, tepkilerinin sayısı, birçok yöne dağılarak artmaktadır; olayların, nesnelerin ve fikirlerin belleği –sonradan kazanılan deney– çoğu zaman ilişkilerin kurulmasında olayların ve nesnelerin yerine geçmektedir, öyle ki, eylemi gerçekleştirmeden ve sonuçlarını da görmeden önce eylemi öngörmek ve farketmek sözkonusu olabilmektedir.

Bu mekanizmayla, sonuçları gözlemliyor ve eylemi incelemeyi deniyoruz; ama eylemin üzerinde doğrudan hiçbir etkimiz olmuyor. Bir fikir doğduğu zaman onu kendi dışımızda ortaya çıkmış olarak, bedenimizin bir hareketi veya sesimiz gibi hissediyoruz; fikri yaratmıyoruz, onu keşfediyoruz. Dışarıdan gelen bir nesneninki gibi onun bilincine varıyoruz. Diğer taraftan, bu andan itibaren fikir bize karşı tamamen bizi harekete geçiren ve

80 Psychologie des animaux (Hayvanların Psikolojisi) Payot, Paris, s. 287-288.

tepkiler oluşturan dışsal bir nesnenin rolünü üstleniyor. Bunu, kısmen farkettiğimiz ve bazen tahrik ettiğimiz yanılsamasına sahip olduğumuz etkilerin ve tepkilerin karmaşık bir oyunu izliyor: onları "düşünme" veya "karar" olarak adlandırıyoruz. aslında, bu oyun, içinde herşeyin, ister bir yengeç, ister bir zarkanatlı, ister bir saksağan, ister bir şempanze veya bir insan sözkonusu olsun, temel olarak aynı olan bir mekanizmayı izleyerek oluştuğu, sinir sistemi olan bu "bilinçdışı"nın içinde yer alır...

Böylece, hayvanlar ve insanlar arasında, içgüdü ile zeka arasında hiçbir engel yoktur. Zeka, içgüdünün yanına yerleşir. Davranış, durumlara göre daha kolay değişebilen zeka ile esnekleşebilir: temelde aynıdır.–ÉTIENNE RABAUD[81]

C) İçgüdü sözcüğünün, hayvanlar psikolojisiyle ilgili olduğu anlaşıldığı zannedilen herşeyi özetlediği bir zaman olmuştu. Hem sınırlı ve hem mükemmel olan doğuştan bir tür bilgi veya maharet olarak içgüdü, insan zekasının zıttı olarak görülüyordu. Her yaratık, kendi gereksinimleri ve türünün gereksinimleri ile uyumlu olarak, doğal, değişmez ve yeterli pratik bir bilgiyle donatılmıştı. Sadece insan aklıyla, zahiri olarak sınırsız bir bilim ve bir eylem ilkesine sahipti ama bu akıl, nesnelerinin herbirini tek tek fethetmeye zorlanmıştı.

İçgüdü kavramı, kendi içinde açıklayıcı bir niteliğe sahip gibi göründüğü sürece bilimsel değeri yoktur. Genelde içgüdüyü veya özel olarak belirli bir içgüdüyü, bir davranışı açıklamak için neden olarak ileri sürmek, yüzeysel bir açıklama yapmak demektir. Afyonun uyutucu özelliğinin uyutması gibi içgüdü hareket ettirir: gerçek nedenlerinin bulunması gerekir. İçgüdü organik güçler tarafından emildiğinde kavram biraz daha boşalır. Bir yuvanın yapımı, bir organın yapımından ne az ne de

81 L'Instinct et le Compertement animal (İçgüdü ve Hayvansal Davranış), Armand Colin, 1949, tome II, s. 197-198 ve 202.

daha çok muhteşemdir; aynı "yaşamsal atılım"la oluşur. –Maalesef bu karşılaştırma hiçbir şeyi aydınlatmaz: bizi bir bilgisizlikten diğerine götürür; yaşamsal güç fikri verimsizdir, çünkü hiçbir deneysel kontrolü telkin etmez.

Bergson Fabre'ın Sphex'in yaşama biçimi hakkındaki betimlemesi üzerine düşünmüştür; bu zarkanatlı iğneleriyle kurtçuğunu besleyecek tırtılı durdurmaktadır. Karın sinir sisteminin her gangliyonu seviyesinde arka arkaya iğnesini batırmaktadır. O halde, içgüdü, anatomicilerimizin bilgisinin aksine, hiçbir deney gerektirmeyen ve zekanın süreçlerinden bağımsız sempatik sisteme bağımlı bir öngörüyle karşılaştırılması gereken bir bilgiye sahiptir. Aslında, Ferton ve Rabaud'nun kanıtladığı gibi Sphex her yere batırmaktadır; batırmalarının sayısı kurbanının hareketlerine bağımlıdır, iğne bağanın üstünde kaymakta ve sinir merkezlerinin bulunduğu segmaların bağlantı yerlerine daha kolay girmektedir; bu sinir merkezlerine ulaşılmamış bile olsa zehir dokulara yayılmakta ve paraliziyi oluşturmaktadır. Ama, kötü bir rastlantı olan bu örneğin seçiminin önemini abartmak yanlıştır.

Doğuştan gelen bir davranışın nesnlerin az veya çok gizli özelliklerine kesin uyumunun başka örnekleri vardır. Gerçek sorun, sempatik sezginin olaylarının bir açıklama içerip içermediklerini veya bu olayların bu açıklamaya gereksinimlerinin olup olmadığını bilmektir. Burada, içgüdü sorunundan da daha fazla, eleştirel bir gözden geçirme gerekiyor.

[Burada, yazar L. Verlaine, Kuo, vs. gibi içgüdü kavramını yok saymaya kadar giden bazı doğabilimcilerin itirazlarını özetliyor.] Bununla birlikte bu itirazlar içgüdü kavramını bertaraf eder görünmemektedir. Yinelenen eylemlerde bugüne kadar içinde hiçbir eğitimin gözlenemediği devasa sayıda olay kalıyor; diğerleri hayvanın yaşamında bir kez gerçekleştirilmiş ve bu da gerekli tüm kesinlikle oluşmuştur. Ama özellikle sonra-

dan kazanılan tepki kavramı önceki ilkel tepki kavramından zorlukla ayrılıyor. Koşullanma, hiçbir şeyden kaynaklanmayan yaratım olmayıp daha önce varolan bir refleksin aktarımıdır. Denemelerle öğrenme ve seçme, "denemeler"i mümkün kılan ilkel bir tepkililiği varsayıyor ve bu denemeler rastlantısal değillerdir, "rastlantı" sadece olumsuz bir kavramdır. Bir alışkanlık temel olarak, alışkanlık olmayan ama organizmanın yapısına dayanan önceki bir etkinlikle bütünleşmiş keyfi bir bağlantıdır. Eğer herşey sonradan kazanılmış olsaydı, herşey mümkün olurdu; oysa hayvansal dünya aksine eğitilebilirliğin dar sınırlarını ve belirgin yönünü göstermektedir.

Bu tartışmada, her kesin sonuç bugün için henüz erkendir. Kalın hatlarıyla katedilen yolu belirtmekle yetinelim. İçgüdü kavramı, deneysel araştırmanın gereksinimlerine daha uyumlu, daha pozitif bir biçime doğru gelişmiştir. İtkinin veya içsel gücün popüler fikri, ilkel tüm açıklamalar gibi, yaşadığımız deneyimin bir yansımasıydı; bilim öncelikle bu öznel içerikle olan ilgisini kesmiştir; içgüdü sözcüğü bilim için bir olgular sınıfının ismi haline gelmiştir; değişmezliği, bilinçsizliği, doğuştanlığı göstermektedir ve bu kullanım içinde, betimsel ve pratik bir değer taşımaktadır. Daha sonra, bilim olaylara daha yakından baktığı ve gerekirciliklerinin sorununa ulaştığı ölçüde, tüm bu betimsel özellikler bilime, mutlak, koşulsuz gibi görünmeyi bırakmak zorundadırlar. Her zaman daha ileri gitmiş bir inceleme, davranışın normal özelliklerinin ötesinde, içgüdünün olgu sabitliğini de hesaba katarak onun temel görecelliğini anlatan yasalara ve nedenlere ulaşmaya çalışmaktadır.–PAUL GUILLAUME[82]

82 La Psychologie animale (Hayvan Psikolojisi), Armand Colin, 1940, s. 115-116, 150 ve 154-155.

İlk kez alışkanlığın bir kuramını oluşturan Aristo olmuştur. Aristo'nun daha sonra Ravaisson tarafından yeniden ele alınan tezine göre alışkanlık, varlıktan sürekli bir etkinlik oluşturan bir kendiliğindenliğin gelişimi ile açıklanabilir. Böylece, "canlının yapısı ilk ve son olarak sabitlenmiş ve değişmez bir biçimine hapsedilmiş değildir. Varlık çalışmayla, eylemle kendini zenginleştirebilir, durmuş biçimlere daha esnek biçimler ekleyebilir; böylece kendisine ve yaptığı şeye dayanan yeni bir yapı oluşturabilir" (JANET ve SÉAILLES)

171. Aristo'ya Göre Alışkanlık. "Alışkanlık, doğal ve doğuştan olmayan ama sık sık tekrar eden bir hareketten sonra yavaş yavaş oluşur", diyor Aristo. Alışkanlığın kökeni eylemin yinelenmesindedir: alışkanlığın ilke olarak daha sonra neden olduğu eylemlere benzer eylemleri vardır. "Alışkanlıkları belirleyenler eylemlerdir, herşeyin içindeki eylemden alışkanlıklar doğar" (Nikomak İçin Ahlak, II, 2). – "Haksız eylemlerde bulunan kişinin haksızlık yapmayacağını ileri sürmesi saçmadır." (Nik. III, 5) "Alışkanlık bir yapı gibidir; şeylerin yapısal olarak birbirini izlemesi gibi, zihnin eylemi içinde durum aynıdır; ve sık sık yinelenen şey bir yapı yaratır." (De memoria et reminisc, 2). Bununla birlikte bu benzerlik, aynılığa kadar gitmez. "Alışkanlık doğuştan olan birşey gibidir; çünkü alışkanlık doğaya benzer birşeydir. Aslında çoğu zaman her zamanın çok yakınındadır; oysa doğa her zamana, alışkanlık çoğu zamana bağlıdır." (Retorik, I, 11).

Alışkanlığın etkilerinin incelenmesi, alışkanlık ile doğa arasındaki benzerlikleri doğrulamaktadır. Öncelikle eylem daha kolaylaşmaktadır. "Adaleti uygularken adil, bilgeliği işlerken bilge, cesareti denerken cesur olunur... Kısaca, aynı eylemlerin yinelenmesinden onları yeniden oluşturabilme ortamı doğar" (Nik. II, 1). – Zevk, alışkanlığın eylemlerine doğanın eylemleri

gibi bağlanır. "Her varlığın etkinliği, en çok sevdiği şeylere uyum sağlar." Alışkanlık sadece eylemi daha kolay hale getirmez, sadece çabayı yoketmez, aynı zamanda bir eğilim yaratır. Ruh eylemin içinde zevk alır; ruh ne kadar hareket ederse o kadar hareket etmeyi ve aynı yönde ve aynı biçimde hareket etmeyi arzular. Bir kez yaptığı birşeyi yeniden yapmaktan zevk alır. Eylemin yinelenmesi onu ayrılamadığı ve ikinci yapısı olan birşey haline getirir. Böylece eylemin yinelenmesi alışkanlığı, alışkanlık isteği ve istek de eylemi yaratır.

Cansız şeyler alışkanlıklara sahip olamazlar: eylemlerin yinelenmesi ile kendilerinin dışında birşey haline gelemezler. "Bin kez havaya atılan taş, düşmekten vazgeçmeyecek, ve duman da yukarı çıkmayı sürdürecektir" (Nik. II, 1). Alışkanlık yaşamla birlikte ortaya çıkıyor. Ama sadece insan ruhu, bilimin, sanatın ve erdemin yüksek biçimlerini doğaya ekler ve kendine maleder. Bilim, gerçeği kazanmanın basit yetisi değildir. Bilim, kazanılmış bir kolaylıktır, eyleme geçme, düşünme yeteneğidir, eyleme geçmeye hazır bilgidir. Aynı şekilde erdem, eylemin belirsiz gücüne ve iyiliğe doğal bir elverişliliğe bağlı değildir: erdem, aktif bir alışkanlıktır, sahip olunan ve kullanmaya hazır olunan birşeydir. Aklın emrettiğini bir kez istemek yeterli değildir: insan yaşamı bir günlük değildir ve bir kırlangıç ilkbahan oluşturamaz (Nik.)...

Yinelenen eylem alışkanlığa neden olur, ama eylemin ilkesi özgürlüktür: "Nedenini bilerek,kendisini haksız hale getiren eylemleri yapan kişi isteyerek haksızdır" (Nik. III. 5). Haksızlık alışkanlık haline geldiği zaman, dürüst hale gelmenin bireyin elinde olmadığı doğrudur, ama alışkanlığın oluşması bireye dayanıyordu... O halde insan alışkanlıklarından sorumludur çünkü o, alışkanlıklarının gerçek yaratıcısıdır.–PAUL JANET ve GABRIEL SÉAILLES[83]

83 Histoire de la Philosophie, les Problèmes et les Écoles (Felsefenin Tarihi, Sorunlar ve Okullar), 1887, s. 358-360.

Descartes'cılar aksine, bedensel alışkanlık için tamamen mekanik bir yorum yapmışlardır. Alışkanlığı, "hayvansal düşünceler" tarafından sinirlerde oluşturulan bir çeşit izlenim olarak değerlendirmişlerdir. Ama MALEBRANCHE, bedensel alışkanlıkların yanında, çok farklı yapıda olan "tinsel alışkanlıklar"ı belirtmektedir.

172. Bedensel Alışkanlıklar ve Tinsel Alışkanlıklar. Dünyanın tüm görünümlerine göre, ne olursa olsun beynin bazı bölgelerinde her zaman içinden çıktığı kalbin ateşiyle çalkalanan ve açık buldukları yere akmaya hazır oldukça çok sayıda hayvansal düşünce vardır. Tüm sinirler bu düşüncelerin haznelerine ulaşırlar ve ruh onların hareketlerini belirleme ve bu sinirler vasıtasıyla bedenin tüm kaslarına bunları iletme gücüne sahiptir. Bu düşünceler bu kasların içine girince onları şişirir ve bunun sonucu onları kısaltır. Böylece bu kasların bağlandığı bölgeleri harekete geçirirler...

Ama, açıklamamızı izlemek için bu düşüncelerin her zaman, geçmek zorunda oldukları oldukça açık ve serbest yolları bulamadıklarına ve örneğin bunun müzik aletlerini çalmak için gerekli hızla parmakları veya yabancı bir dilin sözcüklerini söylemek için telaffuzu sağlayan kasları hareket ettirme güçlüğüne neden olduğuna ama sürekli gidişatları ile hayvansal düşüncelerin yavaş yavaş, bu yollarda artık dirençle karşılaşmamak üzere bu yolları açtıklarına ve düzelttiklerine dikkat etmeliyiz. Oysa bu kolaylıkladır ki hayvansal düşünceler, alışkanlıkların oluştuğu bedenimizin organları içinden geçmektedirler...

[Aydınlatma] Bu bölümde birçok nedenden dolayı bellekten ve tinsel alışkanlıklardan sözetmedim. Bu nedenlerden en önemlisi, ruhumuz hakkında hiçbir şekilde açık bir fikre sahip olmayışımızdır. Çünkü, hangi yolla açıkça anlatacağız, ruhun

işlemleri kendi içinde hangi elverişli ortamları bırakıyor, hangi ortamlar alışkanlıklardır, çünkü ruhun yapısı açıkça bilinmemektedir?... Bununla birlikte, ruhun eyleminden sonra, tinsel özde onu aynı eyleme hazırlayan bazı değişimlerin kaldığına inanıyorum, inanmak zorunda olduğumu düşünüyorum. Ama onları bilmediğim için, onları açıklayamıyorum.– MALEBRANCHE[84]

Filozof RAVAISSON, alışkanlık üzerine olan ünlü tezinde, Aristo'dan esinleniyor ama fikirlerinin içine Alman filozoflarının, özellikle Schelling'in romantik canlıcılığından aldığı ilhamları da ekliyor.

173. Ravaisson'a Göre Alışkanlık. Yaşamla birlikte kişilik başlar. Yaşamın genel özelliği, kişiliğin dünyanın ortasında ayrı, tek ve bölünmez bir dünya oluşturmasıdır. Düzensiz şeyler, cisimler eksiksiz sunulmuşlardır ve doğrudan varlıklarını oluşturan dışarının etkilerine maruz kalmışlardır. Bunlar, ortak bir gerekliliğin genel yasalarına boyun eğmiş tamamen dışsal varoluşlardır. Aksine, her canlı varlığın kendi kaderi, tikel özü, değişimin ortasında değişmez doğası vardır. Kuşkusuz, her olanın varlığın içinde olması gibi değişen herşey doğanın içindedir. Ama, yalnız kendinin bir varlık olması gibi, sadece canlı varlık ayrık bir doğadır. O halde doğanın varlık halinde olması yaşamın ilkesi içindedir.

O halde inorganik egemenlik bu anlamda, organik egemenliğin Doğa'nın hükümranlığı gibi ele alınması gibi Kader'in hükümranlığı gibi ele alınabilir.

Böylece alışkanlık ancak doğanın kendisinin başladığı

84 De la Recherche de la Vérité (Gerçeğin Araştırılması), 1674. livre II, 1re Partie, chap. V.

yerde başlayabilir. Oysa, yaşamın ilk derecesinden itibaren, bir değişimin, bu değişimin kendisine göre, süregitmesi veya yinelenmesi, varlığın durumunu değiştiriyor ve bu şekilde bu durum da doğayı değiştiriyor gibi görünmektedir.

Yaşam inorganik varlığın üstündedir; ama bundan dolayı yaşam onu kendi koşulu gibi varsayar. Varlığın en basit biçimi zorunlu olarak onun en genel biçimidir de; bunun sonucu bu biçim, diğer her biçimin koşuludur. O halde, inorganik dünyada düzenleme biçimini verdiği maddeye sahiptir. Son durumda, organizmanın heterojen sentezi, homojen ve bunun sonucu inorganik ilkelerle çözümlenir. O halde yaşam dışsal dünyada, ayrık ve bağımsız bir biçim değildir; durumları ile dünyaya bağlanmış ve genel yasalarına boyun eğmiştir. Yaşam aralıksız dışarının etkisine maruz kalır; bu etkiyi aşar ve aralıksız ona egemen olur. Böylece, durumu veya maddesi olan varoluşun alt biçimiyle ilişkisi içinde değişimi alır; kendi yapısı olan yüksek erdemle değişime başlar. Yaşam alırlığın ve kendiliğindenliğin zıtlığını içerir.

Oysa, canlı varlığın kendinin dışında olan şeyden aldığı değişimin ve yinelenmenin genel etkisi, eğer bu değişim varlığı yoketmeye kadar gitmiyorsa, varlığın bundan dolayı her zaman değişime uğradığıdır. Aksine, canlı varlık, kökeni kendinde olan değişimi ne kadar yineler veya uzatırsa o kadar bu değişimi yaratır ve onu yaratmaya eğilimli görünür. O halde kendine dışarıdan gelen bu değişim ona gitgide daha yabancı hale gelir; kendine, kendi içinden gelen değişim ona gitgide daha öz hale gelir. Alırlılık azalır, kendiliğindenlik çoğalır. Değişimin sürekliliğinin veya yinelenmesinin her canlı varlıkta neden olduğu alışkanlığın, yatkınlığın genel yasası böyledir. O halde, yaşamı oluşturan doğanın yapısı kendiliğindenliğin alırlılık üzerine olan egemenliği ise, alışkanlık sadece doğayı gözönüne almaz; doğanın yönünde de gelişir, aynı yönde çoğalır.

Ruhun özü içinde, ruhun canlandırdığı ve ruh olmayan hareketin bu aşağıdaki dünyasında, sınır olarak hâlâ isteğin düşünülmemiş kendiliğindenliği, doğanın kişidışılığı keşfedilir veya alışkanlığın gelişimi eylemi alçaltır; ve burada hâlâ eylemin maddesi olduğu gibi kaynağı ve ilk kökeni olan isteğin doğal kendiliğindenliğidir.

Nihayet, saf anlığın ve soyut aklın alanına kadar, alışkanlığın yasası hâlâ bu yasanın ilkesi olan doğal kendiliğindenliktir. İçinde alışkanlığın, istenci ve hareketi olduğu gibi düşünceyi sınırladığı bu doğa durumu, her istencin ve her belirli hareketin olduğu gibi her belirgin düşüncenin ilk koşulu ve kaynağıdır.

Herşeyde, doğanın Gerekirliliği, Özgürlüğün üzerinde gizlice hazırlandığı bir bağdır. Ama bu, hareketli ve canlı bir bağdır, isteğin, aşkın ve iyiliğin gerekirliliğidir.–FÉLIX RAVAISSON[85]

Bu canlıcı romantizm bizim, alışkanlık ve zeka arasında sıkı bir yakınlık olduğunu görmemizi engellememelidir; hemen hemen her zaman biri diğerini içerir. H. DELACROIX bize bunu anlatıyor.

174. Alışkanlık ve Zeka. Saf zeka, özgür zeka yoktur. Her zaman bilgi halinde yığılmış, bellek ve alışkanlık halinde katılaşmış belirli bir zekadan yola çıkarak zeka işler. Bilgisiz güç yoktur. Otomatiklik olmadan zihinsel etkinlik yoktur. Alışkanlık, en zeki ve en esnek davranışın bir faktörüdür. Zeki davranış sürekli yeni alışkanlıkların oluşumu ile gerçekleşir.

---

85 De l'Habitude (Alışkanlık Hakkında), éd J. Baruzi, P.U.F. s. 8-9, 54 ve 58-59, 1838.

Buna karşılık, yığılmış bilgi, bellek, alışkanlık zeka değillerdir veya en azından aktüel zeka değillerdir. Zekayı varsaymayan önceki bir mekanizma sayesinde yanıt vermenin doğru bir biçimi vardır. Tüm durumların yeni birşeyleri vardır; bu, çoğu zaman alışkanlığın bizi onlarla yüzyüze getirmesini önlemez; eğer yenilik sadece yüzeyde ve sunuştaysa alışkanlık, durumdaki eski, yakın, basmakalıp olana ulaşmak ve bütüne yanıt vermek için yeterlidir.

Yeni alışkanlıkların hazırlanması, zeki davranışın bir biçimidir. Mekanizmalar kurmayı bilmek, sadece, zihin varlığını gerektiren şeyi alışkanlığa devrederek gücün ekonomisini yapmak değildir; hâlâ onsuz çalışmanın gerçekleştirilemeyeceği, çalışmaya gerekli aleti yaratmaktır.

Geriye otomatizmin iki oluşum süreci kalıyor. Öğrenmenin mekanik bir süreci var, zeki bir süreç var. Bir alışkanlığı oluşturan basit yineleme, faydasız eylemlerin çıkarılması, eylemin anlarının gelişen sistematizasyonu, kapalı sistemin oluşumu büyük oranda zekaya başvurmadan gerçekleşirler. Saf bir alışkanlığa yönelen bir uyum biçimi vardır: sinirsel yolların açılımı ve daha iyi işlemesi, yanıtların değer iyileşmesi, denemeler ve hatalar metodu: tüm bunların içinde, sinirsel yapının ve etkinliğin basit biçimlerini, bağlantıların oluşumunu, esnekliğini buluyoruz.

Ama, alışkanlıkların tüm oluşumu içinde, zekanın en azından bir bölümünün dahil olup olmadığı sorulabilir. İnsanda, mekanik belleğe her zaman bir mantık eşlik eder; dikkat, öğrenme istenci, işi tasarımlama biçimi, öngörülen amaçla sonuçların karşılaştırılması; kazanım anındaki ve kuluçka dönemindeki zihinsel davranış, gelişimin ölçümü, öğrenmeye zeki uyum, ustalıklı süreçler, anlamsız hecelerin mekanik öğreniminde bile işin içine girerler. Zekanın, insansal alışkanlıkların oluşumu içinde bir rolü vardır. Zekanın, içinde her zaman sonuçların ayırdedil-

mesinin, seçiminin, belirlenmesinin, deneye sunulmanın, uyum göstermenin belirli bir biçiminin varolduğu denemelerin ve hataların basit metodu içinde de bir rol alıp almadığı sorulabilir.– HENRI DELACROIX[86]

XXII. İSTENÇ

Th. RIBOT, istenci, hemen hemen tamamen fizyolojik terimlerle tanımlamaktadır. İstençte ikili bir olay görmektedir: son noktada fikirlerle harekete geçen refleks eylemine indirgenebilir itki olayı ve ketleme, durdurma olayı ki bu fizyolojik olarak yetersiz bir biçimde açıklanmıştır.

175. İtki ve Engelleme. Biraz önceki düşüncelere dayanarak, istençsel etkinlik bize, harekete eğilimi kaçınılmaz olan yalın refleksten, içinde eyleme eğilimin en alt düzeyde olduğu soyut fikre doğru çıkan bu evrim içinde bir an gibi görünmektedir. Bir biçimden diğerine geçiş hemen hemen duyarsız olduğu için, bu evrimin ne başı, ne de sonu tam olarak belirlenemez.

Bile bile ve açıklık kaygısı dolayısıyla sorunu karmaşıklığı içinde incelemedik. Hatta istencin temel, karakteristik unsurlarından bir tanesini de çıkardık. Buraya kadar ele alındığı şekliyle, istenç şöyle tanımlanabilir: basit veya karmaşık, yakın veya uzak bir amaca yönelik, az veya çok kararlı, bilinçsel bir eylem. Maudsley ve Lewes gibi yazarlar, istenci "fikirlerin neden olduğu itki" (impulse by ideas) veya "duyguların ve fikirlerin hareketsel tepkisi" olarak tanımladıkları zaman bu tanıma uygun

86 Le Langage et la Pensée (Dil ve Düşünce), 1922, P.U.F., s. 116-117.

düşmektedirler. Bu şekilde anlaşıldığında istenç sadece bir "bırakınız yapsınlar"dır. Ama istenç tamamen farklı birşeydir. Aynı zamanda bir durdurma veya fizyolojinin dilini konuşmak gerekirse bir ketleme gücüdür.

Sadece içsel gözleme dayanan psikoloji için, izin vermek ve engellemek arasındaki bu ayırımın çok az önemi vardır; ama fizyolojik mekanizmadan zihnin işlemleri için bazı aydınlatmalar isteyen –ve refleks eylemini tüm etkinliğin örneği olarak ele alan– psikoloji için bu ayırım asıldır.

Şu sıraların doktrini, istencin, kasların nasıl olduğu bilinmeden boyun eğdiği bir karar olduğunu kabul etmektedir. Bu varsayımda, kararın bir hareketi veya bir durdurmayı yönlendirdiğinin önemi yoktur. Ama, çağdaş tüm fizyolojistler ile birlikte, refleksin her eylemin temeli ve örneği olduğu kabul edilirse ve bunun sonucu, bir bilinç durumunun neden eyleme dönüştüğü araştırılmazsa –çünkü bu yasadır– neden dönüşmediğinin açıklanması gerekir. Maalesef, fizyoloji bu noktada belirsizlikler ve kararsızlıklarla doludur.

Durdurmanın nasıl oluştuğunun bilinmediği, fizyolojik mekanizmanın bilinmez kaldığı durumlarda, saf psikoloji bize hâlâ birşeyler öğretmektedir. En sıradan örneği alalım: bir öfkenin bilinç tarafından durdurulması... ilkel bilinç durumu (öfke) zorunlu olarak bir insandan diğerine değişen çelişkili durumları çağrıştırmıştır: görev fikri, Tanrı korkusu, yasalardan, kötü sonuçlardan korku, vs. Böylece ikinci bir eylem merkezi, fizyolojik terimlerle, sinirsel akımın sapması, birinci durumun ikincinin yararına zayıflaması oluşmuştur.

Özet olarak, durdurma olayı, fizyolojik mekanizma hakkındaki görüş ne olursa olsun, içinde olayın oluştuğu psikolojik koşulların bir incelenmesi ile açıklanabilir. Kuşkusuz, hemen hemen eşanlı iki itkinin birbirini nötrleştirmesini sağlayan oluş biçiminin daha net bir fikrine sahip olmak ve olayı daha açık

görmek arzu edilir olacaktır. Eğer bu belirsiz soru çözümlenebilirse, durdurma gücü olarak istenç kavramımız daha belirgin hale gelecektir.–THÉODULE RIBOT[87]

İşte yarı istekli davranışlardan biri. Bu anlamda kişi tamamen bilinçli olarak, hiçbir engellemeye tabi tutmadığı içten gelen davranışları yapıyor. Hastalanan çocuk André GIDE, okula gidememekte ve arkadaşları tarafından hırpalandığı için okula geri dönmek istememektedir.

176. İstenç veya Numara Yapma? Anımsadığım kadarıyla, bu durum şöyle başladı: yataktan kalkmama izin verilen birinci günde, bir başdönmesi yürürken sallanmama neden oluyordu,bu da üç haftalık yataktan sonra normal bir durumdu. Eğer bu başdönmesi biraz daha şiddetli olsaydı, oluşacak şeyi hayal edebilir miyim, diye düşündüm. Kuşkusuz evet: kafamın arkaya doğru kaçtığını hissederdim; dizlerim bükülürdü (odamdan annemin odasına giden küçük koridorda bulunuyordum) ve birden sırtüstü düşerdim. Oh! dedim hayal edileni taklit etmek! Ve hayal ederken, çoktan sinirlerimin çağrısına hangi gevşemeyi, hangi dinlenmeyi vermekten tad alacağımı seziyordum. Düşerken, kendime fazla zarar vermeyecek yerden emin olmak için geriye baktım.

Yandaki odadan bir çığlık duydum. Koşan Marie'ydi[88]. annemin dışarıda olduğunu biliyordum. Utanma veya acıma, onun karşısında beni tutuyordu, ama herşeyin ona aktarılacağını hesabediyordum. Bu denemeden sonra, başarılı olmasından oldukça şaşırmış, çabucak yüreklenmiş, daha usta hale gelmiş ve

87 Les Maladies de la Volonté (İstencin Hastalıkları), 1883, P.U.F., s. 12-14 ve 17-24, seçmeler.

88 Hizmetçi.

daha kararlı olarak diğer hareketleri denemeye başladım, kimi kez kesik kesik ve ani olanlarını uyduruyordum, kimi kez aksine danslar biçiminde ritimleştiriyor, uzatıyor ve yineliyordum. Zamanla bu işin uzmanı oldum ve oldukça çeşitli bir repertuvara sahip oldum: biri olayın geçtiği yerde anında oluşuyor; diğerini pencereden, üzerine ayaktayken kendimi attığım yatağa kadar biraz yere gereksinimim oluyordu: hepsi çok iyi başarılmış üç hamleyle gerçekleşiyordu; ve bu aşağı yukarı bir saat sürüyordu. Nihayet, örtüler atılmış olarak yatakta gerçekleştirdiğim bir diğeri, Japon hokkabazların tekmeleri gibi ölçüp biçilmiş, yukarıya doğru atılan bir seri tekmeden ibaretti.

Daha sonra, çok kez, annemin gözleri önünde bu komediyi sürdürmek için bu gücü nereden aldığımdan kuşku duyarak kendime kızdım. Ama bugün, bu kızgınlığın pek gerçek olmadığını itiraf etmeliyim. Yaptığım bu hareketler, eğer bilinçliydi iseler, ancak biraz bilinçliydiler. Daha doğrusu, en fazla onları biraz önleyebilirdim. Ama onları yaparak en büyük rahatlığı hissettim. Ah! Çok uzun zaman sonra ne kadar çok kez, sinirlerimden acı çekerken, birçok cambazlıkların yapıldığı yaşta olmamaktan dolayı üzüntü duydum...–ANDRÉ GIDE[89]

Ribot istemsel eylemin içindeki bilinç olgusuna sadece gölge olay rolünü uyun görmüştü: "İstiyorum, bir durumu saptıyor ama bu durumu oluşturmuyor" diye yazıyordu. Aksine Profesör Henri BARUK, istemsel eylemin içindeki "başlatma"nın önemini gözönünde tutarak, ruhsal inisiyatife temel bir rol veriyor.

---

89 Si le Grain ne meurt, (Eğer Tohum Ölmeseydi), Librairie Gallimard, 1928, s. 115-116.

177. Ruhsal İnisiyatif. İstemsel hareket kendiliğinden, eşgüdümlü, karmaşık ama hâlâ esnek ve bir amaca doğru uyumludur. bu, sentetik bir eylemdir...

Bu konuda ciddi bir karışıklığı dağıtmak gerekir. İstemsel davranışı inceleyen nörologların veya fizyologların hemen hemen hepsi aslında yalnız istemsel hareketin gerçekleşmesini incelemektedirler. Nörologlar istemsel hareketin piramid demete bağlı olduğunu söyledikleri zaman, bu piramid demetin, eylemin harekete geçmesi içinde hiçbir rolünün olmadığını çok iyi bilmektedirler. İşte bu sebepten dolayı, özenle, istemsel hareketin ruhsal faktörü ile incelemelerini sınırladıkları fizik faktörü birbirinden ayırdetmektedirler.

Bilimadamlarının neredeyse hepsine esin kaynağı olmuş bu ayırım tamamen yapay kalmaktadır. Pratikte, gerçekte ruhsal unsurla motör unsur bir bütünlüğün içinde kaynaşmışlardır. Bu sanki, sürücüsü hesaba katılmadan, sadece arabanın mekanizması ile sınırlı kalınarak hareket halindeki bir arabayı incelemek istemeye benzemektedir. Sürücüsüz otomobil sadece ölü ve hareketsiz bir mekanizmadır. Hareket halindeki araba, direksiyonu tutan ve gaz pedalına basan sürücü ile arabanın uygulama mekanizmalarının sıkı bir sentezini içermektedir.

Bu durum, insandaki istemsel hareket için de aynıdır. Psikomotör inisiyatif, arabayı hareket ettiren ve kullanan sürücüdür, piramid demet, arabanın mekanizması, motör, sürücü tarafından harekete geçirilen debriyajdır. Çağımızın yanlışlığı, bu mekanizmaların ancak bir sürücünün etkisiyle hareket edebileceğini unutarak, sadece uygulama mekanizmalarını görmektir.

Oysa bu ruhsal inisiyatif, bu istenç nesnel ve bilimsel olarak tamamen incelenebilir. Silindirin yavaş bir dönüşüyle Mosso'nun kas gücünü ölçen aletini kullanarak, A. Claude ve Porak ile birlikte, hareketin ruhsal inisiyafitinin değişimlerini ölçen, harekete geçiriş eğrilerini elde ettik. Normal kişilerde,

inisiyatif hızlı ve tereddütsüz olup eğri bir parabol görüntüsünü alıyor. Kataleptik kişilerde, ilk hareket veya hareketler, belirsiz bir yükseliş, bir tepe, daha sonra bir iniş ve böylece trapezsel bir biçim ile, çok yavaşlar. Yavaş yavaş ilk çıkış yerini otomatizme bıraktığı ölçüde, eğri hızlanıyor ve otomatizm kurulduğu an parabol biçimini alıyor. Bu otomatizm, normal kişiye göre daha uzun sürüyor. Nevropatlarda, pityatiklerde, eğriler kararsızlıkları ve belirsizlikleri gösterdiklerinden düzensizdirler.

Buna karşın, organik adı verilen hastalıklarda, daha doğrusu piramitsel veya ekstra-piramitsel yolların hastalıklarında, normal bir inisiyatif, bozulmamış bir istencin yanında gevşemenin çok aşırı bir yavaşlığıyla kendini gösteren bozulmuş bir eylem oluşumu vardır.

O halde, bu olaylar, çarpıcı bir biçimde, sadece eylem aygıtlarına zarar veren yerel hastalıklar (nörolojinin alanı) ile hem zihne ve hem de bedene zarar veren ve tüm kişiliğe müdahale eden psikosomatik hastalıklar arasında yaptığımız ayırımı doğrulamaktadır. Birinciler, sinir sistemindeki yerel zedelenmelere bağlıdır ve nöroloji tarafından incelenmektedir. İkinciler tüm organizmanın yaygın bozukluklarına bağlıdır ve özellikle uyuşturucuların etkisiyle ortaya çıkmaktadır.–HENRI BARUK[90]

Bazen istencin "en büyük direnç" yönünde gitmesini sağlayan ek güç olan istemsel kararın önemi üzerinde duran William JAMES, aynı zamanda istemsel eylem içinde dikkatin rolünü aydınlığa kavuşturmuştur.

90 La Désorganisation de la Personnalité (Kişiliğin Bozulması), P.U.F., 1952, s. 80-82.

178. İstenç ve Dikkat. Dikkat gücü istencin temel olayıdır. Güçlü istence sahip insan, güçsüzleşmeden aklın hâlâ güçsüz olan sesini dinleyen; gözlerini çevirmeden, ölüm fikrinin gelişini gören, ona güçle bağlanan, onu doğrulayan ve ona baskın yapan ve onu bilincin dışına atmak isteyen görüntüler ordusuna karşı ölümü savunan kişidir. Böylece dikkatin kararlı bir çabası tarafından desteklenen antipatik fikir eşlerini ve ortaklarını toplamayı başarır ve insanın bilincini tamamıyla değiştirir. Ve bilinciyle birlikte eylemi değişir, çünkü yeni fikir, düşüncelerinin alanının tartışılmaz efendisi olur olmaz, tüm motör etkileri doğurmaktan geri durmaz. Tüm zorluk yeni fikrin alanı ele geçirmesidir. Düşüncenin kendiliğinden eğilimi çok farklı bir biçimde yönelse bile, dikkat, kendini zihnin bakışı altında kolaylıkla tutabilmek için yeteri kadar büyüyünceye kadar, zorla, bu tek nesne üzerinde tutulmalıdır. Dikkatin bu çabası istencin temel eylemidir. Doğal olarak antipatik olan fikir sürekli olarak bilinçte tutunabilirse, istencin, durumların çoğunda pratik olarak yapacağı birşey yoktur. Böylece, düşünceyi ve motör merkezleri birbirine bağlayan gizemsel bağ sayesinde, bu motör merkezler devreye girerler ve bedensel organlar, tahminle ile olsa bilmediğimiz bir biçimde doğal olarak itaat ederler.

Tüm bunlardan sonra, istençsel çabanın doğrudan uyum noktasının, sırf zihinsel dünyada bulunduğunu görebiliriz. Tüm dram, zihinsel bir dramdır; tüm zorluk, zihinsel düzlemdedir ve düşüncemizin nesnesine dayanmaktadır... İstencin uyum noktası bu fikirdir. Fikir kendi kendine bırakıldığında, zihnin dışına kayar. Fikrin katkısı olmadan ortaya çıkışı kabul etmek, çabanın tek sonucudur. Tek işlevi bu kabul edişin duygusunu elde etmektir. Bunun için yalnız bir yol vardır: kabul edilmesi sözkonusu olan fikri elde tutmak, oynamasını ve kaybolmasını önlemek, fikir zihni doldurunceya kadar zihnin önünde onu enerjik olarak desteklemek. Fikri ve nesnesini kabul ediş, fikir ve ortak-

ları ve bağlaşıkları tarafından böylece doldurulmuş bir bilinçtir. Şimdi, ister kendinden, ister içerdiği şeyden oluşsun bu fikir bedensel bir hareketi içerirse, emekle elde edilmiş bu kabul edişe "hareketsel istenç" adını veriyoruz. Çünkü doğa, iyi içsel istençlerimizi, kendi alanındaki dışsal değişimlerin arkasına koyarak, anında destekler. Bunu başka hiçbir durumda yapmaz. Doğanın elinin daha açık olmaması ve tüm unsurlarının hemen istencimize boyun eğdiği bir dünya oluşturmamış olması üzücüdür!–WILLIAM JAMES[91]

Ama istemsel eylem sadece bireyle açıklanabilir mi? O halde istecin kararını ve görünürdeki en güçlü istekleri altetme gücünü mümkün kılan bu "ek güç" nereden gelecektir? Ch. BLONDEL bunun sosyolojik bir açıklamasını veriyor: en azından kitle insanında, bireye kendi öz eğilimlerini aşmasını sağlayan grubun kollektif buyruklarına itaattir. Kuşkusuz, bir tarafta boyun eğmeyenlerin varolması gibi aynı zamanda elitin istençleri de vardır. Ama, elitin istençlerinde, kollektif tasarımlar güçlü bir oranda bulunuken, boyun eğmeyenler her zaman, eylemlerini grubun kavramlarına göre doğrulama gereksinimi hissederler.

179. İstenç ve Kollektif Buyruklar. Görüş açımız doğruysa, James'ın istediği gibi, fiat[92] artık, bilincin nedenlerin gücünü arttırmak için gizemli enerji deposundan çekip çıkaracağı bir tamamlayıcı olmayacaktır. Fiat, evrensellikleri, bükülmezlikleri ve güçleriyle kişisel tasarılara nüfuz eden kollektif buyrukların, nedenler hakkında oluşturduğumuz, her zaman bi-

91 The Principles of Psychology (Psikolojinin İlkeleri), New York, Macmillan, tome II, s. 562-565.

92 Fiat: Düşünüp taşınmaya son veren istemli karar (Larousse).

reysel ve tikel tasarımlar üzerindeki etkisini bilince yansıtır. "Yaşamın önemli tüm rastlantılarında... bize dayatılan belirli ve özel davranma biçimleri vardır. Hukuk ve gelenekler davranışımızı sabitler. İçinde eylemimizi akıtmak zorunda olduğumuz sınırları çizilmiş kalıplar vardır" (DURKHEIM)

Ama bu koşullarda fiat, karar olmaktan çok itaat, kabul edilmiş itaattir (ama yine de itaattir) çünkü bilinç yasasını dışarıdan alıyor. Bu saptama yeniden bize, istemsel hareket içinde gerçekleştirmenin önemini gösteriyor; çünkü gerçekleştirme, diğerlerine ve kendimize gerçekten itaat ettiğimiz hakkında verebileceğimiz tek kanıt olduğu için gerçekleştirmeden itaat edilemez ve sıradan asker örneğinin gösterdiği gibi, en büyük istenç, en büyük itaatin içinde bulunabilir.

İnsanların büyük bir çoğunluğu için, istenç kollektif buyruklara edilgen itaattir. – Farzedelim ki insanı, tüm insan gruplarından tecrit olmuş, "içinde otoritenin kendini insana dışarıdan dayattığı sosyal durum davranışlarını ve inançlarını, eylemlerini ve duygularını yönetir"in (BRUNSCHVICG) dışında insan gerçekten öngörülebilir. – bozuklukları ve belirsiz çıkarımları ile birlikte tamamen bireysel olan deney, davranışta en çok refleksleri yarattığı gibi yokeden koşullara sürekli bağlı olan koşullu reflekslerin, hareketsel alışkanlıkların düzenlenmesine ulaşır; ama, psiko-organik eğilimlerin gitgelinin dışında eylemi sabitleyebilecek ve aydınlatabilecek genel ve evrensel kuralları oluşturmada güçsüz kalacaktır. Kişisel deneyleri grubun sınırsız deneyi içinde emerek, zekaların ve istençlerin oluştuğu ortamın vasiliğini yapan kollektif tasarımlardır.

Sosyal çevresi insanı doğal olarak kendi eğilimlerinin daha üstündeki bir seviyede tutar. Bu seviyeyi aşmak ve azizlerin seviyesine ulaşmak için çoğu zaman gücünün üstünde bir çaba göstermesi gerekir. Aşağılara inmek ve çok parlak bir biçimde kaprislerin anarşisine ve tutkuların taşkınlığına kendini bırak-

mak için, ona, çok ender rastlanan güçte bir kişilik ve bir mizaç gereklidir. Kollektif ortamın kesin gereksinimlerine sıkıca bağlı olan ve tensel isteğin deliliğinden olduğu kadar haçın deliliğinden uzak olan mekanik, ahlaksal yaşam genelde en az çabayı gerektiren yoldur. "Zayıf bir itkinin bir anda veya başka bir anda harekete geçirdiği geniş otomatizmler: insan yaşamının genel gidişi böyledir. Büyük bir oranda topluma göre oluşturulmuş alışkanlıklar." (DELACROIX) "Tamamen hazır istençlerle isteyen bu devasa insan yığınıdır." (PÉGUY) Bir anlamda bir kovanın arılarıdırlar. Toplumun onlar için çizdiği karanlık yollardan, bilincin onları yaratmadan aydınlatttığı çok az kişisel olan istençlerle, kollektif buyrukların yansıması, içinde düşünmeden çok disiplinin olduğu sosyal konformizm biçimi içinde yaşamdan ölüme giderler.

Kollektif coşku krizleri, zaman zaman, onlarda buyrukların gücünü arttırır; günah eğilimi bile, içerdiği savaşımla, onlara bu buyruklardan daha yoğun bir duygu verebilir; böylece zekaları, kutsal yapılarından korkmuş varlıklarının ahlaksal kavramlarının oldukça net bir saptamasına kadar varabilir. "Benin bu modelinin sosyal çevre tarafından bilinçli kabulü çokları için en yüksek çabalarını oluşturur." (GILSON) Ve bununla birlikte, "gerçek ödevler günlüktür" (DURKHEIM), ve bu edilgen itaatler, bu hazır, çok az kişisel olan istençler gerçekten istençtirler...

İstenç ve akıl, toplumun beşiğimize bıraktığı iki çok güzel armağandır. Ve istenci ve aklı göstermek için, bilgi ve eylem prensiplerimizi bilmem hangi vicdanın içinden alabilmemiz için hiçbir şey gerekli değildir. Parçası olduğumuz gruptan hazır olarak aldığımız kollektif tasarımlar sistemini, bilgi ve eylem kuralları gibi duyarlı deneyimize ve davranışlarımıza uyarlayabilme gücüne sahip olmamız yeterlidir. Bu kollektif tasarımların bu deneye ve bu davranışlara uygulanması aslında, içinde

insanların çoğunda istencin ve aklın gerçekleştiği dar bir alanın içindedir ve bu dar alanda, filozofların ve ahlakçıların betimlemek istediklerinden daha az parlak olan istenç ve akıl buna rağmen tamdırlar.– CHARLES BLONDEL[93]

Ama eğer "istencin evrim derecesi" temel olarak "bireyin ait olduğu sosyal çevreye bağlı" ise, bireyin gerçek istence ancak kendi öz kişiliğinin bağımsızlığı ve gelişimi ile ulaşacağı daha az doğru değildir. Bu, Dr. FAVEZ-BOUTONIER'in, sosyal ortamın ve eğitimin her zaman bireye bu eğitim için en uygun koşulları sunmadığını saptamakla birlikte kabul ettiği görüştür.

180. İstenç ve Bireysel Özerklik. Bireysel istencin hâlâ varolmadığı zamanda bile, yanılgılarıyla, delilikleriyle, bilgelikleriyle birlikte grubun istenci, insan varlığından, kendi insan yasasına itaat eden bu aynk, tuhaf hayvanı oluşturmuştur. Üstben insansal olan bir çeşit kollektif istençtir. Ama insan, tam olarak ancak kişilikte ve gerçek bir özerkliği sağlayan bireysel istençle birlikte gerçekleşir. İstencin zayıflıkları aslında, kendinin bilincine varmaya ve gücüne sahip olmaya çalışan kişisel istemin aksaklıklarını ve kararsızlıklarını göstermektedir. Bu zayıflıklar, bireyden kişiliğe, akıllı hayvandan insana giden evrimin temel bir etabını aşmakta olan insanlığın kararsızlıklarını ve zayıflıklarını yansıtmaktadır. Bu değişimin içindeki zorluklara ve yavaşlıklara rağmen, bu değişime inanıyoruz çünkü bu en azından bazı halklar için duygusal bir olgunluğa karşılık olmalıdır ve böylece yaşamın içinde faaliyette olan aynı içgüdüsel güçler tarafından desteklenmelidir. İstemsel etkinlik, her etkin-

93 Les Volitions (İstençler) dans le Nouveau Traité de Psychologie de Georges Dumas, tome VI, P.U.F., s. 355-360, 1939.

lik gibi, yalın bir olabilirlik gibi hissedilse bile içsel bir gerilime, bir dürtüye, bir gereksinime karşılık olmaktadır; bu gereksinimi tatmin eden eylem, basit bir türetmenin değerine sahip olabilir veya aksine bu türetilen şeye tam olarak cevap verebilir.
K. Lewin, istencin Biçim kuramından esinlendiği bir yorumunu yapmıştır: ona göre, istemsel eylem, belirli bir yönde çözümlenmeye çalışan bir gerilim durumunu izlemektedir ve bu eylem, bu gereksinimi azaltacak yapıda unsurlar taşımaktadır ama bazen de bu gereksinimi aldatmakla yetinmektedir. Böylece istenç, davranışın yeni bir yapısını temsil edecek yaratılmış bir eyleme, etkinliğin yeni bir biçimine özlem duyma gibi ortaya çıkacaktır; ama çoğu zaman bu özlem sadece, bu özlemi gerçekten tatmin etmeden bile, hareketlenen ve organize olmaya hazır olan enerjilerin bir kullanımına yolaçan bir eyleme varacaktır. Kuşkusuz istencin tüm zayıflıkları bu tiptendir. Yerine geçme eyleminin, insan varlığının derin özlemlerine verdiği tatmin tam olmadığı zaman, yeniden enerjiler, durumun, istencin yeni bir davranış oluşturarak tamamlanması biçime gelmesine kadar gerileceklerdir.

Ama bu durumda, bu gerçekleşme, bazı koşulların yerine getirildiğini varsaymaktadır, istenç ne mucizevidir ne de büyüseldir, kişiliğin az veya çok başarılı evrimine, yaşam öyküsüne, yolunda rastladığı engellere ve altetmek için oluşturduğu araçlara bağlıdır. Bir karşılaştırma düşüncemizi açıklayacaktır: çoğu zaman felsefe öğrencilerinin, önerilen birçok kompozisyon konusu arasında kendilerine en kolay geleni değil, özlemlerine en iyi yanıt vereni coşkuyla seçtiklerini gördük. Ve bununla birlikte, bir kez ele alınıp işlenen ödev, öğrencinin içine koymayı düşündüğü hiçbir şeyi taşımamakta ve hayalkırıcı bir basitlikte ve yüzeysellikte olan birkaç düşünceyle sınırlı kalmaktadır. Daha sonra bazı yapıtların okunması veya öğretmenin yaptığı uyarılarla birlikte, bilincine varmadan sezilmiş olan fikirlerin

aniden keşfedilmesi de bu mesafenin zihinler için çarpıcılığını arttırmaktadır: söylenmek istemiş olan ve bu kompozisyon konusunu seçmeye iten gerçek nedeni oluşturan ama erişilemeyen şey. Bu konuda, öğrencilerin güçsüzlüğü kolaylıkla, bilgi ve düşünme yetersizliğiyle açıklanmaktadır. Ama aslında bu örneğin verdiği ders, yaşamın çok durumuna ve yaşamın tamamına yayılamaz mı?-JULIETTE FAVEZ-BOUTONIER[94]

İstemsel eylemi parçalamak olanaksız olsa da bu eylem istemsizliğin içinde kök salmakla birlikte onu aşmakta ve bir bütünlük oluşturmaktadır; Paul RICŒUR'ün biçim psikolojisiyle birlikte ondan daha çok fenomenolojiden esinlenerek gösterdiği düşüncesi budur. Bununla birlikte, istemsel davranışın farklı yönlerini ayırdediyor.

181. Güdülenim, Davranma ve Onama. Betimlemenin ortaya çıkardığı ilk durum, istemin ve istemsizliğin karşılıklılığıdır. Gereksinim, heyecan, alışkanlık, vs.... ancak harekete geçirdikleri, yönelttikleri ve genel olarak etkiledikleri ve karşılık olarak onlara anlamını veren daha doğrusu seçimi ile onları belirleyen, gücüyle onları hareket ettiren ve onamasıyla onları benimseyen istençle olan ilişkileriyle bir anlam kazanırlar. İstençsizliğe özgü kavranılırlılık yoktur. Sadece istencin ve istençsizliğin ilişkisi kavranılabilir. Bu ilişkiyledir ki betimleme kavrama haline gelir. İstencin ve istençsizliğin bu karşılıklılığı içinde ilişkilerin okunması gereken anlam üzerinde kuşku bile oluşturmaz. İstençsizlik öz anlamının olmaması yanında anlama aşağıdan yukarı değil, yukarıdan aşağıya doğru oluşur. İstençsizlikten istenç çıkarılamaycağı gibi istencin anlaşılması, insan-

94 Les Défaillances de la volonté (İstencin Zayıflıkları), P.U.F., 1945, s. 118-121.

da ilk sıradadır. Öncelikle kendimi, "istiyorum" diyen biri gibi anlıyorum. İstençsizlik istence, kendine nedenlerini, güçlerini, temellerini, sınırlarını veren şey olarak bağlanır. Açıklama için basit, karmaşığın nedenidir; betimleme ve anlama için tek, çoğun nedenidir. Oysa istenç, istençsizliğin çokluğunu düzenleyen tekdir.

Şimdi istencin ve istençsizliğin karşılıklı anlaşılmasının öne sürdüğü birinci görev istencin en doğal eklemlemelerini tanımaktır. Aslında, betimsel metodun pratiğinin bile, genel olarak gösterme kipinin işlevlerine zıt olan emir kipinin işlevlerinin alanının içindeki önemli ayrımları işin içine sokmadan Cogito'nun pratik işlevinin betimlemesini ve algının ve muhakemenin (varoluş, ilişki, nitelik, vs. muhakemesi) pratik işlerine olan zıtlığını daha ileri götüremeyeceğini öğretmektedir.

İlk betimleme denemeleri bize istenç eyleminin üçlü bir yorumunu vermektedir. "İstiyorum" demek şu anlama gelir: 1) karar veriyorum. 2) bedenimi hareket ettiriyorum, 3) rıza gösteriyorum....

Burada, istenç psikolojisinin çerçevesini aşan ve tüm psikolojiyi birleştiren bir ilkeyi ileri sürmek gerekiyor. Herhangi bir işlev, erek tipiyle veya Husserl'ın dediği gibi yönelimselliğiyle anlaşılır; aynı şey başka biçimde söylenebilir: bir bilinç içinde kendini aştığı nesne tipiyle anlaşılır. Her bilinç, birşeyin bilincidir... Zorluk, pratik işlevler çerçevesi içinde bilincin bağlantısı olan nesnenin hangi statüyü alabileceğidir. Aşağıdaki betimlemeyi yönlendiren istencin bağlantısı olarak "istenmiş olan"ın eklemlemeleridir:

1) İstenmiş olan, öncelikle karar verdiğim şeydir, oluşturduğum projedir: sahip olduğum güce göre benim tarafımdan gerçekleştirilecek eylemin anlamını taşır.

2) Oysa bir proje, bir gerçekdışılıktır veya daha çok bir tür gerçekdışılıktır. Eylem tarafından gerçeğin içine sokulması

istencin ikinci yapısını gösterir: istençsel davranış. Burada, bilinç etkin bir eylem, gerçekleştirilmiş bir eylem olduğu zaman bilincin yönelimsel yapısını görme zorluğu büyüktür. Hareket etmek - eylem ilişkisi bu betimlemenin ikinci kısmının yönetici teması olacaktır.

3) Ama bir tortu var: İstenç, projeyi boşaltma ve onu pratikde bir eylemle doldurma işlemine indirgenemez. İstenç, ne yansıtabileceği, ne de hareket ettirebileceği zorunluluğa boyun eğmektir. İstencin bu üçüncü özelliği, itiraf etmek gerekir, hemen ortaya çıkmaz: dikkate, istencin yanıtladığı ve hâlâ sözünü etmediğimiz istençsizliğin dönüşüyle dayatılır.

Aslında, istenç ve istençsizlik arasındki karşılıklılık ilkesi nedeniyle çok şematik olarak belirttiğimiz istencin eklemlemeleri, istençsizliğin imparatorluğunda rehberlik işine yararlar. Bize göre, bu, daha yukarıda ilkesini koyduğumuz perspektifin altüst oluşunun bir sonucudur. İstencin şu veya bu yönüne yollamalarına göre, istençsiz işlevler farklılıklarını ve bir düzeni alırlar: 1) Karar, sadece kendi özel konusu olan projeyle değil aynı zamanda onu doğrulayan nedenlerle özgün bir ilişki içindedir. Bir projeyi anlamak, onu, akılcı olsun veya olmasın, nedenleriyle birlikte anlamaktır. Şuna karar veriyorum çünkü...; kendisi özgün bir çünkü olan güdülenimin çünküsü, istençsizlik ve istenç arasındaki ilk birleştirme yapısıdır. Bu yapı, gereksinim, zevk ve acı, vs. gibi çok sayıdaki işlevi perspektifin merkezine, Cogito'nun "ben"ine getirmeyi sağlamaktadır.

2) İstençsel davranış, tipik yönelimsel yapısının dışında, biraz önce güdülerin kararın nedenleri olması gibi, istencin organları olan az veya çok uysal güçlere özel bir göndermeyi içermektedir; böylece istencin olabilir organları olarak farklı psikolojik işlevleri ortaya çıkarmak mümkündür: bunların içinde alışkanlık en yakın ve en az tartışılan örnektir.

3) Tüm istençsizlik istenç güdüsü veya organı değildir.

Karara ve çabaya göre kaçınılmazlık ve mutlak istençsizlik vardır. Karakterin, bilinçdışının, yaşamsal organizasyonun, vs. bu istençsizliği ilk bakışta istençsizlikten daha gizli olan istencin bu özgün eyleminin sınırıdır; rıza gösterdiğim şey istençsizliktir.–PAUL RICOEUR[95]

XXIII. AKIL

Akıl nedir? DESCARTES'a göre, tüm insanlarda aynı olan akıl, içimize Tanrı tarafından konmuş "değişmez ve sonsuz" gerçeklerden oluşmuştur. İçimizdeki bu gerçekleri temsil eden fikirler, skolastiğin "evrenseller"i ile karıştırılmamalıdır. Bunlar, "gerçek ve değişmez yapılar"ın fikirleridirler. (118 no.lu parçaya bkz.) Bu metinlerin birincisinde (A) Descartes, bu tezi, herşeyin bize duyular aracılığıyla geldiğini ileri süren Gassendi'ye karşı savunuyor. İkincisinde (B) bu "doğuştan gelen" fikirleri, "dıştan gelen" fikirlerden ve "yapay" fikirlerden ayırdediyor.

182. Sonsuz Fikirler ve Doğuştan Gelen Fikirler.

A) "Tanrı'dan başka değişmez ve sonsuz birşeylerin olduğunu görmek size acı gelebilir" dediğiniz zaman, eğer varolan birşey sözkonusu olmuş olsaydı veya sadece, değişmezliği bile Tanrı'ya bağlı olmayacak kadar değişmez bir şey oluştursaydım haklı olurdunuz. Ama, şairler bu şekilde, kaderlerin gerçekte Jüpiter tarafından oluşturulduğunu ve düzenlendiğini ve kaderler bir kez onun tarafından oluşturulduğu zaman kendisinin de onları savunmak zorunda kaldığını ileri sürmektedirler. Aynı şekilde, ben, bilinebilecek bu matematik gerçeklerin ve şeylerin

95 Philosophie de la volonté (İstencin Felsefesi), Éd Montaigne, 1950, tome I, s. 8-11.

özlerinin Tanrı'dan bağımsız olduğu gerçeğine inanmıyorum, ama bununla birlikte Tanrı'nın böyle olmasını istediği ve böyle düzenlediği için bu gerçekler değişmez ve sonsuzdurlar.

Sonra, diyalektikçilerin evrensellerine karşı ileri sürdüğünüz şeyler bana dokunmamaktadır çünkü ben evrenselleri onlardan çok farklı bir biçimde görüyorum. Ama, üçgenin veya geometrinin herhangi bir başka şeklinin özü gibi açıkça bildiğimiz özlerle ilgili olarak, içimizdeki özlerin fikirlerinin hiçbir biçimde tikel şeylerin fikirlerinden çıkmadığını size rahatlıkla itiraf edebilirim; çünkü burada size onların yanlış olduğunu söyleten şey sadece, şeylerin yapısı hakkındaki görüşünüzle uyuşmamasıdır. Ve hatta "birleşik yapılar olmayan nokta, çizgi, yüzey ve bölünmezler gibi saf matematiğin nesnelerinin anlığın dışında hiçbir varlıkları olamaz" demenizden biraz sonra; ki bundan zorunlu olarak dünyada hiçbir zaman hiçbir üçgenin olmadığı, tasarladığımız hiçbir şeyin üçgenin yapısına veya geometrinin herhangi bir başka şekline ait olmadığı sonucu çıkmakta ve bu şeylerin özlerinin varolan hiçbir şeyden çıkarılmadığı kabul edilmektedir. Ama bu özlerin yanlış olduğunu söylüyorsunuz. Evet, sizin görüşünüze göre böyle çünkü şeylerin yapısını, sizin görüşünüze uygun olamayacak biçimde varsayıyorsunuz. Ama eğer tüm geometrinin yanlış olduğunu kabul etmiyorsanız, her zaman aynı olan ve hiçbir zaman değişmeyen birçok gerçeğin kanıtlanmadığını yadsıyamazsınız, onların değişmez ve sonsuz olarak adlandırılmaları nedensiz değildir.–DESCARTES[96]

(B) "Fikir" sözcüğünden, düşüncemiz içinde olabilecek herşeyi anlıyorum ve üç çeşit fikir ayırdettim: Şöyle ki: Güneş'ten edinilen fikir gibi bazıları dıştandır; diğerleri, astronomların usavurmalarıyla edindikleri Güneş fikri seviyesindeki fi-

96 Réponses aux Cinquièmes Objections [de Gassendi] (Gassendi'nin Beşinci Eleştirisine Yanıtlar), éd. Adam et Tannery, tome VII, s. 380-381.

kirler gibi üretilmişlerdir veya yapaydırlar; ve diğerleri, Tanrı, Ruh, Beden, üçgen fikri ve genel olarak Gerçek, Değişmez ve Sonsuz Özleri temsil eden fikirler gibi, doğuştandır. Şimdi, eğer ürettiğim bir Fikir'den, onu üretirken açıkça ortaya koyduğum şey sonucuna ulaşırsam, sorunun kendisini doğru gibi kabul etmiş olurum. Ama, daha önce, üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğu şeklindeki üçgen fikrinde veya sorunun kendisini gerçek gibi kabul etme şeklinde de olsa varolduğu şeklindeki ve Aristo'dan beri en mükemmel kanıtlama biçimi olan Tanrı fikrinde gördüğüm fikir gibi, doğuştan gelen Fikir'den zımnen içinde bulunan bir şeyi çıkarıyorum.–DESCARTES[97]

Bu "doğuştan fikirler" kuramı ampiristler ve özellikle İngiliz filozof John LOCKE tarafından kabul edilmemiştir. Locke, zihnimizin temelde bir "boş yüzey" olduğunu ve tüm fikirlerimizin duyumun ve "ruhun kendi işlemlerinden edindiği bilgiye" dayanan düşünümün ikili kanalı aracılığıyla deneyden kaynaklandığını ileri sürmüştür.

183. Doğuştan Gelen Fikirlere Karşı. Bazı doğuştan gelen ilkelerin, ilkel bazı kavramların, diğer bir ifadeyle, adeta varoluşunun ilk anından itibaren bu fikirleri alan ve onları kendisiyle birlikte dünyaya getiren ruhumuzda iz bırakmış ve kazınmış, genel kavramların varolduğunu tartışılmaz bir gerçek gibi kabul eden insanlar vardır. Eğer her tür önfikirden kurtulmuş okuyucularla birlikteysem, bu varsayımın yanlış olduğu konusunda onları ikna etmek için, insanların, hiçbir doğuştan izin yardımı olmadan doğal yetilerinin basit bir kullanımıyla sa-

97 Lettre au P. Mersenne du 16 Juin 1641 (Peder Mersenne'e 16 Haziran 1641 Tarihli Mektup), éd. Adam et Milhaud, tome IV, s. 359-360.

hip oldukları ve bu doğal kavramların veya bu doğuştan gelen ilkelerin hiçbirine sahip olmaya gerek olmaksızın bazı şeylerin tam gerçeğine varabilecekleri tüm bilgileri kazanabileceklerini onlara göstermem yeterlidir.

O halde başlangıçta ruh, ne olursa olsun hiçbir fikir olmaksızın tüm özelliklerinden arınmış, boş bir yüzeydir: fikirleri nasıl almaktadır? Ruh, insanın her zaman hareketli ve sınırsız hayalinin hemen hemen sınırsız bir çeşitlilikle ona sunduğu bu devasa miktarı hangi yolla elde etmektedir? Tüm usavurmalarının ve tüm bilgilerinin temeli gibi olan tüm bu maddeleri nereden almaktadır? Buna bir sözcükle yanıt veriyorum: deneyle: tüm bilgilerimizin temeli buradadır ve bilgiler ilk kaynağını buradan alırlar. Farkettiğimiz veya üzerinde kendimizin düşündüğü ruhumuzun içsel işlemleri üzerinde veya dışsal ve duyarlı nesneler üzerinde yaptığımız gözlemler zihnimize tüm düşüncelerinin araç-gereçlerini verir. Burada bunlar, sahip olduğumuz veya doğal olarak sahip olabileceğimiz tüm fikirlerin çıktığı iki kaynaktır.

Anlık, bana ona bu iki kaynağın birinden gelmeyen hiçbir fikre mutlak olarak sahip değilmiş gibi görünüyor. Dışsal nesneler, zihne, duyarlı niteliklerin fikirlerini daha doğrusu bu niteliklerin bizde oluşturduğu tüm bu farklı algıları verir, ve zihin anlığa kendi işlemlerinin fikirlerini verir. Eğer tüm bu fikirlerin ve değişik biçimlerinin, birleşimlerinin ve ilişkilerinin doğru bir görüşünü oluşturursak, tüm fikirlerimizin buna indirgendiğini ve bu iki yolun birinden gelmeyen hiçbir şeyin zihinde bulunmadığını görürüz.–JOHN LOCKE[98]

98 Essai sur l'Entendement humain (İnsan Anlığı Üzerine Deneme), 1690, s. 15-17, 175-177 ve 180.

Bu "boş yüzey" kuramı da LEIBNIZ tarafından eleştirilmiştir. Leibniz, zihnin kendisine içkin aktif yetenekler üzerinde durmuş ve sadece "doğuştan fikirler"in varlığıyla yetinmemiş aynı zamanda "tüm aritmetik ve tüm geometri doğuştandır ve içimizde örtük bir biçimde bulunmaktadırlar", sözleriyle bu kavramı genişletmiştir: çünkü "doğuştan gelen bilgilerden elde edebileceğimiz tüm gerçekler hâlâ doğuştan gelenler olarak adlandırılabilir çünkü zihin onları kendi içinden çıkarabilir."

184. "Nisi ipse intellectus" (Eğer bu, anlığın kendisi değilse). Üzerinde bu kadar konuşulan bu "boş yüzey" bana göre, doğanın hiç kabul etmediği ve sadece filozofların eksik kavramlarına yerleşmiş bir kurmacadan başka birşey değildir. Belki de, bana filozofların bu "boş yüzey"inin, ruhun doğal ve özgün olarak sadece çıplak yetilere sahip olduğu anlamına geldiği biçiminde yanıt verilecektir. Ama eylemsiz yetiler, kısaca saf güçler de doğanın hiç tanımadığı ve ancak soyutlamalar yapılarak elde edilen kurmacalardır. Çünkü dünyada, hiçbir eylemde bulunmadan yalnız gücün içine kapanan bir yeti nerede bulunabilir? Her zaman bir eyleme ve birinden daha çok öbür eyleme özel bir yatkınlık vardır. Ve yatkınlığın dışında eyleme bir eğilim vardır ve hatta her kişide her zaman aynı anda sonsuz sayıda eğilim vardır: ve bu eğilimlerin bazı etkileri vardır. Ruhun şu veya bu düşüncelere karar vermesi için ve içimizde bulunan fikirlere karşı kendini koruması için deneyin zorunlu olduğunu itiraf ediyorum; ama deneyin ve duyuların fikir oluşturmak için bir yolları var mıdır? Ruhun pencereleri var mıdır, levhalara benziyor mu? Balmumu mu gibidir? Ruhu böyle görenlerin temelde onu cisimleştirdikleri açıktır. Bana karşı filozoflar arasında kabul görmüş şu aksiyomu ileri süreceklerdir: duyulardan gelmeyen hiçbir şey ruhta yoktur. Ama ruhun ken-

disini ve duygulanımlarını ayrık tutmak gerekir. Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (Daha önce duygulanımın içinde olmayan birşey anlığın içinde de yoktur, bunun istisnası: eğer bu, anlığın kendisi değilse. Oysa ruh, duyuların veremeyeceği varlığı, özü, biri, aynıyı, nedeni, algıyı, usavurmayı ve birçok başka kavramı içerir.

Belki de usta yazarımız[99] benim duygumdan tamamen uzakta olmayacaktır. Çünkü ilk kitabının tümünü, belirli bir anlamda ele alınan, doğuştan gelen ışıkları reddetmek için kullandıktan sonra ikinci kitabında başında ve sonrasında, duyunun içinde hiçbir kökü olmayan fikirlerin düşünmeden kaynaklandığını itiraf etmektedir. Oysa düşünme, bizde olan birşeye olan dikkatten başka birşey değildir ve duyular, daha önce bizimle taşıdığımız şeyleri bize veremezler. Bu böyle olduğuna göre, zihnimizde çok fazla doğuştan şey olmasını yadsıyabilir miyiz, çünkü adeta kendi kendimize doğuştan değil miyiz? ve içimizde: varlık, bütünlük, özdek, süre, değişim, eylem, algı, zevk ve entellektüel fikirlerimizin bin değişik nesnesi vardır. Bu aynı nesneler her zaman anlığımıza doğrudan ve her zaman hazır verildiğine göre, (dalgınlıklarımız ve gereksinimlerimiz nedeniyle her zaman farkedilememelerine rağmen), bu fikirlerin onlara dayanan herşeyle birlikte doğuştan olduğunu söylediğimizde neden şaşırılıyor? Tamamen bütün mermer taştan veya boş levhalardan yani filozofların "tabula rasa"sından çok damarları olan bir mermer taş benzetmesinden yararlandım, çünkü, ruh bu boş levhalara benziyorsa gerçekler içimizde Herkül'ün şeklinin bir mermerin içinde olmasıgibi olacaktır ve mermer bu şekli veya başka bir şekli alma konusunda tamamen kayıtsız olacaktır. Ama Herkül'ün şeklini diğerlerinin içinden seçerek gösteren mermerin damarları varsa, mermer bununla daha belirgin ola-

99 Locke'dan sözediyor.

caktır ve bu damarları bulmak için ve onların görünmesini engelleyen şeyi çıkararak yıkamak için çalışma gerekmesine rağmen Herkül bir biçimde doğuştan gelmiş gibi olacaktır. Böylece fikirler ve gerçekler bize, bu zahirilikler her zaman, duyarsız eylemlerle birliktc olmalarına rağmen, eylemler gibi değil eğilimler, yatkınlıklar, alışkanlıklar veya doğal zahirilikler gibi doğuştan olacaktır.– G.W. LEIBNIZ[100]

David HUME ampirizme geri dönüyor. Ama bu ampirizm, bilgide düşünme payı ayıran Locke'unkinden de daha radikal. Ona göre, zihin ona duyusal deneyden gelen izlenimleri almakla sınırlıdır, aynı sekansların yinelenmelerinden bazı alışkanlıkları edinmektedir ve nedensellik ilkesini açıklayan bu tip bir alışkanlıktır. Akılcı ilkelerin mantıksal gerekliliği böylece, tamamen ampirik bir gerekliliğe ve bir olgu gerekliliğine indirgenmiş olmaktadır.

185. Neden Fikri. İçinde özel bir olayı başka bir olayın izlediği tek bir deney veya tek bir durumdan sonra, ne kadar kesin veya ne kadar doğru olursa olsun sadece bir deneyle doğanın tüm gidişatını değerlendirmenin affedilmez sakınımsızlığına tutunarak benzer durumlarda gelecek olanı öngörmeye veya genel bir kural oluşturmaya hakkımız yoktur. Ama, bir özel olay türü, her tutumda, bir diğerine bağlı olduğu zaman, birinin ortaya çıkışından sonra diğerini öngörme ve olgu veya varoluşun herhangi bir şeyinden emin olmamızı sağlayan usavurumu kullanma konusunda artık hiçbir sorunumuz olmayacaktır. Bu durumda nesnelerin birini neden, diğerini de sonuç olarak

100 Nouveaux Essais sur l'Entendement humain (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler), livre II, chap. I.

adlandırıyoruz. Aralarında bir bağlantıyı, birinin diğerini kesin olarak ürettiğini ve en büyük doğruluk ve en güçlü zorunlulukla gerçekleştiren bir gücün birinde olduğunu varsayıyoruz.

O halde, olaylar arasındaki zorunlu bir bağlantının bu fikri, benzer durumların çokluğundan, bu olaylar arasındaki değişmez bir birleşmeden kaynaklıyor görünmektedir; ve bu fikir hiçbir zaman özellikle bu durumların herhangi biri tarafından uyandırılamamış ve tüm görüş açılarından ve olabilir her durumun içinde incelenememiştir. Ama, durumların çokluğu içinde, tamamen benzer sayılan özel durumların herbirinden ayrı hiçbir şey yoktur; sadece, benzer olayların yinelenmesinden sonra, olayların biri ortaya çıktığında, zihnin alışkanlıkla olağan eşanlısını beklemeye ve onun varolacağına inanmaya yönelmesi olgusunu ayrı tutmalıyız. Zihnin içinde hissettiğimiz bağlantı, nesnelerinin birinin tasarımının olağan eşanlısına doğal geçişi, güç fikrini veya zorunlu bağlantı fikrini oluşturduğumuz duygu veya izlenimdir. Tüm görünümleri altında özneyi gözlemleyiniz; hiçbir zaman bu fikrin başka hiçbir kökenini bulamazsınız.

İki bilardo topunun birbirine vurması gibi bir insanın itki aracılığıyla hareketin iletişimini yaşadığı ilk kezde, olaylarının birinin bağlantılı olduğunu değil, sadece diğeri ile birleşme içinde olduğunu söyleyebilir. Bu yapıda birçok olay gözlemledikten sonra birbirleriyle bağlantılı olduğunu telaffuz eder. Bu yeni bağlantı fikrini doğurmak için hangi değişiklik oluşmuştur? Şimdi bu olayların hayalinde birleştiğinin ve birinin ortaya çıkışından sonra diğerinin varlığını öngörebileceğinin dışında hiçbir şey.–DAVID HUME[101]

---

101 Essai sur l'Entendement humain (İnsan Anlığı Üzerine Deneme), P.U.F., tome I, s. 83-84.

KANT'a göre Hume'un ampirizmi, bilimin temellerini yıkmaktadır. Bilginin içinde, ona evrenselliğini ve bunun sonucu nesnelliğini veren a priori (öncel) unsurların varlığını korumak gerekir. Ama, bu unsurlar: duyarlılığın biçimleri, anlığın kategorileri, vs. saf biçimlerdir ve geçerli bir bilgi oluşturmak için maddesini deneyden almak zorundadır.

186. "A priori" Biçimler. Tüm bilgimizin deneyle başladığı konusunda hiçbir kuşkumuz yok. Çünkü, bu, duyularımızı sarsan ve bir bölümüyle tasarımlar üreten ve diğer bir bölümüyle, nesneleri karşılaştıran, onları birleştiren veya ayıran ve böylece duyarlı izlenimlerin ham maddesini ondan nesnelerin bir bilgisini oluşturmak için hazırlayan ve deney adını hakeden entellektüel etkinliğimizi harekete geçiren nesneler aracılığıyla oluşmasaydı, başka nasıl bilme yetisi uyandırılabilir ve çalıştırılabilirdi? Bu durumda, zaman düzenine göre, hiçbir bilgi içimizde deneyden önce değildir: herşey deneyle başlar.

Ama eğer tüm bilgimiz deneyle başlıyorsa, bu demek değildir ki bilgimiz tamamen deneyden gelmektedir. Çünkü, deneyden edindiğimiz bilginin izlenimler aracılığıyla hissettiğimizin ve bilme yetimizin (sadece duyarlı izlenimler tarafından uyarılmış) kendi tabanından oluşturduğu şeyin bir birleşimi olması mümkündür.

O halde, hiç olmazsa bu, daha yakından incelenmesini gerektiren ve ilk bakışta deneyden ve hatta duyuların tüm izlenimlerinden bağımsız bu tür bir bilginin olup olmadığı bilinmediği zaman çözülemeyen bir sorundur. Bu tür bilgiler "a priori bilgiler" olarak adlandırılır ve bunlar, kaynakları "a posteriori" yani deneyin içinde olan ampirik bilgilerden ayırdedilir.

Bununla birlikte, bu ifade, hâlâ, ortaya konan sorunun tüm anlamını belirtecek kadar belirli değildir. A priori bilgiler-

den, sadece şu veya bu deneyden değil, mutlak olarak her türlü deneyden bağımsız oluşan bilgileri anlayacağız. Bunların karşısında sadece a posteriori daha doğrusu deneyle mümkün olan ampirik bilgiler yer alır. Ama a priori bilgiler arasında bunlar, içlerine hiçbir ampirik şeyin karışmadığı saf bilgilerdir. Örneğin bu şekilde şu önerme ortaya çıkıyor: her değişimin nedeni vardır, bir a priori önermedir, ama saf değildir çünkü değişim ancak deneyden çıkarılabilecek bir kavramdır.– EMMANUEL KANT[102]

Léon BRUNSCHVICG'e göre, klasik Ampirizm gibi klasik Akılcılık, bilimin oluşumundan önce gelmiş ve hem matematik bilginin hem de deneysel bilginin oluşturulmasında zihnin öz etkinliğini hesaba katamayan doktrinlerdir.

187. Klasik Akılcılık ve Klasik Ampirizm. Yenilere, İngiltere'de seçmenin "Whigs" ile "tories" arasında karar vermek zorunda olması gibi aralarında seçim yapmaları için akılcılık ve ampirizm, iki tarihsel taraf olarak sunulmaktadır. Akılcılık, mükemmelliğinin, içinde skolastiğin Pascal'a aktardığı Aristo mantığının idealinin tatmin olacağı deneyin verilerinden hiçbir şey almamak anlamına geldiği bir dünyayı öngörmektedir: bilimin tüm önermelerini, kendiliğinden apaçık olan ilkelerden veya "a priori" (öncel) kavramlardan yola çıkarak kanıtlamak. Buna karşın ampirizm tüm "a priori" bilgiyi reddetmektedir; ama deneyden edindiği fikir kendiliğinden diğerlerinden ayrı ve "a priori"dir. Ampirizm, dünyaya tamamlayıcı veya oluturucu hiçbir belirlememizin katılımı olmaksızın, özünde bulunan özelliklerinin bütünü ile kendini zihne sunan bir dünyayı hayal etmektedir: evreni oluşturan nesneleri tümü doğrudan zih-

102 Critique de la Raison pure (Saf Aklın Eleştirisi), 1781, Önsöz.

ne verilmiş olacaktır.

Oysa, felsefik öğretinin o kadar büyük bir saygıyla geleneğini koruduğu bu kuramların ne biri, ne de ötekisi matematik bilgi kuramına başarılı bir biçimde uygulanamaz. Usavurumun mantıksal ilkeleri, belirli sonuçları belirli öncüllere bağlayan gerekliliği açığa çıkarmak için yeterlidir; ama, herkesin bildiği gibi bu gereklilik, bilim kavramının bilginin içeriğini oluşturan önermelerin kategorik gerçeğini içermesine karşılık, sadece usavurumun ilk varsayımına bağlı koşullu bir gerçek oluşturabilir. Ampirizme gelince, burada çok zor sözkonusu edilebilir aslında, doğal bilimler alanında bile ampirizm bilimsel deneyi hesaba katamadığı konusunda fikir birliği vardır; deney, ampirik sezginin çerçevesini kıran yaratıcı ve ince bir zekanın girişimine başvurduğu ölçüde öğretici ve verimlidir.–LÉON BRUNSCHVICG[103]

Brunschvicg gibi DURKHEIM için de klasik doktrinler tatmin edici değillerdir. Ampirizm, ilkelerin evrenselliğini ve gerekliliğini hesaba katacak güce sahip değildir. Temelde "olaylara daha saygılı" olan a priori akılcılık, aklın sahip olduğu deneyi aşma gücünü açıklamamaktadır. Durkheim'a göre, sadece akılcı ilkelere ve anlığın kategorilerine sosyal bir köken atfeden bir kuram sorunu çözer.

188. Aklın Sosyolojist Kuramı. Apriorizmin (öncelliğin) temel önermesi, bilginin birbirinin üstünde iki ayrık tabaka gibi, birbirine indirgenemeyen iki tür unsurdan oluştuğu şeklindedir. Bizim varsayımımız, tümü ile bu ilkeyi sürdürmektedir. Aslında, ampirizmin kuramcılarının aklı oluşturmak için

103 Nature et Liberté (Doğa ve Özgürlük), Flammarion, 1921, s. 78-79.

hiçbir zaman yararlanmadığı bilgiler olan ampirik adıyla adlandırılan bilgiler, nesnelerin doğrudan eyleminin zihnimizde uyandırdığı bilgilerdir. O halde, bireyin ruhsal yapısıyla tamamiyle açıklanan şeyler bireysel durumlardır. Aksine, eğer, düşündüğümüz gibi, kategoriler temel olarak kollektif tasarımlarsa, herşeyden önce topluluğun durumlarını gösterirler: bu kategoriler, topluluğun oluş ve organize oluş biçimine, morfolojisine, dinsel, ahlaksal, ekonomik kurumlarına, vs. dayanmaktadır. O halde, bu iki tür tasarım arasında bireyseli sosyalden ayıran büyük bir mesafe vardır ve bireyden toplumu, parçadan bütünü, basitten karmaşığı çıkaramadığımız gibi bireysel tasarılardan sosyal tasarıları çıkaramayız. Toplum "sui generis" bir gerçektir; evrenin kalan bölgesinde bulunmayan veya aynı biçimde bulunmayan özelliklere sahiptir. O halde toplumu ifade eden tasarımların, tamamen bireysel olan tasarımlardan tamamen farklı bir içeriği vardır ve önceden toplumsal tasarımların bireysel olanlarına birşeyler eklediğinden emin olunabilir.

Birilerinin ve ötekilerinin oluş biçimleri bile onları birbirinden ayırmakla sonuçlanır. Kollektif tasarılar, sadece uzamda değil, aynı anda zamanda yayılan devasa bir işbirliğinin ürünüdür; bunları oluşturmak için, farklı zihinlerin birçoğu fikirlerini ve duygularını birleştirmiş, karıştırmış, ayarlamıştır; kuşakların buraya deneylerini ve bilgilerini biriktirmişlerdir. O halde, bireyin entellektüelliğinden sınırsızca daha zengin ve daha karmaşık çok özel bir entellektüellik yoğunlaşmış bir biçimde toplumda vardır. Böylece, aklın ampirik bilgileri aşan bir güce nasıl sahip olduğu anlaşılıyor. Akıl bu gücü bilmem ne gizemli etkiye değil, sadece çok bilenen bir formüle göre insanın iki yönlü olması olgusuna borçludur. İçinde, iki varlık vardır: temeli organizmada olan ve eylem alanı, bu nedenle, çok sınırlı olan bireysel bir varlık ve içimizde, entellektüel ve ahlaksal düzeyde, gözlemleyebileceğimiz en yüksek gerçeği, toplumu temsil eden

sosyal bir varlık. Yapımızın bu çifteliği sonuç olarak, pratik düzeyde ahlaksal idealin faydacı itkiye indirgenemezliğini ve düşünce düzeyinde, aklın, kişisel deneye indirgenemezliğini içerir. Birey, topluma katıldığı ölçüde, düşündüğünde olduğu gibi eylem içinde de doğal olarak kendini aşar.

Bu aynı sosyal özellik, kategorilerin gerekliliğinin nereden kaynaklandığını anlamamızı sağlar. Bir fikir bir tür içsel nedenle, hiçbir kanıtla desteklenmeden kendini zihne zorla kabul ettirdiği zaman bu fikrin gerekli olduğunu söylüyoruz. O halde bu fikrin içinde, öncel inceleme olmaksızın zekayı zorlayan, onayı sağlayan birşeyler var. Apriorizm bu yalın etkinliği ortaya koymakta ama onu hesaba katmamaktadır. Ama eğer kategorilerin onlara atfettiğimiz kökü varsa, etkilerinin hiçbir şaşırtıcı yönü yoktur. Aslında, şeyler arasındaki en genel ilişkileri gösterirler; genişlemesine tüm diğer kavramlarımızı aşarak entellektüel yaşamımızın tüm ayrıntılarına hükmederler. O halde eğer her an, insanlar bu temel fikirler üzerinde anlaşamazlarsa zamanın, uzamın, nedenin, sayının, vs, homojen bir kavramına sahip değillerse, zekalar arasında tüm uyum ve bunun sonucu ortak tüm yaşam olanaksız hale gelirdi. Aynı şekide toplum kendini tamamen bırakmadan, kategorilerini, tikellerin iradesine bırakamaz. Yaşamak için toplumun sadece yeterli ahlaksal konformizme gereksinimi yoktur, vazgeçemeyeceği asgari bir mantıksal konformizm vardır. Bu nedenle, başkaldırmaları önlemek için üyelerine tüm otoritesiyle baskı yapar. Akla bağlı olan ve aklın telkinlerini güvenle kabul etmemizi sağlayan çok özel otoritenin kaynağı böyle görünmektedir. – ÉMILE DURKHEIM[104]

Ama, Aklın rolü sadece "konformizm" midir? Filozof Désiré

104 Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Dinsel Yaşamın Basit Biçimleri), 1912, P.U.F., s. 21-24.

ROUSTAN bize bu rolün aynı zamanda kazanma olduğunu söylemektedir. Akılcılık bir durgunluk davranışı değildir; "saldırgan" bir davranıştır ve bu davranışın içinde, insan kafası, bilginin eseri için, tehlikelere girmekten kaçınmaz.

189. "Saldırgan" Akılcılık. Akılcılığı yerine oturtmak için –çünkü başka birşey sözkonusu değil, onunla savaşmayı değil, aksine, ona fizyonomisini ve polemiğin gereksinimleri için üstüne örtülen sahte parıltıdan kurtarılmış gerçek asalet ünvanlarını geri vermeyi amaçlıyoruz– aklın en ufak hareketinin bir tehlikeyi içerdiğini kanıtlamak gerekir. Bir an için aklın özdeşlik ilkesini ileri sürdüğünü varsayalım. Geleneksel kapsamıyla A eşittir A'nın hiçbir önemi yoktur. Bir şeyin kendini eşit olduğunu onaylamanın bana ne yararı var? Bir özdeşliği sadece farkedilmediği veya tartışılır olduğu zaman, uzamda veya zamanda uzaklaşma, farklı niteliklerin yakınlığı, vs. gibi şu veya bu durumun özdeşlikten kuşkulanmama neden olduğu zaman, saptamada yararım vardır. É. Meyerson çok haklı olarak şöyle yazıyor:[105] "A = A, hiçbir zaman, gerçek bir totoloji değildir. Eğer bu formülü söyleme zorunluluğunda olduğumuza inanıyorsak, özdeşlik olmadığına, burada tek ve aynı şey yerine iki farklı şeyin olduğuna bizi inandırabilecek şeyler var demektir. A = A'dan sonra, düşüncemizde her zaman, "buna rağmen" veya "şu olgu nedeniyle" diye başlayan, örtülü bir tür eklenti gelir" Burada, ikinci A'yı birinciden ayıran herhangi birşeyin, bir durumun olması gerekir ve önermenin olumladığı şey, şu anda beni ilgilendiren görüş açısından bu durumun etkisiz olmasıdır."

O halde işte tehlikenin bulunduğu yer. Kuşkusuz evrende

105 De l'Explication dans les sciences (Bilimlerdeki Açıklama) t. I, s. 131.

birbirine global olarak özdeş olan nesneler yoktur. Özdeşlik ilkesi de varolduğunu onaylamıyor. Ama, bu ilke, başka ilişkiler içinde farklı gerçekleri ifade eden iki terimi, belirli bir ilişki içinde, özdeş olarak ve bunun sonucu bir usavurum içinde birbirleri ile değiştirilebilir olarak görme hakkına sahip olduğumu belirtir.

Tehlike, nedenselik ilkesini kullanarak, şimdiden, geleceği belirlemek istediğimizde daha büyüktür. Eğer evrende herşey herşeye bağımlı ise, sadece bugün gözlemlenen olayın, ancak tüm evrenin yeniden bugünkü durumuna tam olarak gelmesiyle yeniden oluşacağını öngörebiliriz. Oysa, düşçü birkaç metafizikçinin dışında, hiç kimse böyle bir geri dönüşü beklemiyor, bugünün deneyi hiçbir şekilde yarının deneyi üzerinde bana hiçbir şey öğretemez. Bilimin bu olumsuzluğundan kurtulmak için, evrenin tüm parçaları arasında çok sıkı bağlantıyı yadsımak gerekir. Bir olayı, çevresinde varolan herşeyin bir işlevi gibi tasarımlamak yerine, bilimadamı, Balfour'un[106] dünyanın "lifli yapısı" olarak adlandırdığı şeyi bilinçaltı olarak ileri sürer. Gerçeğin bir lifini tecrit edebileceğimizi ve bu lifin çevresinde sonradan oluşmuş değişimleri gözardı edebileceğimizi kabul eder. Bu yalınlaştırma gereklidir ve bilimin başarısı bu işlemi meşrulaştırmaktadır. Ama "lifler" nasıl ayırdedilebilir ve çevre içindeki bir değişimin gözardı edilebileceği hangi belirti ile anlaşılabilir?

O halde, insan aklı işini, mekanik olarak katı bir diyalektiğin kurallarını veya bazı ilkeleri uygulayarak değil ama geleceği şimdiye benzer hale getirmek için, zamandaki ve uzamdaki farklılıklar tarafından yaratılmış engelleri aşmak için yöntemler deneyerek yürütür. Geleneksel mantık, akla, özdeşi özdeşle değiştirmekten başka bir görev vermeyerek, yanlış ola-

106 Lord Balfour, İngiliz devlet adamı ve filozof (1848-1930) "İnancın Temelleri" adlı ünlü kitabın yazarı (1895).

rak aklın rolünü sınırlandırmakta ve girişimlerinin verimliliğini anlaşılmaz hale getirmektedir. Özdeş şeylere sahip olmak için öncelikle onları oluşturmak gerektiğini eklemeliyiz. Meyerson'un "Bilimlerde Açıklama" üzerine olan güzel kitabının en büyük başarısı belki de, yazarın kitapta özdeşlikten çok özdeleştirmeden sözetmesidir. Meyerson, insan zihninin özdeşi çıkarmasını, hazırlamasını, ileri sürmesini ve gerçeği akılcı bir uygulamaya uygun hale getirmek için açımlanmasını sağlayan çok sayıda girişime tanık olmamızı sağlamaktadır. Ve kuşkusuz bu girişimler evren üzerindeki etkimizi arttırıyorsa, evren yapısı olarak bu işlemlere çok fazla düşman değil demektir. Ama geriye, aklımızın gerçek karşısındaki davranışının temel olarak aktif olması kalıyor.–DÉSIRÉ ROUSTAN[107]

Zaten, akıl, klasik akılcıların zannettiği gibi sabit değildir. insan zihninin evrimi sürecinde, ilkeler ve kategoriler, pekçok değişim görmüştür. Ama bu değişimler "yönünün gösterebileceği bir seri halinde düzenlenmiş" olmayacaklar mı? Eğer "oluşmuş akıl" daha doğrusu, verili bir uygarlıkta ve bir dönemde varolduğu şekliyle ilkeler ve kategoriler sitemi gerçekten değişkense, daha temel olan ve zihnin özdeşlikler bulma veya kurma çabasından başka birşey olmayan bir "kurucu akıl" yok mudur? Filozof André LALANDE'ın tüm yapıtından çıkan bu sonuçtur.

190. Kurucu Akıl. Spekülatif düzeyde olduğu kadar pratik düzeyde de bize önemli görünen ve çoğu zaman bilinmeyen veya tartışılan, gözardı edilen bazı tezleri mümkün olduğu kadar inandırıcı hale getirmeye ve toplamaya çalıştık.

Birincisi, bu kendiliğinden gelmektedir, akla güvenmenin

107 La Raison et la Vie (Akıl ve Yaşam), P.U.F., 1946, s. 53-55.

gerekliliğidir... Ama bu güven, "akılcı ilkelerin, bu ilkelerin geçirdiği değişimlerin ve günümüzde gördüğümüz değişikliklerin tarihini bilmelidir. Bu şekilde anlaşılan akılcılıkta sadece bireysel keyfiliğe ve duyguya karşı çıkıldığı anlaşılmamalıdır. Hayır: düşüncemizin kategorilerinin veya yasalarının değişimleri, ne herhangi bir yönde, ne de çevreye yani canlı ve ilkel varlıkların tamamen önceden belirlenmiş ve zekamızın gitgide daha kesin bir biçimde mimarisini kopya ettiği yapıdaki bir dünyasına uyumuyla oluşmazlar. Buna inanmak, insan bilgisinin en son derecesini önceden varolan ve kavranılabilir bir öz haline getirmek demektir: burada içinde sabit ve önceden belirlenmiş bir teriminin çalıştırıldığı anlamın yerine geçen bir yansıtma oyunu vardır. Bilimsel gerçek, gelişimlerini izlediğimiz zaman çok iyi gördüğümüz gibi, çocukların ilk yazı defterlerinde olduğu gibi, soluk mürekkepli tamamen hazır çizgiler üzerinde daha koyu ve gelişen bir kesinlikle bastırmaktan ibaret değildir. Bu basit ve belirgin sözcüklerin yazılmasıyla birlikte "nisi ipse intellectus" (eğer bu, anlığın kendisi değilse) tüm anlamına kavuşuyor. Ama bu anlık taşın üzerine bir kez kazınmış bir kod değildir; onsuz zihnin güçsüzleştiği, sabitliği bulmak için daha yüksek bir kata çıkmak gerekir. Bilimsel gerçek, bildiğimiz en eski düşünce çabalarından beri, ona bağlanan iddiaların ve yönlendirici kavramlarımızın evriminin yönlendiği yere dayanmaktadır. En eski çabalar, diyoruz çünkü burda zekayı her zaman aynı yöne iten birşey sözkonusu değildir; bu yönlenmenin içinde en temel yapısında aklın kendisi olan aktif, kişisel, yaratıcı bir eğilim vardır. Bu akıl, ne kadar önemli olursa olsun, her an sadece uygarlığın eksik bir kazanımını ifade eden kabul edilmiş gerçeklerin ve oluşmuş kuralların toplumsal kodunun zıttı olan, "kurucu akıl"olarak adlandırdığımız şeydir.

Buradan, aklın, kaynağında, saptayıcı olmayıp kuralcı olduğu şeklindeki ikinci tezi ortaya çıkar. Ahlak da akılcı bir dav-

ranışı gören kişler bu özelliğin farkına varmaktadırlar ve akıl tanrıçasına tapınma biçimi, saf ve hatta komik durumuna rağmen bu özelliğin bir tür aleni açıklanmasıdır. Bu özellik çoğu zaman, oluşmuş aklın bilimsel ve mantıksal biçimleri içinde çok silik biçimde bulunmaktadır: aklın formülleri olgusal iddiaların bir toplamı gibi açıklanmaktadır. Örneğin her olayın bir nedeni olduğu veya tüm değişimler içinde en azından bir değişmez olduğu, önermeleri gibi. Ama, kabuklarının altında aklın sağlamlığını oluşturan kuralları bulmak için olayları fazla eşelemek gerekli değildir. Kurucu akıl, düşünümsel görevimizin, başarılarının ve ürünlerinin incelenmesi ile ortaya çıkardığı yüksek bir değerin çizgisinde bulunan eylemdir.

Bu değer nedir? Oldukça farklı noktalardan çıkan birçok tümevarım çizgisinin birleşiyor göründüğü üçüncü tezimiz, daha önce Platon tarafından özellikle belirtilen ama benim "Evrime Karşı Dağılma" adlı yapıtımda sunulduğu şekliyle katlanılamaz bir çelişki olan "Aynı"nın "Başka" üzerindeki üstünlüğüne dayanmaktadır: O zamanlar XIX. yüzyılın sonlarıydı ve farklılaşma ve bütünleşme yoluyla gelişmeye olan Spencer'cı inanç bir tür beylik düşünce haline gelmişti. Özdeşliğin temel değeri veya daha doğrudan olarak, deneyimizin alanı içindeki başkalıkların çöküş değeri, bugün daha az kabul edilmez görünüyor ve bunu özellikle, Émile Meyerson'un hayranlık uyandırıcı çalışmaları ile bilimler tarihinde çekip çıkardığı yoğun apaçıklığa borçluyuz. Epistemoloji (bilgi kuramı) ile ilgili olarak, onun sayesinde, kanıtın, taraf tutmadan olguları ele alan herkes için yapıldığını söylemek mümkündür. Ama, oluşmuş akılda rastlanan bilimsel ideallik özelliği ile ahlaksal otorite özelliğinin bağlantısı, bilimsel idealliğin bilinmesine büyük bir engeldir. Stendhal'ın söylediği gibi bir Mantık öğretisi bir saldırı ise, zihnin yaşamını, bireysel veya toplumsal özbeğeni için en az kandırıcı, emperyalizme en zıt kuralın ortasına yerleştir-

me iddiasına kadar daha büyük bir saldırıdır!

Ama mantığı, zihnin gitgide gelişen bir dışavurumu gibi tasarımladığımız zaman, onu daha az itici bir ortamda görebiliriz. – tüm felsefeler tarafından tek olarak kabul edilen ama aslında bize zihinler tozu biçiminde verilen zihin: içimizde, birbirimizi tanımamızı sağlayan bilinç durumları ve devinimleri ve olduğumuzun çeşitliliği ile verilen, bizim dışımızda, evrensel metafizik bir inançla düşüncenin oluştuğunu kabul ettiğimiz bireysel merkezlerin çeşitlilikleri ve çokluğu ile verilen zihin. Zihnin bu tozlaştırılması bir çöküş gibi görülmüştür. Bu, her durumda çöküşe itiraz etmekti. Bu tozlaşma, enerjetik çeşitliliğin madde dünyasındaki ilksel saçılışıyla karşılaştırılabilir ilkel, kökten bir olgu gibi de ele alınabilir. Her zaman önemli olan nereden gelindiği olmayıp, hangi yöne doğru yürünüldüğüdür.–ANDRÉ LALANDE[108]

XXIV. KİŞİLİK VE KARAKTER

Bedensel benin bir şekilde, tinsel benin tabanını oluşturduğu fikri, Th. Ribot'nun "Kişiliğin Hastalıkları" adlı yapıtında savunduğu fikirdi. Ama onun için ben, bilince "senestezi" yani bedenimizden bize gelen karışık duyumların bir toplamı ile yansıyordu. Çağdaş psikologlar ve hatta fizyologlar ben duygusunun temelini, "bedenimizin imgesi" içinde görmektedirler ve bu görüntü, J. LHERMITTE'in gösterdiği gibi ne doğuştan, ne de doğrudan olmayıp, yavaş yavaş oluşmaktadır.

---

108 La Raison et les Normes (Akıl ve Kurallar), Hachette, 1948, s. 227-230.

191. Bedenin İmgesi. Bedenimizin imgesi derece derece, kendisine, dışsal ve içsel duyumlardan, tüm insanlara özgü oyun içgüdüsünün içinde köklerini bulduğumuz kinetik etkinlikten ve nihayet az veya çok bilinçli görsel tasarımlardan gelen ardışık ilişkiler sayesinde kurulur.

Bunun böyle olduğunu ve bedenimizin şemasının bölüm bölüm oluşturulduğunu gösteren şey, çocukların kendi bedenselliklerı ve benzerliklerinin bedensellikleri hakkındaki bilgisini ortaya çıkaran resim yapma tarzlarıdır. Çocukların resimlerinin analitik incelemesini yapanlar ve bunların arasında özellikle Luquet'yi[109] söyleyeceğiz, sentez duyumu ancak duyusal-hareketsel işlevin tamamlanmasıyla gelişmektedir. Çocuğun çizdiği şey, varlıkların bütün olarak görünüşleri değildir, sadece bir bölümleridir. Sadece ayrıntılar verilmekte ve sentetik ilişki kurma eksikliği nedeniyle, bu ayrıntılar sadece yanyana getirilmektedir. Böylece bir göz kafanın yanına, bir kol bir bacağın yanına yerleştirilmiştir (Luquet).

...Bedenimizin imgesi, yetişkinde görülen kesinliği ve uyumluluğu kazanmak için ilk çocukluk döneminde parçalar halinde kurulur. Bu imgenin oluştuğu temel unsurlar böylece, kişinin yaşamı süresince topladığı izlenimlerden, duyumlardan, duyusal algılardan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde bedensel imge, organizmanın daha fazla izlenime ve algıya maruz kaldığı ölçüde daha zengin çizgilere sahip olacaktır; bu imgenin tümüyle en değerli ve sakatlama ve bozma süreçlerine en dirençli olan bölümleri en iyi farklılaşmış duyumların ve algıların merkezi olacak bölümleridir.

Ve eğer ayağın ve elin imgesi en geniş organ kesimlerine şiddetle direniyorlarsa, ayağın ve özellikle elin diz veya omuz

---

109 G.-H. Luquet "Les Dessins de l'Enfant" (Çocuk Resimleri), 1913, adlı kitabın yazarı, bu konudaki araştırmaların çoğunun çıkış noktası olmuştur.

gibi bedenin başka bir bölgesine göre çok daha fazla algısal ve duyumsal uyarıların merkezi oldukları için değil midir? Ama bundan daha fazlası: eğer parmaklar bir sakat hayalette elin parçaları içinde en iyi gösterilenler iseler, bu parmakların algıların içinde bilekten veya elayasından daha önemli bir rol oynadığı için değil midir?

Nihayet, David Katz'ın[110] çok doğru olarak vurguladığı gibi, eğer gerçekten organlarımızın imgesi duyumlar ve algılar dünyasında aldığımız araç-gereçlerin yardımıyla oluşuyorsa ve Henry Head'in[111] ısrarla belirttiği gibi eğer bu imge sürekli değişikliklere uğruyorsa, tüm duyumların bedensel imgemizi değiştirmede aynı güce sahip olmadıklarını belirtmek uygun olacaktır: bu bakımdan şu yasanın geçerliliği kabul edilebilir: bedensel imgenin kuruluşu üzerinde en fazla etkisi hissedilen duyumlar ve algılar en canlı, en süreli ve en sık yinelenenlerdir.– JEAN LHERMITTE[112]

Ama kişilik bedenle aynı değildir. Önce sosyal ben'le aynılaşır. Misyoner ve etnolog Maurice LEENHARDT'ın Yeni Kaledonya'da yaşayan Kanaklar'da çarpıcı bir biçimde koşullarını belirttiği gibi beden duygusu bilinçlenmeyi gerektirmektedir.

192. Kişinin Beden Aracılığıyla Bireyselleşmesi.

Kişilik sözcüğü, içinde sadece kişileri gördüğümüz arkaik toplumlar sözkonusu olduğunda doğru mudur? Bu, Melanezyalı'ların "no"dan ne anladıklarının incelenmesinin bizi götürdüğü sorudur. Kanak'ın "no" teriminden oluşturduğu kullanım,

110 İsveç'e iltica eden Alman psikolog (1884-1953).

111 Ünlü İngiliz fizyolog.

112 L'Image de notre corps (Bedenimizin İmgesi) Nouvelle Revue Critique, 1939, s. 23-24.

onda düşüncesini ve eylemini düzenleyen bir destek aradığını göstermektedir. Bu sözcük, onun kendini oluşturmasına yardım etmektedir.

Melanezyalı, konuşma içinde sezilen bu varlığı ancak insansal biçim içinde kavrıyor ve onu komo, "yaşayan" olarak adlandırıyor. Bunu "kişi" olarak çevirdik ve bu terim hem insana, hem de mitik varlığa uygun gelmektedir. Her ikisi de her zaman sosyal veya dinsel-sosyal bir bütün içinde yeralmaktalar ve orada rollerini gerçekleştirmektedirler. "Kamo"nun kendisi onların gözünde yanlış sınırlandırılmıştır. Sadece dayanağı olan bedeni bilmemektedir. Başkalarıyla oluşturduğu ilişkilerle kendini tanımaktadır. İlişkilerinin oyunu içindeki rolünü gerçekleştirdiği ölçüde varolmaktadır. Sadece bu ilişkilere göre yerini bulmaktadır. Burada yazdığımın anlaşılması için, Melanezya'nın sosyal manzarasını gözönüne getirmek gerekir. Hiçbir zaman yalnız genç bir adama rastlanmıyor. Ama her zaman blok yapan ve birlikte olan "kardeşler" grubu, diğer gruplar içinde de aynı ilişkiler var. Gerçekte,bu gruplar içinde, hepsi aynı kişiyi oynuyorlar, hepsi aynı kişi.

Bireyleşmenin koşulu, sosyo-mitik alanın uzağına kaçmanın içindedir. Bu kaçmanın nasıl gerçekleştiğini kolayca saptamak mümkün değildir. Bir cezaevinden her kaçış gibi bir gelgeç istekten veya bir ilk başkaldırmadan daha fazla birşey olan, çevredeki dünyanın başka bir görüşüne ve yeni bir davranışına götüren bir çalışma gereklidir.

Kaledonyalı yaşlı Bocsoou'nun çok açık bir sözcüğü bu çalışmanın biçimini ortaya çıkarıyor. Uzun yıllardır eğittiğim Kanaklar'ın düşüncesinde tamamlanmış olan gelişmeyi bir kez ölçmek için bir telkinin riskine girdim: "Sonuçta düşüncenize getirdiğimiz şey ruh kavramıydı, değil mi? – Ruh? Hayır! Siz bize ruhu getirmediniz, önceden ruhun varlığını biliyorduk. Biz ruha göre hareket ediyoruz. Ama sizin bize getirdiğiniz şey, bedendir" Bek-

lenmeyen bir yanıt. Kuşkusuz, burada sözü edilen ruh, "ko" mitik ve büyüsel olan ve atalarından kendilerine geçen bir akımı göstermekte ama yanıtın anlamı aynı kalıyor. Kavranamayan bu kişi sosyo-mitik dağılımının önlediği sağlam bir sınırlandırma istemektedir. Boessoou bir sözcükle yeni sınırı tanımlamıştı: beden.

Bedenin tüm mitik katılımlarda payı vardır. Ruhsal itkileri, doğa-üstü, totemik veya başka etkilerin sonucuydu, bunu belirlemek için ne öz bir varoluşu, ne de özel bir adı yoktu; sadece bir destekti. Ama bundan sonra fizik varlığın çevresi bitiyor ve nesnelleşmesini olanaklı kılıyordu. İnsan bedeni fikri kesinleşiyordu. Bu, hemen beden ile mitik dünya arasında ayırıma yolaçan bir buluştu.

Kişi artık dağınık değildi. İçine hapsolduğu sosyo-mitik alandan sonunda kurtuluyordu. Beden, artık altında kişinin boğulduğu kaplama değildi. Kişi, insanın içinde sınırlanıyor. Bedenin dışında her yerde gezen psikolojik ben nihayet sabitlendi; bir bedenim var. Kanak aynı anda hem bedensel varoluşunun bağımsızlığını farkediyor ve hem de eski bir sözcük olan "karo"nun içine yeni kavramın içeriği olan bedeni sokarak dilini zenginleştiriyor.

Yaşlı Boesoou'nun kendi deneyimini böylece özetlediği ve çok açık olarak deneyimin sonucunu genelleştirdiği dönemde, Durkheim, sosylojik yollarla ve çok derin görüşüyle aynı sonuca varıyor ve sezgisel olarak şu notu düşüyordu: "Bir bireyleşme faktörü gerekiyor. Bu rolü oynayan bedendir."[113]

Filozofun düşüncesiyle Kanak'ın saptamasının bu çakışması çok dikkat çekicidir. Bireyleşme sorununun temeli üzerindeki tüm tartışmayı yoketmektedir; bu çakışma aynı zamanda, içinde Lévy-Bruhl'ü ilkel kafa yapısı üzerine olan uzun araştırmasının sonunda duyusal bir kategorinin varlığı sonucuna

113 Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse (Dinsel Yaşamın Basit Biçimleri), s. 386.

vardığının ve Marcel Mauss'u "düşüncenn ve eylemin temel biçimi olan ben"[114] olan kişinin bir kategorisi sonucuna vardığının görüldüğü, Franız sosyoloji okulunun araştırmalarının çakışma noktasını ortaya çıkarmaktadır; ve tüm bu büyük sosyoloji yapıtının sonunda kişinin oluşumunda bedenin rolü üzerinde Durkheim'ın sezgisine değerini verdiği görülmektedir.– MAURICE LEENHARDT[115]

Amerikalı psiko-sosyolog George H. MEAD zihnin (mind) sosyal bir kuramını oluşturmuştur. Buna göre zihin bireylerarası eylemin sosyal süreçlerinden doğmaktadır. "Ben" içselleştirilmiş sosyal davranışların bir sisteminden başka birşey değildir; "kendimize atfettiğimiz, başkalarının davranışlarının bir bütünüdür" G. H. Mead'ın bu ben'in çocukta oyun konusunda özellikle futbol, beyzbol, vs. gibi düzenli bir oyunda oluşumunu nasıl betimlediği görülecektir. Diğer taraftan "ben", Mead'in davranışçı bir bakış açısıyla, "organizmanın diğerlerinin davranışlarına tepki"si olarak tanımladığı "özne olarak ben"den ayırdedilmesi gerekir: "özne olarak ben", "kendi"nin (self) özgün ve yaratıcı bölümüdür ve ona göre komple kişi "ben" ile "özne olarak ben" arasındaki uyumda oluşur.

193. Oyun ve Çocuğun Kişiliği. Çocuk, bir anda budur, başka bir anda şudur ve belirli bir anda olduğu şey, başka bir anda olacağı şeyi belirlemez. Çocuğun sevimliliğinin veya aynı zamanda yetersizliğinin kaynağı buradadır. Çocuğa güvenilemez; her yaptığı şeyin başka bir anda yapacağını belirlemeye yöneldiği varsayılamaz. Bir bütün olarak organize olma-

114 Marcel Mauss, une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi (İnsan Zihninin Bir Kategorisi: Kişi Kavramı, Ben Kavramı).

115 Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien (Do Kamo, Melanezya Dünyasında Kişi ve Mit), Gallimard, s. 189-200 ve 212-214, seçmeler.

mıştır (not organized into a whole). Çocuğun belirli bir karakteri, belirgin bir kişiliği yoktur.

Oyun (game), bir kişiliğin doğduğu durumu aydınlatır. Çocuk, başkasının davranışını aldığı ve başkasının bu davranışının ortak bir amaca göndermeyle yapacağı şeyi belirlemesine izin verdiği sürece, toplumun organik üyesi haline gelir. Bu toplumun ahlakını üstlenir ve böylece onun temel bir üyesi olur. Kendisi için aldığı başkasının davranışına doğrudan ifadesini kontrol etmesine izin verdiği sürece topluma ait olur. Burada işin içine bir tür düzenli süreç girmiştir. Oyun terimleriyle anlatılan şey kuşkusuz, çocuğun sosyal yaşamında sürekli ifade edilir ama daha geniş olan bu süreç çocuğun doğrudan deneyinin ötesine geçer. Oyunun önemi, çocuğun öz deneyinin tamamen içinde bulunmasındandır ve modern eğitim biçimimizin önemi, mümkün olduğu kadar bu alanla bütünleşmesindedir. Çocuğun edindiği farklı davranışlar öyle düzenlenmişlerdir ki tepkisi üzerinde belirli bir kontrol uygularlar, aynı şekilde bir oyunun içindeki davranışları doğrudan tepkisini kontrol ederler. Oyunun içinde, düzelenmiş bir başkası (an organized other), genelleştirilmiş bir başkası (a generalized other) haline geliriz. Bu genelleşmiş başkası çocuğun yapısı içinde bulunur ve ifadesine doğrudan deneyi içinde kazanır. Ve çocuğa, özel tepkisini kontrol ederek, bütünlüğünü veren ve öz benliğini (self) ortaya çıkaran, çocuğun öz yapısındaki düzenlenmiş bu etkinliktir.

Oyunun içinde geçen şey, çocuğun yaşamının her anında geçer. Sürekli olarak, kendini çevreleyen kişilerin davranışlarını ve özellikle bir anlamda kendini kontrol eden kişilerin davranışlarını alır. Öncelikle, soyut bir biçimde, bu sürece uygun işlevi kazanır. Bireysel oyundan (play) gerçek oyuna (game) geçer. Oyunu oynamak zorundadır (he has to play the game). Oyunun ruhu (the morale of the game) çocuğu, tüm topluluğun daha geniş ruhundan daha fazla olarak ele geçirir. Çocuk oyu-

nun içine dalar ve oyun içine tam olarak girebileceği bir durumu ifade eder; oyunun ruhunun çocuk üzerinde, ait olduğu ailenin veya içinde yaşadığı topluluğun etkisinden daha fazla etkisi vardır. İçine girdiği ve orada bir tür sosyal oyun (social game) oynadığı, bazıları tamamen sürekli, diğerleri geçici olan her türlü toplumsal organizasyon vardır. Bu, içinde bulunmayı sevdiği, varlığa gelen veya ondan çıkan organizasyonların içine girdiği bir dönemdir. Düzenlenmiş bir bütün içinde işleyebilecek bir varlık haline gelir ve böylece ait olduğu grupla olan ilişkisi içinde belirlenmeye yönelir.

Kişiliğin doğumuna yolaçan süreç böyledir. Bu süreçte, içinde bir çocuğun başkasının rolünü aldığı bir süreç gibi sözettim ve bunun temel olarak dilin kullanımı ile gerçekleştiğini söyledim. Dil, bir topluluk içinde ortak etkinliklerin gelişmesini sağlayan sözsel davranışlara baskın bir biçimde dayanmaktadır. Dil, anlamsal yönü içinde, bireyde, başkalarında oluşturduğu davranışı yaratmaya yönelen bu sözsel davranışlardan ibarettir, ve bu, sosyal etkinliklerin yöneltici davranışlarıyla, başkasının rolünü oynamak olan süreci doğuran "kendi"nin mükemmelleştirilmesidir. İçinde çocuğun yalnız başına oyununun ona farklı rolleri aldırttığı bu durumların içinde, ilkel bir biçimle en iyi şekilde tanımlanmış tarzdaki süreci görüyoruz. Bu durumda örneğin, para ödemeye hazırlandığı olgusu bile, parayı alan kişinin davranışını yaratır: Süreç, içinde, diğer kişinin uygun etkinliklerini uyarmaya yeterlidir. Birey, kendini, diğer kişide uyandırdığı tepkiye doğru sürükler ve bu şekilde bu duruma olan tepkiye göre davranır. Çocuk oynarken, belirli bir biçimde, kendisinde yarattığı rolü mimikle taklit eder. Bu, bireyde, herhangi bir başkasını etkilediği gibi kendisini etkileyen uyarıya yanıt veren belirli bir içeriği veren şeydir. Bir kişiliğin içine giren "başkası"nın içeriği, bireyde, davranışlarının diğerinde uyandırdığı tepkidir.

Düzenli "kendi"nin oluşumuna götüren şey, grupta ortak olan davranışların düzenlenmesidir. Bir kişi bir kişiliktir çünkü bir topluluğa katılmaktadır, çünkü, kendi davranışı içinde, bu topluluğun kurumlarını üstlenmektedir. Dilinden, kişiliğini kazanmaya yarayan bir araç gibi yararlanmaktadır ve bu şekilde, diğerleri tarafından verilen farklı rolleri almaktan ibaret olan süreç sayesinde, kişi topulluğun üyelerinin davranışını edinir. Bir anlamda, insan kişiliğinin yapısı böyledir.–GEORGE HERBERT MEAD[116]

O halde, kendi'nin bilgisi, klasik felsefenin öne sürdüğü gibi içsel deneyimin doğrudan bir verisi değildir. Paul GUILLAUME'a göre, eğer belirli bir ben duygusu bu deneyime bağlı ise, kendinin gerçek bilgisi diğerinin bilgisinden sonradır.

194. Ben'in Duygusundan Kendi'nin Bilgisine. Tüm bilginin, bireysel doğrudan bir deneye dayandığı kesindir. Ama klasik doktrin ikili bir karışıklığa neden olmuştur. Bir taraftan bu doğrudan deneyi, filozofun tüm ampirik bilginin ilk mantıksal koşullarını aradığında olaylardan edindiği analitik bilinçle özdeşleştirmiştir. Bu, örtük bilgi ile açık bilgi arasındaki farkı bilmemektir ve gerçek ilksel olayların, daha sonraki yeniden yapımlarının ortaya çıkaracağı unsurlardan farklı hiçbir bilinci taşımayan düzenli bütünlükler olduğu olgusunu bilmemektir. Diğer taraftan, klasik doktrin bu doğrudan bilgiyi kendi'nin psikolojik bir bilgisiyle özdeşleştirmiştir; gerçekte bu doğrudan bilgi, psikolojik veya fizik her bilgiden, öznel ve nesnelin kesin ayırımından ve bu ayırımın doğuracağı sorunlardan önce gelir. Ve daha sonra düşünümlü düşüncenin ilk hareketleri içsel yaşamdan çok, dış dünyaya yöneltilecektir. Kendine bağlı bilgi

116 Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist (1934), The University of Chicago Press 159-162.

hâlâ kapalı, örtük kalırken, diğer insanlar hakkındaki bilgi çoktan açıkça ortaya çıkar. Çocuğun kendisi için bir bilgi nesnesi haline gelmesi ancak bir yön değiştirme ve ben'in ve diğer insanların özümsenmesi ile olur. Örtük düzende, her iki düzenleme de ilkeldir, açık düzende, bu, kuşkusuz, yolu kendinin bilinmesine açan diğer insanlar hakkındaki psikolojik bilgidir.– PAUL GUILLAUME[117]

Kendinin bilgisi kolay birşey değildir. Louis LAVELLE bu konuda bizi uyarıyor: kendine karşı açık yürekli olmak, başkasına karşı açık yürekli olmaktan da daha zordur ve insan, kendini izleyen bilincin "ikiyüzlülüğü" ve "kişiliklerin" çokluğu nedeniyle "kendinin oyuncusu" olma riskini taşır.

195. Açık Yürekli Olmanın Zorluğu. En kolay şekilde kendinin oyuncusu haline gelme tehlikesini taşıyan en çok kafaya sahip olan insandır. Hiçbir zaman kendinde bulduğu şeyden tatmin olmaz. Kendini düşünerek, kendini sürekli değiştirir. Gerçek varlığı her zaman şimdiki varlığının gerisinde veya ötesindedir; hiçir zaman hayal ettiği şeyi hissettiği şeyden ayırdedemez. Kendisinde bin çeşit kişi bulur kendisine verildiği biçimdeki gerçeği her taraftan aşan binlerce olabilirlilik düşünür. Gerçeğe doğru dönebilmek, bakışını ona bağlamak ve ona daha yakın olmak için bir çabaya gereksinimi olmasına karşın, gerçeğe onu istemeden ulaşmak için, çoğu zaman, biraz yalınlık ve biraz sevgi yeterli olacaktır. Bunun nedeni, kendi kendime baktığım zaman, ona kendimi gösterdiğim izleyici olan ve her zaman sadece ona görünmekten başka hiçbir şey yapamadığım yabancı

117 Introduction à la Psychologie (Psikoloji'ye Giriş), J. Vrin, 1942, s. 191.

bir izleyiciye benzeyen bir başkası buradadır: ben artık bir varlık değilim, daha önce oluşturduğum bir görüntü, bir şeyim.

Narsıs'ın diyaloğu, bir ikiyüzlülük olmadan sürmez: çift olmak, bilincin ta kendisidir. Ve olduğuğum şey ile gösterdiğim şey arasındaki mesafe, açık yürekli olmak için gösterdiğim çabanın ve düşünmenin ürünüdür. Böylece, hiçbir zaman bunda başarılı olamadığım zizleniminc sahip olurum. Bu şekilde, açıkyüreklilik her zaman bir sorundur ve hiçkimse ne kendisinin, ne de başkasının açıkyürekliliği üzerinde bir kanıya varamaz.– LOUIS LAVELLE[118]

Bilincin ikiye bölünmesi, bazı durumlarda, hemen hemen patolojik bir noktaya kadar gidebilir. İsviçre'li yazar AMIEL, kendi günlüğünde, bu konuda yoğun ve heyecanlandırıcı anılar bırakmıştır. Aşırı bir inceleme, normalde kişisel bütünlüğümüz ve özdeşliğimiz hakkında sahip olduğumuz duyguyu yoketme tehlikesi taşımaktadır.

196. Bir Kişiliğini Kaybetme Olayı.

11 Mayıs 1853. Yaşamın okyanusuna dalmayı seviyorum ama bu, bazen ekseni ve kuzeyi kaybetmeden, kendimi kaybetmeden ve yönelimimin bilincinin sallandığını hissetmeden olmuyor. Gezgin Yahudi'nin oluşturduğu fırtına, beni küçük aile çevremden koparark kaçırıyor ve insanların tüm imparatorluklarını dolaştırıyordu. Genele, evrensele, sonsuza istekli kendimi bırakışın içinde özel ben'im, büyük bir fırındaki bir su damlası gibi buharlaşıyor, ancak soğuğun geri dönmesiyle, sönen coşkudan ve gerçek duygunun yerine gelmesinden sonra yeniden su haline geliyor.

5 Aralık 1860. Ne istediğini bilen, bir inancı, bir karakte-

118 L'Erreur de Narcisse (Narsis'in Yanlışı), Bernard Grasset, 1939, s. 48-49.

ri, bir amacı olan belirgin ve kararlı kişiler başarıyorlar, doğuruyorlar, yaratıyorlar; ben, bir element gibi geziniyorum, ben sıvıyım, belirsizim, sabit değilim ve bunun sonucu hiçir seyim. Bildiğim veya istediğim şey bende kayboluyor, eritici bir görüş gibi gözlerde dağılıyor. Varlığım şekilsiz sis halinde çözülüyor, varlığım sadece içsel bir olay. Eğer başkaları için biri gibi görünüyorsam da, benim için sadece cisimsiz bir gölge, kavranılamayan bir düş, yaşamın yalın bir gürültüsüyüm.

8 Mart 1868. Yetişkin olduğum andan beri sahip olduğum her çeşit sezgiyi düşündüğüm zaman, bana onlarca ve hatta yüzlerce yaşam yaşamışım gibi geliyor. Belirgin her kişilik içimde ideal biçimde deviniyor veya daha çok geçici olarak beni kendi imgesine göre oluşturuyordu ve insan yapısının bu yeni varlık biçimini anlamak için yaşayan kendime bakmam yeterli oluyordu. İşte bu şekilde, anne, çocuk, genç kız, matematikçi, müzisyen, bilgin, papaz, vs. olmuştum. Bu evrensel sempati durumlarında, hatta hayvan ve bitki, bu hayvan, şu ağaç olmuştum.

14 Ağustos 1869. Sanki her biçim bir şiddet ve bir biçimsizleştirme imiş gibi kendiliğimden sıvı, belirsiz durumuma geri dönüyorum. Tüm fikirler, özdeyişler, bilgiler, alışkanlıklar, dalganın kırışıklıkları ve bir buluttaki kıvrımlar gibi içimde kayboluyorlar, kişiliğim, olabilir en az bireyselliğe sahip.

3 Temmuz 1874. Benzersiz birey! Yaşamımın yönetimine, isteme kaygısına hınçım var. Birşey yapmak benim işkencem. Ne bağımlılığı, ne de özgürlüğü sevmiyorum, ne umut etmeyi, ne de karar vermeyi bilmiyorum; varolmanın dışında olmak isterdim, artık ben olmayı istemezdim. Şekilsize, belirsize bu ani dönüş, eleştiri yeteneğimin bedeli oluyor. Önceki tüm alışkalıklarım bidenbire yok oluyorlar; bana öyle geliyor ki varolmaya başlıyorumve bunun sonucu kazanılmış tüm sermaye bir hamlede yok oldu. Nihai bir modelde kemikleşmeyi başara-

mayan sürekli bir yenidoğanım; bir bedene, bir vatana, bir önfikre, bir çağrıya, bir seksе, bir türe katılmayan bir ruhum.

20 Ağustos 1876. Ben'le duyarlı varlığın herhangi bir biçimi arasında sadece kolayca aşılabilir mesafeler olduğunu hissediyorum. Olanaksız diye haykırmadan, Japon, kadın, deli, çocuk, deve, Jüpiter'li veya Ay'lı olarak doğabilirim. Benim için, zaman ve uzam sağlam olarak var değillerdir ve bundan dolayı tüm başkalaşımlar kolaydır. Bundan otuz yıl önce, 1846'da, iki hafta boyunca, bedenimi gerçek ben'imden ayrı olarak hissettim, bedenime yabancı birşey gibi merakla bakıyordumve döşeme üzerindeki adımlarımın gürültüsü kafamı çevirmeme neden oluyordu. O halde, görüntüm ve gerçeğim arasında ve biçimim ve özüm arasında enerjik bir bağlılık yok.

Bu durumda kişiliğim, bu bağlılığa sahip olmamak, hepsini güçlü bir biçimde birlikte taşımak bu olguyu hissetmek ve onun bilincinde olmaktır.

8 Temmuz 1880. Varoluşu, ölümden sonrası, öte taraf gibi ele alabilirim, kendimi dirilmiş biri gibi hissedebilirim; herşey bana yabancı; bedenimin ve bireyselliğimin dışında olabilirim, ben kişilik dışıyım, ayrılmışım, uçmuşum. Bilincim bir Budist'in, bir Sufi'nin, bir Brahman'ın bilinci olabilir. Tek bir biçim bana pek uygun gelmiyor; benimki.

18 Temmuz 1881. ...Herşeyi reddetmiş bir insan gibi izlenimlerimin, düşlerimin, düşüncelerimin, anılarımın geçişini seyrediyorum. En son gözlemevim olan psikolojik bilincin içine çekiliyorum. Kendimin olaylarına onları uyarmadan veya onların içinde gizlenmeden eşlik ediyorum. Bu gözlemsel sabitlik, meleklere atfedilene yakındır. Onu ilgilendiren bireysel ben değildir, monadın bir örneği, zihnin genel tarihinin bir eşantiyonudur. Herşey herşeyin içindedir ve bilinç önünde olan şeyi dikkatle inceler. Hiçbir şey büyük veya küçük değildir. Zihin binbir biçimdir ve herşey onun için iyidir. Bu durumda, bedenle, dış

dünya ile, diğer kişilerle olan ilişkiler yokolmaktadır. ...– HENRI-FRÉDÉRIC AMIEL[119]

Karakter nedir? bu terimin birçok anlamı vardır. Aşağıdaki parçada, Karakter biliminin temsilcilerinden biri olan René LE SENNE, karakterin anlamını kişilik ve ben terimlerinin anlamıyla karşılaştırarak belirlemeye çalışmaktadır.

197. Karakter, Kişilik ve Ben. Her türlü karışıklığı bertaraf etmek için, karakter sözcüğünün anlamını kesin bir biçimde belirleyeceğiz, bu yapıt boyunca, karakter, bir insanın zihinsel iskeletini oluşturan doğuştan gelen niteliklerin toplamıdır.

Bu tanım üç unsuru topluyor:

a) Karakter, bireyin herşeyi değildir, bireyin sadece, kendisinde kesişen kalıtımların sonucu gibi taşıdığı şeydir. Karakterden önce, zamanda ve türde, yenidoğanın soyu tarafından sunulmuş katkıların Mendel'yen oyunu vardır: sonuç, içinde uzak veya yakın akrabalardan gelen katılımların sadece yanyana gelmeyip, aynı zamanda diğerlerine benzeyen ve onlardan farklı olan bir kişiyi yaratacak biçimde düzenlendiği temel bir yapıdır. Bunu izleyen tanıma göre, karakterin içinde bireyle birlikte doğmayan, ilk yapısının tamamlayıcısı olmayan hiçbir şey yoktur. Sonradan edinilen herşey karakterin dışındadır, yani, ister kişinin tarihindeki, eğitim, deneyin öğretileri gibi onun tabi olduğu eylemler olsun, ister, kişinin kendi üzerinde kendiliğinden veya istençli eylem tarafından oluşturulmuş sonuçlara başvurulsun bireyde tarihinden gelen herşey karakterin dışındadır.

119 Fragments d'un Journal intime (Kişisel Bir Günlükten Parçalar), éd G. Crès, 1922, tome I, s. 111 ve 238, tome II, s. 59-60 ve 138; tome III, s. 25-26, 117, 337 ve 408.

b) Bu karakter sağlam ve süreklidir: zaman içinde bireyin yapısal özdeşliğini güven altına alır. Kişinin tabi olduğu etkileri süzgeçten geçirir ve zihinsel yaşamın değişimleri süresince, değişmeyen ama psikolojik evrimi koşullandıran temeli, sert özü oluşturur. Birkaç yıl sonra bir dostu yeniden gördüğümüzde, onun karakteristik tepkilerinden biri karşısında "Her zaman aynı insan" diye yazdığımız zaman, bu tepki temelde onun karakterinin bir dışavurumudur.

c) Bu kalıp zihinseldir ama sadece psikolojik yaşamın iskeletidir. Organiğin ve zihinselin sınırında bulunduğunu söyleyerek aynı fikri ifade etmekteyiz. Karakter bedeni tamamlar ve zihni koşullandırır. Beden, onun en yüksek bütünlüğü olan karakterin içinde bireyselleşir, ve karakter bireyin zihinsel tarihini yaprak yaprak ayırır.

B) Bu şekilde doğuştan gelen bütünlüğünün özü içinde kaynaşmış bu karakterin karşısımda, öncelikle karakteri içeren ama bunun üzerine yaşam süresince edinilen ve farklı olabilecek bir biçimde karakteri belirleyen unsurları ve bunların sentetik yönelimlerini de içine alan kişilik (burada ahlaksal tüm anlamdan ve tinsel tüm değerlerden bağımsız olarak ele alınmıştır) yeralır. Karakterin aksine, kişilik zihinsel yaşama ait hiçbir şeyi kendi dışında bırakmaz. Karakterin sadece temel ve değişmez biçimi olduğu, benin somut bütünlüğüdür.

C) Karakter ve kişilik, biçim ve madde ilişkisiyle karşılaştırılabilir bir ilişkinin iki ucudur. Karakteri ve kişiliği birleştiren bu ilişkinin özünde, başka bir kişilikle karakteri belirleyebileceğini göstermek için özgür olduğu söylenen aktif bir merkez vardır. "Ben" adını bu aktif merkez için kullanıyoruz.– Bu üç terimle oluşturulan sistemin içinde, karakter bir alete, bir daktiloya, bir piyanoya benzetilebilir; kişilik, onlardan çıkarılan ve önceden bilinen çalışmasının onları koşullandırdığı alet tarafından yönlenen yazılmış mektuba, müzik parçasına benzeti-

lebilir; bu durumda ben, daktilocu veya piyanisttir. Özgürlüğünden yararlandığı sürece ben'dir; ama bu özgürlük herhangi bir şeyi yapmaya muktedir değildir, karakter tarafından doğuştan ve sürekli biçimde donatılmış, toplanmış ve sınırlandırılmıştır. Özgürlük her zaman gelişebilecek veya çökebilecek bir kişiliği yaratmıştır ve onu sürekli uyarır.

Karakter, kişilik ve ben olan üç terimden ilk ikisi nesneldir, üçüncüsü onlara hayat verir. Düşüncenin kavradığı şey bu kavrayışın nesnesi haline geldiğine göre, ele alacağımız ve inceleyeceğimiz terimler karakter ve kişilik olan nesnel terimlerdir. İşte bu sebepten kuramcılar için özgürlüğü unutmak çok kolaydır; ama aynı zamanda bu sebepten dolayı, insanı karakterine, kaderini, onun sadece nihai ve öz durumunu gösteren sürekli durumlara indirgemekten sorumlu olmamak için, artık ondan sözetmemek pahasına bile olsa, başta ben'in merkezsel ve sonunda sonsuz bulunuşunu ve inisiyatifini anımsamak istedik.– RENÉ LE SENNE[120]

Ama karakter terimi, karakterin en azından kısmen istencin eseri olduğu anlamındada ele alınabilir. XIX. yüzyılın sonlarından beri, Fransa'da karakter biliminin öncelerinden biri olmuş psikolog P. MALAPERT'in açıkladığı konu budur.

198. "Karaktere Sahip Olmak". Bir taraftan istençsel hareketin karakter tarafından belirlendiğini ve karakterin "ben"in öz tepkisi olduğunu söylemek ve daha sonra karakterin istenç tarafından belirlendiğini söylemek, çelişkiye düşmek değildir. İstenç aslında, son incelemede, olduğum herşeyden, yapabildiğim herşeyden, heveslerimden ve açık veya karışık istek-

120 Traité de Caractérologie (Karakterbilimi) P.U.F., 1949, s. 9-12.

lerimden, tüm geçmiş sevinçlerimin ve acılarımın kendilerinden sonra bıraktıkları bu karanlık artıktan, tüm anılarımdan, içimde yavaşça depolanan tüm fikirlerden, hissetme, düşünme ve davranma alışkanlıklarından aldığım bilinçtir ve bu aynı zamanda sabit ve değişmez bir şekle göre bu unsurlar yığınını düzenleyebilme yeteneğimden aldığım bilinçtir. Ben, kendisinin, gücünün ve etkilerinin bilincine varmasıyla, düşünmesiyle, kendi kendine şeffaf hale gelmesiyle, yeni bir güç, evrimin ve gelişmenin bir ilkesi haline gelir: istemeye ve yapmaya ulaşır. Ama buna ulaşmak için, öncelikle yapıtın olabilirliğine inanmak gerekir, yapıtı denemek gerekir. Özgürlüğü haketmek ve fethetmek için, öncelikle özgürlüğü istemek gerekir. "Pratik yasaların birincisi, özgürlüğün iyi kullanımı olarak adlandırılan şeyden önce, kullanımın kendisidir." (Renouvier)

Şimdi, "istemek", bu sözcüğü kullandığımız anlamda, "karakter"e sahip olmaktır, psikolojik karakter olarak adlandırılabilecek şeyin yerine veya en azından ona eklenebilecek ahlaksal karakteri koymaktır. Kant şöyle yazıyor: "Pragmatik açıdan, evrensel anlambilim karakter sözcüğünü iki anlamda kullanıyor çünkü bir taraftan bir insanın şu veya bu karaktere sahip olduğu, diğer taraftan genelde karaktere sahip olduğu söyleniyor: "Karakterli insan", onun için sadece çok şey söylenmiş olmuyor, aynı zamanda onun övgüsü yapılıyor... Mutlak olarak karakterli olmak, kişinin, aklı tarafından değişme bir biçimde koyduğu belirli ilkelere bağlanmasını sağlayan istencin bu özelliğine sahip olmak demektir."[121] Belirli bir karaktere sahip olmak, kişinin belirli bir biçimde hissetmesini, düşünmesini, davranmasını sağlayan gereksinimlerin ve olayların merkezi olmaktır. Ama bir karakter olmak, güçlerin, eğilimlerin bu sisteminden sorumlu yönetici, yaratıcı olmaktır. Birinci durumda, durumlarımız,

121 Kant, Anthropologie, II. partie, section A.

davranışlarımız içimizde ve bize aittir ve bir anlamda bizizdir, ikinci durumda bizden çıkan ve bizim tarafımızdan oluşturulanlardır. "Doğal"ın "karakter"e dönüşümünün etkisiyle "birey" "kişi" haline gelir. – Renouvier şöyle diyor: "Özgürlük belirli bir varlıkta ortaya çıkarak, binlerce kişiyle diğer varlıklar ve daha önceki kendisine, onu kendisine ve dünyaya bağlayarak onu oluşturan tüm yasalara bağlı olan bu varlık, karşılaştırılamaz bir biçimde daha özgün bir varoluşu elde eder; ayırdediliyordu, ayrılır, kendisiydi, kendisi tarafından değişir; buradan bir öz veya bu sözcükle bazen verilen anlamlarıyla bir birey ve bize tanıdık olan en bireyselli insan bireyi, insani kişi" [122]

Böylece, onsuz karakter olunmayan gerçek bütünlük gerçekleşiyor. Leibniz'in sözcüğünü biraz değiştirerek biri olmak bir olmak demektir, diyebiliriz; davranışta bütünlük, isteğin kendisiyle uyumudur, Stoacıların dediği gibi bu vicdandır. Bu bütünlük, dışsal ve boyun eğen değil içsel ve yaratılmış bir bütünlüktür. –PAULIN MALAPERT[123]

XXV. SOSYAL PSİKOLOJİ

Sosyal psikoloji nedir? J. MAISONNEUVE'un bu metni, sosyal psikolojinin konusu kesin olarak belirlenmemişse de, Psikoloji ile Sosyoloji arasında verimli bir araştırmalar alanının varlığını gösteriyor.

199. Sosyal Psikoloji. İnsanın özü, eşanlı olarak

122 Renouvier, Psychologie rationelle (Akılcı Psikoloji), t. II, s. 367.

123 Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison (Karakterin Unsurları ve Birleşim Yasaları), 1897, P.U.F., s. 279-281.

sosyal olabilen bir varlık ve sosyalleşmiş bir varlık olmasıdır, buradan insanın hem benzerleriyle iletişim kurmayı isteyen bir kişi ve hem de daha önce varolan, ister istemez kendini kontrol eden, biçimlendiren bir toplumun üyesi olduğunu anlamak gerekir. Ve sosyal psikolojinin özü, insanı dışsal etkilerin ve kendiliğindenliklerin bu tür kavşağında kavramaktır, o halde sosyal psikoloji kuşkusuz bağımsız bir bilimi değil, ne klasik psikolojiyle, ne de sosyoloji ile karışmayan özel bir incelemeyi içermektedir.

Psikologun görüş açısı çok iyi bilinmektedir: ruhu, içinde zihin yapısını ve insan davranışını yönlendiren eğilimleri, çizgileri keşfetmek için inceler; bu olguların içine girdiği kollektif durumları ancak daha sonra ele alır; aile, meslek, özel ve sosyal anlaşmazlıklar, vs. ve eksikliğinde sosyal temasın mümkün olmadığı sosyalleşmenin ruhsal koşullarının varlığı bir gerçektir; kişiyi çevresiyle iletişime girmekten alıkoyan bazı zihinsel ve duygusal bozukluklar vardır; sempati ve taklit yeteneği sosyal ilişkilerin kurulması için gereklidir. Ama burada, psikososyoloğun, onları kendi araştırmalarının öz nesnesi yapmadan bilgilenmek zorunda olduğu çok genel koşullar sözkonusudur.

Aynı şekilde sosyolojinin alanı olan ve içinde tüm bireysel davranışların kaydolduğu sosyal yapılar, gelenekler, kurumlar vardır. O halde bunları hesaba katmak gerekir, örneğin ekonomik rejimin değişiminin mesleksel ve ailesel ortam üzerine ve buradan her kişi üzerine yansıdığını bilmek. Ama, kesin bir sosyal determinizm kabul edilmedikçe, bu, hiçbir şekilde, tüm kişisel davranışları açıklamak için yeterli değildir.

Sosyal psikoloğu çok özel olarak ilgilendiren, her kişinin kollektif yasalara nasıl uyum sağladığını, onu çevreleyen ortamlarla nasıl bütünleştiğini, orada hangi rolü oynadığını, toplumdan hangi tasarımı oluşturduğunu, muhtemel hangi etkiyi yaptığını ortaya koymaktır. Kısaca, sosyalpsikoloji –Tarde'ın ve

birçok Amerikalının tarzında– ne zihinlerarası psikolojiye, ne de Marksist veya Durkheim tipindeki dogmatik sosyolojinin basit bir ekine indirgenemez; konusu karşılıklı etkileşim ve ilişki olacaktır; sosyal etkilerin ve tikel kişiliklerin karşılıklı etkileşimi, kişilerin kendi aralarında ve grupların kendi aralarındaki ilişkileri.

Aslında, sosyal psikolojinin ne alanı, ne de ruhu hâlâ, tek biçimde tanımlanmamıştır. Bu genç bilim için önerilen çok sayıdaki tanımlar içinde bazı belirsizlikler ortaya çıkıyor. [Burada yazar, sosyal psikoloji için önerilen tanımlardan birkaç örnek veriyor]... Burada, psikologlar ve sosyologlar arasındaki anlaşmazlığın, Tarde ve Durkheim arasındaki eski polemiğin son bir yansımasını buluyoruz. Yanlışlanmış olmamakla birlikte, bu anlaşmazlık sonuçları açısından oldukça faydasız kalmaktadır. Her öznenin diğeriyle kurduğu kişilerarası temasları olduğu gibi, herkesi ister istemez grubunun üyelerine bağlayan ve onu yapılarına, işlevlerine, kültürüne bağımlı kılan kollektif bağlantıları da içinde toplamak için "sosyal" terimini en geniş anlamıyla ele almak yeterlidir. Ağırlık merkezini kimi kez "grup"un içine, kimi kez "kişi"nin içine koyan tanımlar arasında sürüp giden kararsızlık ve "kişiler arasındaki karşılıklı ilişki" bir ikilem gibi değil, daha çok bir zenginlik, sosyal psikoloğa kendini kabul ettiren yönlerin çokluğu gibi ele alınmalıdır.–JEAN MAISONNEUVE[124]

Sosyometri sosyal psikolojinin özel bir biçimi gibi görülebilir. J. CHAIX-RUY sosyometrinin amaçlarını ve özlemlerini tanımlıyor.

---

124 Psychologie sociale (Sosyal Psikoloji), P.U.F., 1951, s. 12-14, seçmeler.

200. Sosyometri. Sosyal psikolojinin anketlerinde, sosyometri kendi ölçülerini, kendi deneylerini getirmektedir. Unutmayı çok fazla denediğimiz şeyleri bize anımsatmıştır: insan ilişkilerindeki duygunun, tutkunun büyük payını. Böylece XVIII. yüzyıl aydınlanmasına uygun olarak akla gösterilen aşırı güveni düzeltmektedir. Eylemlerimizin gizli nedenlerini ayırdettiğimiz ölçüde onları yönetme olanağına kavuşuruz; F. Nietzsche'nin çok iyi gördüğü gibi, nedenlerin serisi ile güdülerin serisi birbirlerine paralel koşarlar ve birbirlerine karıştıkları zaman, davranışları, inançları daha sonra doğrulamaya çalıştığımız için duygu veya önfikirler bize kendilerini kabul ettirmektedirler. Dramın veya komedinin aktörlerine, onları iten itkileri, gizli antipatilerini, doğmakta olan tutkularını, gizlenmiş komplekslerini açıklamak gerekir. Sosyometrik testler tam da burada devreye girmektedir; onlar aracılığıyla, göreceğimiz gibi içinde estetiğin, psikolojinin, dinin yollarının kesiştiği ve Aristo tarafından sezilen "katarsis"in devasa alanı keşfedilmiş bulunuyor.

Sosyometrinin başarılarından bir diğeri, kişinin doğumuna, oluşuna karşı çıkmaksızın, rollerin, aralarında uyum sağlayabilmeleri ve özellikle ereklerinin bilinçli bir çabasıyla bütünleşebilmeleri koşuluyla kişinin özgürlemesine katkıda bulunabileceğini görmüş olmasıdır. Eğer, roller, onlar tarafından yönlendirilen eğilimlerin özgür oyununu güven altına almak için yeteri kadar esnekliği korurlarsa, Heidgger'in korkunun uç sınırında ve J.-P. Sartre'ın umutsuzluğun ötesinde gördüğü bu "gerçek" yaşamı etkin hale getirebilirler. Onların düşündüğünden çok daha basit olarak, bu gerçek yaşam alçakgönüllü olarak kabul edilen günlük işlerden, gerekli ayırmayı sağlayan içimizdeki diğerinin bulunuşundan oluşur. G. Mead, çok doğru olarak oyunda, "diğeri"ni diyaloğa girilen muhatap, yararlı bir nefsini körletme pahasına buyruğuna girmeyi öğrendiği ekip arkadaşı

haline getiren rollerin öğrenilmesi olayını gösteriyordu. Ama, özellikle tüm insanlığı kucaklayacak kadar genişletildiği zaman bu iyimserlik belki de aşırıdır. Amerikan sosyal psikolojinin, herşeyi bütünleşmenin buyruğuna sokma çabası içinde, gözardı ettiği tehlikelerden birisi, kişinin yerine rolleri koyarak, bizden, içinde kendimizi bir seri yansımayla özdeşleştirdiğimiz bir aynalar galerisi oluşturan konformizmin aşırılığıdır. Bu durumda artık olabilir bir içsellik yoktur ve "özne ben" kendi işlevlerine indirgenir: böylece Baba'nın, Anne'nin, koca'nın, Eğitimci'nin, Yönetici'nin, içinde özgürleştirildiği ileri sürülen kendiliğindenliğin emildiği tüm bir kişiler ve modeller ardışıklığının ortaya çıktığı görülür. Ama sosyometri, yenileme yeteneğine güvenen genç bir ülkenin bilimi olduğu için, güveni, coşkuyu, şiirsel dehayı kar kümelerinin içine hapseden ve kültürden nihai olarak kazılmış izleri olan bir sistem oluşturan yaşam ritminin bu yavaşlatılmasını bilmemektedir. En azından, bizi içtenliğin ve açıklığın zorunlu çabasını kabul ettikten sonra, herkesin yardımıyla, içimizi kemiren çatışmaların olabilir çözümlerini özgürce araştırmaya davet ediyor. Başka herhangi bir nedenden çok, ulaşılmış faydalı sonuçlardan çok, bize verdiği açıklık dersi içindir ki bu yeni bilimin ve bize önerdiği tekniklerin bazen çocuksu ama her zaman gözüpek girişimlerine bağlandım.–J. CHAIX-RUY[125]

Görüş, sosyal psikolojinin en önemli olaylarından biridir. Daha önce Tarde tafarafından "Kanı ve Halk" (1901) adlı yapıtında incelenen görüş sorunu J. STOETZEL tarafından deneysel biçmide incelenmiştir; aşağıdaki parçada, görüşün hem psikoloji ve hem de sosyoloji için olan önemini gösteriyor.

125 Psychologie sociale et sociométrie (Sosyal Psikoloji ve Sosyometri) Armand Colin, 1960, s. 17-20.

201. Görüş. Görüş, bireysel ve kollektif psikolojik bilgi için bir perspektif merkezidir. Şu andan itibaren görüşlerin bir incelemesinin bu anlamı üzerinde durmak gerekir. İnsanlar hakkındaki ampirik bilgimiz, büyük bir oranda görüşleri hakkındaki bilgilerimizden ibarettir. Kuşkusuz bu bilgi daha önce başlıyor. Bir bireyin medeni durumunun betimlenmesi onun hakkında bana bilgi verir: ismi, yaşı, kökeni, çalışmaları, mesleği hangi tür insanın sözkonusu olduğunu belirlememi sağlarlar. Fiziksel varlığı muhakememi kesinleştirir. Ama eğer onu konuşturabilirsem, birlikte bazı aktüalite sorularına katılabilirsek, bana açtığı perspektifler beni kişiliğinin psikolojik bir bilgisinin içine sokacaktır. Karakterinin bilgisinin tercih edileceği bir gerçektir... Ama bir karakter biliminin pratik kullanımı genelde zor ve belirsizdir. Görüşlerin daha doğrudan olduğu için daha kolay olan bilgisi aynı zamanda daha doğrudur. Diğer taraftan, yüz çizgisi görüşten daha geneldir. Taşıdığı ve temel ilgisini oluşturan öngörme ve açıklama gücü de daha az olacaktır. Yumuşak başlı ve disiplinli bir insan, politik, sosyal veya dinsel inançlarını yaralayan bir düzen karşısında başkaldırabilir. Daha özel olan görüşün eylemle daha sıkı ve daha yakın bir bağlantısı vardır. Aslında, günlük eylemde diğerinin karakteri kadar görüşlerinin hesaba katılmasında hiçbir kuşku yoktur. Görüşlerin bilgisinin, bireysel psikolojinin merkezinde karakterlerin bilgisi kadar yeri vardır.

Grupların görüşlerinin bilgisi daha az önemli değildir. Kuşkusuz sosyal gerçeğin yapısı karmaşıktır ve bölümleri birbirinin üstündedir. Ulusal özellik, din, meslek, toplumsal sınıf sosyoloğa konusuna yaklaşma çizgileri verir. Bu çizgiler boyunca görüşlerin ele alınması, eğer diğer şeylerden ayrık tutulursa, kuşkusuz yetersiz görünecektir. Sadece görüşün tüm bu toplumsal yapıların bağlarından birisini oluşturması değil aynı zamanda, ancak kendisi ile anlaşılabilecek özgün sosyal bir gruplaşma ti-

pinin özü olması da önlenmektedir. İlk kez TARDE'ın dikkati üzerine çektiği (1901) bu tip gruplaşma halktır veya daha çok halklardır. Kuşkusuz Tarde, toplumun halklar halinde bölünmesinin önemine rağmen bu bölünmenin diğerlerini, dinsel, ekonomik, politik bölümleri emmediğini görmüştür. Sosyoloji, halkların incelenmesine indirgenmemektedir. Ama, bu halklar halindeki bölünmenin gitgide diğerlerinin üstüne katlandığını itiraf etmek gerekir. Tarde, bir halk haline gelmeye, bir halk tarafından yayılmaya çalışmayan bir mezhebin, bir mesleğin, politik bir partinin olmadığını saptıyor. Ve ekliyor: "Aralarında bir toplumun bölündüğü grupların yapısı ne olursa olsun, ister dinsel, ister ekonomik, ister politik, ister milli bir karaktere sahip olsalar da, halk, bir şekilde onların nihai durumudur." (Görüş ve Halk, s. 28) Oysa, bir halkın içindeki sosyal bağlantının özü bir ruh durumudur. Günlük olarak ortaya konmuş sorunlar üzerinde, kuramsal fikirlerin, ideal özlemlerin, duygusal davranışların bir topluluğudur. Bir sözcükle, bunlar görüşlerdir. Böylece görüş yeniden ve bu ikinci bakış açısından insansal olayların perspektifinin bir merkezi gibi ortaya çıkıyor. Kollektif psikoloji ve bireylerin psikolojisi görüşlerin incelemesi çevresinde gelişmekten kendilerini alamazlar.

Bununla birlikte, bu paralel düşüncelerin bazı tereddütlere yolaçtığı görülmektedir. Hem psikologa ve hem de sosyologa çok faydalı olan görüş kavramı temelde kaypak bir kavram değil mi? Veya belirsiz değil mi? İlk bakışta, bir kişinin görüşü grubun görüşünden çok farklı görünüyor. Bu sebeple, ikincisi, bir ayırım amacıyla, çoğu zaman kamuoyu olarak adlandırılıyor. Oysa tam da, birey grubunun ortak görüşünü eksiksiz kabul ettiği ölçüde, görüşü bireye değil gruba götürmek gerekiyor gibi görünüyor: görüşün, birey olduğu sürece birey hakındaki bilgi içinde hiçbir rolü yoktur. Bireysel görüşler sosyal anlamdan yoksundurlar, sadece psikoloğu ilgilendirirler. Bununla bir-

likte, kişisel görüşlerle kamuoyu arasındaki fark oldukça basit bir soyutlama gibi görünüyor. Görüş kavramı belirsiz çünkü yeteri kadar incelenmemiş. Öncelikle, bireysel ve sosyal görüşlerin oluşumunda bireyin ve grubun rolünü araştırmak uygun olacaktır. Belirsiz ve kaypak olan görüş kavramı, kesin bir bilgiye çıkış noktası olamaz.

Ama bu iki itiraz, hem görüşün içinde, hem de görüşü oluşturan basit süreçlerin içinde bireysel olanla sosyal olanın birbirinden ayırdedilebileceğini ileri sürmektedir. Başka alanlarda doğru olabilecek bu görüş, bu konuda haklı görünmüyor. Bu çalışmanın sonuçlarından biri de bu haklılığı göstermektedir. Şimdiden bireydeki ve toplumdaki görüşün ne tam olarak bireysel, ne de sadece sosyal olmadığı saptanabilir. Bireysel düşünce ne sadece sosyal düşüncenin yinelenmesi,ne de aksine kendisiyle olan yalın bir diyalog değildir. Dilin varlığı, hem kendimiz ve başkaları için, hem de üyesi olduğumuz gruplar için düşünebilmemizi sağlamaktadır. O halde, bizim tarafımızdan konan ve başkalarının görüşlerine en azından örtük biçimde atıfta bulunan bireysel görüşler tam olarak ne psikolojinin, ne de sosyolojinin alanına ait değillerdir. Aynı şekilde, ne bireyler, ne de halklar ortak görüşlerin ne tek yaratıcıları, ne de basit araçları değillerdir. Kısaca, görüşleri incelemek için içine yerleşilecek plan, toplumsal karşılıklı etkileşim planıdır. Görüşler sosyal psikolojinin alanına aittirler. Sosyal psikologa, bireysel düşünce ve sosyal düşünce üzerinde ufuklar açan bir bakış açısı sunarlar. Görüşler kuramı, sosyal psikolojinin temel bir bölümüdür.– JEAN STOETZEL[126]

126 Théorie des Opinions (Görüşler Kuramı), P.U.F., 1943, s. 4-9, seçmeler.

XXVI. ESTETİK

PLATON'a göre, Güzel, bir diyalektik aracılığıyla duyarlı ve bedensel güzellikten yola çıkarak kavranılabilire ve sonsuza ulaşmaya çalışan ve ona yükselmek zorunda olduğumuz bir Fikir, zamandışı bir özdür. A) "Şölen"de "Mantinée'li Yabancı" Diotime'in Sokrates'e yaptığı konuşmanın gösterdiği şey bu fikirdir. B) "Devlet"de Güzellik fikri iyilik fikriyle özdeşleştirilecektir. C) "Fileb"de olgular biraz farklı bir biçimde sunulmuştur: güzel burada, ölçü ve orandan oluşmakla birlikte iyinin bir unsuru gibi ortaya çıkmaktadır.

202. Platon'a Göre Güzellik Fikri.

A) Olaya doğru yoldan yaklaşmak isteyen kişi, gençliğinde güzel bedenleri araştırmakla başlamalıdır; ve önce sadece birine bağlanmak ve bu birinde güzel sözler yaratmak, daha sonra bir bedende bulunan güzelliğin herhangi başka bir bedendeki güzelliğin kardeşi olduğunu anlamak üzere yönlenmişse. Aslında güzeli plastik biçimi altında aramak gerekiyorsa, tüm bedenlerde bulunan güzelliğin tek ve her yerde aynı olduğunu saptamamak tam bir delilik olur. Bundan sonra, ruhlarda olan güzelliği, bedende olan güzellikten daha değerli görmek gerekir, öyle ki, orta halli bir çekicilikteki bir bedenin içinde bile olsa yetenekli bir ruhla karşılaşıldığı zaman, bununla yetinilecektir, o sevilecektir, onda gençliği daha iyi hale getirecek yapıda sözler yaratacak şekilde ona özen gösterilecektir. Böylece zorunlu olarak, insanların uğraşlarında ve yasalarda bulunan güzellik gözlemlenilmeye ve bu güzelliğin her yerde aynı olduğu farkedilmeye başlanacaktır, öyle ki bedenlerin güzelliğine çok az değeri olan birşey gibi bakılacaktır. İnsanların uğraşlarından bilimlere geçilecek ve bilimlerin güzelliği farkedile-

cektir. Böylece, biçimlerinin sadece birini görmenin ve mutsuz bir esir gibi tek bir varlığın veya tek bir uğraşın güzelliğinin aşkına kapılmanın yerine güzelliğin geniş bir görünümüne sahip olunacaktır. Güzelin okyanusuna dönerek ve onu tüm genişliği ile gözlemleyerek, bilge bir felsefenin çok sayıda düşüncesi, güzel ve muhteşem söylevler yaratılacaktır ve nihayet bu şekilde güçlenen ve büyüyen kafayla sadece güzelliğin bilimi olan bir bilim görülecektir.

Şimdi tüm dikkatini bana vermeye çalış. Aşkın gizemleri konusunda eğitimli kişi, art-arda ve istenen düzende güzelliğin tüm biçimlerini gözlemledikten ve nihayet erotik öğrenimin ucuna ulaştıktan sonra, ey Sokrates, daha önceki çalışmalarımızın amaçladığı muhteşem yapıdaki bir Güzelliği birdenbire keşfedecektir: her türlü büyümeden ve bozulmadan korunmuş, doğurulamayan, geçici olmayan ebedi Güzellik; hiçbir şekilde bir taraftan güzel, diğer taraftan çirkin, burada güzel, başka yerde çirkin, birileri için güzel, diğerleri için çirkin olmayan Güzellik, bir yüzün, ellerin, bedene ait herşeyin yaptığı gibi duyularda ortaya çıkmayacak Güzellik, şu söylev veya bu bilim olmayan; hayvanda, dünyada, gökte veya herhangi bir şeyde olduğu gibi bir şeyin içinde olmayan, ama diğer tüm güzel-liklerin katıldığı, ve ne olursa olsun ne gelişimlerinin ne de yok olmalarının bu güzelliği büyütmeyecek, azaltmayacak veya etkilemeyecek şekilde aynı özde, sonsuz olarak kendisi içinde olan ve kendi aracılığıyla varolan Güzellik. Bunlardan yola çıkarak, güzel bedenlerin aşkından, bu güzelliğe kadar yükselindiği ve onu farketmeye başlanıldığı zaman hemen hemen amaca ulaşılır. Çünkü, ister kendi kendini yönlendirsin veya ister başkası tarafından oraya götürülsün, bu amaca ulaşmak için doğru yol, bu duyarlı güzelliklerden başlayarak, bunlardan bu yüksek güzelliğe ulaşmak için basamak gibi yararlanmak, güzel bedenlerden güzel uğraşlara, bunlardan güzel bilimlere, özel bilimlerden Güzelin

biliminden başka birşey olmayan bu bilime geçerek, nihayet güzeli kendi içinde olduğu gibi bilmeye ulaşmaktır.

Sevgili Sokrates, diye sürdürdü konuşmasını Mantine'li yabancı kadın, eğer insan için yaşamda, yaşanmaya değer bir şey varsa, bu Güzelliği kendi içinde temaşa etmektir. Ne insani renklerle ve etlerle örtülmemiş, ne de dayanıksız hiçbir havailikle bezenmemiş, mutlak, saf, kendi içinde Güzelliği, özünün yalınlığı içinde Tanrısal Güzelliği kavrayan insan için ne düşünebiliriz? Güzellik üzerine sabit bakışı olan, onu temaşa eden, onunla ilişki kuran bir insanın yaşamının hor görülecek bir yaşam olacağını düşünüyor musun? Daha çok, algılanabildiği yerde güzelliği algılayan tek onun, görüntülere bağlanmadığı için erdem görüntüleri yaratmayıp gerçeğe bağlandığı için gerçek erdemler yaratabildiğine inanmıyor musun? Oysa gerçek erdemi doğuran ve ondan yararlanan kişi, tanrılar tarafından sevilir ve eğer bir insan ölümsüz olmayı hakederse, bu insan odur.[127]

B) [İyi ve Güzel] Bilinen nesnelere ve ona ulaşma gücünü bilen kişiye gerçeği veren İyiliğin Fikridir: bilginin nesneleri olduklan sürece bilimin ve gerçeğin ilk ilkesidir. Bu bilim ve bu gerçek, ikisi ne kadar güzel olursa olsun, iyiliğin fikrinin başka birşey ve daha güzel olduğunu düşündüğün zaman yanılmıyorsun. Aynı şekilde, ışığın ve görüşün güneşle belirli bir benzerliğinin olduğu doğrudur ama onları güneş olarak görmek doğru olmayacaktır, bilimin ve gerçeğin İyilikle belirli bir yakınlığının olduğunu düşünmek de doğrudur ama onların her birine iyiliğin kendisi gibi bakmak yanlıştır, çünkü iyiliğin yapısı daha yüksek bir değer olarak ele alınmalıdır.– Muhteşem güzellik, çünkü bilimi ve gerçeği bize veren iyiliktir! İyilik her ikisini güzellik olarak aşar.[128]

---

127 Şölen, 210a-212a.

128 Devlet, VI, 508e-509b.

C) [Ölçü ve Orantı] SOKRATES– Kendisi nasıl olursa olsun ve oluştuğu tarz nasıl olursa olsun her karışım, ölçü ve oran olmazsa, kaçınılmaz biçimde kendisi ve bileşkeleri yok olmak zorundadır: çünkü bu şekilde bir karışım değildir, gerçekte ılımlı olmayan herhangi bir toplanmadır ki bu her zaman oluştuğu unsurlar için gerçek bir ölüm nedenidir.–PROTARK. Bu tamamen doğru.– S. Bu şekilde iyiliğin gücünü oluşturan şey gözümüzden kaçmış ve güzelliğin yapısının içinde kaybolmuştur.– P. Mutlaka. – S. Ama gerçeğin kendisinin de bu karışımın içine girdiğini söylemiştik. – P. Tabii! – S. O halde, eğer iyiliği tek bir fikirle kuşatamazsak, onu üç fikirle kavramaya çalışmalıyız: güzelliğin, orantının ve gerçeğin fikirleri. O halde bu üç şeyin sanki bir tek şey olduğunu, onları bu karışımın nedeni gibi gördüğümüzü ve bu karışım iyi ise, bunun nedeninin iyi olmasından ileri geldiğini söyleyelim. – P. Tamamen doğru. –S. Şimdi, Protark, zevk ve bilgelikten hangisinin iyilikle daha çok yakınlığı olduğuna karar verebilecek kim olursa olsun, insanlar ve tanrılar arasında en çok değere sahip kişi olmalıdır.– P. Konu açık; sonuna kadar izlemek daha iyi.– S. O halde bu üç şeyden herbirini ayrı ayrı zevkle ve zekayla karşılaştıralım, çünkü bu ikisinden hangisiyle daha çok yakınlığa sahip olacaklarını görmek gerekir.– P. Güzelliğin, gerçeğin ve orantının mı demek istiyorsun?... [Sokrates, önce gerçeği, sonra orantıyı, zeka ve zevkle karşılaştırır. Sonunda güzelliğe gelir]... Üçüncü noktaya gelelim. Zekanın bize zevke göre güzellikte daha çok payı varmış gibi geliyor, şöyle ki zeka, zevkten daha mı güzel olacaktır? Veya bunun zıttı mı doğrudur?– P. Sokrates, ister uyanık, ister uykuda olsun hiç kimsenin, geçmişte, gelecekte, veya şimdide hiçbir güzelliği olmayan bir zekayı veya bir bilgeliği hiçbir zaman kavramadığı veya hayal etmediği doğru değil midir?– S. Haklısın... Böylece zevk, iyiliklerin ne birincisi, ne de ikincisidir. Birincisi, ölçü, ılımlılık, uygunluktur. ikincisi, orantı, gü-

zellik, mükemmellik, bitmişlik ve aynı cins olan herşeydir. PLATON[129]

Descartes'cılar, Güzellik için, Platon'un tanımıyla bağlantısız olmayan akılcı bir tanım yapmışlardır. A) MALEBRANCHE için Düzen aşkı "tek erdem"dir ve onun için estetik muhakemenin ilkesidir. – B) "Essari sur le Beau" (Güzellik Üzerine Deneme)'si Fransa'da ilk ciddi estetik yapıt olan, Descartes'cı Cizvit Y.-M. ANDRÉ "temel güzellik" olarak adlandırdığı şey için bu tanımı benimsiyor; ama bunun yanında güzelliğin diğer çeşitlerini ayırdediyor.

203. Descartes'cılara Göre Güzellik.

A) Neden tüm insanların doğal olarak güzelliği sevdiklerini düşünüyorsun? Her güzellik, en azından zihni nesnesi olan güzellik açıkça Düzen'in bir taklidi olduğu içindir. Eğer sanatında usta olan bir ressam, önemli kişi orada daha iyi görünecek, giysisinin renkleri çok canlı olacak, yüzün havası ve onu çevreleyen tüm kişilerin beden durumu, fırsat düştüğünde hareket ettirmek zorunda oldukları ruhun devinimlerini belirtecek şekilde, bir tablonun tüm figürlerini düzenlemişse, bu ressamın yapıtındaki herşey, içinde rastlanan düzen nedeniyle zevk verecektir.– MALEBRANCHE[130]

B) Tasarımımın genel bir planını vermek için, kutsal da olsa her kurumdan bağımsız bir güzellik olduğunu; insanların görüşlerinden bağımsız ve doğal bir güzellik olduğunu, nihayet insansal kurumun ve bir noktaya kadar keyfi olan bir tür güzellik olduğunu söylüyorum. Ama, güzellik ya zihinde ya da

129 Fileb, 64b-66b, seçmeler.
130 Méditations chrétiennes, IV

bedende gözönünde bulundurulabileceği için, hiçbir şeyi karıştırmamak için, güzelliği farklı bölgelere ayırmak gerektiği yeterince görülmektedir: duyarlı güzellik ve kavranılabilir güzellik, bedenlerde gördüğümüz duyarlı güzellik ve zihinlerde gördüğümüz kavranılabilir güzellik olarak. Kuşkusuz, her ikisi, sadece akılla, duyarlı güzelliğin duyular aracılığıyla aldığı fikirlere dikkatli akılla ve kavranılabilir güzelliğin saf zihnin fikirlerine dikkatli akılla farkedilmeye uygun olacaktır.

Bedenlerin görülür güzelliğinin ebedi kuralı olan ve her kurumdan bağımsız ve temel bir güzellik olup olmadığından bir an için kuşku duyan insanların ve hatta filozofların olması mümkün müdür? İlkel fikirlerimize en hafif dikkatin, düzenliliğin, düzenin, orantının, simetrinin, düzensizliğe ve orantısızlığa tercih edilebilir olduğu konusunda onları ikna etmesi gerekmez mi? Aklımızın bir parçası olduğu için herkes tarafından bilinebilen doğal geometri, bir yüzün güzelliğini veya bir yapıtın mükemmelliğini değerlendirmek için, diğer insanların olduğu gibi onların gözüne pergel yerleştirmeyi mi unutmuştur? Sağduyunun şu ilkelerini öğretmeyi unutmuş olabilir mi: bir şekil, sınırları ne kadar doğru ve düz olursa o kadar hoş olur; bir yapıt, düzeni ne kadar yaygın olursa o kadar mükemmel olur; eğer eşit olan veya olmayan, tek veya çift sayıda farklı birçok parçadan bir resim yaparsak, bu parçaların, çokluğun resimde karışıklığa neden olmayacak şekilde dağıtılması gerekir; biricik parçaların çift olanların ortasına yerleştirilmesi; eşit parçaların eşit sayıda ve birbirlerine eşit mesafede bulunması; eşit olmayanların kendi aralarındaki bir tür düzenli derecelenmeye göre, her iki tarafa eşit sayıda dağılması gerekir, kısaca bu kümelenmeden, içinde hiçbir şeyin karışmadığı, hiçbir şeyin diğerini bozmadığı, hiçbir şeyin resmin bütünlüğünü bozmadığı bir bütünlüğün çıkması gerekir. Ve, güzelliğin metafiziğinden, güzelliği duyarlı hale getiren sanatların pratiğine inmek için, biri

düzenli, biri düzensiz olan bu iki büyük yapıya attığımız bir bakış, bize güzelliğin kurallarının varlığını göstermenin yanında bize aklı buldurmak için yeterli değil midir? Bu temel akıl, Sanatınızın pratiğinde aradığınız güzelin temel kuralı olan özgün, egemen, sonsuz, mükemmel belirli bu bütünlük, zihinlerimizin üzerinde bulunmaktadır.–YVES-MARIE ANDRÉ[131]

Platon'cu ve hatta Descartes'cı özcülüğün yerine KANT, estetik formalizmi koyuyor. Güzellik, metafizik bir özle değil, "beğeni muhakemesi"nin biçimiyle tanımlanır. Kant, beğeni muhakemesini genelde muhakemenin "mantıksal dört işlevi"ne göre ele almaktadır: nicelik, nitelik, ilişki, tarz. Ama burada niteliği birinci sıraya yerleştiriyor, çünkü bu muhakemenin öncelikle ele aldığı niteliktir.

204. Kant'a Göre Güzellik. Nitelik açısından ele alınan beğeni muhakemesinin birinci etabı–

Bir şeyin güzel olup olmadığını ayırdetmek için, tasarımı, anlık aracılığıyla, bilgi için nesneye değil hayal (belki anlığa bağlıdır) aracılığıyla zevk veya hoşnutsuzluk duygusan ve konusuna götürüyoruz. O halde beğeni muhakemesi bir bilgi muhakemesi değildir; bu mantıksal olmayıp estetik bir muhakemedir ve buradan belirleyici ilkenin sadece öznel olabileceği sonucuna ulaşıyoruz. Tasarımların ve hatta duyumların tüm ilişkisi nesnel olmasına karşın (ve böylece ampirik bir tasarımda gerçek olan şeyi belirtir) zevk veya zevk almama duygusuna olan ilişki nesnel değildir; çünkü bu ilişki nesnenin içindeki birşeyi değil öznenin içinde olan birşeyi gösterir, şöyle ki tasa-

131 Essai sur le Beau (Güzellik Üzerine Deneme), éd. Victor Cousin, 1843, s. 3-8 seçmeler.

nm tarafından kendisinin nasıl etkilendiğini gösterir.

Hoş, güzel, iyi tasarımların zevk alma ve almama duygusuyla olan üç farklı ilişkisini belirtir ve bu duyguya göre nesneleri veya tasarım biçimlerini birbirinden ayırdederiz. Onların içinde bulduğumuz hoşluğu belirtmemizi sağlayan, herbirine uygun ifadeler, birbirinin aynı değildir. Bir kişiye zevk veren şeye hoş; yalın ve saf olarak beğendiği şeye güzel; onun tarafından takdir, saygı gören yani nesnel bir değer atfettiği şeyi iyi olarak adlandırıyoruz. Bu üç tür tatmin biçimi arasında sadece güzellik için olan beğeni biçiminin yansız ve bağımsız tek tatmin olduğunu söyleyebiliriz, çünkü burada ister duyuların olsun, ister aklın olsun, hiçbir yarar bu beğenimizi yokedemez. Birinci etaptan çıkan güzellik tanımı: beğeni bir nesnenin veya bir tasarım biçiminin, her türlü yarardan bağımsız bir tatmin veya bir tatminsizlik aracılığıyla değerlendirilmesi yetisidir. Bu tür bir tatmin nesnesini güzel olarak adlandırıyoruz.

Niceliği açısından ele alınan beğeni muhakemesinin ikinci etabı–

Hoşla ilgili olarak herkes, özel bir duyguya dayandırdığı ve onun aracılığıyla kendisine zevk veren nesneyi söylediği muhakemesinin yalnız başına kendisi ile sınırlı olduğunu kabul eder. Bunun sonucu, Kanarya adalarının sek şarabı hoş dediği zaman, diğerinin bu ifadesini düzeltip, bu şarap bana hoş geliyor, demesi gerektiği şeklindeki uyarısını hemen kabul eder. Bu durum sadece dil, saray ve gırtlak beğenisi aynı olmayıp herkesin gözlerde ve kulaklarda hoş buldukları şeyler için de aynıdır... Herkesin kendi özel beğenisi vardır (duyular sözkonusu olduğunda).

Güzellikle durum çok farklıdır. İyi beğenisi ile gurur duyan herhangi bir kişinin bunu şu sözleri söyleyerek kanıtladığını zannetmesi komik olacaktır: bu nesne (gördüğümüz bir bina, birisinin giysisi, dinlediğimiz bir konser, muhakememize sunulan

şiir) bana göre güzeldir. Çünkü sadece kendisine hoş gelen bir şeyi güzel olarak adlandırmaması gerekirdi. Çok şey ona çekici ve hoş gelebilir, bundan kimsenin kuşkusu yok. Ama birşeyin güzel olduğunu söylediği zaman, diğerleri içinde aynı tatmini varsaymaktadır, sadece kendisi için değil herkes için değerlendirme yapmaktadır ve bu şekilde güzellikten sanki şeylerin bir özelliği gibi sözetmektedir. O halde bu güzeldir, diye beyanda bulunmaktadır. Tatmin muhakemesi içinde, sadece başkalarının onayını hesap etmemektedir: onlardan bu onayı vermelerini istemektedir.

Ama, bir muhakemeye atfedilen evrensel estetik, özel bir yapıda olması gerekir çünkü güzellik yüklemini, tüm mantıksal alanı içinde ele alınan nesne kavramına bağlamamakta ve onu muhakeme yapan herkesin tüm alanına yaymaktadır. Beğeni muhakemesinin içinde, sadece, kavramların yönlendirmesi olmaksızın tatminin ilişkisi altında, oyların evrenselliğinin diğer bir ifadeyle, aynı zamanda herkes için geçerli olarak görülebilecek estetik bir muhakemenin olabilirliğinin ileri sürüldüğünü görmek kolaydır. Beğeni muhakemesinin kendisi herkesin fikirbirliğini istememektedir (bunu sadece evrensel ve mantıksal bir muhakeme yapabilir çünkü nedenler ileri sürebilir). Herkese sadece bu uyumu, kavramlar yerine diğerlerinin kabulünden gelen bir onamayı beklediği kuralın bir özel durumu gibi, maleder. İkinci etaptan çıkarılan güzellik tanımı: kavram olmadan evrensel olarak zevk veren şey güzeldir.

Amaçlarla ilişkisi açısından ele alınan beğeni muhakemelerinin üçüncü etabı–

Her amaç, eğer tatminin dürtüsü gibi ele alınırsa, her zaman kendisiyle birlikte, zevk nesnesi üzerindeki muhakemenin belirleyici dürtüsü olarak bir ilgiyi sürükler. O halde beğeni muhakemesinin, temel dürtü olarak, öznel bir amacı olamaz. Ama nesnel bir amacın yani amaççılık ilkelerine göre nesnenin ken-

disinin olabilirliğinin hiçbir tasarımı, bunun sonucu iyiliğin hiçbir kavramı, bu beğeni muhakemesini belirleyemez; aslında bu, estetik bir muhakemedir, bilginin bir muhakemesi değildir; o halde oldukları şekildeki şeyler veya şu veya bu neden sayesinde nesnenin içsel veya dışsal olabilirliği hakkındaki hiçbir kavramla ilgisi yoktur. Sadece, bir tasarım tarafından belirlendikleri sürece, tasarımsal yetilerin birbirleriyle olan ilişkileri ile ilgilidir.

Oysa bu ilişki, bir nesne güzel olarak nitelendiği zaman, beğeni muhakemesi ile aynı anda tüm insanlar tarafından geçerli olarak belirtilen bir zevk duygusuna bağlıdır. Bundan dolayı, tasarıma eşlik eden hoşluk duygusu, nesnenin mükemmelliğinin tasarımının veya iyilik kavramının yapamadığı tasarımın belirleyici dürtüsünü artık taşıyamaz. O halde hiçbir şey, kavramsız, evrensel biçimde iletilebilir olarak değerlendirdiğimiz tatmini oluşturamaz ve bundan dolayı eğer bu hiçbir amacı olmayan bir nesnenin tasarımı içindeki öznel amaç değilse, beğeni muhakemesini belirleyen dürtüyü oluşturamaz, diğer bir anlatımla: onun bilincinde olduğumuz sürece bir nesnenin bize verilmesini sağlayan tasarımın içindeki amaççılığın saf biçimini oluşturamaz. Bu üçüncü etaptan çıkan, güzelliğin tanımı: güzellik, nesnenin içinde bir amacın tasarımı olmadan kavranıldığı sürece, bir nesnenin amaççılığının biçimidir.

Nesnenin sağladığı tatminin tarzına göre beğeni muhakemesinin dördüncü etabı–

...Eğer beğeni muhakemelerinin (bilgi muhakemeleri gibi) belirli bir nesnel ilkesi olsaydı, bu muhakemeleri bu ilke açısından taşıyan kişi, muhakemesi için, mutlak zorunluluk özelliğini yüklenebilirdi. Duyarlı beğeninin muhakemeleri gibi, hiçbir ilkeleri yoksa, bu muhakemeler için herhangi bir zorunluluk düşünülemez. O halde, kavramlar yerine sadece duygu tarafından, evrensel olarak geçerli biçimde zevk vereni veya zevk vermeye-

ni belirleyen öznel bir ilkelerin olması gerekir. Bir beğeni muhakemesi içinde düşünülen evrensel onayın gerekliliği, ortak bir duyumun varlığının varsayımı ile nesnel olarak sunulmuş öznel bir gerekliliktir... Bu ortak duyum deneye dayandırılamaz; çünkü bir zorunluluk taşıyan muhakemeleri sağlamak istemektedir; herkesin bizim muhakememizle uyum içinde olacağını değil, uyum içinde olmaları gerektiğini söylemektedir. Muhakeme biçiminin örnek olarak benim muhakememe sahip olduğu ortak duyum bu durumda yalın, ideal bir kural olmaktadır, ve bu kuralın varsayımıyladır ki herkes için kural olarak, ona uyan bir muhakemeyi ve bir nesneden kaynaklanan ve o nesne içinde anlatımını bulan tatmini ortaya koyabileceğiz; çünkü gerçekte tamamen öznel olan ama evrensel-öznel olarak kabul edilen (herkes için gerekli bir fikir gibi) ilkesi, farklı yargıçların oybirliğini gerektiren nesnel bir ilke gibi evrensel bir uyumu isteyebilir. Dördüncü etaptan çıkan güzelliğin tanımı: kavramsız, zorunlu bir tatminin nesnesi gibi görülen şey güzeldir.–EMMANUEL KANT[132]

Sanat hem özgürleşme ve hem de yaratmadır. Henri DELACROIX, bu parçada bu fikri savunuyor.

205. Yaratıcı Sanat. Sanat öncelikle, özgürleşme, yarar gözetmeme ve pratik faydalardan kopuştur; buradan, saf bir güç olarak harcanan lüks bir etkinliğin artık bir etkinliğin oluşumu ortaya çıkıyor. Bu durum, özgürlük, gerçekleşmesini arayan düş, düşe göre eylem olan oyun ile karışlaştırılmasını haklılaştırmaktadır. Ama oyun, kendisine zevk veren şeyi göstermek için kendisine yeter miktarda maddeden ve yapıttan ya-

132 Ciritique du Jugement (Muhakemenin Eleştirisi), s. 1-22, seçmeler.

rarlanır. Oysa sanatta –oyunda olduğundan daha fazla– madde beğenisi, yapıta özlem ve zihnin tüm düzeyleri arasında uyum arayışı vardır.

Bu şekilde sanat, tüm hareket etme ve algılama gücü içinde, bu gücün yasasını bulma koşuluyla, insan ruhunun tam ve somut olarak gerçekleştirilmesidir. Ruh özgürleşerek kendini yeniden bulur ve yasasını oluşturarak özgürleşir. Faydacı yaşam ancak eylemde bulunma gücümüzün sınırlanması ve sapması içinde oluşur. Sanat uyanma ve özgürlüktür. Ama bu özgürleşmiş enerjinin iyi bir biçimin içinde akması gerekir. Bu hem algılayan ve hem de yaratan kişi için doğrudur. Yapıt izlenimden önce vardır, ona kendini kabul ettirir ve ondan sonra da varlığını sürdürür...

Bu ilkelerden itibaren sanatın insan yaşamındaki işlevini anlamak kolaylaşır.

Toplumsal işlevini ve insanları birleştirme ve insan topluluğunun önemli bir biçimini yaratma özelliğini bir tarafa koyalım. Bireyselliğini onaylayarak ve geliştirerek insanı toplumsal bağlardan kurtarma özelliğini de bir tarafa koyalım.

Öncelikle sanatın insanı hem evrene uydurabildiğini ve hem de evrenden uzaklaştırdığını görüyoruz. Realizmin ve idealizmin ikisi de doğrudur. Sanat her zaman doğaya eklenir ama bu tamamlanma öznellik yönünde olduğu gibi nesnellik yönünde de oluşabilir. Sanat her zaman, aynı anda realist ve idealisttir çünkü dünyanın başka bir yanını onaylamak için diğer yanını yoketmekle işe başlar; ama idealizme veya realizme diğerine göre daha fazla dayanabilir.

İnsanın oyunu gibi çocuk oyunu, dünya üzerinde bir ele geçirme veya dünyadan bir kaçış üzerinedir; aynı anda hem dünyayı ele geçirmek ister ve hem de ondan kaçar; dünyanın üzerine, içine gücünün yanılsamasını koyduğu başka bir dünyayı koyar.

Daha sonra, sanatta, zevk ve yaratıcı özgürlük, çocuğun ilkel dahiliği kadar güçlü ve verimli bir etkinliğin, kendinin, toplumun ve dünyanın araştırılmasına doğru itişiyle, gerçeğin dünyası kadar sağlam bir dünya oluşturmaya çalışacaklardır.

O halde, yapısını değiştirmeden gerçek yaşamı sürdürmeyi, onu yinelemeyi, güçlendirmeyi amaçlayan bir sanat vardır.

Dünyadan kaçmayı amaçlayan bir sanat vardır. Dünyayı isteklerine uyduramayan kişi, isteklerinin bir açılımı olarak başka bir dünya oluşturmayı denemektedir.

Sanatın dışına çıkılmadıkça bu başka dünya hâlâ bir dünyadır ve bir nesnelliği vardır.

Sanatın belirli bir biçimi yaşamın tatminsizliklerinin ödünlemesidir, tatmin edici hayali bir dünyanın yaratımıdır ve gerçeğin yerine geçmeye yönelik bir gerçeğin yaratımıdır: bizi inciten gerçek dünyanın yerine daha tatmin edici olan başka bir dünyayı getirmektir. Bu anlamda içedönüklükten, narsisizmden, şizoidden sözedebiliriz, ama bu tip sanatçılar, parçalanmışlarsa da, dış dünya ile ilişkilerini korumayı bilmektedirler. Saf öznellik deliliktir. Sanat her zaman iletilebilirdir; her zaman bireysel durumların içine belirli bir oranda evrenselliği yerleştirir.

Aynı şekilde, sanat bazen çiledir, kurtuluştur; yapıta, acı durumu yansıtır ve yapıt sayesinde saplantılı düşüncelere karşı bağışıklık kazanır. Freud tarzı itiraf benzer bir gereksinime yanıt verir. Burada sembol gerçeği iyileştirir. Kişiler kalabalıklar halinde, sanatçının yapıtının yapılmasını önlemeye çalıştığı şeyleri yapmak için koşuştururlar. Sanat, duyarlılığın alanında, insanı duyarlı şeyin gücünden kurtarır. Tutkularını önünde sergilenmiş olarak görme ile onlardan kurtulur. Estetik yaratı, içinde yansıtmanın olanaksız tatminin yerine geçtiği bilinçaltı isteklerin hayali bir tatminidir. Burada hâlâ hem libidoyu ben'e götürmek için onu dışsal nesnesinden ayıran narsist eğilim ve hem de libidoyu yansıtma ve ona, içinde eğilimin zevke ulaştığı bu

gerçekleşme görütüsünü veren eğilim ortaya çıkmaktadır. Sanatçı bu şekilde edindiği hayali tatmin, yapıtlarını aynı bastırmalardan acı çeken ve yapıtın derin anlamının gizlendiği sembolleri delerek aynı gizli tatmini tadan kişilere iletir.

Ama, tüm bu çeşitlilikler altında, ortak temeli oluşturan şey, her zaman yaratı özelliğidir. Tamamlanmak için yaratılıyor. Yapıt sanatçının ebedi ve zorunlu bir ortaya çıkışıdır. Sanatçı yapıtın kendisidir; ve yapıt her zaman bolluk, doluluk, fazlalık ve aşırılıktır. Sanatçı, kendini oluşturarak, uyumunu ve bütünlüğünü gerçekleştirerek sanatı oluşturan zihindir.–HENRI DELACROIX[133]

Bir anlamda sanat bir tekniktir. ama Ch. LALO'nun gösterdiği gibi bu teknik meslekle karıştırılmamalıdır.

206. Sanat ve Teknik. Tekniği meslekle karıştırmamalıyız. Meslek, yeni başlayanlara ve sanatın işçilerine öğretilen geleneksel ve basit pratik ve sanatın maddesel kısmıdır: her zaman aşılması gereken zorunlu ama yetersiz mekanizmadır, çünkü meslek katıdır ve her özel duruma iyi uyum sağlayamaz. Orta zekalıları seviyelerinin üstüne çıkaran ama mükemmelleri seviyelerinin altına düşüren aptal bir klavuzdur.

Teknik, sürekli evrim içinde olan, uyum sağlayan canlı meslektir, mesleğin öğretemeyeceği, en zekileri de dahil olmak üzere her sanatsal değerin tüm görecelilikleriniin tam bilincidir çünkü bu görecelilikler, her duruma ve zeki bir duyarlılığın sezgisine sahip olduğu ve gerçek bir bilimin açıkladığı veya açıklayacağı her sanatsal kişiliğe göre değişmektedirler. Bu, diplomanın üstünde olan kafadır.

133 Psychologie de l'Art (Sanatın Psikolojisi), P.U.F., 1927, s. 476-481 seçmeler.

Mesleğin başarısı, ustalıktır yani duyarsız, mekanik ve zeki olmayan akrobatlıktır. Tekniğin ideali, duygu ve özgürlük içeren egemen kavrayıştır. Usta, tüm yaşamı boyunca iyi bir öğrenci olarak kalan ve bu şekilde mükemmel ve tehlikeli bir öğretmen haline gelen kişidir. Basit öğrenimi aşan artist, tüm yaşamında kendinin efendisidir. Ve genel olarak oldukça kötü öğretir. Bilinçaltı iyi dosttur ve kötü öğretmendir. Romain Rolland, ünlü kişilerin kopye çekilecek modeller olarak değil, izlenecek örnek gibi ele alınmasının gerektiğini söyler: onlar kadar yapmak, ama onlar gibi yapmamak.

Bir şairin mesleği hemen hemen, eşit olarak kabul edilen heceleri saymak ve bir uyakın zenginliğini ölçmekle sınırlıdır. Tekniği, bu mesleğin ona söylemediği şeyi verir: örneğin her hecenin tınılarının simetrisi veya ince zıtlılığı, ritmin duraklarının ve art arda gelişlerinin mantıksal düşüncenin sınırlarına ve duygunun sıçramalarına uyumu, sunulmuş seslerin ve uyandırılmış görüntülerin uyumu: Grammont'un ve çağdaş deneysel fonetiğin uygulayıcılarının bilimini kurmaya çalıştıkları şey.

Teknik, bir anlamda daha bilimsel, diğer bir anlamda daha derin olarak sezgisel olan meslektir; bu şekilde anlaşıldığında tekniğin sanatın özü olduğunu söyleyebiliriz; teknik, sanatsal bir rutin değil, estetik düşüncedir; refleks değil, özgürlüktür. Bir yapıt olan düzenli varlığın içinde, öğrenilmiş meslek bedendir, hayali ideal ruhtur, yaşayan teknik sanattır, bedendir ve ruhtur.– C HARLES LALO[134]

Théophile Gautier şöyle demişti: "Dalgalanan düşün – Dirençli bloğun içinde– Sağlamlaşması" gerekir. Filozof ALAIN burada, sanat yapıtının yaratısı içinde maddenin bu direncinin rolünü gösteriyor.

134 Notions d'Esthétique (Estetiğin Kavramları), P.U.F., 1948, s. 87-89.

207. Maddenin Direnci. İlhamın maddesiz hiçbir şey oluşturamadığı açık olduğuna göre, sanatın kökeninde ve her zaman sanatçıya, mimar için arsa ve taşlar, heykeltraş bir mermer parçası, müzisyene bir çığlık, hatibe bir tez, yazara bir fikir, herkese öncelikle kabul edilmiş alışkanlıklar gerektiği gibi, önce üzerinde algısını uygulayacağı herhangi bir ilk nesne veya herhangi bir ilk olgu zorlaması gerekmektedir. Sanatçı, hayalin tamamen dışında bir durum içinde tanımlanır. Çünkü her sanatçı aktiftir, algılayandır, zanaatçıdır. Kendi tutkularından çok nesneye dikkat eder; hemen hemen, tutkulara karşı tutkulu olduğu söylenebilir, özellikle boş hülyalara karşı sabırsız oldukları yorumunu yapıyorum: bu özellik sanatçılarda ortakdır ve onları zor insanlar haline getirir. Oluştuğu zannedilen fikirden veya imgeden yola çıkılarak safça denenen ve bu sebepten yapılamayan bu kadar yapıt, çok konuşan, tutkulu ve şaşkın sanatçıya göre az konuşan güçlü sanatçıya değer verilmesini açıklamaktadır. Ama, ilkelere geri dönülürse, herhangi bir güzel şeyin hiçbir zaman eylem dışında yaratılamayacağı düşüncesinden vazgeçilecektir. Böylece sanatçının düşünce eylemi hayalden çok gözlem, sanatının, kaynağı yaptığı gözlem ve yapacağı şeyin kuralı olacaktır. Kısaca, insansal buluşun en yüksek yasası ancak çalışarak yaratıldığıdır. Önce zanaatçı olarak. Maddesel katı düzen bize destek verdiği andan itibaren özgürlük kendini gösterir; ama, hayali izlediğimiz andan itibaren, dinleyiniz: insan bedenin duygulanımlarının düzeni, esaret bizi yakalar ve böylece buluşlarımız, hiçbir güzel ve iyi şey oluşmadan, biçimde mekanik, çoğu zaman aptalca ve daha ender olarak heyecan verici olur. Bir insan kendini ilhama bıraktığı andan itibaren, şunu görüyorum: öz yapısıyla, sadece, ilhamı, zihnin dengesizliğinden, kof doğaçlamadan koruyabilen maddenin direncini görüyorum. Eylemlerimizin bu silinmez izinden sakınımı öğreniyorum; ama en küçük taslaktan bu sadık tanı-

ğından güvenini de öğreniyorum.–ALAIN[135]

Sanat yapıtı duyarlı veriler kullanır. Ama bunlar kaba duyular değildir; estetikçi ÉTIENNE SOURIAU'nun dediği gibi bunlar, saf özler durumuna indirgenmiş ve belirli bir sistem içinde düzenlenmiş duyarlı niteliklerdir.

208. Sanat Yapıtının Fenomenolojisi. Her sanat yapıtı için, olayın ve özellikle duyulara görünümün statüsü olan varoluşsal bir statü vardır. Ne görünmeyen bir resim, ne elle tutulamayan bir heykel, ne duyulmayan müzik, ne de dile getirilemeyen şiirler vardır. Bu duyarlı özellik nedeniyle (ve algısal zevkteki hemen hemen şehvetsel özellik) bu plandaki yapıtın varoluşsal durumunun, ruhsal veya psikofizyolojik olgu olduğu sürece, duyumun öznel düzeni olduğunu söylemek gerekecek midir? Bu doğru olmayacaktır. Hatta çok büyük bir hata olacaktır. Sanat yapıtı duyularla oluşmamıştır. Duyarlı niteliklerden oluşmuştur, bu da çok farklı birşeydir.

Nazik ve temel olan bu nokta üzerinde duralım. Bir melodinin oluştuğu, duyarlı gereçlerden birkaçı olan, piyanonun, viyolonselin, kornonun do, re, mi'si veya daha belirgin olarak do 3, re 3 ve mi 3'ü duyumlardan, daha doğrusu merkezi sarsılan şu veya bu organizma olan gerçek, bütünsel, karmaşık ve tikel olaylardan çok farklı şeylerdir. Bunlar saf özlerdir, mutlak niteliklerdir. İyi bir felsefik incelemeyle, bunları Whitehead felsefesinin "sonsuz nesneler"ine yaklaştırmak ve özellikle bu kişinin "qualia"ları hakkında söylediklerini düşünmek gereklidir. Ve gerçekte bunlar "qualia"dırlar.

Ama sanatların yararlandığı duyusal veriler, hiçbir zaman

135 Système de Beaux-arts (Güzel Sanatların Sistemi), Gallimard, 1931, s. 34-35.

bir olgu arınmasına, "qualia"'nın şu veya bu pratik tecritine ulaşamazlar. Tablonun renklerinin biçimleri, farklı parlaklıkları ve hatta renkli pigmentin işleminin uyandırdığı dokunsal değerlerle ilişkileri vardır. Düşünceyle, bu tablonun bir renkler uçuşuna, bu dansın hareketlerin bir kortejine, bu gravürün beyazlı, grili, siyahlı bir ekin demetine indirgenmesiyle söylenmek istenen şey, bu verilerin sanatsal olarak baskın olduklarıdır. Somut duyusal yapı, estetik olarak öyle düzenlenmiştir ki, yapıt olgusal düzeyde, temel olarak, "qualia"nın özel bir oyununun hegemonyası ile belirginleşmektedir.

Nihayet, bu kaliteler oyunu her zaman belirli ve düzenli bir sistemdir. Ve bu, en önemli şeydir. Müziğin "qualia"ları işitsel algının verilerinin belirsiz, devasa yığını değillerdir. Bunlar öncelikle saf seslerdir yani, analizci bir çilenin elde edebileceği kadar yalın bir niteliksel unsuru duyarlılığın içinde gerçekleştirmeyi amaçlayan bir makinalaşmanın yapay ürünleridir. Bu, bir saflık özleminin tatmini ve nihai diyalektik sınırdır. Ses merdiveninin "la"sı, niteliksel olarak saf ve niceliksel olarak kesin olan notanın bir araştırmasının sonucudur. Ve daha sonra, müzisyenin yeteneklerinin sınırlandığı, saf seslerin ürünleri, sınırlı sayıda, basamaklı bir sistem oluşturacak şekilde seçilmişlerdir.

Bu sürekli sınırlandırma, sanatı sadece, "qualia"nın düzenli bir sisteminin sınırlı sayıdaki basamakları üzerinde hareket ettirme zorunluluğu müziğimizde çok açıktır ve onun temel yasasıdır. Ama bu yasa, daha az somut biçimde kurallaşmış kesinliklerle olmasına rağmen, diğer tüm sanatlarda daha az önemli değildir. Kuşkusuz, her yapıtında sadece bir uyuma (birleşimlerin kaleidoskopik art arda gelişlere sahip müziğin aksine) sahip olduğu için, daha az dolu alan resim, bu yoksulluğu daha büyük bir çeşitlilikle ve elde bulundurduğu şeylerin daha büyük bir esnekliği ile telafi eder çünkü üzerinde tablonun tüm uyumunun oluştuğu, beş veya altı temel renk arasındaki ara renkle-

rin tüm sürekliliğine sahiptir (en fazla beş veya altı renk diyorum; bazen bu sayı üçtür veya hatta sadece ikidir) örneğin Verona gamı, gümüş grisi, eski sarı veya parlak kırmızı, morumsu bir mavi ve biri canlı yeşil (Verona yeşili) diğeri kahverengine çalan yeşil olmak üzere iki yeşil üzerine yerleşmiş olsun, bu demek değildir ki uyumunun anahtarları olan bu tip – renkler çevresinde geçiş notaları olarak farklı nüansları oynatmaktan kaçınıyor. Ama, sanatının tabanında, tip-özlerin küçük bir sayısının süreksiz ve sınırlı ölçeği üzerinde "qualia"lar sisteminin düzenlenmesini buluyoruz. [Yazar içinde bir şekilde atomik olan şu unsurları bulduğumuz dansda da durumun aynı olduğunu gösteriyor: dans adımı, kaydırma adım, serbest adım, vs. Ve sonuca varıyor:] Her sanat, yararlandığı olgusal bütünlükleri, duyarlı nitelikleri bir çeşit gam biçiminde düzeler.–ÉTIENNE SOURIAU[136]

Estetik duygusu çok sayıda değişik biçimler taşır. Bunların arasında en ilginci Raymond BAYER tarafından incelenen incelik duygusudur. Aşağıdaki parça hareket inceliğinden sözetmektedir.

209. Hareket İnceliği. Hareket inceliği, güçlerin göstergesidir. Estetik dünyanın oluşturduğu bu asaletin özünde incelik hâlâ seçkin yerini korumaktadır. Ekonominin imparatorluğunda hâlâ imparatordur. Bunun nedeni ikili bir koşulu tatmin etmesidir: sınır koşulunu ve doğum koşulunu.

Hareketin inceliği sadece çabanın yer almadığı sınırlar içinde mümkündür.

---

136 La Correspondance des arts, éléments d'esthétique comparée (Sanatların Uyumu, Karşılaştırmalı Estetiğin Unsurları), Flammarion, 1947, s. 51-57, seçmeler.

Her zaman, bir gücün açığa çıkmasına eşlik eder. Derin nedeni, beklentimizin üstünde ve seçilmiş verimlerin oluşturucusu beklenmeyenin estetiği içinde bulunur.

"Rahatlık" sözcüğü belirsiz bir terimdir: bu kolaylıkdır ama iktidardır da. Geçici olarak bu iki unsur bize yeterlidir. Gizli dans olan hareket inceliği burada tanımını bulabilir. Bu incelik, biri rekabetin, diğeri ortaya çıkmanın koşulu olan sıralanmış iki koşulu yerine getirir: Öyle ki mekanizma iki tetikle oynatılabilir. Ama aynı zamanda, gücün bu parabolü içinde, incelikli yaşama uygun olayların iki grubu düzenlenir: vazgeçme inceliği ve aşırı normallik inceliği. Rastlantının içindeki hareketin birliğinin iki biçimi vardır. Çünkü beden kimi kez inceliğin beslendiği gösterişi dış dünyanın olağan durumları içinden alır, kimi kez kendi içinden hemen alır. İncelik, itibar veya fetihtir. birinci biçim incelik, bedenleri ağırlıklarından kurtaran yavaşlatılmışın estetiğini ortaya çıkarır; parabolleri üzerinde hareketli atletlerin, tüm ağırlıklarını canlı güce çevirerek tüm çabayı sona erdirdikleri zamanki estetikleri; destek noktalarının çoğalması ile yatışa kadar gelen hareketler grubu. Buradaki incelik davranışlarımızın gerisinde kalmaktadır. Şeffaf ama kaçıcı tembelliğinin en iyi durumunda, tüm şanslarının hesabını yapıyor: daha az harcıyor. Tasarrufun bir inceliği vardır.

Aynı zamanda savurganlığın bir inceliği vardır: daha fazla harcayan, etkinliklerimizin ötesine geçen, tüm özelliklerinin hesabını ganimet gibi yapan ince insan. Beklenmedik şanslarıyla birincisi sadece çok insanı bir amacı ister; insani araçlarıyla üçüncü tip ince, görünürde hiçbir çaba olmaksızın hiçbir şekilde bizim olmayan bir amacı izler ve fetheder. İkinci tip, aşırı normalliğin, prestij mekaniklikerinin, çalışma alışkanlıklarının biçimidir. Ama içsel veya dışsal bu olabilirliklerin içinden bir tek öneri çıkıyor ve hareketin inceliğinin her yönünü işaretliyor. Bu, lüks olarak yapılandır: karşılıksızlık. Rahatlıkların lüksü

veya engellerin lüksü olarak incelik her zaman, dışavurumlarında, faydasızı övmeye yönelir: Örtülü olarak bu mekaniğin sanat için sanatıdır. Gücü gereksizliklerine göre ölçülür. Böylece, yatan beden kendisi tarafından biriktirilen destekleri önemsememektedir. Böylece, patenci figürlerle bezenmiş çevredeki tüm bolluğu saçarak hesapsız harcamaktadır. Faydalı, özümsenmiş olan, daha tam olan bir estetiğin yoksul bir aracısından başka birşey değildir. Şu söz çok haklı olarak söylenmiştir; incelik, sözcüğün tüm anlamlarıyla birlikte inceliktir.–RAYMOND BAYER[137]

Ama sanatın rolü sadece bizi büyülemek veya hayranlığımızı uyandırmak mıdır? André MALRAUX'ya göre bu rol daha temel ve metafiziktir. Sanatın yaratıları, çağlar ve uygarlıklar boyunca, insanın "insanlık durumu" üzerine olan bir tanıklık gibi durmadan sorgulayacağı devasa bir "hayali müze"yi oluşturmaktadır. Görüntüler dünyasının ötesinde ebedi bir gerçek ortaya çıkmaktadır.

210. Sanatın Anlamı. Sanat dünyasının, sadece yapıtların sant dünyası olmaktan çıkması ve bizim üzerimizde, yaratıcılarının tasarısına açıkça yabancı bir etki yapan yapıtların bu dünyaya girmesi ile değişmesi gibi, sanat sözcüğünün anlamı, hayranlık uyandırmaya yönelik yapıtlara uygulanmamaya başlaması ile değişmiştir. Sanat dünyamız, içinde bir Roma haçının ve Mısırlı bir ölünün heykelinin çağdaş yapıtlar haline geldiği dünyadır. Delacroix bunları yüksek meraklar olarak görüyor; Nohant-Vicq kilisesi yanında George Sand'ın evinde aylar geçirmiş olmasına rağmen, Roma Sanatı'yla Baudelaire ve

137 L'Ésthétique de la Grâce (İnceliğin Estetiği), Alcan-P.U.F., 1933, s. 110-111.

hatta Cézanne'la ilgilendiği kadar ilgilenmiştir. Bizden önce hiçbir uygarlık, kendileri için sanat fikrinin varolmadığı sanatçılar tarafından yaratılmış sanat dünyası görmemiştir.

Hiç kimsenin birlikte hayran olmadığı, bir yüzyıl önce hiç kimsenin beğenmediği dinsel yapıtların binlercesinin sahneye girişi, Delacroix'nın, Baudelaire'ın, Wagner'ın Taine'ın ve Marx'ın ele aldıkları şekildeki sanatı sorunlaştırıyorsa, bu, kutsal sanatların (biçimlerinin tükenmez ve gizemli meşrulaştırmayı getirdikleri bizim sanatımız gibi) imgelerin duyularımızın tanıklığına boyun eğmesini reddetmelerinden veya hor görmelerinden dolayıdır. Ellora heykeltraşları için olduğu gibi Moissac heykeltraşları için, Bizans mozaikçileri için olduğu gibi Ajanta freskçileri için görüntü ve gerçek aynı anlama sahiptirler: her insansal gerçek, Gerçek'in dünyasının bakış açısına göre görüntüdür.

Kutsal üslupların anlamı hakkındaki buluşumuz, hiçbir şekilde kutsalı, tüm sanatın kaynağı yapmamaktadır. Ama yeni kabul edilen kaynakları sorunsallaştırmaktadır: sanat tarihlerimizin, sanatı bilinen olarak varsaymalarına rağmen, hiçbir şekilde sanatın varlığını bize açıklayamadığının bilincine varmamızı zorunlu kılmaktadır. Belki de insanlar birçok zaman, gördüklerini resmetmişler, benzerliği aramışlar veya sanatta zevklerini bulmuşlardır. Sanatların araçları, salonları süslemeden önce, grafitilerden portrelere kadar çok amaçlı olarak kullanılmışlardır. Ama insanların resimler yapmaları doğalsa da, sanat yapıtları yapmaları doğal değildir: bu sanat yapıtları sadece görüntüye boyun eğmiş veya sadece izleyicinin zevkine sunulmuş resimlerden çok farklıdır. Aynı şekilde bu yapıtların bizim için dirilmeleri doğal değildir; Velasquez de bir canlı gibi bizimle konuşamaz; çünkü Velasquez'in dili büyük bir fotoğrafçının dili değildir, aynı şekilde bir kadın terzisinin de değildir. O, Goudea prensinin, firavun Djoser ve Teodora'nın, Venedik'li

Arkadya'nın Ajan'a freskçilerinin çiçeklerinin tutunduğu kişidir, bizimki de dahil olmak üzere beğendiğimiz tüm resmin tutunduğu kişidir. Evrensel sanatın sahneye çıkması, sadece tüm üslubu, tüm başyapıtı görüntü sahnelerinden ayıran şeyi ortaya çıkarmamaktadır, aynı zamanda onları, metafizik anlamdaki görüntüden de ayıran şeyi ortaya çıkarmaktadır.–ANDRÉ MALRAUX[138]

Oldukça farklı bir anlamda, filozof ALQUIÉ, sanatın ve özellikle şiirin gerçeküstü anlayışı estetiğin alanını aşmakta, insana kendisini aşmanın olmasa da –çünkü bunu yapamaz– en azından sorunlarının bilincine varmanın ve tamamen insansal düzlemde güzellik aracılığıyla kurtuluşunu sağlamanın bir aracını vermektedir.

211. Sanat Aracılığıyla Kurtuluş. Émile Bouvier, saf edebi güzellik kavramının çağdaş tüm araştırmaları yönlendirdiğine dikkati çekmişti: "Saf edebi güzelliğin heyecansal şoku kendi kendine yeter. Ve eski entelektüel ölçüleri değiştirecek olan mükemmelliğin bu ölçütüdür: üretimin gerçeğe uygunluğu veya aklıcı onama. Güzellik artık yapıtın nesnesine uygunluğu olmayıp saf edebi heyecanlardaki gücüdür"[139] Burada Bouvier, gerçeküstücülerin "şiirsel" olarak adlandırdıkları şeyi "edebi" olarak adlandırmaktadır. Aslında gerçeküstücülere, "edebi güzellik" adı altında ifade olarak güzelliği ve parlak güzelliği yadsımaktadırlar. Onlarda, hiçbir bilinçli ve hesaplı ifade yoktur çünkü şair, anlamını bilmediği bir dili dinlediğinde, or-

138 La Métamorphose des Dieux (Tanrıların Başkalaşımı), Gallimard, 1957, s. 3-4 ve 25-26, seçmeler

139 Émile BOUVIER, Initiation à la littérature d'ajourd'hui (Bugünün Edebiyatına Giriş), Renaissance du Livre, 1927, s. 198-200.

taya çıkardığı şey tarafından sürekli aşılır. Yaşamdan kopmuş ve seyredilen hiçbir oyun yoktur: bilinçaltı isteklerimizin berisi aklımızın tasarılarını sürekli tedirgin edecektir, özneli ve nesneli uzlaştırma umudu, tüm insanın kaderini işin içine sokar. Gerçeküstücülerin gözünde, ölümü bilmeyen ve insanın sorunlarına hiçbir çözüm getirmeyen oyunsal güzellik, savaştan sonraki bilinç krizi sırasında, bir daha ayağa kalkılamayacak kadar büyük bir yara almıştır. Bu şekilde Breton, içinde insanın tüm sorunlarının, tüm korkularının bulunduğu bir güzelliğe "çırpınmalı", "örtülü-erotik", "sabit patlayan", "koşullara bağlı, büyüsel" bir güzellik adını vermektedir.[140] Burada sanatın yeni amaçlar ortaya koymadığı, sonsuz bir umudu yüklenmediği, aşkla birlikte insanın beklentisinin tek elçisi haline gelmediği açıktır. Ama Bouivier'nın dikkatimizi çektiği gibi, güzellik öz olarak aşılamaz, hiçbir bilgiye yer bırakmaz. alanı sahip olma değil umut, özdeşlik değil benzerliktir. Şeylerin gizemsel bağları ancak semboller biçiminde keşfedilir. Güzellik, dünyadan ayrıldığı noktada değil, dünyanın tüm sorunlarının insan için güzellikte sonuçlandığı ve onun içinde olduğu izlenimi verdiği noktada saf güzelliktir, öyle ki güzellik kendisini üstünde hiçbir şeye yansıtılamaz veya en azından akılcı söylem biçimi içinde nereye yansıtıldığını söyleyemez. Bu tür güzellik artık yorumlanamaz. Çözüm değildir ama insan bilgisinin aşamadığı sorundur. Bildiğinden fazlasını olumlamak istemeyen bir kişinin gözünde umudun en son biçimidir. En trajik, en bunaltıcı durumlarda, umutsuzluğu mahkum eden birşeyin ortaya çıktığının, parıldadığının kanıtıdır. Breton şöyle yazıyor: "Watteau'nun yapıtı, acımasız dönemlerdeki insanların egoizminin ve iğrençliğinin üzücü olarak sahip olabilecği herşeyi gururuyla birleştirmenin yazgısını bilmektedir... Tüm bu acımasız dönemi gitgide daha

140 André BRETON, L'amour fou (Deli Aşk), Gallimard, 1937, s. 26.

çok düşsel biçimi içinde görmeye başlamıştık. Bu yapıt savaş aygıtına dokunuyor: bu üç boynuzlular, bu kayış takımları, bu etekler, yapıt sadece kızların gözünde parlayan şeyi dile getiriyor, onları gövdelerinin esnekliğini, göğüslerinin yükselişini değerlendirmeye itiyor. Böylece, her fırtına. bir inci içinde batmanın ve yokolmanın yolun buluyor."[141] İşte, edebiyat tarafından olmayan sanat aracılığıyla kur2tuluş, güzellik aracılığıyla kurtuluş. Burada gizemcilik, dinsel dogmatizm, "sevinçler"inde ve "acılar"ında payı olan yıldızların korosu ile"[142] söyleştiğini zanneden Gérard de Nerval'ın deliliği doğru ölçülerini ve sonuçlarını insanda bulmaktadır. Çünkü insan, içinde kaybolduğu, sınırlandığı, yabancılaştığı herşeyi aşabilir ve aşmak zorundadır. Ama insanı aşamaz.–FERDINAND ALQUIÉ[143]

Jacques MARITAIN, Sanat'a bizdeki tamamen dinsel olan sonsuz bir gerçeği ortaya çıkarma görevini veriyor.

212. Sanat ve Aşkınlık. Güzellik, aşkın ve metafizik düzene aittir. İşte bu sebepten güzellik, ruhu, yaratılmışın ötesine götürmeye yönelir. Baudelaire, güzellik içgüdüsünden sözederken, modern sanatın dinsel niteliğin ve güzelliğin zorba tinselliğinin bilincine varmasını bu içgüdüye borçlu olduğunu yazmaktadır, "dünyayı ve gösterilerini göğün bir bakışı, bir aktarımı gibi ele almamızı sağlayan bu ölümsüz güzellik içgüdüsüdür. Öte taraftaki herşeye olan ve yaşamın ortaya çıkardığı susuzluk ölümsüzlüğümüzün en canlı kanıtıdır. Ruh, şair tarafından ve şiir içinde, müzik tarafından ve müzik içinde mezarın

141 André BRETON, Arcane 17, Brentano's, New York, 1945, s. 32-34.
142 Gérard de NERVAL, Aurélia, II, 6.
143 Philosophie du surréalisme (Gerçeküstücülüğün Felsefesi), Flammarion, 1955, s. 194-196.

arkasına yerleşmiş görkemli şeyleri şöyle bir görür; ve mükemmel bir şiir gözümüzü yaşlandırırsa, bu yaşlar, bir zevk aşırılığının kanıtı değildir, daha çok öfkeli bir melankolinin, sinirlerin bir isteğinin, eksik olanın içine sürülmüş ve bu dünya üzerinde hemen bir cenneti ele geçirmek isteyen bir yapının kanıtıdır."

Aşkın bir şeye dokunulduğunda, varlığın kendisine, Tanrı'nın bir benzerine, bir mutlağa, asalete ve yaşam sevincine dokunulur; ruhun alanına girilir. İnsanların aralarında gerçekten iletişim kurmalarının ancak varlıktan veya onun özelliklerinden birinden geçerek oluşması dikkat çekicidir. Ve sadece bu şekilde maddenin onları içine hapsettiği bireysellikten kurtulurlar. Duyarlı gereksinimlerinin ve duygusal ben'lerinin dünyasında kalırlasa birbirlerine boşuna kendilerini anlatırlar, birbirlerini anlayamazlar. Çalışma veya zevk onları birbirlerine perçinlese de, herbiri tamamen yalnız olarak birbirlerini görmeden gözlemlerler. Ama temas kurulduğunda, ruhlar iletişime girdiğinde, ermişler gibi iyiye ve Aşk'a, bir Aristo gibi gerçeğe, bir Dante, veya bir Back veya bir Giotto gibi güzelliğe dokunuyoruz. İnsanlar ancak ruhla gerçekten birbirlerine bağlanırlar, sadece ışık onları birleştirir, "entellektüel ve akılcı tüm değerleri toplayan ve onları parçalanamaz yapan ışıktır"[144]

Güzel sanatların çalıştığı yapıdı güzelliği göre düzenlenmiştir; güzel olduğu sürece bir amaçtır, bir mutlaktır, kendi kendine yeter, eğer yapılacak yapıt olduğu sürece maddesel ve bir cinsin içine kapanmışsa, güzel olduğu sürece maddesel ve bir cinsin içine kapanmışsa, güzel olduğu sürece, ruhun egemenliği altındadır ve varlığın sonsuzluğunun ve aşkınlığının içine dalmıştır.

Ama Sanat her zaman temel olarak yapmanın düzeni için-

144 DENYS L'ARÉOPAGITE, De divinis Nominibus.

dedir ve madde üzerindeki bir esirin çalışmasıyla ruhun sevincini amaçlar. Buradan sanatçı için, içinde bedenler arasında yıpranmak ve ruhlarla birlikte yaşamak zorunda olduğu dünyada insanın durumunun görüntüsü, tuhaf ve acıklı bir durum ortaya çıkar. Aristo, tanrısallığı kıskanır birşey haline getiren eski şairleri suçlamakla birlikte, gerçek bilgeliğin sadece tanrısallığa ait olduğunu söylediklerinde haklı olduklarını kabul etmektedir: "Bu insansal bir mülk değildir; çünkü birçok yönden insanların yapısı köleliktir" [145] Aynı şekilde güzelliği üretmek sadece Tanrı'ya aittir. Ve eğer sanatçının durumu daha insansal ve bilgenin durumundan daha aşağıdaysa, daha düzensiz ve daha üzücüdür, çünkü etkinliği tam olarak tinsel işlemlerin saf içkinliği içinde tutunamaz, gözlemlemekten değil yapmaktan ibarettir. Bilgeliğin özünden ve barışından yararlanamayan sanatçı zekanın ve spekülatif yaşamın acımasız gereksinimlerinin tutsağı olur ve zamansal üretimin ve pratiğin tüm kölece sefaletlerine mahkum olur.– JACQUS MARITAIN[146]

145 Metafizik, 982 b.

146 Art et Scolastique (Sanat ve Skolastik), Louis Rouart, s. 52-58, seçmeler.

YAZARLARIN KRONOLOJİK TABLOSU

(Yazar adlarının yanındaki sayılar parçaların kitap içindeki sıra numarasını göstermektedir.)

Antik Çağlar

Aristo	(384-322), 143 [171]
Platon	(427-347), 116 [134], 202
Seneka	(3-65), 159

Orta Çağ

(117 no.lu parçaya bakınız)

XVII. Yüzyıl

Descartes (R.)	(1595-1650), 118, 152, 153, 182
Leibniz (G.W.)	(1646-1716), 184
Locke (J.)	(1632-1704), 183
Malebrance (N.)	(1638-1715), 119, 142, 148, 172, 203
Senault (J.-F.)	(1601-1672), 166

XVIII. Yüzyıl

André (le P.)	(1675-1764), 203
Berkeley (G.)	(1685-1753), 107

Hume (D.) (1711-1776), 185
Kant (E.) (1724-1804), 186, 204

XIX. Yüzyıl

(1850'den önce ölenler)
Maine de Biran (F.) (1766-1824), 126
Stendhal (1783-1842), 165

(1900'den önce ölenler)
Amiel (H.-F.) (1821-1881), 196
Bersot (E.) (1816-1880), 150
Janet (Paul) (1823-1899), 171
Ravaisson (F.) (1813-1900), 173
Taine (H.) (1828-1893), 108

(1930'dan önce ölenler)
Binet (A.) (1857-1911), 109, 118
Brochard (V.) (1848-1907), 134
Durkheim (E.) (1858-1917), 149, 188
Fabre (J.-H.) (1823-1915), 168
Hamelin (O.) (1856-1907), 144
James (W.) (1842-1910), 132, 155, 178
Ribot (Th.) (1839-1916),103, 137, 175
Rignano (E.) (1870-1930), 130
Scheler (M.) (1873-1928), 135, 151
Séailles (G.) (1852-1922), 171
Spencer (H.) (1820-1903), 147

(1960'dan önce ölenler)
Alain (1868-1951), 207
Bayer (R.) (1898-1959), 209

Benda (J.) (1867-1956), 115
Bergson (H.) (1859-1941), 112, 129, 154, 169
Blondel (Ch.) (1879-1939), 123, 162, 179
Boas (F.) (1858-1942), 122
Brunschvicg (L.) (1869-1944), 187
Burloud (A.) (1988-1944), 113, 138
Delacroix (H.) (1873-1937), 124, 133, 136, 174, 205
Dumas (G.) (1866-1946), 141
Gide (A.) (1869-1951), 176
Goblot (E.) (1857-1935), 114
Janet (P.) (1859-1947), 156, 161, 164
Lalo (Ch.) (1877-1953), 206
Lavelle (L.) (1883-1951), 167, 195
Leenhardt (M.) (1887-1954), 192
Leriche (R.) (1879-1956), 146
Le Senne (R.) (1883-1954), 197
Lhermitte (J.) (1877-1959), 191
Malapert (P.) (1862-1937), 198
Mead (G. H.) (1863-1931), 193
Pradines (M.) (1874-1958), 139, 157
Rabaud (É.) (1879-1956), 170
Roustan (D.) (1873-1941), 189

(1960'dan sonrakiler)
Alquié (F.) (1906-1985)
Baruk (H.) 177
Baudouin (Ch.) 140
Buytendijk (F.) (1887-1978), 170
Caillois (R.) (1913-1978), 127
Chevalier (J.) (1882-1962), 121
Dupuis (L.) 163
Favez-Boutonier (J.) 180

Gilson (É) (1884-1978), 117
Guillaume (P.) 170, 194
Lalande (A.) (1867-1963), 128, 190
Malraux (A.) (1901-1976), 210
Maritain (J.) (1882-1973), 120, 212
Piaget (J.) (1876-1980), 111, 131
Piéron (H.) (1881-1964), 145
Ricoeur (P.) (1913-), 181
Romains (J.) (1885-1972), 160
Sartre (J.-P.) (1905-1980), 158
Souriau (É.) (1892-1979), 208
Wallon (H.) (1879-1962), 125

3. CİLDİN KONULARI

MANTIK VE BİLİMLERİN FELSEFESİ

I. MANTIK, YÖNTEMBİLİM, BİLGİKURAMI

1. Mantığın Klasik Anlayışı (Port-Royal)/ **2.** Mantığın Pozitivist Anlayışı (E. GOBLOT)/ **3.** Mantık, Yöntembilim, Bilgikuramı (J. PIAGET)

II. SAF MANTIK

4. Aristo Mantığı (GOBLOT)/ **5.** İlişkiler Mantığı (SERRUS)/ **6.** "Principia mathematica" ve Simgesel Mantık (BAYER)/ **7.** Sözdizimi Olarak Mantık (CARNAP)/ **8.** Viyana Okulu ve Geleneksel Felsefe (M. SCHLICK)/ **9.** Herhangi bir Nesnenin Fiziği Olarak Mantık (GONSETH)/ **10.** Mantık ve Diyalektik (H. LEFEBVRE)/ **11.** "Çelişki Mantığı"na Karşı (A. LALANDE)/ **12.** Kuralcı Bir Mantık İçin (LALANDE)

III. BASİT BİLGİDEN BİLİME
13. Genel Bilgi ve "Akıl Varlıkları" (J. MARITAIN)/ **14.** Görüş ve Bilim (G. BACHELARD)

IV DÜŞÜNCENİN SÜREÇLERİ VE YÖNTEM
15. Descartes'çı Yöntem (DESCARTES)/ **16.** Sezgi ve Tümdengelim (DESCARTES)/ **17.** Tümevarım ve Sezgi (J. PERRIN)/ **18.** Usavurumun Özü (O. HAMELIN)/ **19.** Benzerlik (HAMELIN)/ **20.** Analiz ve Sentez (GOBLOT)/ **21.** Sistem Kafasının Tehlikeleri (CONDİLLAC)

V BİLİM VE BİLİMSEL KAFA
22. Yunan Biliminin Oluşu (Abel REY)/ **23.** Mitsel Düşünce ve Duyarlı Deney (LÉVY-BRUHL)/ **24.** Saf Bilim ve Teknik Gelişme (L. DE BROGLIE)/ **25.** Bilimin Özellikleri (LIARD)/ **26.** "Genel"in Engeli (BACHELARD)/ **27.** "Yalın"ın Engeli (BACHELARD)/ **28.** Bilimsel Kafa (GOBLOT)

VI. MATEMATİK
29. "Evrensel Matematik" (DESCARTES)/ **30.** Soyut Matematik ve Somut Matematik (Aug. COMTE)/ **31.** Sonsuz Küçük Hesap (Pierre BOUTROUX)/ **32.** Olasılıklar Hesabı (LAPLACE)/ **33.** Topoloji (H. POINCARÉ)/ **34.** Gruplar Kuramı (COLERUS)/ **35.** Matematik, Zihnin Yaratısı (E. GALOIS)/ **36.** Matematikte Sezginin Rolü/ **37.** Matematiksel Tümdengelim (GOBLOT)/ **38.** Matematiksel Tümevarım (POINCARÉ)/ **39.** Matematik ve Mantık (PIAGET)/ **40.** Matematik ve Aksiyomatik (EINSTEIN)/ **41.** Aksiyomatiğin Sınırları (É. CARTAN)/ **42.** Matematiksel Gerçekçilik (LAUTMAN)/ **43.** Matematiğin Estetiği (MANDELBROJT)

VII. MADDENİN BİLİMLERİ VE DENEYSEL YÖNTEM

44. Doğayı Gözlemlemenin Gerekliliği (F. BACON)/ **45.** Varsayımın Yasaklanması (MUSSCHENBROCK)/ **46.** Deneysel Araştırmada Zihnin Rolü (WHEWELL)/ **47.** Varsayımın Gerekliliği (Cl. BERNARD)/ **48.** "Eşanlı Değişimler" ve Yasaların Belirlenimi (RENOUVIER)/ **49.** Tümevarım ve Soyutlama (D. PARODI)/ **50.** Tümevarımın Temeli (J. LACHELIER)/ **51.** Bilimsel Kuramların Devingenliği (E. PICARD)/ **52.** Atom Kuramı (J. PERRIN)/ **53.** Laplace Determinizmi (LAPLACE)/ **54.** Rastlantı ve İstatistiksel Yasalar (A. COURNOT, E. BOREL)/ **55.** Mikrofizik ve Belirsizlik (P. LANGEVIN)/ **56.** Yeni Bir Determinizme mi Doğru Gidiyoruz? (L. DE BROGLIE)

VIII. BİYOLOJİK BİLİMLER

57. Sınıflandırmalar (A. VANDEL)/ **58.** Lamarck'a Göre "Doğanın Planı" (H. DAUDIN)/ **59.** Darwin'e Göre Yaşam İçin Mücadele (DARWIN)/ **60.** Biyolojik Uyum (E. RABAUD)/ **61.** "Basınç-Düğmeleri" Olgusu (CUÉNOT)/ **62.** Cl. Bernard'a Göre Erekçilik (Cl. BERNARD)/ **63.** Goblot'ya Göre Erekçilik (GOBLOT)/ **64.** "Anafikir" (Cl. BERNARD)

IX. TARİH

65. Tarihsel Olgular (LANGLOIS ve SEIGNOBOS)/ **66.** Tarihsel Olgular ve Sonrası! (L. FEBVRE)/ **67.** "Ağır Bir Tarih" (F. BRAUDEL)/ **68.** Tarihsel Eleştiri (L.E. HALKIN)/ **69.** Bir Tarihsel Eleştiri Dersi (Fustel de COULANGES)/ **70.** Tanıklığın Saptırılmaları (Marc BLOCH)/ **71.** Tarihsel Sentez (H. BERR)/ **72.** Tarafsız Tarih (FÉNELON, Fustel De COULANGES)/ **73.** Tarih-

sel Değişim Kaçınılmaz Değildir (A. COURNOT)/ **74.** Tarihin Felsefesi (HEGEL)/ **75.** Tarihin Dersleri? (P. VALÉRY)

X. SOSYOLOJİ

76. Nedenlerin Belirlenmesi (F. SIMIAND)/ **77.** Olay ve Kurum (P. LACOMBE)/ **78.** Sosyoloji, Kurumların Bilimi (FAUCONNET ve MAUSS)/ **79.** "Şeyler Gibi" (DURKHEIM)/ **80.** Sosyolojik Anketler ve Karşılaştırmalı Yöntem (A. CUVILLIER)/ **81.** İntiharın İstatistiksel İncelenmesi (M. HALBWACHJ)/ **82.** Tarihsel Maddecilik (K. MARX)/ **83.** Sosyolojik İdealizm (DURKHEIM)/ **84.** Sosyolojik Açıklamanın Karmaşıklığı (ENGELS, DURKHEIM)

XI. PSİKOLOJİ

85. Sağduyunun Engeli (EBBINGHAUS)/ **86.** Bir Test Nedir? (MIALARET)/ **87.** Sorun ve Teknik (E. HEIDBREDER)/ **88.** Genetik Psikoloji ve Zihinsel Yapılar (J. PIAGET)

XII. BİLİMSEL GERÇEK

89. Matematiksel Gerçek (POINCARÉ)/ **90.** Matematiksel Gerçek ve Deneysel Gerçek (GOBLOT)/ **91.** Deneysel Buluş ve Kuram (L. de BROGLIE)/ **92.** "Zihnin Bilimleri" (DILTHEY)/ **93.** Psikoloji ve Doğa Bilimleri (P. GUILLAUME)/ **94.** "Kavrayıcı" Sosyolojisi (M. GINSBERG)/ **95.** "Nesnenin Dağılması" (R. ARON) **96.** Nesnelliğin Değeri (R. BLANCHÉ)/ **97.** Bilimin Gerçekçiliği (E. MEYERSON)/ **98.** Bilimin İdealizmi (L. BRUNSCHVICG)

XIII. GELENEKLER VE BİLİNÇ

99. Eylem Sorunu (Maurice BLONDEL)/ **100.** Ahlaklılığın İki Yönü (DURKHEIM)/ **101.** Gelenekler ve Alışkanlıklar (OGBURN ve NIMKHOFF)/ **102.** Ahlaksal Bilinç Nedir? (R. LESENNE)/ **103.** Entellektüel Bilinç ve Ahlaksal Bilinç (BRUNSCHVICG)/ **104.** Vicdan Azabı, Bilincin Tatmini ve Pişmanlık (DESCARTES)/ **105.** Hatanın Deneyimi (NABERT)

XIV AHLAKIN METODLARI

106. Ahlak, Kuralcı Bilim (WUNDT)/ **107.** A Priori Ahlak ve Geleneklerin Metafiziği (KANT)/ **108.** Ampirik Ahlak (J. S. MILL)/ **109.** Kuramsal Ahlakların Eleştirisi (LÉVY-BRUHL)/ **110.** Geleneklerin Bilimi ve Ahlaksal Eylem (DERKHEIM)/ **111.** Ahlakta Metodun Sözde Gerekliliği (A. LALANDE)

XV DEĞER, ÖDEV VE İYİLİK

112. Değerler ve Kollektif Bilinç (C. BOUGLÉ)/ **113.** Değer ve Mutlak (LE SENNE)/ **114.** Değer ve Varlık (L. LAVELLE)/ **115.** Değerin Nihilizmi (J.-P SARTRE)/ **116.** Değerlerin Yaryatımı (R. POLIN)/ **117.** Seçimin Nedensizliğine Karşı (G. MARCEL)/ **118.** Ödev ve Saygı (KANT)/ **119.** Zorunlu Olan ve İstenen (DURKHEIM)

XVI. AHLAKSAL DOKTRİNLER

120. Tanrısal Komutun Ahlakı (GILSON, DESCARTES)/ **121.** Ödev Ahlakı (KANT)/ **122.** Mutluluk Ahlakları (V BROCHARD)/ **123.** Hellenik Ahlak ve Hıristiyan Ahlakı (É. BOUTROUX)/ **124.** Panteist Ahlak (SPINOZA)/ **125.**

Düzen Ahlakı (MALEBRANCHE)/ **126.** "Dirimsel Coşku" Ahlakı (BERGSON)

XVII. AHLAKSAL DENEY

127. F. Rauh'a Göre Ahlaksal Deney (F. RAUH)/ **128.** M. Scheler'e Göre Ahlaksal Deney (M. SCHELER)/ **129.** Doğrudan Deneyin Yetersizliği (A. DARBON)/ **130.** Ödevlerin Çatışması (NABERT)

XVIII. HUKUK

131. Hukuk Nedir? (KANT)/ **132.** "Doğal Ahlak"ın Eleştirisi (JHERING)/ **133.** Hukuksal Faydacılığın Tehlikeleri (BUCHEZ)/ **134.** Toplum, Hukuk ve Birey (G. DAVY)/ **135.** Başkaldırı ve Hukuk Bilinci (A. CAMUS)/ **136.** Hukukun Fethi (M. HAURIOU)/ **137.** İnsan Haklarının Yeni Görünümleri (R. McKEON)

Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler

Der. ARMAND CUVILLIER
ÇEVİREN: M. MUKADDER YAKUPOĞLU

Bu kitap, Fransız filozof Armand CUVILLIER tarafından seçilmiş metinlerden oluşmuştur ve içinde felsefenin temel konuları hakkında 258 felsefe yazarının 486 adet metni bulunmaktadır. Yayınevimiz bu metinleri 4 cilt halinde yayınlıyacaktır.
Felsefe ile tanışmanın yolu, filozofların metinleri ile doğrudan ilişki kurmaktan geçer.
Çok farklı konulardan çok sayıda metni okuma şansı, okuyucuyu felsefik etkinlik, felsefik alan, felsefik yaratıcılık ve yazım tekniği hakkında bilgilendirecektir.
"Felsefe yazarlarından seçilmiş metinler"in iyi bir başlangıç olacağını düşünüyoruz.

ISBN 975-7298-04-2 (Tk. No.)
ISBN 975-7298-06-9 (2. Cilt)