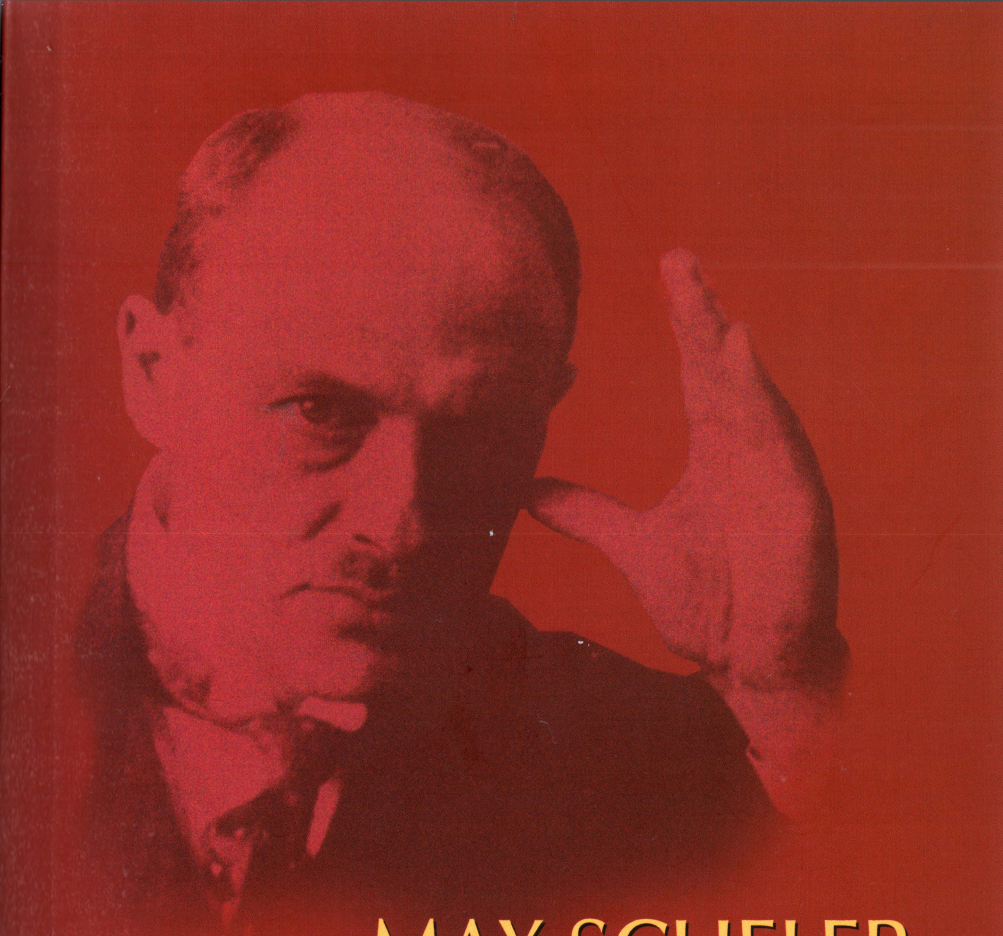


MAX SCHELER

İnsanın Kosmostaki Yeri

Çeviren: Harun Tepe

İnsanın Kosmostaki Yeri
Die Stellung des Menschen im Kosmos
Max Scheler

Giriş ve Çeviri:
Harun Tepe

ISBN 978–9944–795-43-2

© BilgeSu Yayıncılık

1. Baskı, Ankara, 2012 (1000 adet)

Ataç 2 Sokak 65/1
Kızılay-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İrmen

Dizgi
Turgut Kaya

Baskı
Özkan Matbaacılık
Tel: 312. 395 48 91

İNSANIN KOSMOSTAKİ YERİ

Max Scheler

Giriş ve Çeviri:
Harun Tepe

BilgeSu

İÇİNDEKİLER

Giriş 7

İlk Basıma Önsöz (1928) 31

Giriş: Günümüzde İnsanın Kendisine İlişkin Sorunsal 35

I. Bölüm. Ruhsal Dünyanın Yapısı:
"Duyusal İtilim", "İçgüdü", "Çağrışımsal Bellek", "Pratik Zekâ" –Bitki, Hayvan, İnsan 39

II. Bölüm. Yeni İlke: Tin
–"Dünyaya Açık Olma", Ben Bilinci, Tinin Saf Aktüelliği. İnsanla Hayvan Arasındaki Yapı Farkı– 65

Tine Özgü Bir Edim Olarak İdeleştirme.
–Öz Bilgisi ve Gerçeklik Deneyimi. İnsan: "Hayır Diyebilen" [Bir Varlık]– 78

"Yükseltme" Sorunu:
Tinin Başlangıçtaki Güçsüzlüğü ve Güç Kazanması. İnsana İlişkin Klasik ve Negatif Kuramların Eleştirisi 84

Ruh-Beden Birliği ve Tin-Beden Ontik Karşıtlığı
(Descartes'ın ve Doğalcı Görüşün Eleştirisi ile L. Klages'in Öğretisi 99

İnsan ve Dünyanın Temeli. –Dinin ve Metafiziğin Kökeni 113

Dizin 119

GİRİŞ

Felsefî antropoloji ya da insan felsefesi günümüzün gözde felsefe dalları arasında yer almıyor. Ne insan felsefesiyle ilgili toplantıların ne de bu konudaki yayınların sayısı, kimi öteki felsefe disiplinleriyle karşılaştırılabilecek düzeyde. Durum 20-30 yıl önceki etiğin durumuna benziyor. İnsanı nesne edinmek, "insan nedir?" sorusunu felsefece yanıtlamaya girişmek –tüm diğer "nedir?"li sorular gibi– "metafizik" olarak nitelenip felsefenin dışına çıkarılmaya çalışılıyor. Böyle olunca da, bu ve benzeri soruları yanıtlamak başka alanlara, dinlere, ideolojilere, ahlâklara ya da bilimlere bırakılıyor.

Öte yandan ne diğer felsefe dallarıyla uğraşanlar ne de felsefe dışında diğer bilgi alanlarıyla ilgilenenler, insanı sorgulamaktan, insandan söz etmekten kendilerini alabiliyorlar. Çeşitli bilgi alanları, özellikle de insan bilimleri ve felsefe, kendi alanlarında iş görürken, örtük ya da açık bir insan görüşüne dayanıyorlar; ortaya koydukları bilgilerin önemli bir bölümünü de insana, insanın yapısına, neliğine ilişkin bilgiler oluşturuyor. Birçok felsefe görüşünün temelinde, o görüşün insanın neliğine ilişkin kabulü yer alıyor. Etik, toplum ve siyaset felsefesi gibi doğrudan insanla ilgili olan felsefe dalları yanında, bilgi felsefesi, hatta varlık felsefesi de belli bir insan görüşünden hareketle yapılıyor. Kısaca her felsefe sorunu doğrudan ya da dolaylı olarak insanla ilgili; bu nedenle ele alınan her sorunla birlikte insana ilişkin sorunlar da ele alınıp tartışılıyor; her tartışmanın temelinde –tartışmacılar her zaman bunun farkında olmasa da– insanın neliğine ilişkin bir kabül bulunuyor.

Bu önemli yeri nedeniyle "İnsan nedir?" sorusu, yani soruyu soranın kendisine dönerek kendisini, kendi türünü sorguladığı soru, felsefenin başlangıcından bu yana filozofların sormaktan

kendilerini alamadıkları soruları öbeğinin içinde yer alıyor. Soru, insanın kendini bilme, kendi varlığının ya da türünün temel ıralayıcılarını belirleme çabasının bir sonucu. Bakışını, içinde yaşadığı dünyadan, kendisini kuşatan nesnelerden kendisine, kendi türüne yönelten insanın kaçınılmazcasına karşı karşıya geldiği sorulardan birisi "İnsan nedir?" sorusu. "Ben kimim?", "Biz kimiz?", "Nasıl bir türün üyesiyiz?", "Diğer canlı türleri arasında yerimiz ne?" gibi sorular, bakışını kendisine çeviren, kendisi üzerine düşünen insanın soruları olarak karşımıza çıkmakta. Bunlar, kendisini nesne edinen insanın, kişi olarak tekliğinin ötesinde ait olduğu canlı türünün temel özelliklerini ortaya çıkarmaya yöneldiği sorular. Tüm bu soruları, aslında tek bir soruda, insan felsefesinin ana sorusu olan, "İnsan nedir?" sorusunda biraraya getirmek olanaklı.

"İnsan nedir?" temel sorusu üzerine odaklanan "insan felsefesi ilk defa asrımızda, müstakil felsefî disiplin haline gelmiştir. Çünkü onun problemleri felsefe tarihi boyunca ayrıca ele alınmamış, felsefenin birçok disiplinleri tarafından bölüşülmüştür".[1] Bu nedenle, insan görüşleri felsefe kadar eski olmasına karşılık, felsefî antropoloji 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir felsefe dalıdır. Antikçağdan bu yana siyaset ve etikle ilgili sorunları ele alan filozoflar, kaçınılmazcasına insanla, insanın neliği sorunuyla da ilgilenmişlerdir. "Filozofların insan görüşleri –insanın ne olduğuna ilişkin görüşleri– vardır; ama filozof olmayanların da, genellikle, insan anlayışları –insan tasarımları, insan i m g e l e r i– vardır. Ayrıca kültürlerin de farklı insan imgeleri, hem de tarih içinde değişiklik gösteren insan imgeleri var"dır.[2]

İnsan tasarımlarını, insan imgelerini, kısaca bilgisel olmayan

---

[1] Takiyettin Mengüşoğlu, "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefî Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan*, Yay. Haz. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 1.

[2] Ioanna Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefî Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan*, Yay. Haz. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 75.

ya da bilgiye dayanmayan insan anlayışlarını bir yana bırakır, filozofların ortaya koydukları bilgi temelli insan anlayışlarına bakarsak, bunların insanla ya da toplumla ilgili kimi soruların aydınlatılmasıyla ilgili olduklarını, bu amaçla ortaya koduklarını görürüz. Toplum ve siyasetle ilgili sorunların aydınlatılması, öncelikle bu sorunların hem öznesi hem de nesnesi olan insanın neliğine ilişkin sorunun yanıtlanmasını gerektirdiğinden, filozoflar öncelikle bir insan görüşü ortaya koymaya, insanın yapısını belirlemeye girişmek durumunda kalmışlardır. Bunun en tipik örneklerini adil bir şehir devletinin nasıl olanaklı olacağını araştıran Platon ile insanları hep ulaşmak istedikleri mutluluğa ulaştıracak bir siyasal düzenin nasıl olması gerektiğini soruşturan Aristoteles'te buluruz.

Platon'un insana ilişkin açıklamalarını bulduğumuz başlıca yapıtlarına baktığımızda, bu açıklamaların başka bir amaç için, ulaşılmaya çalışılan başka bir bilgiye hazırlık olarak yapıldığını görürüz. Örneğin *Politeia*'da tartışılan "Adil kişi kimdir?", "Adil bir siyasal düzen nasıl olur?" soruları, kısaca "Adalet nedir?" temel sorusudur. Ama "Adil insan kimdir?" sorusunu yanıtlayabilmek için öncelikle "İnsan nedir?" sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Toplum ya da siyasal düzen ile insan arasındaki koşutluktan yola çıkan Platon, adil bir toplum gibi, bir kişinin de yapısında taşıdığı yanların her birinin kendi işini yapmasıyla adil bir kişi olabileceğini söyler. İnsanın ya da insan ruhunun bu üç yanını[3] ortaya koymak ise "İnsan nedir?" sorusunu yanıtlamakla aynı şey olmaktadır.

Aristoteles de "İnsan nedir?" sorusunu etik, daha doğrusu siyaset sorunları bağlamında ele alır. Ona göre siyasetin amacı yurttaşları iyi kılmak olduğundan, yurttaşların nasıl iyi ve bunun sonucu olarak nasıl mutlu kılınabileceğini araştırmak en başta siyasete düşmektedir. Siyaset adamlarının bunu nasıl ba-

[3] Platon siyasal toplumu (*Politeia*yı) oluşturan üç yana -yöneticiler, besleyiciler ve koruyuculara- koşut olarak, insandaki üç yanı a) bilen, hesaplayan yan, b) arzulayan yan ve c) bu ikisi arasında dengeyi sağlayan irade, isteme yanı olarak dile getirir (Platon, *Devlet*, 439d-442a).

şarabileceklerini öğrenmenin yolu ise öncelikle istenilen, hep arzu edilen şeyin, yani mutluluğun ne olduğunu soruşturmaktır. "Mutluluk, ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği olduğuna göre" (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a) önce erdem konusunun araştırılması gerekmektedir. Bu ise etiğin işidir. Böylece siyaset adamının araştırmasını sürdürmek için öncelikle etikle uğraşması, erdemin ne olduğunu belirlemesi gerekmektedir. İşte bu aşamada "Erdem nedir?" sorusunu yanıtlayabilmek için, bu erdemin kendisine ilişkin olduğu şeyin, insanın yapısının ya da ruhun –çünkü "erdem bedenin değil, ruhun erdemidir"– araştırılmasına gereksinim duyulmaktadır. Ruhun yapısı, yani onun her iki yanı ve bu yanların özellikleri ve alt bölümleri ortaya konarak[4], "İnsan nedir?" sorusu da yanıtlanmış olmaktadır.

İnsanın varlık yapısına ilişkin sorunun Platon ve Aristoteles ile başladığını söylemek doğru olmaz. Bu soru, şu ya da bu nedenle öteden beri sorulagelmiş, Sokrates öncesi dönemin filozofları da bu soruyla –bu soru onların ana sorusu olmasa da– ilgilenmekten kendilerini alamamışlardır. Bu nedenle, insana ilişkin düşüncelerin başlangıcını Sofistler'e, hatta Doğa Filozoflarına ve Thales'e kadar geri götürenler de vardır. Gerek Herakleitos gerek Parmenides gerekse Empedokles'in söyledikleri arasında insana ilişkin kimi düşüncelerin yer aldığı doğru olsa

---

[4]Aristoteles insana baktığında, insan "ruhunun bir yanının akıldan yoksun, bir yanın da akıl sahibi olduğunu" görür. Akıldan yoksun yanın bir kısmı bitkilerle ortak bir yandır; Aristoteles bununla beslenme ve büyüme nedenini kastettiğini söyler. Bu yanın doğal yapısı gereği erdemle pek bir ilişkisi olmadığından Aristoteles bu yan üzerinde fazla durmaz. Ama yine akıl sahibi olmayan ama bir biçimde akıldan pay alan başka bir yanı daha vardır ruhun. Arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan dediği bu ikinci yanın, aklın sözünü dinlediğinde ve ona boyun eğdiğinde akıldan pay aldığını, bu nedenle de bu yanın erdemle ilgisi olduğunu belirtir Aristoteles. Ona göre, akla sahip olan yan da ikilidir: bir kısmı asıl ve kendisi akıl sahibi olan yan, öteki ise babasının sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında akıl sahibi olan yandır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a 25-1103a 10).

bile, bunların Platon ve Aristoteles'in yapıtlarında olduğu gibi, başka bir amaç için de olsa, insanın neliğini belirlemeye yönelik olmadığı, insana ilişkin kimi saptamalardan oluştuğu görülür.

Aristoteles'ten sonra Stoa ve Epikuros okullarıyla insan, felsefenin ana konuları arasında kalmayı sürdürür. Aslında her iki okulun görüşlerinin merkezinde yer alan şey, etiktir. Etik ise *eudaimonia*ya götüren yollarla ilgilenmektedir. İnsan yapı olarak *eudaimonia* (mutluluk) peşinde koşuyorsa –ki bu, Aristoteles tarafından da dile getirilen, insana ilişkin bir saptamadır– etiğin yapması gereken şey, ona neyle ulaşılacağını, yani onun yollarını araştırmaktır. Stoalılara göre ise insanı mutlu kılan şey erdem, erdemli yaşamaktır; erdem ise *apathie*de (duygulanımsızlıkta), duygulanımlar tarafından belirlenmemiş olmada yatmaktadır.[5] Bunu sağlayacak olansa *logos*tur, akıldır. İnsan bunu yapabilen bir varlıktır; çünkü o *logos*a sahiptir. *Logos*a göre eyleyebilir. Böyle eyleyebildiği için de erdemli ve mutlu bir biçimde yaşayabilir. İnsan bu olanağı yapısında taşıyan bir varlıktır. Taşıdığı bu olanağı gerçekleştirmesi, yani doğasına uygun (akla uygun) yaşamasıdır, onu erdemli ve sonuçta mutlu kılan.

Epikuros'ta değişen tek şey erdeme ya da mutluluğa neyle ulaşılacağıdır. Epikuros'a göre mutluluk hazdadır. Ama bu hazzı daha çok acısızlık, acıdan ve huzursuzluktan kurtulma olarak anlamak gerekir. Çünkü mutluluk *ataraxia*da, ruh dinginliğinde bulunmaktadır.[6] İnsan bu ruh dinginliğine ulaşabildiği ölçüde mutlu olacaktır. İnsan bunu başarabilecek yapıdadır. Bu olanak insanda vardır. Öyle olduğu için erdemli ve sonuçta mutlu yaşayabilir insan.

---

[5] Stoalılar'la ilgili daha geniş bilgi için bkz. (1)Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, 1982, s. 57-76; (2) Paul Barth, *Die Stoa*, Frommann, Stuttgart, 1908 (2. basım); (3) F. H. Sandbach, *The Stoics*, Chatto and Windus, Londra, 1975.

[6] Epikuros'la ilgili daha geniş bilgi için bkz. (1) Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, 1982, s. 76-83; (2) Epikür, *Von der Überwindung der Furcht*, Giriş ve Çeviri Olof Gigon, Artemis 1949, Zürih; (3) Malte Hossenfelder, *Epikür*. Beck 1991, Münih.

Kısaca hem Stoalılarda hem de Epikuros'ta etik, temel bilgi uğraşı olarak öne çıkmakta; onun da temelinde insana ilişkin belirleme yatmaktadır. İnsan, yapı olarak *logos*a sahip olan, duygularımlar karşısında bağımsızlığını koruyabilen ya da ruh dinginliğine, acısızlığa ulaşabilen, bunu sağlayabilen bir varlık diye görüldüğü için, erdemli yaşaması mümkün olmaktadır. İnsanın bu yapısı, Kantçı bir ifadeyle, erdemin ve mutluluğun "olanağının koşulu"nu oluşturmaktadır.

Ortaçağda, diğer bilgi alanlarında olduğu gibi insana ilişkin bakış da köklü bir dönüşüme uğrar. İnsan daha önceki dönemlerdeki merkezi konumunu yitirerek Tanrıyla bağlantısında konu edilmeye başlanır. Antikçağ ile ortaçağ düşüncesi arasında geçiş dönemi düşünürü olarak anılan Augustinus ile Eski Yunan Felsefesinin kaynaklarına eğilen, Aristotelesçi Aquinolu Thomas'ta bile durum farklı değildir. İnsan Tanrı tarafından, kendisine göre yaratılmıştır. Protagoras'ın "İnsan herşeyin ölçüsüdür" tümcesine koşut olarak, Augustinus'ta da "Tanrı herşeyin ölçüsüdür" denebilir. Bu nedenle Augustinus, insanı kendi başına önemli bulan kendisinden önceki insan görüşlerini eleştirir. Ona göre kendisinden önceki insan görüşleri aklın gücünü abartmışlardır. Akıl "bize açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu gösteremez. Çünkü o, kendisi anlamca belirsiz, kökeni yönünden giz dolu bir şeydir. Bu giz ise ancak Hıristiyan esinlenmesiyle çözülebilir".[7] Akıl kendi haline bırakıldığında, hiçbir zaman kendi başına Tanrıya giden yolu bulamaz. Kendini yenileyip kendi çabasıyla ilk özüne dönemez. Bunun için doğaüstü bir güce, onun inayetine gereksinim duyar. Kısaca akıl bizi hakikate ulaştırabilecek, en azından tek başına ulaştırabilecek bir güç değildir, Augustinus'a göre.

Aquinolu Thomas dil yetisi yanında aklı, insanın ayırıcı özelliği olarak görmüş ve "insan usuna Agustinus'un tanıdığından daha üstün güçler tanımış ama usun Tanrı kayrasınca aydınla-

---

[7] E. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, 1980, s. 20.

nıp yönetilmedikçe, bu güçleri doğru olarak kullanamayacağına inanmıştı".[8] Akla sahip olan bir varlık olarak insan, yeryüzünde en üst varlık olarak görülebilse bile, evrendeki konumu açısından insan, en üstte değil, ortada yer alan bir varlıktır; çünkü en üstte herzaman Tanrı yer almaktadır. Bu ifadeler ortaçağın insana bakışının bir resmini sunmaktadır bize. Antropolojinin yerini teolojinin aldığını ya da teoloji merkezli "antropoloji" –buna antropoloji denebilirse tabii– yapıldığını, insanın değerlendirilmesinin dinlere göre yapıldığını söylemek mümkündür.

Yüzyıllar süren ortaçağın aşkınlığa yönelmiş insan görüşünden sonra, Batıda insanın yeniden keşfi, dünyanın yeniden keşfi yoluyla, Rönesansla olur. İnsan artık din ve Tanrıyla ilgisinde değil, içkin olarak "kendisinden hareketle" ele alınmaya başlanır. Hıristiyan mistisizmi insanın iç durumunu ve iç yaşantılarını araştırdığı için, hazır olan bu temel üzerinde "içselliğinde insan doğası"nı (Dilthey) araştırmak hiç de zor olmamıştır. Yeniçağda ilk felsefi antropoloji genç Pico della Mirandola'nın *De hominis dignitate*'si (1486) olur. Ama Rönesansın bu önemli eseri pek izleyici bulmaz; çünkü Descartes'tan sonra insan değil, onun bilinci araştırma konusu yapılmaya başlanmıştır. Çağın felsefî bakışında "insana dönüş", "özneye dönüş"le sınırlanır. Özne olarak insan, nesnel bir varlık düzenin değil, öznel bir bilgi dünyasının merkezi olur.[9]

René Descartes insanı ikili bir varlık olarak, *res extensa* ve *res cogitans* olarak görür. Aslında insan öncelikle bir *res cogitans*dır ve bu yanıyla hayvanlardan ve diğer varlıklardan ayrılmaktadır ona göre. Ama insanı ıralayan şey, onun ikili bir varlık olması, bir beden bir de ruh yanı bulunmasıdır. Ruhun temel niteliği "düşünme", bedenin ya da cisimsel yanın temel niteliği ise "yer kaplama"dır. Bu ikisi biraraya gelemeyecek, bağdaşamayacak şeylerdir. Çünkü b i l i n c i o l a n y e r k a p l a m a z, y e r

---

[8] E. Cassirer, a. g. y., s. 21.

[9] Emerich Coreth, *Was ist der Mensch*, s. 29.

kaplayanın da bilinci yoktur. Ama insanda bu iki unsur birarada bulunmaktadır. Öyle olduğuna göre, aralarında bir bağlantı olması da şarttır. Bu bağlantı nasıl kurulmaktadır? Ne türden bir bağlantıdır bu?

Bedensel olanla ruhsal-tinsel olanı kesin bir biçimde birbirinden ayıran bu düalizm, daha sonraki yıllarda da felsefeyi uzun süre meşgul eden bir sorun olur. İki ayrı töz olarak beden-ruh arasındaki ilişki, bu iki töz arasındaki bağlantının nasıl sağlandığı uzun uzun tartışılır. Bunlar insanın iki yanı olarak değil de, insanın birbirinden kopuk iki parçası olarak anlaşıldığında, bunların bir insanda birleşmesi, birlik oluşturması pek mümkün değildir aslında.[10] Ama Descartes bu bağlantıyı iki ayrı şey arasında bir çalışma birliği olarak tasarlar. Bu iki tözün sürekli bir etki-tepki bağıyla birbirine bağlandıklarını, ruhun bedenin kimi uyarımlarını doğrudan doğruya duyduğu ve onlara birtakım duyumlarla tepkide bulunduğunu; ruhun kimi eğilimlerini, yani irade edimlerini de bedenin bazı hareketlerle gerçekleştirdiğini düşünür Descartes.

Herder ve Nietzsche gibi filozofların açık bir biçimde Descartesçı çizginin dışına çıkmalarıyla antropoloji tekrar önem kazanır. Montaigne ve François La Rochefoucauld gibi Fransız Ahlâkçılarının yazılarında da –onların ana ilgisi insanın etik-psikolojik doğası olmakla birlikte– antropolojik öğeler de bolca yer alır. İnsana yeniden dönüşü Pope, "An Essay on Man" (1733) adlı makalesinde şu ünlü tümcesiyle dile getirir: "*the proper study of mankind is man*". Goethe bunu "İnsan için en ilginç olan şey insandır" biçiminde ifade eder.[11]

Yeniçağın başında Giambattista Vico (1668-1744) yüzyılımızda gerçekleşen felsefî antropolojiden kültürel antropolojiye kayışın esas hazırlayıcılarından biri olur. Vico bir bilim olarak felsefenin

---

[10] Wolfgang Röd, *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems.* Münih/Basel, Reinhardt, 1964, s. 154.

[11] Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1955, s. 46.

olanağının koşullarını ortaya koyan ve felsefe için olanaklı olanı dile getiren, yani saf hale gelen bir felsefenin odak noktasını oluşturan ve felsefenin asıl bilgi alanını özetleyen bir ilkenin, "kendisinden artık şüphe edilemeyecek bir ilke"nin varolduğunu ortaya çıkarır. Bu ilkeyi Vico şöyle dile getirir: *"verum idem ac factum"*, *"verum et factum convertuntur"*, yani doğru olan ve yaratılmış olan birbirinin yerine konabilir; yaratma ve bilme, bilme ve yaratma bir ve aynı şeydir. Giambattista Vico, buradan hareketle, felsefenin bugüne kadar taşıdığı başlığı bir yana bırakıp "Yeni Bilim" başlığını alması gerektiği sonucuna varır. Çünkü insan yalnızca kendi yarattığını bilebilir ve başkalarına da insanın yalnızca kendi yarattığı şeyi bilebileceğini söyler. Bunun anlamı ise şudur: kendi koşullarının ve kendi gerçekliğinin bilincinde olan şeydir felsefe, yani asıl bilimdir, kültür antropolojisidir.[12]

Bilimi yaratıcı olandan ve gerçeklikten hareketle tanımlayan yukarıdaki temel ilke, yani *"verum idem ac factum"* ilkesi, hem teologları hem de doğabilimcileri şaşırtır. Çünkü artık teolojik antropolojinin doğa biliminin karşısında yer alamadığı açığa çıktığı gibi, teoloji ve doğa bilimlerinin felsefeye bilimsellik veremeyecekleri de açığa çıkmıştır. Tam aksine onlar felsefeye, "insan bilimi" olarak felsefeye, kültür antropolojisine katılmak durumundadırlar. Kısaca Vico'ya göre felsefe bir insan bilimine, kültür antropolojisine dönüşür. Yüzyılımızın tüm felsefî antropolojilerinin temelinde Vico'nun teolojik olmayan antropolojisinin bulunduğu söylenmektedir.[13]

Felsefî antropolojinin günümüzde ulaştığı gelişim düzeyinin temellerini atan filozof ise Immanuel Kant'tır. "İnsan nedir?" sorusunun insana ilişkin her türlü sorgulamanın ve bununla birlikte felsefî antropolojinin merkezi sorusunu oluşturduğunu

---

[12] Richard, Wisser, "Felsefî Antropolojinin Sorgulamaya Değer Olması veya 'İnsan Nedir?' Sorusunun Sorulabilirliği", s. 1 (Türkiye Felsefe Kurumu'nun Alman Kültür Merkezi'nde düzenlediği seminerde sunulan bildiri).

[13] R. Wisser, a. g. y., s. 2.

bize ilk gösteren odur.[14] *Mantık*'ın giriş bölümünde Kant, felsefenin tüm bilgi alanlarının şu dört soruda toplanabileceğini söyler: 1. "Ne bilebilirim?"; 2. "Ne yapmalıyım?"; 3. "Ne umabilirim?" ve 4. "İnsan nedir?". İlk soru metafiziğin, ikinci soru ahlâkın, üçüncü soru dinin, dördüncü soru ise antropolojinin sorusudur. Ama Kant, bu dört sorunun da antropolojinin soruları sayılabileceğini, çünkü ilk üç sorunun da dördüncü soruyla bağlantılı olduğunu söyler.[15] Kısaca, ilk üç sorunun aslında dördüncü soruda biraraya geldiği, "İnsan nedir?" sorusunda diğer üç sorunun örtük olarak taşındığı ifade edilmektedir burada.

Kant'ın varlık-dünyasını gneseolojik bakımdan, 'görünüş' ve 'kendi başına varlık' olarak, bilgiyi *a priori* ve *a posteriori* bilgi olarak, ahlâk sahasını da özgürlük (kişilik, ahlâk yasası) ve eğilimler olarak ayırması, sonuçta insanı da "doğal varlık" ve "akıl varlığı" olarak ikiye ayırmasına yol açar. İnsanın görünüşten ibaret olan doğal varlığına eğilimler ve *a posteriori* bilgi karşılık gelirken, özerk varlığına *a priori* bilgi ile özgürlük, kişilik ve ahlâk yasası karşılık gelmektedir.[16] Bu ikilik Kant'ın insan görüşünün en belirgin yanlarından birini oluşturmakta, onun etiğinin de temelinde yer almaktadır. Çünkü hem bir felsefî antropoloji hem de etik, ancak insandaki bu özerklikle olanaklıdır. İnsan yalnızca bir doğa varlığı, herşeyiyle doğa yasasına bağlı bir varlık olsaydı, özerklik de özgürlük de, bununla birlikte etik eylem de mümkün olmazdı. İnsandaki her şey doğa yasalarına

---

[14] Kant'ın insan görüşü anlatılırken, onun antropoloji başlığını taşıyan ama bizim bugün anladığımız anlamda bir antropoloji olmayan "*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* –Pragmatik Açıdan Antropoloji" adlı yapıtı yerine, onun etikle ilgili ana metinlerine *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne dayanılmış; ayrıca geniş ölçüde Mengüşoğlu'nun *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* adlı yapıtından yararlanılmıştır.

[15] I. Kant, Werke, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 5. Cilt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, s. 448.

[16] T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, s. 10.

göre olurdu. Bu nedenle Kant, etiğinde, öncelikle insandaki doğa yasaları tarafından belirlenmeme olanağını, insandaki özerkliği göstermeyi amaçlar.

Görünüşler alanında her şey doğa yasalarına bağlı olup sıkı bir belirlenim egemendir. Bu alanda hiçbir şey sebepsiz varolmaz, hiçbir şey raslantısal değildir; herşey yasa tarafından belirlenmektedir, doğa yasasına göredir. Doğa[17] böyle sıkı bir belirlenim alanıdır. Yalnız cansız cisimler değil, canlı varlıklar da, bu arada canlı bir varlık olarak insan da doğanın bir parçasıdır. Bu nedenle insanın bilme yetisinin kimi etkinlikleri, örneğin anlama yetisinin işlemleri de bu yasalara bağlıdır; zira anlama yetisi bu yasalara bağlı olmadan düşünme işlevini yerine getiremez; hâlbuki anlama yetisi, düşünme işlemlerinin kaynağını oluşturmaktadır.[18]

İnsanda görünüş alanına ait olan bütün olup bitenlere Kant, insanın doğal varlık yanı (*homo phaenomenon*) adını vermektedir; duyular, algı, duyu yaşamı, eğilimler, duygu yaşamı, kısaca görünüşten ibaret olan *psychique* varlık, doğal varlık alanına aittir. İnsanın bu yanı, zaman ve mekân içinde bulunan her şey gibi neden-etki yasalarına bağlıdır.[19]

Ama "insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelerce uyarılan kendinden bile ayırır; bu da a k ı l dır.... Akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayacaklarının çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt etmekle, bununla da anlama yetisinin kendine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.

Bunun için akıl sahibi bir varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir d ü ş ü n c e v a r l ı ğ ı olarak, duyular

---

[17] Kant'ta "doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağımlı varlığıdır" (*Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1980, s. 49).

[18] T. Mengüşoğlu, a. g. y. , s. 19.

[19] T. Mengüşoğlu, a. g. y. , s. 19-20.

dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için iki açısı vardır: i l k i n, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); i k i n c i s i, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında".[20]

İşte bu ikili yapı, insanın bir yandan duyular dünyası varlığı, öbür yandan düşünce dünyası varlığı olması, özerkliğe ve özgürlüğe giden yolun ona açılmasını sağlar. Akıl sahibi varlığın istemelerinin, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını; bunun sonucu olarak, saf akıl tarafından, yani ahlâk yasası tarafından belirlenebilme olanağını taşıması, özgürlüğün ve ahlâklılığın "olanağının koşulu"nu oluşturur. İnsanı insan yapan, onu değerli kılan şey, onun pratik akla –bu saf pratik akıl demektir aslında– ve özerkliğe sahip olmasıdır. İnsan ancak ahlâklı eylemde bulunabildiği, böylece bir "amaçlar krallığı"nın üyesi olabildiği için, kendi başına bir amaçtır ve bu nedenle mutlak bir değere sahiptir. Kısaca insan doğa yasalarının belirlenimi dışında kalabildiği için özerktir, özerk bir varlık olabildiği için de özgür ve ahlâklı eylemde bulunabilmekte; ahlâklılık da onun değerinin temelini oluşturmaktadır.

"Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın, kendisine hep yüklemesi gereken bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, a k ı l s a h i b i varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur".[21] Böylece doğa nedenselliğinden kurtulma, yani yasalılıktan kurtulma, yasasızlık anlamı-

---

[20] I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. I. Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayını, 1982, Ankara, s. 70-71.

[21] I. Kant, a. g. y. , s. 71.

na gelmez. Çünkü "duyularüstü doğa... saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka birşey değildir. Bu özerkliğin yasası ise ahlâk yasasıdır, bu da duyularüstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır".[22] Duyulur dünyada tüm olup bitenler nasıl doğa yasasına göre olup bitiyorsa, düşünülür dünyadaki "herşey" de bu yasaya göre olmaktadır. Ne var ki burada bağlı olunan yasa, aklın kendisinin koyduğu, pratik aklın koyduğu yasadır; belirlenim dışardan değil içerden, aklın kendisinden gelmektedir. Pratik aklın yasalarına göre, yani ahlâk yasasına göre eylemekse özgür olmakla aynı şeydir.

Bu düşüncelerden hareketle, Kant'ın insanı bir "olanaklar varlığı" olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İnsan özgürlük ve ahlâklılığı olanak olarak yapısında taşımaktadır. Bunları gerçekleştirilmesi, özgür ve ahlâklı eyleme, kişiye kalmıştır. Kişi yapısında taşıdığı bu olanağı gerçekleştirebileceği gibi, eylemleri, daha yerinde bir deyişle, eylemlerinin temelinde yatan istemeleri hep "arzu ve eğilimleri" tarafından da belirlenebilir; yani kişi hiç özgür ve ahlâklı eylemde bulunmayabilir de.

Hayvanla karşılaştırıldığında da insanı diğer canlılardan daha güçlü kılan şeyin –kimi eksik yanlarına karşılık– akıl sahibi bir varlık olması olduğu görülür. Hayvan yaşaması için gerekli araç ve yeteneklerle donatılmış olarak dünyaya gelirken, insanın doğuştan birlikte getirdiği yetenekleri geliştirmesi gerekmektedir. Hayvana yaşaması için gereken her şeyi içgüdüleri sağlamaktadır. "Yabancı bir akıl hayvan için herşeyi önceden düşünmüştür. Hâlbuki insan kendi aklını kullanmak zorundadır. İnsanda içgüdü yoktur. İnsan kendi davranışlarının planını kendi yapmalıdır".[23]

Kant'tan sonra köktenci bir antropolojik dönüşüm –ki bu "İnsan nedir?" sorusuna yeni bir yanıt demektir– öncelikle Lud-

---

[22] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 49.

[23] Kant's Werke, Cilt 8, s. 457'den aktaran T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 1988, s. 44.

wig Feuerbach'da ortaya çıkar.[24] Onunla antropoloji felsefenin merkezi disiplini olur. Feuerbach insanı ele alırken ne dünyadan, ne Hegel gibi dünya tininden, ne de Descartes ve Kant gibi insan aklından yola çıkar. Feuerbach insanı, bütün olarak insanı hareket noktası olarak alır. Ona göre insan felsefenin konularından biri olmamalı, felsefenin merkezinde yer almalıdır. Bu tutumuyla Feurbach günümüzün habercisidir.[25] Aslında Feuerbach'ın bu kadar ateşli bir biçimde insanı savunmasının nedeni, onun teolojiye karşı tutumu, antropolojinin teolojinin yerini alması, Tanrı-insan ilişkisinin bugüne kadarki yönünün tersine çevrilmesidir. Antropoloji "teolojinin gizi"dir. İnsanın Tanrıya yüklediği (bahşettiği) tüm özellikler, artık birincil olarak insanın özellikleri, insanın Tanrıya yansıttığı özellikler olarak görülmeli; kısaca onlar insana geri verilmeli, yalnız insanı onurlandırmalı, yalnız insanı yüceltmelidirler.[26]

İnsan-Tanrı bağlantısının yönünün değiştirilmesi ve insanın merkezi konuma getirilmesi, A. Comte'un tarihin dinsel ve metafizik aşamalarından sonra, insanlığın kendisinin de yüceltilmesiyle koşutluk içindedir. Bu yüceltmenin arkasında ise insanın kendisi, aklını kullanması yatmaktadır.

Ne var ki, 19. yüzyılda yaşanan başka bir gelişme insanın bu merkezi konumunun yeniden sorgulanmasına yol açar. Bu, biyolojideki gelişmeler, özellikle de Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtının yayınlanmasıdır. "Evrim kuramı organik yaşamın ayrı biçimleri arasındaki keyfi sınırları ortadan kaldırmıştı. Bu kurama göre, ayrı türler yoktu. Tek, sürekli ve kesintisiz bir yaşam akışı vardı".[27] Darwin bunu *Evcilleştirilen Hayvan ve Bitkilerin Başkalaşımı* başlıklı kitabının sonunda şöyle dile getirmektedir:

---

[24] R. Wisser, a. g. y., s. 6.

[25] M. Landmann, bugünkü durumun tersine, kendi döneminde felsefî antropolojinin moda olduğunu, 1920'li yıllardan kendi dönemine –ki söz konusu tümcenin yer aldığı kitap 1955'te yayımlanmıştır– bu durumun sürdüğünü; bunun da felsefede bir "antropolojik dönüşüm"den söz edilmesine yol açtığını belirtmektedir (Landmann, a. g. y., s. 50).

[26] M. Landmann, a. g. y., s. 49.

[27] E. Cassirer, a. g. y., s. 29.

"Yalnız çeşitli evcilleşmiş soylar değil, aynı büyük sınıf içindeki en belirli türler ve takımlar da –örneğin memeliler, sürüngenler ve balıklar– bir ortak atanın soyundan gelmektedirler. Bu biçimler arasındaki öylesine büyük olan ayrılıkların ise öncelikle basit bir değişebilme olanağından doğmuş olduğunu kabullenmemiz gerekir".[28]

Biyolojideki bu gelişmeler ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren eski jeolojik dönemlere ait insan iskeletlerinin bulunmasıyla –ünlü Neandertal insanı– insanın doğal gelişme zinciri yeniden kurulmaya çalışıldı. İnsan ve şempanzeler arasındaki yakınlık araştırmalarla gösterilmeye, insan ve hayvan arasındaki fark, bir derece farkı olarak görülmeye başlandı. Biyoloji ve fizyolojiyle bakıldığında böyle bir sonuca ulaşılması çok doğaldı. Sonuçta da insan canlılar dünyasının bir köşesine yerleştirilmekteydi. İnsandaki olup bitenlere diğer doğa olaylarına bakıldığı gibi bakılmaya başlandı. İnsanın hayvanlardan farkı bu yolla gösterilmeye çalışıldı. Bu da genellikle onun ortaya koyduklarından, ürünlerinden hareketle yapıldı.

Ama 19. yüzyılda ortaya çıkan kuram ve görüşler, insan doğasının birliğini açıklama çabalarından da vazgeçmediler. Her filozof ya da düşünür insanın ana yapı özelliğini, onu diğerlerinden ayıran temel özelliği bulduğuna inandı. "Nietzsche güç istencinden söz eder. Freud dikkatleri cinsel içgüdüye çeker. Marx ise en yüksek yeri ekonomik içgüdüye verir...

İşte bu gelişme yüzünden modern insan kuramımız düşünsel odağını yitirmiştir. Onun yerine tam bir düşünce karmaşası geçmiştir".[29]

Kendi antropoloji görüşünün çıkış noktasını oluşturan bu durumu Max Scheler –ileriki sayfalarda çevirisini sunduğumuz– *İnsanın Kosmostaki Yeri*'nde şöyle anlatır: "Düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorun olmamıştır. Birbiriyle hiç ilgilenmeyen bilimsel, felsefi ve

---

[28] Aktaran E. Cassirer, a. g. y. , s. 28-29.

[29] E. Cassirer, a. g. y. , s. 30.

teolojik antropolojilerimiz var. Ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde bileşilen bir düşünceden yoksunuz. İnsanı araştıran bilimlerin durmadan çoğalması, insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karıştırmış, belirsizleştirmiştir".

Bu durum Max Scheler'i insanın neliğini (özünü) yeni bir bakış açısından hareketle araştırmaya, insanla diğer canlılar ve "her şeyin temeli" arasındaki bağı sorgulamaya götürür. Daha 1914'te yazdığı "İnsan İdesi Üzerine" başlıklı yazısında, felsefenin tüm önemli sorunlarının aslında "İnsan nedir?" sorusuna geri götürülebileceğini, filozofların çeşitli görüşlerinin temelinde hep bir insan görüşünün yattığını söyler. Yine aynı yıllarda yayınlanan *Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği*'nde de benzer düşünceler yer alır; ayrıca insanın hayvandan farkı, apayrılığı dile getirilir.

Ama onu asıl ünlü kılan ve felsefî antropolojinin kurucusu sayılmasına yol açan yapıtı, burada çevirisini sunduğumuz, küçük hacimli ama yoğun bir yazı olan *İnsanın Kosmostaki Yeri* başlıklı kitabıdır. Daha kitabın birinci sayfasında, çağında egemen olan insana ilişkin üç düşünceyi, üç insan anlayışını, Yahudi-Hıristiyan dininde kaynağını bulan yaratılış düşüncesini, kaynağını Eski Yunanda bulan, insanı akla, *logos*a sahip bir varlık olarak gören düşünceyi ve doğa bilimlerinin görüşü olan ve insanı doğadaki gelişimin son basamağı olarak gören düşünceyi ortaya koyar. Kısaca üç insan görüşünü, teolojinin, felsefenin ve doğa bilimleri ile genetik psikolojinin insan görüşlerini serimler. Ama bu görüşlerin varlığına, insan hakkındaki bilginin gittikçe artıp çeşitlenmesine karşın, insan hakkında yine de belirli bir tasarıma sahip olamadığımızı söyler. İnsanın ne olduğu, bu anlayışlarla belirginleşip açığa çıkmaktan çok, belirsizleşip karartılmıştır. Scheler'i yeni bir antropolojik temel aramaya götüren de işte bu durum olur.

Scheler insanın özünü ortaya koyabilmek, onun diğer canlılardan farklılığını gösterebilmek için, öncelikle biyo-psişik varlık alanını, bu varlık alanın basamaklı yapısını inceler. Çünkü biyo-psişik yaşam bakımından canlı varlık alanı bir bütün oluş-

turur. Bu dikkate alınmadan insanın özünü kavramak olanaksızdır. Biyo-psişik yapı bütünüyle incelendiğinde görülense, insanın varlık-yapısının, onu yalnız hayvan dünyasına bağlamakla kalmadığı, aynı zamanda bitkiler dünyasına da bağladığıdır; çünkü canlı varlığın yapısını oluşturan varlık-aşamaları, insanın varlık-yapısı tarafından kapsanmaktadır. Bu aşamalarsa, 1- duyusal itilim, 2- içgüdü, 3- bellek, 4- zekâ ve seçme yeteneğidir.[30]

"Psişik varlığın sınırları, genel olarak canlılığın sınırlarıyla aynıdır... Canlı varlıklar yalnızca dış gözlem nesnesi olacak şeyler değildirler; canlı varlık, kendisinin de farkına vardığı, kendisi için özlü bir ayırdedici özellik olan... bir kendisi için varlığa ve bir iç varlığa sahiptir".[31]

Dıştan canlı varlık, içten psişik varlık olarak adlandırılan biyo-psişik yapının ilk basamağına Scheler "duyusal itilim" der. Kendini bilme, duyumlama ve tasarımlamanın olmadığı bu canlılığın ilk basamağı bitkilerde de görülmektedir. "Duyusal itilim" canlılığın tüm varlık basamaklarında, bu arada insanda da sürmektedir. "Duyusal itilim"de henüz "duyu" (duyma) ve "itki" birbirinden ayrılmamıştır. Onda yalnızca bir şeye yönelme ve geri çekilme, örneğin beslenmeye, ışığa vb. görülür.

Hayvanlardaki "itki yaşamı", canlının aldığı duyumları merkeze bildirmesi ve tepkinin merkezden yönlendirilmesi, yani "duyumlama", bitkilerde görülmez. Hayvanlardaki "itki yaşamı"nı bitkilerdeki "duyusal itilim"den ayıran da bu özelliktir.[32] Scheler bunu bitkinin kendisinin farkında olmadığı biçiminde dile getirir.

Psişik varlığın diğer basamaklarını oluşturan içgüdü, çağrışımsal bellek ve zekânın temel özelliklerini ve birbiriyle ilişkilerini –bu arada birbirinden farklarını da– ortaya koyan Scheler, dereceleri farklı da olsa, bunların tüm hayvanlardan bulundu-

---

[30] T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1949, s. 113.

[31] M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 36-37.

[32] M. Scheler, a. g. y. , s. 12-13.

ğunu bize gösterir. Psişik varlığın en üst basamağını oluşturan zekâ da insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik değildir. Hayvanlarda da, içgüdüye ve çağrışımsal belleğe dayalı davranışlar yanında, zekâya dayalı davranışlara da rastlanmaktadır.[33]

Bunun üzerine Scheler, hayvanlarda zekâ da varsa, "insanla hayvan arasındaki fark bir derece farkı mıdır?" diye sorar. Yoksa derece farkının ötesinde bir yapı farkı var mıdır? Scheler olduğuna inandığı bu yapı ya da öz farkını, insanda bulunan, ama psişik varlık basamaklarının ötesinde yer alan, yalnız ona özgü olan, seçme ve zekâdan farklı bir şey olan *Geist* (tin) sahibi olmada bulur. İlk kez insanda rastladığımız bu yeni ilke "yaşam" denilen her şeyin dışında bulunur. İnsanı insan yapan şey, yaşamın yeni bir basamağı değil, yaşama tamamen zıt bir ilkedir. Eğer mutlaka bir yere dayandırılmak istenirse, onun dayandırılabileceği yer ancak "şeylerin en yüksek temelinin kendisi" olabilir.[34]

Scheler aslında bu yeni ilkenin çoktandır bilindiğini, Eski Yunanlıların onu "akıl" diye adlandırdıklarını belirtir. Ama "akıl" sözcüğünün kapsamının bu yeni ilkeyi açıklamak için yeterli olmadığını, bunun için akıl yanında, ideleri düşünmeyi, temel fenomenlere ve öz içeriğine ilişkin belli türden bir görüyü, bunların da ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk, kuşku duyma, özgür karar verme gibi istemli ve duyusal edimleri de içine alması gereken başka bir sözcüğü, tin sözcüğünü tercih ettiğini söyler.[35]

Tine sahip bir varlık artık itkiye ve çevreye bağımlı değildir; "dünyaya açık bir varlıktır". Bu varlığın artık bir "dünyası" vardır. Tine sahip bir varlık olarak insan, kişi olduğu kadarıyla kendini aşabilir; sanki dünyanın dışındaymış gibi, her şeyi, bu arada kendini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir. Böylece tin varlığı olarak insan, canlı varlık olarak kendisine ve dünyaya

---

[33] M. Scheler, a. g. y. , s. 34.
[34] M. Scheler, a. g. y., s. 37-38.
[35] M. Scheler, a. g. y., s. 38.

üstün bir varlıktır. İnsanın tüm edimlerini kendisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği, insanın kendi bedenini ve ruhunu, bütün olarak dünyayı nesneleştirdiği merkez, doğal olarak bu dünyanın bir parçası olamaz, onun bu dünyada bir yeri ve zamanı da olamaz. Bu merkez olsa olsa en üst varlık temelinde bulunabilir.[36] Tinin "merkezi" kişidir. Bu edimlerin gerçekleştiricisi, tinin taşıyıcısı olan kişi, ne nesne edinilebilecek bir varlık ne de şeysel bir varlıktır. Tin tinsel edimlerden oluşur. Tin saf aktüelliktir, yalnızca edimlerinin gerçekleştirilmesiyle varlık kazanır. Onu bilmek, ancak onun edimlerini gerçekleştirmekle mümkündür.

Psişik varlığın en alt basamağının en güçlü varlık basamağı olduğunu, yukarıya çıktıkça gücün azaldığını söyleyen Scheler, yaşamın dışında yer alan tinin kendi başına hiçbir gücünün olmadığını söyler. "Saf biçiminde tin, başta tümüyle güçten, kuvvetten ve aktiflikten yoksundur. Tin kendisine gereken enerjiyi itkilerden, itkilerin bastırılmasından sağlamaktadır. Bu nedenle en küçük bir güç ve etkinlik için tin, vazgeçme edimine, itkilerin bastırılmasına ve aynı zamanda yükseltilmesine gereksinim duymaktadır.[37] Tin bunu Scheler'in "çevirme" ve "yönlendirme" diye adlandırdığı işlemler yoluyla gerçekleştirmektedir. Bu da, ya istemenin, tinin projelerini gerçekleştirmek için, pusuda bekleyen itkilerin karşısına ideleri ve değerlere uygun tasarımları yem olarak koyarak bu projelerin gerçekleştirilmesinin sağlanması biçiminde ya da ide ve değerlerin kendilerini öne sürerek, itkisel hareketler tarafından kendilerinin gerçekleştirilmelerini sağlamaları biçiminde olmaktadır.[38] Bunun ötesinde tinin kendisinin itkisel enerji üretmesi ya da itkisel enerjiyi ortadan kaldırması, arttırması ya da azaltması mümkün değildir.

Tinsel bir varlık olan insan, kendi psiko-fizik doğasını nesne yaptığı, "insan" olduğu anda, dünya üstü, sonsuz ve saltık bir

---

[36] M. Scheler, a. g. y., s. 47.
[37] M. Scheler, a. g. y., s. 56-57.
[38] M. Scheler, a. g. y., s. 62.

varlık idesiyle de yüz yüze gelir. Kendisini doğanın dışına çıkarıp, "Ben neredeyim?", "Benim yerim neresidir?" diye soran bir varlık, artık "Ben, beni çevreleyen dünyanın bir parçasıyım" diyemez; çünkü onun tininin ve kişiliğinin o andaki varlığı, bu dünyanın üstündedir. Dünyayı, kendisinin durumunu kavrayan insan, Tanrıyı da kavrayacak, onun biçimsel bilincine erişecektir. Bu nedenle Scheler "dünya, ben ve Tanrı bilinci ayrılmaz bir yapı birliği gösterirler"[39] demektedir. Ona göre insanın kendisini ortaya koymadan kuramsal kesinlikler araması boşunadır. Ancak kişinin kendini ortaya koymasıyla, kendi yoluyla varolan varlığı bilme olanağı ona açılmaktadır.[40]

Öte yandan *deitas*ın kendini gerçekleştirmesinin yeri, onun varolmak için "tarih" olarak dünyayı göze aldığı yer de insandır, insanın kalbidir. Kendi başına varlığın, bizce bilinebilen her iki özelliği, itki ve tin, yalnız insanda birlikte bulunmaktadırlar. Bir anlamda insan onların buluşma noktasıdır. Dünyanın kendisine göre kurulduğu *logos* insanda birlikte gerçekleştirilebilir bir edim olmaktadır. İnsan tinsel edimleriyle hem insan olmanın hem de Tanrısallığın gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Scheler, insan ve Tanrı olmanın baştan beri karşılıklı olarak birbirine gereksinim duyduklarını söyler. Ne insan, bir parçası olduğu yüksek varlığın her iki temel özelliğinin ve bu varlığın kendisinde bulunduğunu bilmeden insan olabilir, ne de *Ens a se* insanın birlikte çalışması olmadan olduğu şey olabilir.[41]

İnsanı merkeze alan bu görüşleriyle Scheler yüzyılımızda yeni bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkan felsefî antropolojinin kurucusu olur. İnsan hem varlık dünyasının tüm katmanlarını kendisinde taşımakta hem de taşıdığı bir özellikle –yani tine sahip olmasıyla– ve tinsel edimleriyle Tanrının bu dünyada kendisini gerçekleştirmesini –Tanrısallığın bu dünyada daha fazla yer almasını– mümkün kılmaktadır. İnsana öğretisinde

---

[39] M. Scheler, a. g. y., s. 89.
[40] M. Scheler, a. g. y., s. 93.
[41] M. Scheler, a. g. y., s. 91-92.

verdiği bu yerden dolayı, onun "insan" ve "Tanrı" kavramları, insan-Tanrı ilişkisi ortaçağdaki ve diğer bilinen örneklerinden farklı bir nitelik göstermektedir.

Bu önemli yerine karşın Scheler'in görüşleri kimi zaman sert bir biçimde eleştirilmiş, onun kurucusu olduğu bu disiplinin bir çıkmaza girmesine sebep olduğu da söylenmiştir –örneğin T. Mengüşoğlu tarafından.[42] Mengüşoğlu'un eleştirisinin odak noktasını onun insanı birbirinden tümüyle farklı iki varlık alanına ayırması ile kimi kurgulamalara başvurması oluşturmaktadır. Bu kurgulamaların nedeni olarak Mengüşoğlu, onun felsefe anlayışını Tanrı anlayışından hareketle oluşturmasını görür.

"Ontik bir düalite"den yola çıkan Scheler ona göre insan varlığını parçalamış; sonuçta ruh ve bedenle ilgisi olmayan *Geist* da dayanaksız kalmıştır. Scheler'in bu görüşleri –onaylar göründüğü– N. Hartmann'ın insan ve varlık tabakaları görüşleriyle de çatışma halindedir. Gerçi Hartmann için de insan çeşitli varlık tabakalarından oluşmaktadır. Ama insan, birbirinden apayrı, birbiriyle ilgisi olmayan iki varlık alanından oluşmamaktadır. Varlık dünyası gibi insan da dört varlık alanından –maddesel, organik, ruhsal ve tinsel varlık alanlarından– oluşmaktadır. Bu tabakalar heterojen olsa da, birbirinden tümüyle kopmuş değildirler; tersine bunlar birbirine dayanmakta, aralarında çok çeşitli bağlılıklar bulunmaktadır.[43] Buna göre madde tabakası diğer varlık tabakalarından tamamen bağımsız olup varolmak için başka hiçbir şeye dayanmamaktadır. Fakat organik varlık tabakası, maddesel varlık tabakasına; ruhsal varlık ise hem maddesel hem de organik varlığa dayanmakta; tinsel varlık ise her üçüne birden dayanmaktadır.

N. Hartmann'ın bu varlık görüşünden –dolayısıyla insan görüşünden de– hareket eden ve Scheler'in düalist ve gneseolojik bakışını aşmaya çalışan Takiyettin Mengüşoğlu "ontolojik temellere dayalı" antropolojisini geliştirir. Başlangıçlarını Kant'ın

---

[42] T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 187.

[43] T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 37.

insan görüşünde bulduğu "ontolojik temellere dayalı antropoloji" ya da insanı insan fenomenlerinden hareketle ele alan bir insan görüşü –Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Erich Rothacker, Ernst Cassirer ve Michael Landmann ile birlikte– günümüzde felsefî antropolojinin ulaştığı son noktayı bize yansıtmaktadır.

"Mengüşoğlu'nun felsefî antropolojisi şimdiye kadar gördüklerimizden çok farklıdır... Çünkü Mengüşoğlu'nun açtığı ve yürüdüğü yol, diğerlerinden çok farklıdır. Mengüşoğlu kendisinden önceki antropoloji geleneğinin bazı yanlarından yararlanmakla birlikte, onu bütünüyle aşma çabasındadır.

...Mengüşoğlu'nun tüm çabası, felsefe veya bilimdeki herhangi bir kavram, önyargı veya insan anlayışından çıkarak insan varlığını gözden kaçıran antropolojilere karşı, olduğu gibi insanı, yani insan denilen varlık alanını tanımak, onu, onun fenomenlerine dayanarak ortaya koymaktır. Mengüşoğlu'nun antropolojisinin güçlü yanı buradadır. Çünkü bu hareket noktasıyla onun herhangi bir şekilde düalizme, -izmlere düşmesine veya metafizik çıkmazlara saplanmasına olanak yoktur. Mengüşoğlu insanın, tüm insanlarda ortak olan ve onlarda hiçbir zaman eksik olmayan "fenomenlerini" inceler. Bu fenomenler olmazsa insanın da olmayacağını düşündüğünden, bunlara Nietzsche'den aldığı bir deyimle 'varlık şartları' adını verir".[44]

Mengüşoğlu insana her hangi bir hazır kuramdan ya da kavramdan değil, olandan hareketle bakar. "Bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanların yapıp ettiklerine ve yarattıklarına –başarılarına– bakar ve görünümleri ne olursa olsun, insanlarda –her insanda– g ö r d ü ğ ü özellikleri ve her insanın şu ya da bu biçimde gerçekleştirdiğini g ö r d ü ğ ü etkinlikleri saptayarak onları çözümler. Böyle fenomenlerin çözümlemesinden, doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgilerden oluşan Mengüşoğlu'nun antropolojisinde insan bilen bir varlık, çalışan bir

---

[44] Y. Örnek, "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, s. 70-71.

varlık, eylemde bulunan bir varlık, eğiten ve eğitilen bir varlık... olarak karşımıza çıkar".[45]

Mengüşoğlu'nun insan görüşünü önemli kılan, onun özgünlüğünü oluşturan yan da onun "insanı, tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışmasıdır. Bu nokta ve bu etkinliklerin analizleri, onun çağdaş insan felsefesine yaptığı en önemli katkıdır".[46]

Ne var ki Mengüşoğlu'nun da içinde yer aldığı insan görüşlerinin, yani insanı ona en yakın tür olan hayvanla karşılaştırarak ve özellikle doğa bilimlerinin insan görüşleriyle hesaplaşarak ortaya koyan insan görüşlerinin dışında kalan başka bir insan görüşü çizgisi daha vardır. Bu çizgi Nietzsche'nin açtığı yoldaki gelişmelerin bir sonucudur. "Bu yönün ana özelliği, insanla hayvan karşılaştırmalarını bir yana bırakarak, i n s a n ı, onun ana boyutlarından biri olan g e r ç e k l i ğ i d e ğ e r l e n d i r m e s i a ç ı s ı n d a n y a k a l a m a y a ç a l ı ş m a s ı; dolayısıyla insana doğayla ilişkilerinde değil, insana insanlararası ilişkilerinde ve insanın kendi ürünü olan tarihsel varlıkla ilişkilerinde bakmasıdır.

Bunun önemli bir örneği, Albert Camus'nün (1913-1957) insan görüşüdür".[47] Kişiyi temele alan, kişiden yola çıkarak "İnsan nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışan bu insan görüşleri[48], insanın neliğini görmede bize yeni pencereler açmakta; insanın varlıksal yapısını aydınlatmanın ötesinde, ortaya koydukları

---

[45] I. Kuçuradi, "20. Yüzyıl Felsefî Antropolojisinde Takiyyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, s. 83.

[46] I. Kuçuradi, a. g. y., s. 84.

[47] I. Kuçuradi, a. g. y., s. 81.

[48] Bir felsefî antropoloji tarihi olmayı amaçlamayan bu giriş yazısında, insanı hayvanla karşılaştırarak ele alan ya da insana ürünlerinden hareketle bakan tüm insan görüşleri ele alınmadığı gibi, Camus gibi insana kişi penceresinden bakan görüşlere de yer verilememiştir. Camus'nün görüşü ve genel olarak yüzyılımızdaki insan görüşlerine ilişkin olarak I. Kuçuradi'nin yukarıda anılan *Yüzyılımızda İnsan*'da yer alan yazısına bakılabilir.

bilgilerle –insanı tür olarak ele alan insan görüşleriyle birlikte– etik, siyaset felsefesi gibi diğer bilgi alanlarının altyapısını da oluşturmaktadırlar. Antropolojiye dayalı etik ve siyaset felsefesi görüşlerinin nesnelerini aydınlatmadaki başarısı, antropoloji bilgisinin öneminin de açık bir kanıtıdır.

Harun Tepe
Kasım 1998-Eryaman

İLK BASIMA ÖNSÖZ (1928)

Yıllardır üzerinde çalıştığım, 1929 yılının ilk aylarında yayımlanacak olan bu çalışma, "felsefî antropoloji"ye ilişkin görüşlerimin kısa ve oldukça yoğun bir özetini sunmakta. "İnsan nedir?" ve "İnsanın varlıktaki yeri nedir?" soruları, felsefî bilinçlenişimin başlangıcından beri beni diğer felsefe sorularından çok daha fazla meşgul etmiştir. Sorunu tüm yönleriyle ele alan ve uzun yıllar süren çalışmalar, 1922 yılından sonra bu soruna adanan büyük bir yapıtta biraraya getirildi. Ele aldığım felsefe sorunlarının büyük bölümünün bu soruda fazlasıyla biraraya geldiğini görmekten gitgide daha çok mutlu oldum.

Birçok yerden, 1927 Nisanında Darmstadt'ta bir toplantıda yaptığım "İnsanın Kendine Özgü Yeri" adlı konuşmamı basma istekleri bana iletildi. Bununla bu arzuyu yerine getirmiş oluyorum.

Okuyucu düşüncelerimin gelişim çizgisini daha ayrıntılı bir biçimde öğrenmek isterse, ona arka arkaya şunları okumasını salık veririm: 1. İlk olarak 1914'te *Summa* dergisinde yayımlanmış olan, benim bütün deneme ve makalelerimim toplandığı *Vom Umsturz der Werte* [*Değerlerin Çöküşü*] (3. baskısı Leipzig'te 1923'te yapıldı) adlı kitabıma da alınmış olan "Zur Idee des Menschen" [İnsan İdesi Üzerine] başlıklı yazım. Bunun yanında "Das Ressentiment im Aufbau der Moral" [*Morallerin Yapısındaki Kin Duygusu*] (1912) başlıklı yazım. 2. 3. basımı 1927'de Leipzig'de yapılan *Der Formalismus in der Ethik und die materialle Wertethik* [*Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği*] (1913/1916)

kitabımdaki ilgili bölümler.[1] Bunların dışında 3. basımı 1926 yılında Bonn'da yapılan *Wesen und Formen der Sympathie* [Duygudaşlığın Özü ve Biçimleri] kitabımda yer alan insanın duygu yaşamının kendine özgü yanlarıyla ilgili bölümler. 3. İnsanın tarih ve toplum bilimleriyle ilişkisi hakkında 1926'da *Neue Rundschau*'da yayımlanmış olan (muhtemelen 1928 yılının sonbaharında Neuen Schweizer Rundschau yayınevince, Zürih'te ayrı bir broşür olarak basılacak olan) "Mensch und Geschichte" [İnsan ve Tarih] başlıklı yazım ile Leipzig'te 1926'da basılan *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [*Bilgi Biçimleri ve Toplum*] adlı yapıtıma bakılabilir. İnsanın, bilgi ve eğitimle ilişkisi için de "Die Formen des Wissens und die Bildung " [Bilgi Biçimleri ve Eğitim] başlıklı yazıma başvurulabilir. 4. İnsanın gelişim olanaklarını ise "Der Mensch im kommenden Zeitalter des Ausgleichs" [Yaklaşan Dengeler Çağında İnsan] başlıklı konferansımda açıkladım –bu konuşmam Deutschen Hochschule für Politik tarafından, Siyaset Bilimi dizisinin bundan sonra çıkacak olan (1928'de Berlin'de) *Ausgleich als Schicksal und Aufgabe* [*Yazgı ve Ödev olarak Dengeleme*] başlığını taşıyan cildinde basılacaktır.[2*]

---

[1] Burada diğerleri yanında özellikle III. Bölümdeki gerçeklik deneyimi ve algı öğretisi üzerine açıklamalara, V. Bölümdeki insana ilişkin doğalcı kuramların yadsınmasıyla ilgili açıklamalara, yine aynı bölümdeki duygusal yaşamın tabakalarına ilişkin açıklamalara, VI. Bölümdeki kişiye ilişkin açıklamalara ve ayrıntılı konu dizinindeki "insan", "fiziksel", "psişik" vb. maddelerine bakılmalıdır.

[2*] *Vom Umsturz der Werte* [Değerlerin Çöküşü] cildinin, (bir ek ve konu indeksi taşıyan) 4. basımı 1955 yılında Francke Yayınevi tarafından yapılmış; kitap (Maria Scheler tarafından yayıma hazırlanan) Max Scheler'in tüm yapıtları dizisinin 3. cildi olarak yayımlanmıştır.

Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği'nin 4. gözden geçirilmiş basımı bir ek (ve konu indeksiyle) 1954 yılında Francke Yayınevi'nce basılmıştır; bkz. Tüm Yapıtları 2. cilt.

Yazarın *Sympathiebuch* [Sempati Kitabı], 5. basımı 1948'de Francke Yayınevi'nce yapılmış, 6. basımı da yine aynı yayınevi tarafından, Scheler'in Tüm Yapıtları'nın 7. cildi olarak, yapılmıştır.

Köln Üniversitesi'nde 1922-1928 yılları arasında verdiğim dersler olan "Biyolojinin Temelleri", "Felsefî Antropoloji", "Bilgi Kuramı" ve "Metafizik" adlı derslerde –burada verilen bilgilerin çok ötesinde– araştırmalarımın sonuçlarını birçok kez ayrıntılarıyla ortaya koydum.

Bugün felsefî antropolojinin sorunlarının Almanya'da tüm felsefe tartışmalarının merkezinde yer aldığını ve felsefe dışında biyologlar, hekimler, psikologlar ve sosyologların insanın yapısına ilişkin yeni bir insan tasarımı üzerinde çalıştıklarını memnuniyetle izlemekteyim.

Bu görmezden gelinse bile, günümüzde insanın kendisine ilişkin sorun, bizce bilinen tarih içinde en üst noktaya erişmiştir. İnsanın ne olduğuna ilişkin kesin bir bilgiye sahip olmadığını itiraf ettiği ve bu soruya verilecek hiçbir yanıtın onu korkutmadığı şu anda, öze ilişkin bu soruyu, yarım veya çeyrek bilinçle şimdiye kadar yaptığı gibi, teolojik, felsefî ve doğabilimsel geleneğe bağlamadan farklı bir biçimde sorma ve –aynı zamanda insana ilişkin farklı bilimlerin ortaya koydukları büyük bilgiler

---

Die Wissensformen und die Gesellschaft [Bilgi Biçimleri ve Toplum], "Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları" ile "Bilgi ve Çalışma: Dünya Bilgisindeki Pragmatik Motiflerin Değeri ve Sınırları Üzerine Bir İnceleme" başlıklarını taşıyan iki büyük hacimli yazıyı içermektedir. (Bunların dışında "Üniversite ve Halk Yüksek Okulu" yazısını da). Gözden geçirilmiş 2. basım (genişletmeler ve bir ekle) 1960'da Francke Yayınevi'nce yayımlanmıştır; bkz. Tüm Yapıtları 8. cilt.

Yazarın önsözünde adı geçen daha küçük hacimli yazılar olan "Mensch und Geschicte" [İnsan ve Tarih], (Yazar tarafından başlığı değiştirilmiş olan) "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs" [Dengeler Çağında İnsan] ve "Die Formen der Wissen und die Bildung" [Bilgi Biçimleri ve Eğitim] yazarın ölümünden sonra, 1929'da Bonn'da *Philosophische Weltanschauung* [Felsefî Dünyagörüşü] içinde yayımlanmışlardır; aynı başlıkla Francke Yayınevi'nce Dalp-Taschenbüchern dizisinin 301. cildi olarak tekrar basılmışlar; Tüm Yapıtları'nın 9. cildine de alınmışlardır. [Rakamların yanında yıldız bulunan notlar, Almanca metne yayıncının düştüğü notlardır. Çev.]

hazinesine de dayanarak– kendisine ilişkin bilincin ve dünya görüşünün yeni bir biçimini geliştirmek için, yeni bir *hakikat* [arama] *cesareti* insana geri dönmüş gibi görünmektedir.

Frankfurt am Main,
1928, Nisan Sonu
Max Scheler

GİRİŞ: GÜNÜMÜZDE İNSANIN KENDİSİNE İLİŞKİN SORUNSAL

Bugün kültürlü bir Avrupalıya "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, kafasında birbiriyle bağdaşmaları tümüyle olanaksız olan üç ayrı düşünce (kümesi) birbiriyle çatışmaya başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaradılış, cennet ve cenneten kovulma gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın "akıl", *logos, phronesis, ratio, mens-logos* –burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin "ne olduğunu" kavrayan yeti anlamına da gelmektedir– sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca –her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan– enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır.

Bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu olarak, bugün biri doğabilimsel, biri felsefî, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiç ilgisi olmayan, üç antropolojimiz var–*ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz.* İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler –ne kadar değerli olursa olsunlar– insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartmaktadırlar. Ayrıca insana ilişkin bu üç düşünce geleneğinin sarsıldığı, özellikle de

insanın kökenine ilişkin Darwinci görüşün tümüyle yıkıldığı düşünülürse, tarihin hiçbir döneminde insanın kendisi için günümüzdeki kadar *sorunlu* olmadığı söylenebilir.

Bu nedenle en geniş temel üzerinde yeni bir felsefî antropoloji ortaya koymaya karar verdim. Bu yazıda, *insanın neliğini bitki ve hayvanla ilişkisinde* ele alan, aynı zamanda *insanın kendine özgü metafizik yerine* değinen bir kaç nokta ortaya konulmakta ve ulaşılan sonuçların küçük bir bölümü ana hatlarıyla anlatılmaktadır.

Daha "insan" sözcüğü ve kavramının kendisinde bile kötü bir iki anlamlılık vardır; bu görülmeden, insanın kendine özgü yerine ilişkin soru ele alınmaya başlanamaz bile. Sözcük en başta, morfolojik bakımdan omurgalı ve memeli hayvanlar sınıfının bir alt türü olarak insanın sahip olduğu ayırt edici özellikleri dile getirir. Çok doğaldır ki, bu kavramla bakıldığında hep görülebileceği gibi, insan diye adlandırılan canlı, yalnız hayvan kavramı altına yerleştirilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda hayvanlar dünyasının göreli olarak çok küçük bir köşesini oluşturur. İnsan, Linné'nin yaptığı gibi, "omurgalı-memeli hayvanlar" dünyasının en üst noktası –(bu da gerek içerik açısından gerekse kavramsal bakımdan oldukça tartışmalıdır)– olarak görülse de durum değişmez; çünkü bir şeyin en üst noktası da –her en üst nokta gibi– ait olduğu şeyin bir parçasıdır. Dik duran, omurgası yeniden biçimlenen, kafatası dengesini sağlayan, beyni çok gelişmiş olan ve dik durmanın sonucu olarak (başparmağın diğer parmaklarla birlikte kullanılmasıyla bir şeyi tutabilme, çene kemiğiyle dişlerin geriye çekilmesi gibi) ortaya çıkan organ değişikliklerini dile getiren –insanın birliğini sağlayan– bu insan kavramından tümüyle bağımsız olarak, aynı "insan" sözcüğü günlük dilde, hem de kültür sahibi tüm halklarda, tümüyle farklı –öyle ki hiçbir dilde buna benzer bir iki anlamlılık taşıyan ikinci bir sözcük bulunamaz– bir şeyi daha imler. Bu, "genel olarak hayvan" kavramının, yani her türlü memeli ve omurgalı hayvanın *tam zıttı olan* şeylerin bütününü niteler; insan ve şempanze bir infusoriumla karşılaştırılırsa, "in-

san" diye adlandırılan canlı, morfolojik, fizyolojik ve psikolojik açıdan bir şempanzeye çok daha fazla benzemesine karşın, insanla şempanze arasındaki zıtlık, insanla infusorium arasındaki zıtlıktan daha az değildir.

Bu ikinci "insan" kavramının tümüyle başka bir anlama geldiği, birincisinden tümüyle farklı bir kaynağı olduğu açıktır.[1] Ben bu ikinci kavramı, birincisine, doğa sistematiğinin kavramına karşıt olarak *insanın öz (nelik) kavramı* olarak adlandırmak istiyorum. İnsana, yaşayan başka hiçbir canlı türüyle karşılaştırılamayacak olan, kendine özgü yerini kazandıran, böyle ikinci bir insan kavramından söz etmeye hakkımız olup olmadığı sorusu –işte burada ele alınacak olan soru budur.

[1] Bununla ilgili olarak *Vom Umsturz der Werte* içinde yer alan "Zur Idee des Menschen" [İnsan İdesi Üzerine] (1914) başlıklı yazıya bakınız. Burada geleneksel insan kavramının, insanın tanrıya benzerliği temelinde yapılandırıldığı; bu kavramın, tanrı tasarımını dayanak noktası olarak aldığına işaret edilmektedir.

I. BÖLÜM

RUHSAL DÜNYANIN YAPISI:

"Duyusal İtilim", "İçgüdü", "Çağrışımsal Bellek", "Pratik Zekâ" –Bitki, Hayvan, İnsan

İnsanın özel yeri, ancak biyopsişik dünyanın genel yapısını göz önüne alırsak açığa çıkarılabilir. Bunu yaparken de, bilimin adım adım yol alarak ortaya çıkardığı gibi, fiziksel güçlerin ve yetilerin basamaklılığından yola çıkacağım. Ruhsal varlığın sınırları, genel olarak canlılığın sınırlarıyla aynıdır.[1] Bizim "canlı" diye adlandırdığımız şeylerin öz fenomenlerine ilişkin nesnel özellikleri –kendi kendine hareket etme, kendini biçimlendirme, kendi kendine farklılaşma, kendini zamansal ve uzamsal açıdan sınırlama gibi (burada bunların daha fazla ayrıntısına girilmeyecektir)– yanında, şu da açıktır ki, canlı varlıklar yalnızca dış gözlem nesnesi olacak şeyler değildirler; canlı varlık, kendisinin de farkına vardığı, kendisi için özlü bir ayırt edici özellik olan –bu, yaşamın nesnel fenomenleriyle yapı ve işleyiş biçimi bakımından en içten varlık bağına sahip olduğu gösterilebilen bir özelliktir– *kendisi için varlığa ve bir iç varlığa* sahiptir. Bu, canlının kendi başına varolabilmesinin, kendi kendine hareket edebilmesinin v.b. ruhsal yanıdır – yaşamın *ilk ruhsal fenomenidir*.

Ruhsal varlığın ilk basamağı, kendini bilme, duyumlama ve tasarımlamadan yoksun olan –tinsel etkinliklerin en ışıltılı yükseklikelerine kadar her şeyi yapan, bunun yanında en saf düşünme edimlerine ve en hassas (aydınlık) iyilik edimlerine gereken

---

[1] Ruhsal varlığın ancak "çağrışımsal bellek"le veya hayvanla –ya da ancak insanla (Descartes)– başladığı düşüncesinin yanlış olduğu [bugün] artık ortaya çıkmıştır. Ama anorganik varlığa ruhsal varlık özelliği yüklemek de aynı biçimde keyfi bir şey olacaktır.

enerjiyi sağlayan güç olan– "duyusal itilim"dir.* Onda, daha "duyu" ile (sürekli olarak kendine özgü bir biçimde bir şeye, örneğin beslenmeye, cinsel doyuma yönelen ve amaçlılık taşıyan) "itki" birbirinden ayrılmamıştır. "Bir şeye yönelme", örneğin ışığa ve "geri çekilme", nesnesiz bir haz ve nesnesiz bir acı çekme onun tek kalıcı özelliğidir. Ama duyusal itilim, bizim "anorganik" cisimler dediğimiz, bilinci aşan imgelerin temelinde yatan, güç merkezlerinden ve güç alanlarından kesin olarak ayrılır; bunların bir iç varlığı olduğundan asla söz edilemez.

Duyusal itilimde kendisini ortaya koyduğu gibi, ruhsal oluşun bu ilk basamağının bitkilerde bile görüldüğünü söyleyebiliriz, hatta söylemek zorundayız. Bitkilerde bir iç durumun olmadığı izlenimi, yalnızca bitkinin yaşam etkinliklerinin çok yavaş olmasından kaynaklanır; ağır çekimde bu izlenim tamamen kaybolur. Ama bu, asla, Fechner'in iddia ettiği gibi, bitkilerde bile "duyumlama" ve "bilinç"in varolduğunu söylemeye izin vermez. Her kim, Fechner'in –haksız bir biçimde yaptığı gibi– duyumlama ve bilinci ruhsal varlığın en temel unsurları olarak görürse, sonuçta bitkilerde canlılığı yadsımak zorunda kalır. Gerçi bitkilerde duyusal itilim, bitkinin ortamına göre, onun temel yönelim doğrultuları olan yukarıya ve aşağıya doğru, ışığa ve yeryüzüne doğru büyümesi biçiminde düzenlenmiştir; ama bu düzenlenme, yalnızca onlarda ortaya çıkabilecek olan –bit-

---

* *"Gefühlsdrang"* sözcüğü, daha önceki Scheler çevirilerinde "vital tepki", "duyusal tepki", "organik tepki" olarak çevrilmişti. "Vital" ve "organik" sözcükleri bu sözcükle anlatılmak isteneni düşünerek yapılmış uygun karşılamalar olmakla birlikte, *"Gefühl"* sözcüğünün serbest bir çevirisi olduğundan, bu sözcük yerine – *Gefühl*'ün karşılığı olarak akla ilk gelen "duygu" sözcüğü de dilimizde başka birşeyi karşıladığı için– "duyusal" sözcüğü tercih edilmiş; "Drang" sözcüğü de "tepki" sözcüğü yerine, hem onun hayvanlardaki itki yaşamını (*Triebleben*) anlatan *"Trieb"*(itki) sözcüğüyle yakınlığını bize yansıttığı hem de dilimizde "tepki" daha çok bilinçli bir karşı koymayı ya da bir merkezden yönlendirilen bir karşı çıkmayı çağrıştırdığı için –bunlar da Scheler'e göre duyusal itilimde söz konusu olmadığından– "tepki" yerine "itilim" sözcüğü yeğlenmiştir (Çev.).

kisel organizmanın yaşamı için önemli olan– dirençlere ve gerçekliklere doğru, bu ortamsal yönelimlerin *özelleşmemiş bütününe* doğrudur ama belirli duyu niteliklerinin ve imge unsurlarının kendilerine uygun düşebileceği belli çevre unsurlarına ve çevre uyarımlarına doğru değildir. Bitki, örneğin ışığın şiddetine göre tepki gösterir ama ışığın rengine ve yönüne göre tepki göstermez. Hollandalı botanikçi Blaauw'un yeni ve ayrıntılı araştırmalarına göre, bitkilerde onlara özgü bir tropizmden, duyumlamadan, en küçük bir refleks başlangıcından, hiçbir çağrışımdan ve koşullu refleksten söz edilemez; bunun sonucu olarak da, Haberlandt'ın sınırlarını belirlemeye çalıştığı gibi, bitkilerde hiçbir "duyu organı"ndan da bahsedilemez. Daha önceleri böyle şeyler olduğu düşünülen uyarılma yoluyla boşandırılmış hareketlerin, bitkinin genel *büyüme etkinliğ*inin unsurları olduğu ortaya çıkmıştır. En genel anlamda *"duyumlama"* kavramının ne olduğu sorulursa –gelişmiş hayvanlarda salgı bezlerinden çıkan salgıların beyinde yarattıkları uyarımlar en basit duyumu gösterirler ve hem organlar tarafından yapılan duyumların hem de dışarıda olup bitenlerden gelen duyumların temelinde yatarlar– [bunun yanıtı] canlının organ ve hareketlerinin bir anlık durumunu kendine özgü bir biçimde *belli bir merkeze geri bildirmesi* ve daha sonraki hareketlerin bu geri bildirme yoluyla değiştirilebilmesidir. Kavramın bu şekilde belirlenmesi durumunda bitki, hiçbir duyuma –yaşam durumlarının kendisinin önceki gelişiminin bütününe olan bağımlılığını aşan– kendisine özgü "belleğe", en basit infusoriumlarda bile olan, hiçbir hakiki öğrenme yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle, bitkilerde şartlı refleksin ve belirli bir derecede eğitilebilme olanağının olduğu sonucuna varan araştırmaların yanıldıklarını sanıyoruz.

Bizim hayvanlarda "itki yaşamı" dediğimiz şeyden bitkide olan yalnızca duyusal itilimdeki *büyüme ve çoğalma itilimi*dir. Yaşamın "güç istemi" *değil*, çoğalma itilimi ve her türlü yaşama ilişkin en temel itilimin ölümü olduğu, bitkide en açık biçimde kendisini gösterir. Bitki ne kendisi besinini seçer, ne de döllenmesinde aktif rol oynar; rüzgar, kuşlar ve sinekler aracılığıyla

pasif bir biçimde döllenir. Gereksinim duyduğu yiyecek, genel olarak anorganik maddeden hazır geldiği ve belli ölçüde her yerde bulunduğu için, hayvanın yaptığı gibi, bitkinin yiyecek bulmak için bir yerlere gitmesi gerekmez. Bitkinin, hayvanınki gibi kendi başına hareket edebileceği bir hareket alanına, hiçbir kendine özgü duyuma, hiçbir kendine özgü itkiye, hiçbir çağrışıma, hiçbir koşullu reflekse, hiçbir güç ve sinir sistemine sahip olmaması --onun varlık-yapısından açık ve seçik bir biçimde çıkarılabildiği gibi– onun bir eksiklikler-bütünü olduğunu gösterir. Eğer bitki bu özelliklerden birine sahip olsaydı, onun bir diğerine de, hatta onların tümüne birden sahip olması gerektiğini göstermek mümkündü. İtkiden gelen bir tepi ve bir hareket ettirici etkenin başlatıcı etkisi olmadan duyum da olamayacağından, güç sisteminin olmadığı yerde bir duyumlar sistemi de olamaz[2*]. Bir hayvan organizmasının sahip olduğu duyu niteliklerinin çeşitliliği, onun kendiliğinden yaptığı hareketlerin çeşitliliğinden asla daha büyük değildir ve [birincisi] sonuncusunun bir işlevidir.

"Bitkisel", "vegetatif" sözcüklerinin nitelendirdiği yaşamın *asıl* yönü –burada deneysel kavramlarla işimiz olmadığını, ilkin Aristoteles'in farkına vardığı, hayvan ile bitki arasındaki geçiş görünüşlerinin çeşitliliği bize kanıtlamaktadır– tamamıyla dışa yönelmiş itilimdir. Bu yüzden, hayvan yaşamına özgü olan, organlarının durumunu bir merkeze *geri bildirme*nin bitkilerde hiç olmadığını, yaşamın kendine geri dönmesinin tümüyle eksik olmasını, ilkel bir refleksiyonun bile olmamasını, çok zayıf bile olsa iç durumun bilgisinin yokluğunu nitelemek için, bitkide *"ekstatik"* [kendi dışana çıkan] bir duyusal itilimden söz ediyorum. Çünkü bilinç, ancak duyumlamanın en basit bir refleksiyonuyla *varolur*, hem de köken olarak kendiliğinden olan hareketin karşısına sürekli olarak çıkan *direnç*lerin refleksiyonuyla varolur – her türlü bilinç, temelini acı çekmede bulur ve bilincin tüm yüksek basamakları temellerini gittikçe artan acıda bulurlar. Bilincin ve duyumlamanın olmaması nedeniyle, bitkide her

---

2* Bkz. "Bilgi ve Çalışma" adlı yazı, özellikle 5. Bölüm.

türlü yaşam "bekçiliği" eksiktir; çünkü bu ancak duyumlamanın bekçilik işleviyle gelişir. Canlılar arasında en büyük kimyager olan bitkiler, organik yapı malzemelerini anorganik maddelerden kendileri hazırladıkları için, duyumlamalardan yoksun kalabiliyorlar. Böylece bitkinin varolması –türe özgü bir yaşam süresi olmadan– beslenme ve büyüme, üreme ve ölümle sınırlıdır.

Bununla birlikte daha bitkinin varolmasında *ilk ifade fenomenleri*, onun iç durumlarının –solgun, kuvvetli, gür, cılız gibi onun yaşamının iç varlığına ilişkin şeyler olarak– duyusal itilimin kimi durumlarının belli bir fizyonomisi yer alır. "İfade", yaşamın *ilk fenomeni*dir – ama Darwin'in düşündüğü gibi, *atavist* amaçlı eylemlerin toplamı değildir. Buna karşılık bitkide tümüyle eksik olan şey, bütün hayvanlarda gördüğümüz, hayvanların birbiriyle olan ilişkilerini belirleyen ve hayvanı, kendisi için yaşamsal olan şeylerin etrafında hemen uzanabileceği biçimde bulunmasından gittikçe daha fazla bağımsız kılan, bildirme işlevidir. İlk kez insanda ifade ve bildirme işlevlerine dayanan serimleme ve işaretlerle adlandırma işlevi ortaya çıkar. Grup halinde yaşayan tüm hayvanlar için [geçerli olan] öncü ve öncünün dediğini yapma, birinin gösterdiğini diğerinin taklit etmesi gibi asli ikili ilkeleri bitkiler dünyasında bulamayız.

Bitkilerin dünyasında merkezileştirme eksikliği, özellikle de bir sinir sisteminin olmaması nedeniyle, bitkide organların ve organların işlevinin bağımlılığı, doğası gereği, hayvanlarda olduğundan daha sıkıdır: Bitkinin uyarım iletici doku sisteminden dolayı, bitkide her uyarım, onun tüm yaşamını –hayvanlarda olduğundan daha– büyük ölçüde değiştirir. Bu nedenle bitkiyi mekanist bir yaşam görüşüyle açıklamak daha güçtür, (genel olarak) hayvanı açıklamaktan daha kolay değildir. Çünkü ancak hayvanda sinir sisteminin merkezileşmesinin artmasıyla bu sinir sisteminin bölümlerine ait işlevlerin bağımsızlığı da artar – ve bununla birlikte hayvan bedeninin makineye benzerliği de.

Bunun da ötesinde zamansal ve uzaysal birliğin ölçüsü olan bireyselleşme de hayvanlara göre bitkilerde çok daha azdır. Bitkinin ölü ve canlı çevreye aktif biçimde kendini uydurma

yeteneği olmadığı için, onların içinde yaşadıkları ortamın organik bileşimlerine, hatta böceklere ve kuşlara karşı varolan erek eğilimli ilişkileri hakkında şu söylenebilir: Tüm morfolojik görünüşlerinin arkasında duran metafizik anlamda yaşamın birliği ve toplu madde ve enerji bütünlerinden yaşamın her türünün yavaş yavaş biçimlenmesi süreci için, bitkiler hayvanlara göre daha fazla yük taşımaktadır. Darwincilerin ve Theistlerin bitkilerin biçimlerine ve davranış tarzlarına ilişkin olarak söyledikleri ölçüsüzce abartılmış faydalılık ilkesiyle –buna göre, nesnel-ereksel anlamda, bitki hayvan "için" vardır, hayvan da insan "için", doğada da insana doğru amaçsal bir çaba bulunmaktadır– bunları kesinlikle açıklayamaz; Lamarkçılığın durumu da bundan farklı değildir. Hayvanların şekil ve renk zenginliğine kıyasla, bitkilerin yapraklı kısımlarının taşıdığı olağanüstü zengin biçimler, yaşamın bilinmeyen kökenlerinde hayalgücüyle dolu bir biçimde oyun oynayan ve [yaşamı] estetik bir biçimde düzenleyen ilkenin söz konusu olduğunu bize göstermektedir.

Yaşamın iç tarafının ilk basamağı, yani duyusal itilim, tüm hayvanlarda bulunması yanında insanda da vardır. (Daha sonra göreceğimiz gibi, insan genel olarak varolmanın, özellikle de yaşamın tüm varlık basamaklarını kendinde toplar ve en azından varlık-alanları bakımından tüm doğa insanda varlığının en yoğun birliğini bulur.) Arkasında karanlık bir itilim bulunmayan, uyku ve uyanık zamanlarını sürekli birbirinden ayıran ateşin beslemediği ne bir duyumlama, ne bir algı ne de bir tasarım vardır – en basit duyumlama bile, yalnızca uyarmanın bir sonucu değil, aynı zamanda hep *itkisel* dikkatin bir işlevidir. Aynı zamanda itilim, çok çeşitli biçimlerde düzenlenmiş olan her türlü insan itkilerinin ve heyecanlarının *birliğini* de serimler. Yeni yapılan araştırmaların sonuçlarına göre, bu (itilim), muhtemelen bedensel ve ruhsal olaylara aracılık eden endokrin salgısının da merkezi olan insan beyninin soğancık kısmında bulunmaktadır. Duyusal itilim, insanda da her temel –her türlü "realitenin", "gerçekliğin" kökeni olan– *direnç* yaşantısının öznesidir; özellikle de birliğin ve her türlü tasarımlayıcı işleve öncü-

lük eden gerçeklik izleniminin öznesidir. Tasarımlamak ve dolaylı düşünmek (sonuç çıkarmak) bize bu gerçekliğin "olduğu gibi olması"ndan ve "başka türlü olması"ndan başka bir şey gösteremezler. Gerçek olanın "gerçek olması" olarak gerçeklik, bize yalnızca korkuyla birlikte genel bir dirençle, özellikle bir direnç duygusuyla verilmiştir.

Öncelikle besin dağıtımını düzenleyen bitkisel sinir sistemi, adından bile anlaşıldığı gibi, organ bakımından insanda da bitkiselliğin bulunduğunu gösterir. Canlıda periyodik bir biçimde enerjinin kesilmesi, bitkisel sistem yararına dış güç ilişkilerini düzenleyen sistem, muhtemelen uyku ve uyanıklık durumlarının ritminin temel koşuludur. Bu açıdan uyku, insanın kısmen bitkisel bir durumudur. Kadınlarda, (hayvancılık yapanların ve göçebelerin tersine) ziraatla uğraşan kabilelerde, (Yahudi olmayan) tüm Asyalılarda, bitkisel ilke (Fechner'in çoktan farkına vardığı gibi) ağırlığını daha fazla hissettirmektedir.

Ruhsal yaşamın nesnel basamaklar düzeninde ayrımlaşmamış *ekstatik* duygu itiliminden sonra gelen ikinci ruhsal varlık biçimi, bizim *"içgüdü"* diye nitelendirdiğimiz şeydir – işaret ettiği şey ve anlamı bakımından oldukça tartışmalı olan karanlık bir sözcüktür "içgüdü". Bu karanlıktan ancak, öncelikle psikolojik kavramlarla yapılan tüm tanımları bir yana bırakır ve içgüdüyü (diğer varlık basamaklarını da) canlı varlığın *davranışı* denilen şeyden hareketle tanımlarsak kurtulabiliriz. Bir canlı varlığın davranışı her zaman dıştan gözlenebilir ve betimlenebilir. Davranış, taşıdığı fizyolojik hareket birimlerinden bağımsız olarak saptanabilir; hatta bu, fiziksel veya kimyasal uyarım kavramları onun temel özellikleri arasına katılmadan da yapılabilir. İster fizyolojik, ister psikolojik olsun, her tür nedensel açıklamadan *önce* ve ondan bağımsız bir biçimde, bir canlı varlığın, değişik çevre koşullarında, davranışlarındaki birlikleri ve değişiklikleri saptayabiliriz ve böylece bütün olan, bir amaca yönelme eğilimi ve bir anlam taşıyan yasa türünden bağlantılar elde ederiz. Davranış kavramının içine davranışın fizyolojik oluşumunu da katmaları, davranışçıların bir yanılgısıdır. Davranış kavramında önemli olan şeyse, onun *psiko-fiziksel olarak*

ayrımlaşmamış bir kavram olmasıdır. Bu ise her davranışın bir iç durumun ifadesi olması demektir; çünkü kendisini davranışta dolaylı ya da doğrudan "ifade etmeyen" hiçbir içsel-ruhsal varlık yoktur. Bu nedenle her davranışın her zaman *iki türlü* açıklaması, hem psikolojik hem de fizyolojik bakımdan açıklanması mümkündür; psikolojik açıklamanın fizyolojik açıklamaya ya da fizyolojik açıklamanın psikolojik açıklamaya üstünlüğünden söz etmek de yanlıştır. "Davranış", kendisinden yola çıkmak zorunda olduğumuz "ortada yer alan" betimsel gözlem alanıdır.

Bu anlamda aşağıdaki niteliklere sahip bir davranışı "içgüdü"sel davranış olarak adlandırıyoruz: Birincisi davranış *anlamlı* olmalıdır, yani canlı varlığın kendi varlık bütünselliği, beslenmesi ayrıca üremesi için ya da başka bir canlının varlık *bütünselliği* için bir ereksellik eğilimi taşımalıdır – kısaca canlının kendisine veya başkasına hizmet etmelidir. İkinci olarak, bu davranışın *sıkı*, değiştirilemeyen bir *ritmi* olmalıdır. Bu sıkı ritim, bu davranışta kullanılan organlara ve bu ya da şu organın devre dışı kalmasıyla değişebilecek organlara bağlı olmadığı gibi, aynı görev ve başarının [gerçekleştirilmesinde] hayvan bedeninin başlangıç durumuna göre değişebilen tek tek hareketlerin birlikteliğine de bağlı değildir. İçgüdüsel davranışın mekanik olmayan doğası, onu tek veya zincirleme reflekslere (Loeb' un yaptığı gibi "tropizm"e) dayandırmanın olanaksızlığını kanıtlamaktadır. Çağrışım, alıştırma ve alışkanlık yoluyla –Jennings'in "deneme ve yanılma" dediği ilkeye göre– *kazanılan*, aynı zamanda anlamlı olan hareketler, bu türden bir ritme, parçaları birbirini gerektiren böyle bir zaman bütünlüğüne sahip *değildirler*. [İçgüdüsel davranıştaki] anlamın, o an söz konusu olan durumlarla ilgili olması gerekmez, aksine o, zaman ve uzam bakımından çok uzakta olan şeylere de yönelmiş olabilir. Bir hayvan, örneğin kış için ya da yumurtalarını bırakmak için, anlamlı bir hazırlık yapar; halbuki o hayvanın benzer bir durumla daha önce hiç karşılaşmadığı, bir bildirmenin, geleneğin ve türdeşlerini taklit etmenin söz konusu olmadığı ispat edilebilir; hayvan, kuantum kuramına göre elektronların davranışı gibi, "sanki" gelecek durumu önceden görüyormuş gibi davranmaktadır.

İçgüdüsel davranışın başka bir temel özelliği, bu tür davranışın tekin kendisinin deneyimleri için değil, *türün* yaşamı için anlamlı olan, tipik bir biçimde sürekli tekrarlanan durumlara ilişkin olmasıdır. Bu ister onun kendi türü, isterse kendi türünün önemli bir yaşam bağlantısı içinde bulunduğu (karıncalar ve asalakları; bitkilerde mantarların oluşması; bitkilerde döllenmeyi sağlayan kuşlar ve böcekler gibi) başka bir tür olsun, içgüdü daima türe hizmet eder. Bu temel özellik, içgüdüsel davranışı "deneme yanılma" yoluyla kazanılan "kendi kendini eğitme"den ve her türlü "öğrenme"den, ikinci olarak da her türlü "anlama yetisi"nin kullanımından kesin bir biçimde ayırır; bunların her ikisi de –ileride göreceğimiz gibi– her şeyden önce bireyseldirler ve türe hizmet etmezler. Bu nedenle içgüdüsel davranış, asla çevrenin bireyden bireye değişen kendine özgü içeriğine bir tepki değil, aksine oldukça kendine özgü olan *yapıya*, çevre öğelerinin *tür için tipik olan* düzenine bir tepkidir. İçgüdü yanıltılmadan ve hatalı eylemlere yol açmadan, kendine özgü içerikler gittikçe artan ölçülerde değiştirilebilmesine karşın, yapıdaki en küçük bir değişiklik hatalara yol açar. Eğitim, kendi kendine eğitim ve zekâya dayanan oldukça plastik olan davranış biçimlerinden farklı olarak, içgüdünün "katılaşması" (hareketsizliği) denilen şey budur. J. H. Fabre *Souvenirs Entomologiques* adlı büyük yapıtında, bu tür içgüdüsel davranışları bütün ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. İçgüdünün ana hatlarıyla *doğuştan* ve *kalıtımsal* olması, onun türe hizmet etmesine uygun düşer; hem de –alışabilirlik, eğitilebilirlik ve kavrayabilirlikte olduğu gibi– yalnızca genel davranış biçimlerini kazanma yeteneği olarak değil, özelleşmiş davranış yeteneğinin kendisi olarak da. Ama doğuştanlık, içgüdüsel diye adlandırılan davranışın, doğuştan hemen sonra görülmesi gerektiği anlamında anlaşılmamalıdır; bu yalnızca içgüdüsel davranışın belirli büyüme ve olgunlaşma devrelerine, hatta hayvanların (polimorfik hayvanlarda) farklı biçimlerine göre düzenlenmiş olması anlamına gelir.

Son olarak içgüdüsel davranışın çok önemli bir temel özelliği de, onun, belirli bir durumu karşılamak için, hayvanın yap-

tığı denemelerin sayısına bağlı olmamasıdır: Bu anlamda içgüdüsel davranış daha en başından itibaren *"tam"*dır denebilir. Hayvanın asıl bünyesinin, küçük küçük değişik adımların atılmasıyla oluştuğu nasıl düşünülemezse, içgüdüsel davranışın, tek tek başarılı davranışların birbirine eklenmesiyle oluştuğu da düşünülemez. Şüphe yok ki içgüdü, avcı hayvanların içgüdülerinde görüldüğü gibi –bu hayvanlarda belirli bir av hayvanına yönelik olan avlanma doğuştandır ama avlanmanın başarılı bir biçimde yapılması, yani ustalık doğuştan değildir– deneyim ve öğrenme ile özelleştirilebilir. Ama burada alıştırma ve deneyimin başardığı şey, bir ve aynı melodinin değişik biçimlerinin elde edilmesinden başka bir şey değildir, [alıştırma ve deneyim] asla yeni bir melodi yaratamaz. Bu nedenle içüdü, daha canlının en baştaki morfolojik yapısında yer alır ve –öncelikle hayvan bedeninin yapı biçimlerini oluşturan– biçimlendirici fizyolojik işlevlerle sıkı bir ilişki içinde etkinliğini sürdürür.

İçgüdünün *duyumlama*larla, duyu işlemleriyle ve organlarının etkinlikleriyle, ayrıca bellekle ilişkisi de çok önemlidir. İçgüdülerin yalnız dış duyu deneyimleriyle oluşmuş olmaları da (Duyusalcılık) olanaksızdır. Duyusal uyarıcı, içgüdüsel etkinliklerin ritmik ve değişmez akışının sadece boşanmasını sağlar, bu akışın nasıl olduğunu belirlemez. Kokuyla ilgili uyarıcılar, görmeyle ilgili uyarıcılar, *aynı* etkinliğinin boşandırılmasını sağlayabilir –yani bu boşandırmayı sağlayan duyumlamaların aynı türden duyumlamalar olmaları gerekmez, hatta aynı nitelikte olmaları bile gerekmez. Ama bunun tersi de geçerlidir: Bir hayvanın tasarımlayabileceği ve duyumsayabileceği *şey*, doğuştan olan içgüdülerinin hayvanın çevresinin yapısıyla olan ilişkisi tarafından *a priori olarak tayin edilmiş* ve belirlenmiştir. Aynısı belleğin yeniden canlandırdığı şeyler için de geçerlidir: Bunlar her zaman önceden tayin edici olan içgüdünün gerektirdiği biçimde ve onun üst belirleyiciliğinde, bu çerçeve içerisinde olup bitmektedir; koşullu reflekslere ve alıştırmalara ilişkin çağrışımsal bağların sıklığı ancak ikinci derecede önemlidir. Görebilen ve duyabilen hayvan –duyuma ilişkin aynı uyarıcılarda ve duyumun duyusal koşullarında bile– yalnızca onun içgüdüsel

davranışı için anlamlı olan şeyi görür ve duyar. Tüm uyarım alan sinir sistemleri ve uyarım alan organlar, ancak sinir sisteminin merkezinden aldığını sinirlere aktaran sinir sistemlerinin ve bunu başaracak organların oluşmasından *sonra* gelişmişlerdir. İnsanda bile görmenin temelinde görme itkisi bulunur ve bunun da temelinde genel olarak uyanıklık itkisi vardır; uyku itkisi duyu organlarını ve duyu işlevlerini kilitler. Duyu yaşamı gibi bellek de, tümüyle içgüdü tarafından kuşatılmıştır – hem de onun içine batmış olarak. İnsanda "itkisel" davranışlar denilen davranışlar, içgüdüsel davranışların saltık bir biçimde karşıtı olan davranışlardır; çünkü bütün olarak bakıldığında bunlar tümüyle anlamsız olabilirler (örneğin uyuşturucu bağımlılığı).

İçgüdüsel davranış biçimlerinin, mekanik olduğu düşünülen, ama aslında en basit içgüdüsel şeyler olan tropizm ve göçümden türetilmesinin (Loeb) ve içgüdüsel davranış biçimlerinin –hareket ettirici sinirlerle ilgili– birleşik tek tek reflekslere ve zincirleme reflekslere dayandırılmasının olanaksız olduğu açığa çıkmıştır (Jennings-Alverdes). (Son araştırmalara göre, kesinlikle böyle bir şey yoktur, dizkapağı refleksi ve göz kırpma refleksi bile saf mekanik refleksler değildir.) İçgüdüyü, Spencer'ın yaptığı gibi, "alışkanlık" ve "kendi kendini eğitime", yani son tahlilde çağrışımsal yasalılığa ve koşullu reflekse dayanan davranış biçimlerinin kalıtımla kazanılmasına dayandırmak veya onu tamamlayıcı otomatikleştirme olarak anlamak, "zihinsel" davranış olarak görmek (Wundt) de aynı şekilde mümkün değildir. Bir türün içgüdüsünün oluşumu, tümüyle türün kendisinin oluşumunun bir yan ürünüdür; "saf çizgilerle" içgüdü tümüyle değişmezdir. Alışma ve alıştırmanın yaptığı türden kısmi adımlar onu değiştiremezler, [ya da] bir hayvanın "yapı planı"nı değiştirebildikleri kadar değiştirirler. Şüphesiz içgüdü, varlığın ve çağrışımlarla belirlenen ruhsal karmaşık oluşumların gelişmemiş biçimidir. Çağrışımsal (alışkanlığa dayalı) yasalılığa göre olup biten ruhsal olayların sinir sistemi içindeki yerinin, içgüdüsel davranış biçimlerine göre *daha yüksek* bir konumda olduğunu gösterebilecek durumdayız. Özellikle *tek duyuya dayanan* davranış biçimleri (bir şeyi tutma, bir melodiyi

seslendirme gibi) patolojik organ rahatsızlığı durumlarında da ortaya çıkabilirler; [özellikle de] duyusal olarak daha fazla parçalara bölünmüş davranışın (bir tek parmağın hareket etmesi gibi tek tek hareketlerde veya gamın söylenmesinde olduğu gibi) mümkün olmadığı yerlerde. Davranışın bu sıkı bir biçimde parçalara ayrılmış duyu birlikleri, esas olarak *alt* korteks tarafından belirlenmiştir. Önbeyin zarı, biyolojik olarak daha birlik halinde ve daha derin olan davranış biçimlerine karşılık, esas olarak bir çağrışımsızlık organıdır – çağrışım organı değildir.

Daha ziyade şunu söyleyebiliriz: Düzensiz komplekslerden *tek tek* duyumların ve tasarımların ortaya çıkması –ve bu tek tek oluşumlar arasındaki çağrışımsal bağın– aynı şekilde davranışın içgüdüsel anlam bütününden belirli ve tatmin peşinde koşan itkilerin çıkması; öte yandan –ilk kez anlamdan arındırılmış otomatikleşmeyi, yeniden "yapay olarak" anlamlı kılmaya çalışan– "zekâ"nın başlangıçları da, [işte tüm bunlar] genetik açıdan bakıldığında, *içgüdüsel davranışın aynı kökenden gelen gelişim ürünleridir* (çöküş ürünleridir – ama değer anlamında çöküş değil). Bunlar, genel olarak, gerek canlının bireyleşmesinde ve her tek canlının türe bağımlılıktan kurtulmasında, gerekse birbiriyle ilişkilerinde tamamen aynı adımları atarlar; bunun da ötesinde, canlının ulaşabileceği teke ait özel durumların çeşitliliğinde de aynı yolu izlerler. Ruhsal gelişmenin temel oluşum biçimi, tek tek parçaların "sentez"i ya da çağrışımı değil, *yaratıcı çağrışımsızlık*tır. Aynı şey fizyolojik oluşumlar için de geçerlidir: Organizma, fizyolojik olarak ne kadar basit bir bünyeye sahipse, bir mekanik yapıya o kadar az benzerlik gösterir ama organizma ölümün başlangıcına ve organların hücresel yapı değişikliklerine kadar, gittikçe daha fazla mekanik oluşum ve davranış biçimi meydana getirir. Öte yandan, zekânın, yaşamın daha yüksek bir basamağında, K. Bühler'in dediği gibi çağrışımsal ruh yaşamında (ve onun fizyolojik benzeşiğinden, koşullu refleksten) ortaya çıkmadığı da gösterilebilir; zekâ daha çok çağrışımsal ruh yaşamıyla aynı biçimde ve ona koşut olarak oluşur ve Alverdes ile Buytendik'in daha yakınlarda gösterdikleri gibi, zekâ ilk kez gelişmiş memeli hayvanlarda ortaya

çıkmış değildir, infusoriumda bile mevcuttur. O halde içgüdüde anlamlı ama katı ve türe bağlı gibi duran şey, zekâda hareketlilik kazanmakta ve teke ilişkin hale gelebilmektedir – ama içgüdüde otomatik olan, çağrışımda ve koşullu reflekste mekanik, yani kısmen *ilk kez anlamdan arınmış hale*, aynı zamanda da farklı biçimler alabilir hale gelebilmektedir. Öyleyse içgüdüsel davranışların, hiçbir biçimde anlama yetisine ve isteğe bağlı otomatikleşmiş eylemler olmadıklarını bize en iyi açıklayan şey, morfolojik bakımdan, daha gelişmiş olan hayvanlara göre, tümüyle farklı ve oldukça sabit bir yapıya sahip olan eklemli hayvanların en fazla içgüdüye sahip olmaları –ama [onlarda] akla dayalı (zekâya dayalı) bir davranışın en küçük bir izine bile rastlanmaması– buna karşılık zekâsı en yüksek derecede gelişmiş olan, çağrışımsal belleği de bundan geri kalmayan plastik bir memeli hayvan olarak insanın çok *azalmış* (küçülmüş) bir miktarda içgüdüye sahip olmasıdır. Ama yine de içgüdünün ruhsal temel biçimi, yaşamın hayvansal ve –atavist kalıntılarda görülen– insansal biçimleriyle bağlantı içindedir.

İçgüdüsel davranış psikolojik olarak açıklanmak istenirse, içgüdüsel davranışın *önceden-bilme ve eylemenin* ayrılmaz *bir birliğini* serimlediği görülür; öyle ki, eylemin bir sonraki adımıyla (eş zamanlı olarak) ortaya çıkandan *daha fazla* bilgi hiçbir zaman verilmemiştir. Gerçi duyumlama ve tepki ayrımı daha burada başlamıştır (refleks eğrisi) ama işlev olarak ikisi arasında yakın bir bağlantı söz konusudur. Bunun da ötesinde, içgüdüde yer alan bilgi, tasarımlar ve imgeler veya düşünceler yoluyla elde edilen bilgi değil, değeri vurgulayan ve *değer* izlenimlerine göre farklılaşmış olan, çekici ve itici *dirençleri duyumsama*dır. Reimarus'un yaptığı gibi, içgüdülerde "doğuştan tasarımlar"dan söz etmenin bir anlamı yoktur.

Duyusal itilimle karşılaştırıldığında içgüdü, daha baştan türe özgü bir biçimde *sıkça tekrar eden*, çevrenin –içerik olarak farklı olan, bu nedenle algısız verilmeyen– *belirli* unsurlarına yönelmiştir. İçgüdü, duyusal itilimin ve onun niteliklerinin gittikçe artan bir özelleşmesini ortaya koymaktadır.

Gördüğümüz gibi, ikisi de köklerini içgüdüsel davranışta

bulan iki davranış biçiminden, yani "alışkanlığa dayalı olan" ve "zekâya dayanan" davranışlardan, "alışkanlığa dayalı olan"ı – ruhsal varlığın üçüncü biçimi– çağrışım, yeniden ortaya koyma, koşullu refleks olgularının tümü, yani bizim "çağrışımsal bellek" diye nitelediğimiz yetenektir. Bu yetenek bütün canlılarda bulunmaz; Aristoteles'in de farkına varmış olduğu gibi, bitkilerde yoktur. Bu yeteneği, davranışlarını, aynı türden daha önceki davranışlarına dayalı olarak, yaşama hizmet edecek biçimde, yani anlamlı bir biçimde *yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştiren* her canlıya yükleyebiliriz – burada davranışın anlamlılığının ölçüsü, sıkı bir biçimde, yapılan *denemelerin sayısı*na veya deneme davranışları denen davranışların sayısına bağlıdır. Bir hayvanın genelde kendiliğinden deneme davranışlarında bulunması (kendiliğinden yapılan oyun hareketleri de, örneğin yavru köpeğin ve bir atın hareketleri burada anılabilir), bunun da ötesinde, ister hazza ister acıya yol açsın, hayvanın bu hareketleri tekrar etme eğiliminde olması, belleğe dayan*maz*; tam aksine her türlü tekrarlamanın temelindeki varsayım, kendisi doğuştan olan bir itkidir: tekrar etme itkisidir. Hayvanın, kendisinin herhangi bir doyum sağlamasında yararlı hareketleri, yararlı olmayan hareketlere göre, daha sık tekrarlamaya çalışması –böylece bu hareketler hayvanda "sabitleşir"– bizim "deneme yanılma" ilkesi olarak nitelediğimiz ilkenin temel olgusudur. Böyle bir olguyla karşılaştığımız yerde *"alıştırma"*dan söz ediyoruz, yalnızca [hareketin] niceliğinin söz konusu olduğu yerde, niceliksel açıdan alışkanlıkların *"kazanılması"*ndan –duruma göre kendi kendini eğitmeden veya insan işe karışıyorsa, başkalarının eğitilmesinden– söz ederiz.

(Hering ve Semon'un istedikleri gibi) bu ruhsal ve fizyolojik yeteneği tüm organik yaşama yüklemek, bununla her canlının davranışının, organizmanın hemen önce gelen durumuna değil, onun bütün geçmişine bağlı olduğu; canlı varlığın –(fenomenal) ölülerden farklı olarak– hiçbir zaman bir daha o anda olduğu gibi olmadığı, yani aynı nedenlerin aynı etkilere yol açmasının burada söz konusu olmadığı söylenmek isteniyorsa, bu doğru olur. Ama bununla kastedilen, duyusal-motorsal davranış bi-

çimlerinin bütün canlılarda benzeri davranış biçimlerinin akışı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu söylenmek isteniyorsa, bu yanlış olur. Çünkü bu anlamda bitkisel yaşam yukarıdaki olguların hiçbirine sahip değildir, olamaz da; bitkisel yaşam tümüyle dışa yöneliktir, organların durumlarının bir merkeze bildirilmesi (=duyumlama) ve bir harekete geçirme *yoktur*.

Çağrışımsal belleğin temeli, Pawlow'un *"koşullu refleks"* diye adlandırdığı şeydir. Örneğin bir köpek, yalnızca yiyecek midesine ulaştığı zaman belirli bir mide salgısı salgılamaz, yiyeceği gördüğünde, hatta ona her gün yiyecek getiren adamın ayak seslerini işittiğinde de salgılar; hatta insan, uykuda kendisine söz konusu yiyeceği aldığı telkin edildiğinde bile sindirim sistemi salgılamada bulunur. Bir uyarıcıyla boşandırılan bu türden bir davranışla birlikte bir işaret de verilir ve bu yinelenirse, onun karşılığı olan uyarıcı olmadan da, işaretin boşandırmasıyla aynı davranış ortaya çıkabilir. Bu ve benzer olgulara "koşullu refleks" denir. Bunun benzeşiği "çağrışımsal yasalılık" denilen şeydir; bu yasaya göre, bir tasarımlar bütünü, bu bütünün bir parçası –örneğin çevrenin bir parçası– duyu ya da hareket olarak yeniden yaşanırsa, kendisini yeniden üretmeye ve eksik olan kısımlarını tamamlamaya çalışır. Parçalardan oluşan bir bütün birçok parçaya bölünürse, bu tek tek tasarımlar da "bir aradalık ve benzerlik" ilkesine göre yeniden biraraya getirilebilir. Tasarımların yeniden ortaya konması için [gereken] çağrışım yasaları buradan doğarlar. Ruhsal yaşama ilişkin kendine özgü yasalılığın –bazı gelişmiş hayvanlarda, özellikle de omurgalı ve memeli hayvanlarda– bulunması burada önemli bir rol oynar; araştırma, *yalnızca* bu "bir aradalık ve benzerlik" yasasına, yani son tasarımların daha önceki bütünlerle kısmi özdeşliği yasasına göre, tek tek tasarımlar arasında tam ve sıkı çağrışımların söz konusu olamayacağını kesin olarak bize göstermiştir –aynı şekilde tek bir organın tümüyle diğer organlardan ayrılmış bir biçimde hep aynı refleksi göstermesi ile her türlü değişken ve belirleyici güdünün işe karışmasından ve her türlü bellek içeriğinden bağımsız olarak, sıkı bir biçimde uyarıcıya bağlı olan "saf" bir duyumlama da pek mümkün değildir.

(Her duyumlama, her zaman uyarımın *ve* bir itkisel dikkatin sonucudur.[3*]) "Saf", yalıtılmış, sıkı bir biçimde uyarıcıya bağlı duyumlama ne kadar azsa, "*saf*" bir çağrışım da o kadar azdır. Her çağrışımsal bellek, dürtülerin, gereksinimlerin ve –bunları kendi başına (veya eğitimin zorlamasıyla) ortaya koyan– bu gereksinimlere ilişkin yapılması gereken şeylerin belirleyici gücüne bağlıdır. Çağrışım yasalarının hepsinde –aynı biçimde her türlü olup bitene ilişkin olan fiziğin doğa yasalarında da– (Locke, Hume, Mill ve tüm çağrışım psikolojisinin sandığı gibi) ruhsal yaşamın temel yasaları değil, muhtemelen sadece istatistiksel düzenlilikler söz konusudur. "Saf" duyumlama, çağrışımsal refleks gibi tüm kavramlar, yalnızca belirli türden psikolojik yahut fizyolojik değişim doğrultusuna işaret eden *sınır kavramları* özniteliği taşımaktadırlar. Benzer bir biçimde, saf çağrışımlar da yalnızca düşünsel üst belirleyicilerin tümüyle iflas ettiği durumlarda –örneğin düşünceler arasındaki bağlantıların koptuğu, bağlantıların kullanılan sözcüklerin ses çağrışımlarından hareketle kurulduğu durumlarda– ortaya çıkarlar.

Bu bağlantı kurma biçimi de genetik olarak birincil değildir; ancak yaşlılarda ruhsal tasarımlama akışının (itki yaşamının ayrışmasındaki düşüşün ve şiddetli bir azalışın sonucu olarak) çağrışım modeline gittikçe daha fazla yaklaşır – ileri yaşlarda yazının, işaretlerin, resimlerin ve dilin geçirdiği değişimler bunu kanıtlamaktadır: Bunlar gittikçe artan bir biçimde toplama (yığın) niteliği gösterirler, bütünlük değil (yani çağrışımsal yasallılık yaklaşık olarak yaşlılıktan kaynaklanan bunama için geçerlidir). Buna benzer bir biçimde, yaşlılıkta uyarıcıya orantılı duyumlama "saf" duyumlamaya yaklaşır. Nasıl bedensel organizma yaşamın akışı süresince, gittikçe artan miktarda göreli bir mekanizm –organizma ölümde tümüyle böyle bir mekanizm içine gömülünceye kadar– ortaya koyarsa, bizim psişik yaşamımız da gittikçe artan miktarda, saf *alışkanlığa dayanan* tasarımların ve davranış biçimlerinin bağlantılarını ortaya koyar: İnsan yaşlılığında gittikçe daha fazla alışkanlığın kölesi olur.

3* Bkz. a.g.y.

(Bunun da ötesinde *tek tek* tasarımlara ilişkin çağrışımlar *genetik olarak*, içgüdüsel oluşa çok daha yakın olan karmaşık çağrışımlardan sonra gelirler.) Olayların, hayalgücü fazlalığına veya mitsel unsurların işe karışmasına izin vermeksizin, olduğu gibi algılanması, bireyler için, hatta tüm halk için –mitolojik gençlik dönemlerinde halkların tüm yaşamı, çocuğun ruhsal yaşamının kendiliğinden ve kökensel olan itki ve istek *fantazileri* tarafından sarılıp ve örtülmesinden hiç de daha az sarılıp örtülmez– ruhsal gelişimin *geç* ortaya çıkan bir fenomeni olmasında olduğu gibi, (beyin fizyolojisi açısından oldukça yüksek bir yere sahip olan) çağrışımsal bağlantı da böyle geç ortaya çıkan bir fenomendir.[4] Bu nedenle çağrışımsal bağlantı, "ilişki kuran düşünme" veya bir "üst ruh" denilen şey aracılığıyla daha sonra ortaya çıkacak birleştirici bağlantılardan hiç de daha az temel fenomen değildir.

İçinde zihinsel etki taşımayan hemen hemen hiçbir çağrışım olmadığından, çağrışımsal belleğin hiçbir zaman "saf" olmadığı ortaya çıkmıştır. Çağrışımsal raslantı tepkisinden anlama dayalı tepkiye geçişin, sıkı bir biçimde, her zaman denemelerin sayısına bağlı olarak artması, hiçbir zaman görülmemiştir. Eğriler hemen hemen her zaman bir süreksizliği göstermektedirler, hem de rastlantıdan anlama dönüşün –bir şeyin olasılık kurallarına gerçekleşmesini beklememize olanak veren– *saf* "deneme yanılma" ilkesinden *daha önce* ortaya çıkan bir şey olması anlamında; böylece, sanki denemelerin sayısıyla "kavrayış" gibi bir şey uyandırılmış olmaktadır.

Çağrışımsal belleğe ilişkin ilke, belli bir derecede bütün *hayvanlar*da bulunur ve duyusal ve hareketle ilgili sistemlerin birbirinden ayrılmasının, refleks büklümünün ortaya çıkmasının doğrudan sonucu olarak kendisini ortaya koyar. Ama çağrışımsal belleğin hayvanlarda çok yaygın olarak bulunması nedeniyle, onun hayvanlardaki dağılımında büyük farklılıklar görülür. Bir zincirin halkaları gibi gelişim gösteren bir yapıya sahip olan tipik içgüdüleri olan hayvanlarda (eklemli hayvan-

[4] Benim "Bilgi ve Çalışma" başlıklı yazıma bakınız, özellikle 5. Bölüme.

larda), çağrışımsal bellek en az, tek tek (parça) hareketlerden geniş bir birleştirme olanağıyla hep yeni hareketler meydana getirebilen daha esnek bir organizasyona sahip hayvanlarda (memeli ve omurgalı hayvanlarda) ise en keskin biçimde ortaya çıkmaktadır. Çağrışım, yeniden ortaya koyma ilkesi insanda en geniş açılımına erişir. İlke, açığa çıkmasının ilk başlangıcından beri, hemcinslerinin işaretlerine ve heyecan ifadelerine dayanan eylem ve hareketlerin *taklit edilmesi*yle sıkı bir bağlantı içindedir. "Taklit etmek" ve "kopya etmek", yalnızca –öncelikle kişinin kendi davranış ve yaşantıları için söz konusu olan ve deyim yerindeyse, her türlü yineleyici belleğin itici gücü olan– tekrar etme itkisinin, *başkalarının davranışları*na *ve yaşantıları*na uygulanmış özelleşmeleridir. Ancak her ikisinin, taklit etme ve kopya etmenin, birbirine bağlanmasıyla –türdeşlerinin geçmişteki yaşamları yoluyla hayvan davranışının belirlenmesinde tümüyle yeni bir boyutun biyolojik olarak "miras alınması"na götüren ama geçmişin her türlü serbest çağrışımla "anımsanması"ndan (*anamnesis*) ve işaretlere, kaynaklara, belgelere dayalı her türlü aktarmadan (her türlü tarih bilgisinden) en kesin biçimde ayrılması gereken– "*gelenek*" denen önemli olgu ortaya çıkar. Son biçimler yalnız *insan*a özgüyken, gelenek, sürülerde ve diğer her türlü topluluk halinde yaşayan hayvanlarda da ortaya çıkar: Sürü öncülerin gösterdiklerini öğrenir ve onu gelecek nesillere aktarabilir.

Bu nedenle gelenekle bile belli bir dereceye kadar "ilerleme" mümkündür. Ama insan gelişimindeki her hakiki gelişme, esas olarak geleneğin gittikçe artan biçimde *yıkılması*na dayanır. Tek tek, bir kez yaşanmış olayların bilinçli bir biçimde anımsanması, bir ve aynı yaşanmış olaya ilişkin anımsama edimleri çokluğunun sürekli özdeşleştirilmesi yalnız insana özgü şeylerdir; bu, sürekli çözülmeyi, yaşayan geleneğin asıl ölümünü ortaya koymaktadır. Gelenekle aktarılan şeyler bize hep "şimdi var-olan" şeyler olarak verilse de, onların belirli bir zamanı yoktur; onlar bizim o andaki yapıp etmelerimize etki ederek kendilerini gösterirler ama belli bir zaman mesafesinde *nesne kılınmak*sızın: Geçmiş bize geleneklerde, onun hakkında bizim bildiğimizden

daha fazlasını *telkin eder*.[5] Geleneğin güç kaybetmesi insanlık tarihinde gittikçe artan bir hızla yol alır; bu –daima bir ve aynı edimde aşkın bir içeriği *nesneleştiren*, aynı zamanda ait olduğu geçmişe *göndermede bulunan* (ve böylece yeni buluşlar ve keşifler için zemin hazırlayan)– *ratio*nun bir başarısıdır. "Alışkanlığı insanın dadısı yapan", tüm bu güçlerin etkililiğindeki oldukça yavaş bir biçimde gerçekleşen azalma (yok olma), tarihin önemli bir parçasıdır. Geleneğin davranışlarımıza yaptığı baskı, tarihte, tarih *bilimi*ndeki gelişmeyle birlikte gittikçe azalır.

Çağrışım ilkesinin etkililiği, aynı zamanda psişik dünyanın yapısında içgüdünün ve "anlam olarak" bu türden şeylerin çöküşü *ve* merkezileşmenin artması, aynı zamanda organik yaşamın mekanikleşmesi anlamına gelir. Bunun da ötesinde organik *tekin* (bireyin) türe bağımlılıktan ve içgüdünün uyma yeteneğine sahip olmayan katılığından *kurtulması* demektir. Çünkü ancak bu ilkenin gelişmesi yoluyla birey *yeni durumlar*a, yani tür için tipik olmayan durumlara uyum sağlayabilir. Böylece birey, çoğalma sürecinin bir geçit noktası olmaktan öte bir şey olmamasına son verir. Pratik zekâya göre çağrışım ilkesi nasıl (ileride de göreceğimiz gibi), katı ve alışkanlığa dayalı bir ilke –tutucu bir ilke– ise, içgüdüyle karşılaştırıldığında da çağrışım ilkesi *özgürleştirme*nin güçlü bir aracıdır. Yaşamın daha da zenginleşmesinin tümüyle yeni bir boyutunu yaratır.

Aynı şey itkiler, duygular ve heyecanlar için de geçerlidir. İçgüdüden kurtulan itki, gelişmiş hayvanlarda bile ortaya çıkar – bununla birlikte bir ölçüsüzlük ufku da açılır: İtki daha burada, tüm yaşam gereksinmelerinden bağımsız olarak, olanaklı bir haz kaynağı haline gelir. Örneğin cinsel itki, doğanın dönü-

---

[5] Telkin, P. Schilder'e göre hipnoz da, hayvan dünyasında çok yaygın olarak görülmektedir; ona göre hipnozun çiftleşmeye yardımcı bir işlem olarak doğmuş olması mümkündür; belki de o dişinin *lethargie* durumuna girmesini sağlama amacına hizmet etmektedir. Telkin "bildirme"nin –örneğin anlam-olgu bağlamını "anlama"da kavranılmış olan bir yargının "bildirilme"sinin– ilk şeklidir. Dilsel bir tümcede ifade edilen bu son olgu bağlamlarını "anlamak", sadece insanda söz konusudur.

şümüyle birlikte ortaya çıkan çiftleşme zamanlarının derin ritmi içine gizlendiği kadarıyla yaşamın sadık bir *hizmetkârıdır*. İçgüdüsel ritimdem çözüldüğünde cinsel itki, gittikçe artan ölçülerde kendi başına *haz kaynağı* olur – ve yüksek (gelişmiş) hayvanlarda, özellikle evcil hayvanlarda varolmanın biyolojik anlamını oldukça aşar (örneğin maymunlarda ve köpeklerde görülen onanizm). Esas olarak davranış biçimlerine ve mala yönelik olan ama asla duygu olarak hazza yönelmemiş olan itki yaşamı, her türlü hazcılıkta olduğu gibi, insan tarafından –ilke olarak– haz kaynağı olarak kullanılırsa, bu durumda insan yaşamının geç ortaya çıkan bir çöküş görüntüsüyle karşı karşıyayız demektir. Yalnız hazza yönelmiş yaşam biçimi, halkların yaşamında olduğu gibi, bireylerin yaşamında da çok açık bir *yaşlılık* göstergesidir; tıpkı "her damlanın tadını çıkaran" ihtiyar alkoliğin, benzer görüntüleri erotik şeyler konusunda sergileyen kişinin durumunda olduğu gibi. Aynı şekilde, alt ve üst basamaklarda bulunan ruhsal işlevlerdeki sevinçlerin, itkilerin doyurulmasından elde edilen hazlardan ayrılması ve bu doyumdan kaynaklanan hazzın, duyusal ve tinsel işlevlerden doğan sevinçleri çok aşması da bir yaşlılık göstergesidir.[6*] Sonuç olarak "haz ilkesi", duyusalcılığın kardeşi olan hazcılığın dediği gibi kökensel bir şey değildir, yükseltilmiş çağrışımsal zekânın bir sonucudur. Ancak insanda itkinin içgüdüsel davranıştan yalıtılabilirliği, işlev ve durum hazlarının birbirinden ayrılabilirliği inanılmaz şekiller alır, böylece, haklı olarak denebilir ki, insan hayvandan daha *eksik* ya da daha *fazla* olabilir ama asla bir hayvan olamaz.

Doğa nasıl çağrışımsal belleğin yeni ruhsal biçiminin kendisinden doğmasına izin vermişse, aynı zamanda (daha önce de belirttiğim gibi) onun tehlikelerinden koruyacak şeyi de bu yetenekle birlikte vermiştir. Bu koruyucu (düzeltici) ilke, ilke olarak yine *organizmaya bağımlı olan*, bizim *pratik zekâ* diye adlandırmak istediğimiz şeyden başkası değildir – ruhsal yaşamın

---

[6*] (İşlem) olarak "duyumsamak" ile "(durum olarak) "duygu" için *Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği*'nin 2. Bölümüne bakınız.

dördüncü varlık biçimi. Pratik zekâyla sıkı bağlantı içinde olan bir şey de, yine onun gibi organik bağımlılık taşıyan, seçme yeteneği ve seçme eylemi, şeyler arasında birini diğerinden üstün tutabilme yeteneği ve çoğalma sürecinde türdeşleri arasında, salt cinsellik dürtüsünü aşan, birini tercih edebilme yeteneğidir (erosun başlangıçları).[7*]

"Zekâya dayalı" davranışı da şimdilik ruhsal olayları göz önüne almaksızın tanımlayabiliriz. Bir canlı, itkisel bir sorunu çözmek için, ne türe ne de bireye özgü olan, yeni bir durum karşısında, deneme yapmaksızın veya ilk kez yapılan denemeyle, anlamlı –ister "akıllı", ister hedeflenen amaca ulaşmayan ama açık bir biçimde ona erişmeye çalışan, yani "aptalca" (ancak akıllı olan "aptal" olabilir) bir davranış olsun– bir davranışta bulunursa, hem de bunu *birdenbire* ve her şeyden önce de, daha önce yaptığı *denemelerin sayısından bağımsız olarak* yaparsa, zekice davranmış olur. Canlının yaptığı iç ve dış davranış, itkinin yönlendirmesiyle veya bir gereksinimi gidermek için yapıldığı sürece, biz "organizmaya bağlı" zekâdan söz ederiz; bu zekâyı da en son anlamı daima bir *eylem* olduğu için –bu eylemle organizma itkisel-amacına erişir (ya da erişemez)– "pratik" diye adlandırıyoruz. Aynı zekâ insanda ona özgü olan *tinsel* hedeflerin hizmetinde olabilir; ancak bununla zekâ, kurnazlığın ve hilenin ötesine geçer.

Öte yandan ruhsal alana geçersek, zekâyı, çevredeki birbiriyle bağlantılı *nesne ve değer ilişkisi*ni –bu ilişki ne doğrudan algılanabilir olarak ne de daha önceden algılanmış olarak, yani yeniden ortaya koymaya hazır olacakmış gibi verilmiştir– bir anda, birdenbire *kavrama* olarak tanımlayabiliriz. Pozitif bir dile

---

[7*] *Wesen und Formen der Sympathie*'deki [Duygudaşlığın Özü ve Biçimleri] "cinsellik dürtüsü" ve "cinsellik sevgisi"ne bakınız; bunun dışında, ilk olarak *Schriften aus dem Nachlaß*'ta [Terekeden Yazılar], 1993'te Berlin'de yayımlanan, 2. basımı 1957 yılında *Schriften aus dem Nachlaß*'ın 1. cildi olan "Etik ve Bilgi Felsefesi Üzerine"de yayımlanan "Vom Scham und Schamgefühl" [Utanma ve Utanma Duygusu Üzerine] yazısına da bakılabilir; bkz. Tüm Yapıtları, 10. cilt.

getirilişle: Temellerinin bir kısmı deneyimde verilmiş olan, diğer kısmı *tasarımda* –örneğin optik görünün belirli bir basamağında– önceden kestirilerek buna eklenmesi gereken bir ilişki sistemi temelinde bir olgu bağlamının (onun varolmasına ve rastlantısal olduğu gibi olmasına göre) kavranılışı olarak [tanımlanabilir]. Bu taklit edici değil, yaratıcı düşünme için ıralayıcı olan şey, her zaman *önceden kestirme*dir, yeni, daha önce hiç deneyimi edinilmemiş durumun (önceden görme, akıllılık, kurnazlık, hile) önceden bilinmesidir.

Zekânın çağrışımsal bellekten farkı apaçık ortadadır: Davranışın pratik olarak hesaba katması gereken, kavranılacak durum yalnızca *tür için* yeni ve atipik değil, *birey için de* "yeni" bir durum olduğudur. Bu tür nesnel olarak anlamlı davranış *birdenbire* ortaya çıkar ve zaman açısından yeni denemelerden ve önceden yapılan denemelerin *sayısından bağımsız*dır. Daha ifadede, örneğin hayvanın gözlerinin parlamasında bu birdenbirelik açığa çıkar, Wolfgang Köhler, oldukça esnek bir biçimde, bunu "Aha (Buldum!)"–yaşantısının ifadesi olarak adlandırır. Bunun da ötesinde, yalnızca aynı zamanda verilmiş olan veya parçaları arasında kısmi bir aynılık bulunan, yani benzer olan yaşantıların oluşturduğu bağlantılar, burada, ödevin yerine getirilmesini içeren yeni bir tasarıma yol açmazlar; aynı şekilde değişmeyen, çevrenin tipik bir biçimde hep tekrarlanan yapı unsurları da zekâya dayalı davranışı boşandırmazlar –yeni tasarımın doğmasına yol açanlar, daha çok itkisel amaç tarafından belirlenen, aynı zamanda algılanan tek tek çevre öğelerinin birbiriyle olan seçilmiş ilişkilerdir –bu ilişkiler yeni tasarımın ortaya çıkmasının sonucudurlar: x'e eşit, x'e benzer, x'e benzeşik gibi ilişkiler, bir şeye ulaşmak için aracılık işlevi [gören ilişkiler], bir şeye neden olma gibi ilişkilerdir.

Hayvanın, özellikle de yüksek gelişme basamağında bulunan insansı-maymunların, şempanzelerin, ruhsal yaşamın burada anlatılan aşamasına erişip erişmedikleri konusunda bugün –burada yalnızca yüzeysel olarak değinilebilecek olan– karışık ve bitirilemeyen bir tartışma sürüp gitmektedir. W. Köhler'in Teneriffa'daki Alman Deneme İstasyonu'nda şempanzeler üze-

rinde, inanılmaz bir sabır, mükemmellik ve buluş yeteneğiyle yaptığı, uzun yıllar süren araştırmalarının sonuçlarının yayımlanmasından[8] bu yana, hemen hemen tüm psikologların katıldığı bu tartışma sürmektedir. Benim düşünceme göre, Köhler çok haklı olarak, üzerinde araştırmalar yaptığı hayvanlarda, yukarıda tanımlanan anlamda, düşük bir derecede zekâya dayalı davranışların olduğunu söylemektedir. Diğer araştırmacılar ise buna itiraz etmişlerdir – hayvanda çağrışımsal bellek ve içgüdü ötesinde bir şeyin bulunmadığını ve (işaretler kullanmadan) en basit bir sonuç çıkarma biçiminde de olsa zekânın *insanın tekelinde* olan bir şey olduğunu söyleyerek farklı nedenlerle hemen hemen hepsi eski öğretiyi korumaya çalışmaktadırlar. Köhler araştırmalarında şunu yapmıştır: İtkisel hedef (örneğin bir meyve) ile hayvan arasına, gittikçe karmaşıklaşan dolambaçlı yollar ve engeller ya da "iş aracı" olarak hizmet etmesi de mümkün olan nesneler (sandıklar, ipler, çubuklar, iç içe geçebilen çok sayıda çubuk, ilk önce bulunması ya da hazırlanması gereken sopalar) konulmuş, daha sonra da, hayvanın nasıl ve hangi ruhsal işlevleriyle itkisel hedefine ulaşabileceği (ya da ulaşamayacağı), onun bu işi başarmak için sahip olduğu yeteneğinin sınırları gözlenerek saptanmaya çalışılmıştır. Kanımca denemeler açık bir biçimde göstermiştir ki, hayvanların başarıları tümüyle içgüdüyle ve buna eklenen çağrışımsal olaylarla (varolan tasarım bağlantılarının bellek-unsurları) açıklan*amaz*, bazı durumlarda hakiki *zekâya dayalı* davranışlar da söz konusudur.

Böyle bir pratik ve organik nitelikteki zekâda bulunur görünen şey şöyle özetlenebilir: İtki hedefinin, örneğin bir meyvenin, hayvanın gözüne çarpması ve diğer görünebilir çevre-alanından keskin bir biçimde ayrılıp kendi başına bir bütünlük özelliği kazanmasıyla, hayvanın çevresinde bulunan tüm nesneler garip bir biçimde değişirler, özellikle de hayvan ve meyve arasındaki tüm görüsel alan. Hayvanın nesnelerle ilişkilerinde bu görüsel alan öyle biçimlendirilir ki –öyle *göreli olarak* "soyut"

[8] Prusya Bilimler Akademesinin Dergisinde 1917/1918'de Berlin'de yayınlanmıştır.

bir rölyef halini alır ki– algılandıklarında hayvana ya önemsiz şeyler ya da "ısırılacak", "oynanacak", "uyunacak bir şey" olarak görünen nesneler, "soyut, *dinamik*" meyve toplamaya yarayan şey" *niteliği* kazanırlar; yalnızca, dallara benzeyen ve hayvanın normal yaşamında üzerinde meyvelerin asılı olduğunu gördüğü, gerçek sopalar değil –bu da içgüdü olarak yorumlanabilirdi– hayvanı, doğrudan erişemediği, kafesin dışında duran meyveyi almak için, uyuduğu yerden çıkaran bir tel parçası, kamış sapları, bir hasır şapka kenarı, bir örtü de – kısaca, soyut tasarımı "hareketli bir biçimde ve uzağa uzanarak" dolduran her şey. Burada somutlaşan ve çevrenin unsurlarına doğru *genişlemeye* başlayan şey, hayvandaki itki dinamiğinin kendisidir. Hayvanın kullandığı söz konusu nesne, "bir meyveye yaklaşmaya yarayan şey", dinamik bir "alet" işlevi (şüphesiz yalnızca ara nedenlerle ilgili olarak) kazanır; o nesne, görüsel olarak verilmiş olan, güçlü bir biçimde ışığa çıkarılmış hedefe anlamlı bir biçimde yönelmişlik özniteliği taşır: Halat, sopa, hedefe doğru hareket ettirilmemiş olsalar da, hayvana hedefe yönelik şeyler gibi görünürler. Hayvanla ilgili olan (çocuklarla ve gelişmemiş insanlarla ilgili olarak da) görüsel bütünün, arzular, itkiler ve hedefler için, çok daha fazla olan yumuşaklığında, itkisel tepinin bu yerini değiştirmenin aynı zamanda *çevreyi oluşturan şeylerin içine* (yalnız hayvan değil, "sanki bunlar kendileri meyveye yönelmişler gibi"), sopanın meyveye doğru hareket ettiği görüntülerinin ortaya çıkmasına yol açar (bu, E. R. Jaensch'in görüsel görü tasarımlarıyla ilgili olarak çocuklarda olduğunu ispatladığı bir şeydir). Neden ya da etki fenomenini –bu, Hume'un sandığı gibi, asla görünüşlerin birbirini izlemesiyle ortaya çıkmayan dinamik bir fenomendir– burada kaynağında (fark ettirmeksizin) görebiliriz: O, *deneyimlenen itkisel eylemin nedenselliğini nesnelleştirilmeyi, çevredeki şeylere* dayandıran bir fenomendir ve burada "araç" olma ile tam olarak örtüşür. Hiç şüphesiz hayvanlardaki betimlenen yapısal değişim bilinçli, refleksif bir eylemle yapılmaz, çevredeki verilmişliklerin bir tür görüsel yeniden konumlandırılmasıyla yapılır. Bu yalnızca içgüdü ve alışkanlık değil, hakiki zekâ, buluştur. Bu türden dav-

ranışa ilişkin hayvanlar arasında görülen büyük yetenek farklılıkları da bu davranışların zekâya dayalı olma niteliğini (içgüdüsel olmadığını) doğrular.

Seçme ve seçme davranışı için de aynı şey geçerlidir. Hayvanlarda seçme davranışının olmadığını söylemek, hareketi sağlayanın yalnızca hep diğerlerinden daha güçlü olan itki olduğunu (sonuç ilkesine göre) sanmak yanıltıcıdır. Hayvan asla bir itki mekanizması değildir, bir içgüdü otomatizmi ve çağrışım-refleks mekanizması hiç değildir. Hayvanın itkisel–dürtüleri yalnızca yönetici üst itkiler ve yönetilen alt ve yardımcı itkiler olarak ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda genelleştirmeye ilişkin itkiler ve tek tek başarılara ilişkin itkiler olarak da kesin bir biçimde ayrılmıştır – bunun da ötesinde, (bitkinin tersine) sinir sisteminin birlik gösteren yapısına uygun olarak, hayvanın sahip olduğu itki *merkez*inden hareketle, itkilerin durumlarına kendiliğinden karışabilir ve zaman olarak daha uzakta bulunan ve yalnız dolambaçlı yollarla ulaşılabilecek olan ama daha yararlı olan şeylere ulaşabilmek için, belli bir dereceye kadar, yakında bulunup kendisine göz kırpan yararlı şeylerden kaçınılabilir. Hayvanın kesin olarak sahip *olmadığı* şeyse, birinci olarak, değerlerin kendileri arasında seçim yapabilmek --örneğin, tek tek somut *değer taşıyan şeyler*den bağımsız olarak, değer olarak faydalı olanı değer olarak hoş olana tercih edebilmek– ve sıkı bir biçimde bununla bağlantılı olan "zihniyet"tir.[9*] Duygular söz konusu olduğunda, hayvan insana zekâ açısından olduğundan çok daha yakındır. Armağan, yardımseverlik, barışma ve benzeri şeyleri hayvanlar da buluruz.

[9*] *Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği*'nde "Değer", "Mal" ve "Zihniyet" kavramlarına bakınız; konu dizinine de.

II. BÖLÜM
YENİ İLKE: TİN

–"Dünyaya Açık Olma", Ben Bilinci, Tinin Saf Aktüelliği. İnsanla Hayvan Arasındaki Yapı Farkı–

Bu noktada bizim sorunumuz açısından çok önemli olan bir soru ortaya çıkar: Hayvanda zekâ da varsa, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark var mıdır? –Bunun ötesinde bir öz (yapı) farklılığı var mıdır? Yoksa şu ana kadar ele alınan varlık tabakalarının ötesinde, insanda tamamen farklı bir şey, ona özgü olan bir şey, seçim yapma ve zekâdan farklı olan ve onlarla tüketilemeyen bir şey bulunmakta mıdır?

Burada yollar en keskin biçimde ayrılmaktadır. Kimileri zekâ ve seçme yeteneğinin [yalnız] insanda bulunduğunu, hayvanda bulunmadığını söylüyorlar: Gerçi bu kişiler insanla hayvan arasında nicelik farkının ötesine geçen bir yapı farkının olduğunu kabul ediyorlar ama bu farkın, bana kalırsa bir yapı farklılığının hiç söz konusu olmadığı bir yerde bulunduğunu iddia ediyorlar. Diğerleri, özellikle de Darwin ve Lamarck okullarına bağlı olan Evrimciler ise, Darwin, G. Schwabe ve W. Köhler'in yaptığı gibi, hayvanlarda da zekâ olduğunu düşündükleri için, insanla hayvan arasında bir yapı farkı olduğunu yadsıyorlar; bununla, benim *homo faber* kuramı diye nitelendirdiğim, insana ilişkin büyük birlik öğretisinin belli bir biçimini kabul ediyorlar; bundan dolayı da, doğal olarak, hiçbir metafizik varlığı, hiçbir insan metafiziğini, yani insanın dünyanın temeli olan şeyle kurabileceği hiçbir olağanüstü ilişkiyi tanımıyorlar.

Bana gelince, ben her iki öğretiyi de kabul etmiyorum. İnsanın özü (neliği) ve onun *"özel yeri"* diyebileceğimiz şeyin, zekâ ve seçme yeteneği denen şeyin *daha* üzerinde olduğunu; bu zekâ ve seçme yeteneğinin nicelik olarak istenildiği kadar, hatta sonsuza kadar arttırıldığı düşünülsün, yine de buna erişemeyeceğini iddia ediyorum.[1] İnsanı insan yapan bu yeni şeyi, duyu-

---

[1] Zeki bir şempanzeyle, yalnızca bir uzman olarak alındığında, Edison

sal itilim, içgüdü, çağrışımsal bellek, zekâ ve seçme yeteneği gibi, araştırılması psikoloji ve biyolojinin uzmanlık alanına girebilecek, psişik varlık basamaklarına eklenen –psişik ve canlılıkla ilgili alana ait işlev ve yeteneklerden oluşan– yeni bir varlık tabakası olarak düşünmek de yanlış olacaktır.

Yeni ilke bizim en geniş anlamıyla "yaşam" diyebileceğimiz şeyin dışında bulunur. Bu, insanı insan yapan şey, yaşamın yeni bir basamağı da değildir –yaşamın, "ruh"un kendisini gösterme biçiminin yeni bir basamağı değildir– o, *tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zıt olan* bir ilkedir: Hakiki yeni bir varlık olgusudur, böyle bir olgu olarak da o, "doğal yaşamın evrimi"ne dayandırılamaz, eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine dayandırılabilir –yaşam da bu en yüksek temelin büyük *bir* kendini ortaya koymasıdır.

Daha Eski Yunanlılar böyle bir ilkenin varolduğunu iddia etmişler, onu "akıl"[2] diye adlandırmışlardır. Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında *"ideleri düşünme"*yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden *"görü"*yü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden *istemli ve duyusal edimler*i de içine alan bir sözcüğü, *"tin"* (*Geist*) sözcüğünü kullanmak istiyoruz. Ama tinin sınırsız varlık alanları içinde göründüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden –içten bakıldığında "ruhsal" merkezler olarak da adlandırılabilecek olan merkezlerden– kesin bir biçimde ayırarak, *"kişi"* diye adlandırıyoruz.

Ama bu tin de nedir, bu yeni ve bu kadar önemli olan ilke de nedir? Bir sözcükle ilgili olarak bu kadar saçmalık pek az yapılmıştır – pek az kişi bu sözcüğü kullanırken belli bir şey düşünmüştür. Tin kavramının en yüksek noktasına, yalnız tinin

---

arasında –çok büyük de olsa– yalnızca bir *derece farkı* vardır.

[2] Karş. *Die Antike* dergisinde yayınlanan Julius Stenzel'in "Der Ursprung des Geistbegriffes bei den Griechen".

sağlayabileceği onun kendine özgü bilme etkinliğini, bir bilgi türünü koyarsak, bu durumda bir tinsel varlığın temel özelliği, psikofiziksel yapısı ne olursa olsun, *onun organik olana bağımlılıktan kurtulmuşluğu*, etkiden, baskıdan, organik olana bağımlılıktan –kendi varlık merkezine bağımlılıktan da– "yaşam"dan ve yaşama ait olan her şeyden –yani aynı zamanda kendisinin itkisel "zekâ"sından da– kurtulmuşluğu (özgürlüğü), çözülmüşlüğü olur.

Öyleyse bir "tinsel" varlık artık itkiye ve çevreye bağımlı değildir, "çevrenin bağlarından kurtulmuş"tur, ben ona, "*dünyaya açık* bir varlıktır", diyorum: Böyle varlığın artık "*dünya*"sı vardır. Böyle bir varlık, bunun ötesinde, kendisine en baştan itibaren verilmiş olan çevresinin karşı koyma ve tepki merkezlerini –hayvan da bunlara sahiptir ama kendisinden geçmiş bir halde kendini bu çevre içinde kaybeder– "nesne" haline getirebilir ve – canlıya ait itki sisteminin ve ondan önce gelen duyu işlevleri ve duyu organlarının bu nesne dünyasında veya onların verilmişliğinde meydana getirdikleri sınırlamalar olmaksızın– bu nesnelerin *nasıl olduklarını* ilke olarak *kendisi* kavrayabilir.

Bu nedenle tin, *nesnellik* ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlenebilirliktir. Yalnızca kusursuz nesnelliğe ulaşabilecek bir canlı varlık "tin"e sahiptir. Daha kesin bir biçimde söylenirse: Ancak böyle bir varlık, kendisiyle olduğu gibi, kendisi dışındaki gerçeklikle (ilkesel) ilişkisinde de –onun zekâsı da dinamik bir biçimde bunun içinde olmak üzere– hayvanın tam *tersine* davranabilen bir varlık, tinin "taşıyıcısı"dır.

Bu "tersine dönme" nedir?

İster alt derece ister üst derece [karmaşık] organizmaya sahip olsun, hayvanlarda, hayvanın gerçekleştirdiği her davranış, her tepki, "zekâya dayananı" da içinde, hayvanın –psişik yanını içgüdülerin, itkisel tepilerin ve duyusal algıların oluşturduğu– sinir sisteminin fizyolojik durumundan kaynaklanır. İçgüdü ve itkiler için önemli olmayan bir şey, zaten ona verilmemiştir; ona verilmiş olanlar, hayvanın istekleri ve tiksintileri için *karşı koyma* merkezi –yani hayvan için biyolojik merkez– oluşturan

şeyler olarak hayvana verilmiştir. *Fizyolojik-psikolojik durumlar*dan yola çıkma, her zaman bir *hayvan*ın çevresine karşı *davranış*ının (hayvan davranışına ilişkin dramanın) ilk perdesidir. Bu nedenle çevrenin yapısı, hayvanın kendine özgü fizyolojik yapısı ile dolaylı olarak da morfolojik yapısına, ayrıca sıkı bir işlevsel birlik oluşturan hayvanın itki ve duyu yapısına göredir. Hayvanın çevresinde fark edebileceği ve kavrayabileceği her şey, onun *çevre yapısının* emniyetli çitleri ve *sınırları* içinde yer alır. Hayvan davranışına ilişkin oyunun ikinci perdesi, hayvanın onu yönlendiren itki hedefi yönündeki tepkisi yoluyla çevrede gerçek bir değişikliğin meydana getirilmesidir. Üçüncü perdesi ise bununla birlikte hayvanın fizyolojik-psikolojik durumlarında oluşan değişikliktir. Hayvan davranışının akış şekli hep şu biçimdedir:

"T i n"e sahip bir varlığın davranışı ise tümüyle farklıdır. Bu tür bir varlık –deyim yerindeyse, tinini kullanırsa ve ancak kullandığı kadarıyla– bu tür davranışın *tam tersine* hareket edebilir. Bu yeni tiyatro oyununun, insan oyununu ilk edimi şudur: Davranış, *nesne* yapılan görü veya tasarımın *saf öyle-olma*sı tarafından "güdülenir"; bu da ilke olarak insan organizmasının fizyolojik ve psikolojik durumlarından, onun itkisel tepilerinden –özellikle de itkisel tepilerde parıldayan, her zaman tarz olarak (yani görüntü ya da ses olarak) belirlenmiş olan– çevrenin duyusal dış yanından bağımsızdır. Oyunun ikinci perdesi *özgür* bir engelleme ya da serbest bırakmadır, yani bir itkisel-tepinin kişilik merkezinden gelen bir engellemeyle durdurulması veya daha önce engellenmiş olan itkisel-tepinin (ve buna uygun bir tepkinin) serbest bırakılmasıdır. Üçüncü perde, bir şeyin nesne olmasındaki –kendi başına değer taşıyan ve kesin bir biçimde deneyimlenen– değişimdir. Bu tür bir davranışta, *"dünyaya açık olma"*yı, çevre etkisinin ilke olarak sarsılmasını görürüz:



Bu davranış, bir kez yapısıyla ortaya çıktığı yerde, doğası gereği sınırsız olarak –varolan şeylerden oluşan "dünya" ona yettiği kadar– genişletilebilir.

İnsan, sınırsız bir biçimde "dünyaya açık" eyleyebilen bir X'tir. İnsan olma, tin vasıtasıyla dünyaya açık olmaya yükseltilmedir.

Hayvanın hiçbir "nesne"si yoktur: Hayvan, bir salyangozun evini, yapı olarak, gittiği her yere kendisiyle birlikte taşıması gibi, kendi çevresinde kendinden geçmiş bir halde yaşar –bu çevreyi nesne yapamaz. İnsanın yapabildiği, bu türden mesafe almayı, "çevre"yi "dünya"dan (kısmen bir sembol dünyasından) ayırmayı, hayvan gerçekleştiremez; duygu ve itkiler tarafından sınırlanan "karşı koyma" merkezlerini "nesneler"e dönüştüremez. *Böylece nesne-olma tinin mantıksal yanının en biçimsel kategorisidir.* Hayvanın esas olarak, kendi organik durumlarına da uygun düşen yaşam gerçekliğine –bu gerçekliği "nesne olarak" kavrayabilmek için– bağımlı olduğunu söylemek istiyorum. Gerçi hayvan [içinde yaşadığı] çevrede (bitkinin, duyuya, tasarıma ve bilince sahip olmayan duyu-itilimin kendi ortamında, organizmanın kendi iç durumlarını geriye bildirmeden yaşaması gibi) tümüyle kendinden geçmiş bir halde yaşamaz; duyu ve hareket sistemlerinin birbirinden ayrılmasıyla ve daha önceki duyusal içerikleri sürekli geri bildirmesiyle, hayvan aynı zamanda kendisine geri verilmiştir: Hayvanın bir "beden şeması" vardır. Ama yine de çevreye karşı davranışında kendinden geçmiş bir haldedir – hatta "akıllı" hareket ettiğinde bile durum aynıdır. Onun zekâsı da daima organik-itkisel ve pratik olarak bağımlı bir zekâ olarak kalır.

İnsanın gerçekleştirebileceği tinsel edim ise, hayvansal beden-şemasının ve beden durumlarının basit bir biçimde geriye bildirilmesinin tersine, refleks ediminin ikinci bir boyutuna ve aşamasına özünden bağlıdır. Biz bu edimi "dikkatini [kendine] toplama" diye adlandırmak, bu edim ile edimin hedefini –bu kendi [dikkatini] kendine toplama" hedefini– birlikte "tinsel

edim merkezlerinin kendisine ilişkin bilinci" veya "ben bilinci" diye adlandırmak istiyoruz. Bitkiden farklı olarak hayvanın bilinci vardır ama onda, Leibniz'in de daha o zamanlar görmüş olduğu gibi, ben-bilinci yoktur. Hayvan kendisine hakim değildir, kendisine gücü yetmez – bunun için kendisinin bilincinde değildir.

Dikkatini [kendi üzerine] toplama, ben-bilinci ve kökensel itkiye karşı koyan merkezleri nesne yapabilme yeteneği, yalnız insana özgü olan, *tek bir parçalanamaz yapı* oluştururlar.

Tinin olanaklı kıldığı ben-bilinci, kendi varlığına geri dönme ve kendi varlığını merkez yapmayla, insanın yapısına ilişkin *ikinci* özellik ortaya konmuş oldu. Bizim "insan" adını verdiğimiz varlık, tine sahip olmasıyla, yalnızca çevresini dünya olma boyutuna getirmekle ve dirençleri nesne yapmakla kalmaz, aynı zamanda –ve en dikkat çekici olan da budur– *kendi fizyolojik ve psikolojik durumları*nı ve her psişik yaşantıyı, kendi biyolojik işlevlerinin her birini tekrar *nesne* yapabilme yeteneğine de sahiptir. İşte bunun içindir ki, bu varlık kendi hayatına kendisi son verebilir. Hayvan duyar ve görür – ama duyduğunu ve gördüğünü bilmeden [bunları yapar]. Hayvanın ruhu işlevini yerine getirir, yaşar – ama hayvan asla bir psikolog ve fizyolog olamaz! Hayvanın normal durumlarını bir ölçüde düşünebilmek için, insanın çok seyrek olan kendinde olmadığı durumları –hipnozdan uyanma durumunu, kimi uyuşturucuların kullanıldığı durumları, tini bilinçli olarak (yine tinin yardımıyla) devre dışı bırakan belirli teknikleri (örneğin insanların kendilerinden geçtiği ayinlerde kullanılan türlü teknikleri)– göz önüne getirmemiz gerekir. Hayvan kendi itkisel-tepkilerini de kendi itkileri olarak yaşamaz, *çevresindeki şeyler*den gelen onu çeken şeyler ve iten (hoşa gitmeyen) şeyler olarak yaşar. Kimi ruhsal özellikleriyle hayvana yakın olan ilkel insan da, "ben bu şeyden tiksiniyorum" demez, "bu şey tabudur" der. Hayvan bilinci için, *yalnızca* çevreyi oluşturan cezbedici ve itici şeyler vardır. Bir buraya bir oraya sıçrayan maymun, deyim yerindeyse, anlık olarak ve kendinden geçmiş bir halde yaşar. (İnsandaki patolo-

jik kafa dağınıklığı.) Psiko-fizyolojik durumlarının değişimindeki sürekliliği sağlayabilecek olan, itkisel-tepilerden ve onların değişmesinden daha uzun süren bir "isteme", işte bu hayvanda yoktur. Deyim yerindeyse, hayvan her zaman gerçekte "istediği" yere değil, başka bir yere varır. Nietzsche'nin "insan *söz verebilen* hayvandır" sözü doğru ve derin anlamı olan bir sözdür.

İç varlığa ve kendinde varlığa sahip olma bakımından, her türlü varolan *dört* varlık basamağında yer almaktadır. Anorganik varlıkların böyle bir iç varlığı ve kendinde varlığı yoktur; ontik olarak onlara ait olan bir merkezleri de yoktur, bu nedenle bir ortamları, bir çevreleri de yoktur. Bizim bu nesne dünyasında, moleküllere, atomlara ve elektronlara varıncaya kadar birim olarak nitelediğimiz her şey –cisimleri gerçekten veya düşünce olarak bölümlere ayırmak– sadece bize bağlıdır. Her anorganik birim, yalnızca onun başka cisimlere olan etkisine ilişkin belirli bir yasalılığa göre bir birimdir. Uzamsal olmayan ama –bizim metafizik olarak cisim tasarımlarının temeline koymak zorunda olduğumuz– zaman içinde görüntüleri ortaya çıkan güç merkezleri, karşılıklı olarak birbirini etkileyen –içlerinde bir alanın güç çizgilerinin kesiştiği– güç odaklarının merkezleridir. Buna karşılık bir canlı varlık daima ontik bir merkezdir ve daima kendisi uzamsal-zamansal birliğe, tekliğe sahiptir; anorganik varlıklarda olduğu gibi, bizim –kendisi biyolojik olarak koşullanmış olan– bir araya getirmemize muhtaç değildir. Canlı varlık, *kendi kendini* sınırlayan bir X'dir; "bireyselliğe" sahiptir – onu parçalamak demek, onu yok etmek, onun özünü ve varoluşunu ortadan kaldırmak demektir. Bitkinin duyusal itilimine karşılık gelen bir merkez ve –büyümesine bağlı olarak, farklı durumlarını merkeze bildirmeksizin içinde yaşadığı– bir ortam vardır; bitki bir "iç varlığa" ve bununla birlikte canlılığa sahiptir. *Hayvanlar*da duyu ve bilinç, bununla bağlantılı olarak organizmanın değişen durumlarının bildirildiği bir merkez ile bu bildirme yoluyla kendi merkezini değiştirebilme [yeteneği] vardır: Hayvan kendine ikinci kez verilmiştir. Ama *insan*, tine sahip olmasıyla –yani ben-bilinciyle ve kendi psişik

yaşantıları ile kendi duyusal-hareketsel organlarını nesne yapabilmesiyle– kendisine üçüncü kez verilmiştir: O halde insandaki "kişilik", organizma ve çevre karşıtlığının çok üzerinde yer alan bir merkez diye düşünülmelidir.

Hep daha yüksek basamaklarda olmak ve sürekli yeni boyutlara sahip olmak, son olarak insanın insanda *tümüyle* kendisine sahip olmak ve kendisini kavrayabilmek için, sanki bu basamaklılığa yol gösteren bir şey, bu basamaklar üzerinde, dünyanın yapısında gittikçe daha fazla kendi üzerine geri dönen bir ilk varlık varmış gibi görünmüyor mu?

İnsanın bu varlık yapısında, onun kendine verilmişliğini, onun yeteneğini, çevresini ve bütün fiziksel-psikolojik varlığını, her iki nedensel ilişkisini nesne yapmakla, insanın bir dizi temel özelliği anlaşılır hale gelmektedir – ben bunlardan sadece birkaçına kısaca değineceğim.

Yalnızca insan tam olarak açığa çıkmış, *somut şey* ve *töz kategorisine* sahiptir. Hayvan bu kategorilere sahip değildir. Ağında, ağının düğüm noktalarında [bir avı] sabırla bekleyen örümcek, uzağında ağa takılmış olan ve *dokunma* duyusu yardımıyla orada olduğunu fark ettiği sivrisineğin üzerine atlar ama sivrisineği örümceğin görme mesafesi içinde kalacak biçimde, belli bir uzaklığa koyarsak, örümcek kaçar (H. Volkelt'in örümceklerle ilgili deneylerinden): Çünkü örümceğin gördüğü şey –ile onun dokunduğu şey– *farklı* şeylerdir; örümcek görme alanı ile dokunma-eyleme alanının, bu alanlarda yer alan şeylerin aynı şeyler olduğunu anlayamaz. En gelişmiş hayvanlarda bile tam olarak bir şey kategorisi yoktur. Eline yarı soyulmuş bir muz verilen maymun, korkup kaçar; buna karşılık tam soyulmuşsa onu yer, yine muz hiç soyulmamışsa kendisi soyarak onu yer: Burada şey, yani "muz" hayvan için yalnız değişmemiş, tamamen *başka bir şeye* "dönüşmüş"tür. Hayvanda, kendisinin görme, işitme, koku alma, yakalama, dokunma psiko-fizyolojik işlevlerinin ve bu işlevlerde kendilerini serimleyen, görülen, işitilen, tadı, kokusu ve dokunma duyusu alınan şeylerin *bir ve aynı* somut nesneye, aynı kalan tek bir gerçekliğe ait olabilece-

ğini anlamasına yarayacak bir merkezin olmadığı apaçıktır.

Buna karşılık insan daha en baştan kendine özgü bir *uzam*a sahiptir. Örneğin doğuştan kör olan birinin ameliyatla gözleri açıldıktan sonra öğrendiği şey, dokunma alanı, görme alanı, işitme alanı, hareket ve algılamaya ilişkin alan gibi köken olarak farklı alanların, bir uzam görüsü haline getirilmesi, bir araya getirilmesi değildir; yalnızca belli bir yerde varolan bir nesne için, semboller ve nitelikler olarak duyu verilerini birleştirmektir. Yine aynı biçimde hayvanlarda, belli bir alana, tek tek şeylerden ve onların algısından önce değişmez bir biçim veren, merkezi bir işlem de eksiktir. Ama her şeyden önce, hayvanlarda tüm duyu verilerini, onlara ait itkisel-tepilerle birlikte, bir araya toplayan ve onların tözlerden oluşan *"dünya"*la bağlantısını kuran, özel türden bir kendini merkeze koyma [yeteneği] yoktur. Aynı şekilde, benim başka bir yerde[3*] ayrıntılı bir biçimde tanıtladığım gibi, hayvanın yer değiştirmelerinden bağımsız olarak, onların arkasında değişmeyen arka plan olarak varlığını sürdüren bir *"uzay"* (boşluk) imgesi de hayvanda bulunmaz. İnsanın içlerine konulmuş olan şeyleri ve olayları ilk olarak kavradığı, b*oş uzam ve boş zaman "biçimleri"* de hayvanda yoktur. Bunlar da yalnızca *itkisel açlıkları,* doyumlarından *her zaman fazla* olan bir (tinsel) varlık için olanaklıdır. Bizim "boşluk" dediğimiz şey, köken olarak, itkisel beklentilerimizin karşılanmamış olmasıdır – ilk boşluk aynı zamanda bizim kalbimizdeki boşluktur.

Her türlü dış duyumdan önce gelen insanın uzam ve zaman görüsü kökenini –belli bir düzen içindeki– organik, kendiliğinden hareket ve eylem olanaklarında bulur. Belirli organ bozukluğu durumlarında da açığa çıktığı gibi, dokunma uzamının, doğrudan optik uzama göre düzenlenmiş olmaması, tam aksine düzenlemenin hareketsel-algısal izlenimler aracılığıyla gerçekleşmiş olması, bize göstermektedir ki, boş uzam biçimi, en azından, insandaki henüz biçimlenmemiş "uzamsallık" olarak daha

---

3* *Philosophischen Anzeiger*'de (Bonn, 1927, 2. yıl, 3. sayı'da) yayımlanan "Idealismus-Realismus" [İdealizm ve Realizm] başlıklı yazı.

herhangi bir izlenimin farkında olunmasından önce –onları ortaya çıkaran, deneyimlenen hareket güdüleri ve yapabilme deneyimleri temelinde– deneyimlenir. (Çünkü kinetik-algısal izlenimleri ilk olarak takip eden şey, işte bu hareket güdüleridir.) Bu ilkel hareket uzamı, "etrafındakilerin bilincinde olma", içinde yalnızca sürekli ve eşzamanlı olarak çeşitliliğin "yayılım"ının verildiği optik uzam bütünüyle ortadan kalksa da, varlığını sürdürür. O halde hayvandan insana geçişte, "boşluk" ve "doluluğun" *tam tersine çevrildiğini* görüyoruz; hem de gerek zaman gerek uzam bakımından. Gelişmiş hayvanların uzam cinsinden izlenimleri olsa bile (az gelişmişlerin yalnızca zamanla ilgili izlenimleri vardır), bunlar da benzeşik değildir; yani önceden verilmiş konumlar sistemi olarak yerler, optik alan içinde sabit kalmakta ve çevreyi oluşturan şeylerin hareketlerinden ve niteliklerinden kesin bir biçimde kendilerini ayırmaktadırlar. Yalnız insanın çok gelişmiş görme yeteneği (insanın ayağa kalkıp dik yürümeye başlaması!) bu sisteme sahiptir; insan bu yeteneğini kimi patolojik durumlarda kaybedebilir, bunun sonucu olarak, deyim yerindeyse, geriye kalan yalnızca bir "ilk uzam", "çevrede olup bitenlerin deneyimi"dir. Hayvan, nasıl "sayıları" eşyaların daha az ya da daha çok miktarda olmasından ayıramazsa, aynı şekilde, uzam ve zamanın boş biçimlerini, çevreyi oluşturan şeylerin doluluğundan ayıramazlar. Hayvan tümüyle, o anda içinde olduğu *somut* gerçekliğin içinde yaşar. Ancak –insanda– harekete geçirici tepkilerde değişime uğrayan itkisel beklentilerin, bir algıda veya duyumda olgusal olarak bulunan itkisel doyumlardan *çok fazla* olmasıyla, çok tuhaf olan fenomen gerçekleşir: Uzamsal "boşluk" ve benzer bir biçimde zamanla ilgili boşluk, bütün olanaklı algı içeriklerinden ve tüm şeyler dünyasından *önce gelen* bir şey olarak, "her şeyin temelinde yatan şey" olarak kendisini gösterir. Böylece, farkında olmaksızın insan, kendi kalbinin boşluğunu uzamın ve zamanın "sınırsız boşluğu" imiş gibi görür, sanki hiçbir nesne olmasa da bunlar varolacakmış gibidir. Ancak çok sonraları bilim, uzam ve zamanın yalnızca düzenlemeler olduklarını, yalnızca *şeylerin* durumlarının

ve art ardalıklarının olanakları olduklarını ve de bunların dışında ve bunlardan bağımsız olarak var olamayacaklarını ortaya koyarak doğal dünya görüşünün bu korkunç yanılgısını düzeltir.

Daha önce söylediğim gibi, hayvanın kurucu bir biçimde "uzay" (*Weltraum*) [imgesi] de yoktur. Bir köpek yıllarca bir bahçede yaşamış, bahçenin her noktasında defalarca bulunmuş olsa bile, onun hiç bir zaman bahçeye ve kendi beden durumlarından bağımsız olarak [bahçedeki] ağaçlara, çalılıklara vb. ilişkin genel bir tasarımı olmayacaktır – bahçenin ne kadar büyük ya da küçük olduğuna ilişkin bir tasarımı da. Köpeğin yalnızca kendi hareketleriyle değişen, bahçenin bütünüyle, kendi bedenin konumundan bağımsız olan bahçenin bölümleriyle bağını kuramadığı, "mekânları" vardır. Bunun nedeni, hayvanın kendi bedenini ve beden hareketlerini nesne haline getirememesidir; bunu yapabilseydi, kendi bedenin farklı anlardaki durumlarını kendi uzam görüsüyle ilişkiye sokabilir, aynı zamanda kendi konumunun rastlantısallığını içgüdüsel olarak hesaba katmayı öğrenebilirdi – halbuki insan bunu bilim *olmadan* da yapabiliyordu. İnsanın bu başarısı, insanın bilimle ilerlettiği şeyin yalnızca başlangıcıdır. İnsanın ortaya koyduğu bilimin büyüklüğü şundandır: İnsan bu bilimle kendisinin evrendeki rastlantısal konumunu, kendisini ve kendisinin tüm fizyolojik ve psikolojik donanımını –sanki bu, diğer şeylerle sıkı bir nedensel bağ içinde bulunan yabancı bir şeymiş gibi– gittikçe daha fazla hesaba katmayı öğrenmesidir; bununla birlikte, insan kendi psiko-fizyolojik yapısına, kendi duyularına ve onların sınırlarına, kendi gereksinimlerine ve bu gereksinimlerinden doğan şeylere ilişkin ilgilerine hiçbir biçimde bağlı kalmadan –yani kendisinin evrendeki konumlarının, durumlarının, türe ilişkin organizasyonlarının ve duyu yaşantılarının değişmesine karşın değişmeden kalan– bir dünya tasarımı elde etmesidir.

Yalnızca insan, kişi olduğu kadarıyla –canlı varlık olarak– *kendini aşabilir* ve bir merkezden, sanki zamansal-uzamsal dünyanın *ötesinde*ymiş gibi, *her şeyi*, bu arada kendisini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir. Böylece tin varlığı olarak insan,

canlı varlık olarak kendisine ve dünyaya üstün bir varlıktır. Böyle bir varlık olarak insan, insanın kendi varoluşunun üzerine çıkmasını gerektiren ironiye ve mizah duygusuna sahiptir.

Ama insanın bütün edimlerini kendisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği, onunla insanın kendi bedenini ve ruhunu nesneleştirdiği, dünyayı zamansal ve uzamsal doluluğuyla nesneleştirdiği merkez –elbette bu dünyanın bir "parçası" olamaz; onun [bu dünyada] belirli bir yeri ve zamanı olamaz: O yalnızca *en üst varlık temeli*nde bulunabilir.

Kant transsendental algı öğretisinde bilme yetisinin yeni birliğini, "her türlü olanaklı deneyin koşullarını ve bununla birlikte deneyin tüm nesnelerinin de koşullarını" –yalnız dış duyunun değil, aynı zamanda kendisiyle kendi iç yaşamımızı da öğrenebildiğimiz iç duyunun koşullarını da– her yönüyle açıklığa kavuşturmuştur. Bununla Kant ilk kez "tin"i "ruh"un üzerine çıkarmakta ve tinin yalnızca "ruhsal töz" denilen şeyin bir işlevi olduğunu açıkça yadsımaktaydı – tinin edimsel birliğinin haksız bir biçimde şeyleştirilmesi de, böyle bir kurgusal "ruhsal töz" kabulünden kaynaklanmaktaydı.

Bununla biz tinin *üçüncü* önemli özelliğini de ortaya koymuş oluyoruz: Tin, kendisi nesne edilemeyen biricik varlıktır – tin saf, *salt edimselliktir*, yalnızca *kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle* varlık kazanır. Tinin merkezi olan "kişi" ne nesne olabilecek bir varlık ne de şeysel bir varlıktır, sürekli kendisini gerçekleştiren (*özce* belirlenmiş olan) edimlerden oluşan bir düzenler-bütünüdür. Kişi yalnızca edimler*inde* ve edimler*iyle* vardır.[4*] Ruhsal varlık "kendi kendisini" gerçekleştiremez: O –bizim tinimizin merkezinden hareketle ilkece izleyebileceğimiz, iç algıda ve gözlemde nesne de yapabileceğimiz– zaman içindeki olaylar dizisidir. Ruhsal olan her şey nesne yapılabilir – ama tin edimi, yönelim ve ruhsal olayları seyreden şeyin kendisi [nesne] yapılamaz. Kendi kişi olarak varlığımıza ilişkin yapabileceğimiz şey, yalnızca [dikkatimizi] ona toplamak, kendi-

---

[4*] Bkz. "kişi" kavramı, *Etikte Formalizm ve İçerikli Değer Etiği*, özellikle VI. Bölüm.

mizi ona yoğunlaştırmaktır – ama onu nesneleştiremeyiz. Başka kişiler de kişiler olarak nesne edilemez. (Bu anlamda Goethe, Lili'ye ilişkin olarak şöyle der: "Onu o kadar çok sevmişti ki", sanki onu "gözlemleyebilirdi".) Biz yalnızca başka bir kişinin –fakir bir "bağlılık" sözcüğüyle adlandırdığımız– özgür edimlerini *sonradan ve onunla birlikte* gerçekleştirerek veya her türlü nesneleştirmenin tam karşıtı olan, tinsel *sevgi* tavrını "anlayarak", yani kendimizi bir kişinin istemesi ve sevgisiyle –bunlarla birlikte o kişinin kendisiyle– (genellikle verdiğimiz adla) "özdeşleştirerek" onlar hakkındaki bilgiden pay alabiliriz.[5*]

Tekler üstü tinin edimlerini de –eğer bu dünyada insan bilincinden bağımsız olarak kendisini gerçekleştiren bir ideler düzeninin olduğunu kabul ediyorsak ve her şeyin kökeni olmayı onun temel niteliklerinden birisi olarak ona yüklüyorsak, ide ile edim arasındaki koparılamaz öz bağlantısı temelinde kabul etmek zorunda olduğumuz tekler üstü tini– ancak *birlikte gerçekleştirerek* bilebiliriz: Bilen tinle ilgili olduğu kadarıyla bir öz düzeninde; seven tinle ilgili olduğu kadarıyla, bir nesnel değer düzeninde; isteyen tin olarak tinle ilgili olduğu kadarıyla da dünya sürecinin bir amaçlar düzeninde. Agustinus'tan beri egemen olan eski ide felsefesi, "*idea ante res*"i (şeylerden önce idelerin varlığını), dünyanın varolmasından önce bir "önceden görme"nin, bir dünyanın yaratılış plânının varolduğunu kabul ediyordu. Ama ideler ne şeylerden "öncedir" ne şeylerin "içinde"dir ne de şeylerden "sonra"dır; ideler şeylerle "birlikte"dir, sonsuz tinde, dünyanın durmadan gerçekleşmesi (*creatio continua*) ediminde varlığa gelmektedir. Bu nedenle bizim bu edimleri birlikte gerçekleştirmemiz, bizden bağımsız olarak varolanın ve özünü sürdürenin bulunup ortaya çıkarılması veya keşfedilmesi değil, sonsuz *logos*a ve sonsuz sevgiye ve sonsuz istemeye bağlanan özlerin, idelerin, değerlerin ve hedeflerin, şeylerin merkezinden ve *köken*inden hareketle, *birlikte* meydana getirilmesi, birlikte üretilmesidir.

5* "Başka kişileri anlamak", *Duygudaşlığın Özü ve Biçimleri*, C kısmına bakınız.

TİNE ÖZGÜ BİR EDİM OLARAK İDELEŞTİRME
–Öz Bilgisi ve Gerçeklik Deneyimi. İnsan: "Hayır diyebilen" [bir varlık]–

"Tin" adını verdiğimiz şeyin kendine özgü niteliklerini, onun kendine özgülüğünü ayrıntılarıyla ortaya koymak istiyorsak, yapabileceğimiz en iyi şey, tine özgü bir edimi, *ideleştirme edimi*ni ele almaktır. Her türlü teknik zekâdan, başlangıçlarına hayvanlarda da rastladığımız her türlü dolaylı ve sonuç çıkarmaya yönelik düşünmeden tümüyle farklı bir edimdir bu. Zekâya ilişkin bir sorun örneği olarak şu verilebilir: Şimdi, kolumun şurasında bir ağrı var –bu ağrının nedeni nedir, bu ağrı nasıl geçirilebilir? Bunu saptamak pozitif bilimin, fizyolojinin, psikolojinin, tıbbın işidir. Ama ben aynı ağrıyı –aynı deneyime mesafe alarak, içselleştirerek ve derin düşünmeyle bakarak– bu dünyanın *kendinde* ağrılarla, kötülüklerle ve acılarla dolu olduğuna ilişkin çok seyrek ve çok mucizevi olan *öz*-ilişkilerinin "*örneği*" olarak da kavrayabilirim; bu durumda soru farklı olacaktır: Burada ve şimdi kolumdaki acının ötesinde asıl "*kendinde acı*" nedir? – Şeylerin temeli nasıl olmalıdır ki, "genel olarak ağrı diye bir şey" olanaklı olabilsin?

Buda'nın dönme öyküsü, bu türden bir ideleştirme ediminin mükemmel bir örneğidir: Prens babasının sarayında yıllarca her türlü olumsuz izlenimden uzak tutulduktan sonra, [bir gün saraydan dışarı çıktığında] *bir* yoksul, *bir* hasta ve *bir* ölü görür; o bu üç rastlantısal, "şimdi ve burada olan" olayı, dünyanın onlarda kavranabilecek olan *özsel* varlık-yapısının birer örneği olarak görür. Descartes, maddenin *essentia*sını ve varlık-yapısını bir parça balmumuyla açıklamaya çalışmıştı – bu, örneğin bir kimyacının belirli bir cismi parçalarına ayırarak incelemesinden farklı bir sorudur. Öze ilişkin sorulara en etkileyici örnekleri ise matematik vermektedir. Hayvanın bir miktar tasarımı vardır ama bu hep algılanan şeylere, onların biçimlerine, gruplaşmalarına vb. bağlı kalmaktadır. Ancak insan üç şeyi gösteren sayı olarak üçlüğü, bu üç şeyden ayırabilir ve –bu tür nesneler dizi-

sinin iç üretim yasasına göre bir kendi başına varolan nesne olarak– üç sayısıyla işlem yapabilir. Araştırdığında, duyusal olmayan çokluk ilişkileriyle ilgili tümcelerde matematiğin bulduğu böyle şeylerdir; yani onlar, (aksiyomlarla tanımlanan) çokluklarda yer alan tüm gerçek şeylere –bugün değilse, yarın mutlaka– en sıkı biçimde uygulanabilirler.

Tüm bu sorular tinin sorduğu sorulardır – onları çözmek için yalnızca araç sağlayabilecek olan çıkarımlar yapan zekâya ait sorular değildir.

Öyleyse ideleştirme, zekâ tarafından gerçekleştirilen gözlemlerin büyüklüğünden ve sayısından, tümevarımsal çıkarımlardan bağımsız olarak, dünyanın *özsel* niteliklerini ve yapı-biçimlerini, ilgili öz alanının *bir tek* örneğinde (birlikte) kavramak demektir. Ama bizim bu yolla kazandığımız bilgi, tek bir örnekle kazanılmış olsa da, aynı özü taşıyan tüm olabilecek nesneler için ve bizim insansal rastlantıya dayalı duyularımızdan ve duyuların uyarılabilirliğinin türünden ve ölçüsünden bağımsız olarak, aynı madde üzerinde düşünen tüm tinsel özneler için geçerlidir.[6] Bizim bu yolla kazandığımız görüşler, duyusal deneyimlerimizin sınırları ötesinde de geçerlidirler; bu görüşler yalnızca gerçek olarak varolan dünya için değil, tüm olanaklı dünyalar için de geçerlidirler. Biz onlara felsefe dilinde *"a priori"* [bilgiler] diyoruz.

Bu tür öz bilgileri, birbirinden çok farklı *iki* işlevi yerine getirmektedirler. Çalışma alanı, indirgenmiş tümcelerinin gözlem ve ölçmeler yoluyla sınanabilir olmasıyla sıkı bir biçimde sınırlanmış olan pozitif bilimlere, en üst kabülleri –genel nesne mantığının sınırları içinde belli bir grup oluşturan, ayrıca zekâ ve gidimli düşünme yoluyla verimli bir gözleme, tümevarıma ve tümdengelime yol gösteren– *aksiyomları* sağlarlar. Son amacı saltık olarak varolan varlığın bilgisi olan felsefi *metafizik* için ise öz bilgileri, Hegel'in uygun ve durumu yansıtır bir biçimde ifade ettiği gibi, "mutlak olana açılan pencere"lerdir. Çünkü

---

[6] İnsanın pekâlâ, Kant'ın "sınır kavramı" olarak farkına varıp reddettiği –ama Goethe'nin açıkça kabul ettiği–"*intellectus archetypus*"u vardır.

aklın bu dünyada bulduğu her hakiki özün, ne kendisi ne de bu türden öze ilişkin "bir şey"in varlığı, sonlu deneysel nedenlere dayandırılamaz. Eğer söz konusu olan bir öz ise, o, bir tekler üstü tine, tekler üstü varolanların temel özelliği olarak *Ens a se*ye yüklenebilir; ayrıca bu türden bir varlığın tüm varolması, sonsuz itilimin bir koyumu, onun ikinci temel niteliği olarak görülebilir.

Öz ve varolmayı birbirinden ayırma yeteneği, insan tininin tüm öteki özelliklerinin de *temelini oluşturan*, esas ayırıcı özelliğidir. Leibniz'in daha önce söylemiş olduğu gibi, insanın ayırt edici özelliği bilgi sahibi olması değil, onun *a priori* bilgiye sahip olması veya *a priori* bilgi elde etme yeteneğine sahip olmasıdır. Kant'ın kabul ettiği gibi, hiçbir biçimde değişmez bir akıl organizasyonu yoktur; bu organizasyon ilke olarak tarihsel dönüşümlere bağlıdır. Yalnızca organizasyon ve yetenek olarak aklın *kendisi* –insanlığın kılavuzluk eden öncülerinin tecrübesi edinilebilecek olgularda bulup ortaya çıkardığı ve kitle tarafından öncülerle birlikte ve daha sonra gerçekleştirilen– yeni öz görüşlerinin işlevselleştirilmesi yoluyla, her zaman yeni düşünme, görü, sevgi ve değerlendirme *biçimleri* oluşturabilecek ve onları biçimlendirebilecek bir yetenek olarak değişmeden kalır.

Eğer buradan daha derine, insanın özüne girmek istersek, ideleştirme edimine götüren *edimlerin yapısını* düşünmek zorundayız. İnsan, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, şeylerin, dünyanın *gerçeklik özniteliğinin kaldırılması* diye nitelenebilecek olan bir teknik kullanır. Bu girişimde, bu özü kavrama tekniğinde, özlüklerin *logos*u, somut, duyulara verilmiş olan dünyadan –onlar "nesne" oldukları kadarıyla– kendisini ayırır. [Yukarıda da] gördüğümüz gibi, hayvan ise bütünüyle somut olanda ve gerçeklik içinde yaşar. Hayvanın tüm gerçeklikle bağı uzamdaki konumuna ve zaman içindeki yerine göre, bir şimdi ve burada olmaya göre, ayrıca rastlantısal bir "olduğu gibi olmaya" göredir – duyusal algının belirli bir "açı"dan verdiği gibidir.

İnsan olmaksa, bu türden gerçekliğe güçlü bir "*hayır*" diyebilmektir. "Tek tek şeyleri seyretmenin çok güzel, şey olmanın-

sa korkunç" olduğunu söylediğinde Buda bunun bilincindeydi ve dünya ile kişinin kendisinin gerçekliğinden sıyrılmasına ilişkin bir teknik geliştirdi. Platon, şeylerin "kökeni"ni bulmak için, ideleri seyretmeyi ruhun bakışını şeylerin duyusal içeriğinden ayırmaya ve ruhun kendisine dönmesine bağladığında, bunun farkındaydı. Şeylerin "*essentia*"sını elde etmek için, idelerin bilgisini bir "*fenomenolojik indirgeme*"ye –yani dünyayı dolduran şeylerin rastlantısal olan birlikte varolmalarını "ayraç içine almaya" ya da "silmeye"– dayandıran Husserl de farklı bir şey kastetmiyordu. Gerçi ben Husserl'in indirgeme kuramını tümüyle onaylayamam ama bu kuramda insan tinini doğru bir biçimde tanımlayan edimin anlatılmak istendiğini de teslim etmek gerekir.

Bu indirgeme ediminin nasıl gerçekleştiği bilinmek istenirse, öncelikle bizim *gerçeklik yaşantımız*ın nasıl oluştuğunun bilinmesi gerekir. Gerçeklik izleniminin (sert, katı gibi) gösterilebilecek belirli bir duyumu yoktur. Algı, anımsama, düşünme ve tüm diğer algılayıcı edimler de bu izlenimi bize veremezler: Onların bize verebilecekleri, şeylerin (rastlantısal olan) *olduğu gibi* olmalarıdır, asla *var*olmaları değildir. Bize varolmayı (: gerçek olmayı) veren şey, bize şimdiden açık olan dünyadan gelen *direnc*in yaşantısıdır – ve bu direnç yalnızca bizim çaba harcayan, *itkisel* yaşamımız için, bizim merkezi yaşam itilimimiz için söz konusudur.[7*] (Bir alan olarak, örneğin rüyalarda da varolan bir alan olarak) dış dünyanın gerçek varlığının ortaya konmasına bizi götüren şey bir akıl yürütme değildir; ("biçimler", "şekiller" gibi) algının görüsel içeriği de bize bu gerçeklik yaşantısını vermez, aynı şekilde (hayaller kuranın da sahip olduğu) nesne olma da, dikkatin vb. gidip geldiği uzamdaki sabit noktalar da bunu vermez; [bunu bize veren] –daha önce de gördüğümüz gibi, ruhsal yaşamın en alt basamağı olan bitkide bile bulunan, en aşağı, en ilke şey olan "duyu itilim"ne karşı, bizim her türlü yönelimimizi kuşatan, her zaman, hatta uykuda ve bilinç kaybının en son basamaklarında etkinliğini sürdüren itki merkezine karşı– *yaşanan direnç izlenimleri*dir. Bu izlenimin (renk,

---

[7*] Karş. "Bilgi ve Çalışma", özellikle V. Bölüm.

biçim, yayılım vb.) oluşturucularının sıkı bir biçimde belirlenmiş olduğu düzende –içinde (nesnel olarak olduğu kadar bizim tarafımızdan algılanılmasında da) herhangi bir cisimsel şeyin kurulduğu, örneğin bizim algı yeteneğinin patolojik olarak çökmesi durumunda inceleyebileceğimiz bir düzende– gerçeklikten, yani yaşanılan gerçeklik anından daha köklü olan hiçbir şey yoktur. Bir bilincin karşısındaki tüm renklerin ve duyusal maddelerin solduğunu, tüm biçimlerin ve ilişkilerin yok olduğunu, tüm şeylere ait olan birlik biçimlerinin sallantıda olduğunu varsayın – sonuçta çıplak olarak ve her türlü nitelikten tümüyle arındırılmış olarak geriye kalan tek şey, gerçekliğin güçlü izlenimidir, dünyanın *gerçeklik* izlenimidir.

Dünyanın direncinin yaşantısı olarak köklü gerçeklik yaşantısı, her türlü bilinçten, her türlü tasarımdan ve her türlü algıdan *önce* gelir. Hatta en rahatsız edici duyusal algı bile hiçbir zaman yalnızca uyarı ve sinir sisteminin normal işlemesiyle gerçekleşmez: Bununla birlikte, bu ister istek ister nefret olsun, [bunlarda] hep bir itkisel yönlendirme de bulunmaktadır; bu en basit duyumda da böyledir. Yaşam itilimimize ilişkin bir tepki, tüm olanaklı duyumların ve algıların zorunlu koşulunu oluşturduğundan, çevremizdeki cisimlerin temelinde yatan güç merkezlerinin ve ("duyu imgeleri" kendi başlarına bütünüyle etkisiz olan) güç alanlarının bizim yaşam itilimimize dirençleri, olması mümkün olan bir algının herhangi bir anında –henüz bir bilinçli "imge" algısının oluşmadığı yerde de– yaşanabilir. O halde gerçeklik yaşantısı, bizim dünyaya ilişkin her türlü "tasarım"ımızdan sonra değil, *önce* verilmiştir.

Öyleyse, benim yukarıda söz ettiğim, "hayır"ın anlamı nedir? Dünyayı gerçekliğinden *"sıyırmak"* ya da dünyayı *"ideleştirmek"* de nedir? Bu, Husserl'in kastettiği gibi, (her doğal algıda zaten yer alan) varoluşa ilişkin *yargı* vermekten kaçınmak demek *değildir*; "A gerçektir" yargısı, eğer "gerçek" boş bir sözcük değilse, daha yükleminde kendisi bir *yaşantı* doluluğunu gerektirir. Bunun anlamı daha çok, gerçeklik unsurunun kendisini –deneme amacıyla– (kendimiz için) ortadan kaldırmaktır;

bütün ve bölünmez bir biçimde çok güçlü olan gerçeklik izlenimini, duygu yüklü bağlaşığıyla birlikte yok etmektir –bu ise, "her türlü dünyevi korkuyu" yenmek, Schiller'in dediği gibi, "saf biçimlerin bulunduğu alanlara girmek"tir. Çünkü her türlü gerçeklik, gerçeklik olduğu için ve ne olduğunun hiçbir önemi olmaksızın, her yaşayan varlık için öncelikle bir engelleyici, sıkıştırıcı bir baskıdır; (nesnesi olmayan) "saf" korku ise onun bağlaşığıdır. Eğer varolmak "karşı koymak" ise, gerçekliğinden sıyırma *asketik edimi*, temelde *yaşam itiliminin* ortadan kaldırılmasıyla, devre dışı bırakılmasıyla varlık kazanır; bu yaşam itilimiyle bağlantısında, dünya her şeyden önce karşı koyma olarak görünüşe gelir ve bu aynı zamanda rastlantısal olarak şimdi ve burada-bu biçimde olana ilişkin her türlü duyusal algının da koşuludur. İtkiler ve duyular birbirinden ayrılamadıklarından, Platon felsefe yapmanın "sonu gelmez bir çaba" olduğunu söyler – ve yine bu nedenle her türlü usçuluk de eninde sonunda "asketik ideal"e dayanır.

Ama bu [dünyayı] gerçekliğinden soyma edimini, yalnızca bizim "tin" dediğimiz şeye sahip olan varlık gerçekleştirebilir. Yalnızca tin, saf "isteme" biçiminde, isteme edimi yoluyla –ve bu *engelleme (durdurma) edimi* demektir– bizim gerçekliğin gerçekliğine giriş diye bildiğimiz, duyusal-itilim merkezini susturabilir.

İnsan, tine sahip olmasıyla, içini şiddetli bir korkunun kapladığı, kendi yaşamına karşı, ilke olarak –kendi tepkisel-itkilerini baskılayarak ve aşağıya iterek, yani algı imgeleri ve tasarımlarla onların beslenmesine *engel olarak– asketik bir biçimde* davranabilir. Gerçekliğe her zaman –tiksindiği ve kaçtığı yerde bile– "evet" diyen hayvanla karşılaştırıldığında *insan "hayır diyebilen", "yaşam karşısında asketçe davranabilen"*, çıplak gerçeklik karşısında ebedi isyankardır. Bu, dünya görüşlerinden ve değer sorunlarından tümüyle bağımsızdır; (içinde bulunduğu durum ne olursa olsun bu soruyu başka insanlardan daha derin bir biçimde yanıtlamış olan Buda'nın kast ettiği anlamda) tinin gerçek olmayan özler alanına yükselişinin, nihai amaç olarak peşinde olup olmamasından da bağımsızdır; –çünkü gerçekliğin

kendisi zaten kötülük olarak görülür ("*omne ens est malum*")– veya özler alanından –benim doğru bulduğum– onu daha iyi kılmak için (başlangıçta varolma, iyi ve kötüye karşı kayıtsızdır), hep yeniden gerçekliğe ve onun burada ve şimdi-olduğu gibi olmasına geri dönmeye çalışıp çalışmamasından ve asıl yaşam ile insanın asıl yazgısını, bu ide ve gerçeklik, tin ve itilim arasındaki ebedi ritmde –onların arasında her zaman varolan gerilimi dengelemede– bulup bulmamasından bağımsızdır.

Her durumda, varolması günlük kaygıların ötesine geçemeyen hayvana göre insan, ebedi "Faust"tur; yeni olana tutkulu bir vahşi (*bestia cupidissima rerum novarum*), hiçbir zaman kendisini kuşatan gerçeklikle yetinmeyen, her zaman burada-şimdi-olduğu gibi olmanın sınırlarını yıkmaya istekli, onu çevreleyen gerçekliği –bu arada kendisinin o andaki gerçekliğini de– *aşmaya* istekli bir varlıktır. Sigmund Freud da, bu anlamda insanı "itkilerini bastıran" bir varlık olarak görür.[8] İnsan öyle olduğu içindir ki –bu özelliğiyle insan arasıra değil, sürekli olarak itkilere "hayır" der– kendi algı dünyası üzerinde bir düşünce dünyası kurabilir, diğer yandan kendisinde bastırılmış olarak bulunan itkilerde uyumakta olan enerjiyi, gittikçe daha fazla, tinin hizmetine sunabilir (yükseltebilir). Bu, insanın kendi itkisel enerjisini tinsel etkinliklere "*yükseltmesi*"* demektir.

"YÜKSELTME" SORUNU:
Tinin Başlangıçtaki Güçsüzlüğü ve Güç Kazanması. İnsana İlişkin Klasik ve Negatif Kuramların Eleştirisi.

Fakat burada bir kez daha çok önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır: Tin, bu yaşamdan vazgeçme, itkilerin bastırılması, yük-

---

[8] Karş. *Haz İlkesinin Ötesi*

* "*Sublimieren*" sözcüğünü Türkçede "yüceltme"yle karşılamak daha uygun görülmekle birlikte, bir çok bağlamda bu sözcükle anlatılmak istenen şeyi, "yüceltme" fiiliyle karşılamak mümkün görülmediğinden, bu sözcük –daha önceki çevirilerde yapıldığı gibi– "yükseltme"yle karşılanmıştır (Çev.).

seltilme yoluyla mı *ortaya çıkmakta*dır *yoksa* tin onlardan yalnızca enerjisini mi almaktadır? Bu iç teknik –itkileri engelleyen istemenin kendisi de *"non fiat"*ı tarafından koşullanmış olsa da– insandaki tinin kendisini ortaya koyması için yalnızca bir ortam hazırlama mıdır yoksa tin özü, ilkeleri ve yasaları açısından, ilk kez bu tür bastırmayla, yükseltilmeyle mi varolmaktadır?

Benim düşünceme göre, gerçeklik ve imgeler sağlayan itki merkezleri karşısında her negatif etkinlik, her "hayır", her engelleme, her durdurma asla tinin varolmasını sağlayamaz, sadece tinin *enerji kazanmasını* ve bununla birlikte kendisini *gösterme yeteneğ*ini sağlar. Daha önce de söylediğimiz gibi, tin, eninde sonunda varolanın kendisinin temel niteliklerinden biridir, insanda açığa çıkan, kendini kendisi üzerine "yoğunlaştıran" kişinin bu yoğunlaşmasında ortaya çıkan bir şeydir. Ama böyle bir varolan olarak tin "saf" biçiminde *başta tümüyle "güç"ten, "kuvvet"ten ve "aktiflik"ten yoksun*dur. En küçük bir güç ve etkinlik için, vazgeçme edimine, itkilerin bastırılmasına ve aynı zamanda *yükseltilmeye gereksinim duymaktadır.*

Bu sonuçlardan, insanın düşünce tarihinde önemli bir rol oynamış olan, iki tin kavrayışı hakkında görüş sahibi oluyoruz. Yunanlılar tarafından ortaya atılan bu kuramlardan ilki, tine kendi başına, kendisine özgü özsellik ve özerklik tanımakla kalmaz, aynı zamanda ona güç ve etkinlik (νοῦς ποιητιχός) de yükler; hatta onun en güçlü ve kuvvetli şey olduğunu söyler –biz bu kuramı insana ilişkin *"klasik kuram"* diye adlandırıyoruz. Bu kuram bütün olarak bir dünya görüşünün bir parçasıdır. Bu dünya görüşüne göre, başından itibaren varolan ve tarihin oluş sürecinde değişmeden kalan dünyanın (kosmosun) düzeni öyle kurulmuştur ki, tanrısallıktan kaba maddeye kadar, varlığın daha üst biçimleri, [başka şeylerin varolmasının] nedeni olan varlık-biçimleri daha güçlü, daha kuvvetlidirler. Bu dünyanın en üst noktasında tine sahip olan ve her şeye gücü yeten varlık, tine sahip olmasıyla her şeye gücü yeten tanrı bulunur. Bizim insana ilişkin *"negatif kuram"* diye adlandırdığımız, bu kurama

karşı çıkan kuram ise tam tersi görüşleri savunur: Tinin kendisi –eğer böyle bir kavramdan söz edilebilirse tabii– en azından insanın kültür ortaya koyan etkinliği, tüm mantıksal, ahlâksal, estetik-seyredici ve sanatsal-yaratıcı edimler, ancak yukarıda anlatılan "hayır" vasıtasıyla *varolabilir*ler.

Ben her iki kuramı da reddediyorum. Ben tinin kendisinin bir özü ve yasalılığı olduğunu iddia ediyorum ama onun en başta hiçbir enerjiye sahip olmadığını [söylüyorum]; gerçi itkileri engelleyen (kendisi o anda tinsel olan) negatif isteme edimleri vasıtasıyla, başta enerjisiz olan, yalnızca saf yönelimler grubundan oluşan tini izleyerek enerji kazanır – ama tin bu edimlerle varlığa gelmez.

(Kendi içinde oldukça farklı türleri olan) *Negatif kurama* birkaç örnek vermek istiyorum: Buda'nın kurtuluş öğretisi, Schopenhauer'in yaşam isteminin kendi kendini yok etmesi öğretisi, ayrıca Paul Alsberg'in *İnsanlık Bilmecesi* adlı dikkate değer kitabı ve son olarak Sigmund Freud'un son dönem görüşleri, özellikle *Haz İlkesinin Ötesi*'nde ortaya konulan görüşleri.

Gerçekliğe ilişkin verilmişliğin, karşı koymadan duyulan acı olduğu konusunda başkalarıyla karşılaştırılamayacak bir derinliğe ulaşmış olan Buda'ya göre insan varlığının anlamı, insanın tutku öznesi olarak sönmesinde, hâlâ seyredilebilir olan bir öz dünyasında, yani hiç olmada veya mitoloji diliyle söylersek, Nirvana'ya ulaşmasında son bulur. Buda'da, ne insana ne de dünyanın temeline ilişkin olarak, pozitif bir tin idesi vardır. Buda yalnızca bir bilgiyi ve acıları aşan "kutsal bilme"ye ilişkin tekniği ve gerçekliğin ortadan kaldırılması tekniğini kullanılarak (onun "susuzluk" diye adlandırdığı) isteklerin içsel olarak ortadan kaldırılmasıyla, nedensel düzeninin, duyusal gerçeklik dünyasının, bedensel ve ruhsal olayların söndüklerini –duyusal niteliklerin, biçimlerin, ilişkilerin, varlığın uzamsallığı ve zamansallığının parça parça yok olduklarını– derin bir biçimde kavramıştı.[9*]

[9*] Bkz. 1915'te yazılmış, 1922'de genişletilmiş ve *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*'de [Sosyoloji ve Dünyagörüşü Öğretisine

Schopenhauer hayvan ile insan arasındaki öz farkını, hayvanın, insanın ancak en gelişmiş örneklerinde görülebilen, yaşam istencinin kırılmasını gerçekleştirememesinde görür; Schopenhauer'in, hocası Bouterwek gibi, bilincin her türlü "yüksek biçimleri"nin, metafizik bilginin, sanatın ve merhamet ahlâkının kaynağı olarak gördüğü şey bu değillemedir.

Schopenhauer'in öğrencilerinden biri olan Alsberg, hayvan ile insan arasında kültür dünyasının bir öz farkı oluşturduğuna ilişkin genel kanının, ne morfolojik ne fizyolojik ne de deneysel-psikolojik şeylerle temellendirilmesinin mümkün olduğunu, doğru bir biçimde görmüştür. Alsberg, Schopenhauer'in öğretisini geliştirerek "insanlaşma ilkesi"ni, insanın organlarını aletler, dil ve kavram oluşturma lehine –tekin kendisini ve türü korumak için verdiği yaşam savaşımında bilinçli olarak– "devre dışı bırakması"nda görür. Alsberg kavram oluşturmayı duyu organlarının ve işlemlerinin devre dışı bırakılışına ve Mach'ın duyusal içerikten mümkün olan en yüksek oranda "tasarruf edilmesi" ilkesine dayandırır. Alsberg, insanı, akıl ve tinle tanımlamaya kesin olarak karşı çıkar. Hocası Schopenhauer'in yaptığı hatayı o da yaparak, akıldan yalnızca gidimli düşünmeyi, özellikle de kavram oluşturmayı anlayan Alsberg için akıl, yalnızca dilin bir sonucudur, onun kökeni değildir; dilin kendisini Alsberg, duyu organlarının işini üzerine alan "maddesel olmayan bir alet" olarak görür. Bu "insanlaşma ilkesi"nin ortaya çıkmasının nedeni olarak, yaşam organlarını devre dışı bırakıp canlı organlarının işlevlerinin yerine "aletler"i, "im"leri koyma eğiliminin ve bununla birlikte –morfolojik ve fizyolojik anlamda– insanın gittikçe artan "beyinleşme"sinin nedeni olarak Alsberg, insan organlarının çevreye uymadaki başarısızlıkları –:tırmanmaya, yakalamaya yarayan ayakların, yırtıcı dişlerin, pençelerin ve tüylerin vb. eksikliğini, yani en yakın akrabalarına göre insandaki, ona özgü olan, organların çevreye uyumundaki eksiklikleri– görür. "Tin" denilen şey Alsberg için

---

İlişkin Yazılar], Francke Yayınevi tarafından 1923'te (2. basım 1962) yayımlanan "Vom Sinn des Leidens" [Acı Çekme Duygusu Üzerine]; Tüm Yapıtları, VI. cilt.

sadece eksik olan organların çevreye uyumu yerine daha sonra gelişen, onun yerini tutan bir şeydir – bu yolla insanın sahip olduğu yüksek yetileri açıklayan Alfred Adler'in dediği anlamda, bunun, insan türünün organlarının yapısal olarak gelişmemişliğinin bir telâfisi olduğu söylenebilir.

Daha önce de değindiğim gibi, Freud'un son dönemdeki görüşleri de insana ilişkin negatif kuram içinde yer alır. Schopenhauer bile, kendisinin dediği gibi, kimi "delilik biçimleri"ni açıklamak için, "itki ve duygu bastırılması" sözcüklerini açık bir biçimde kullanmıştır. Freud'un bu düşünceyi nevrozların oluşumunu açıklamada ne kadar başarılı bir biçimde geliştirdiği, herkes tarafından iyi bilinmektedir. Ama Freud'a göre, bir yönde kullanıldığında nevrozu açıkladığı düşünülen itkilerin bastırılması, itkilerin bastırılan enerjisinin "yükseltilmesi" durumunda –Freud'un dediği gibi insan yapısının kendine özgülüğünü meydana getiren– her türden yüksek kültür oluşumlarını ortaya koyan yetiler kadar başarılı olmaktadır. Bu açıkça şu anlama gelmektedir: "İnsanın şimdiye kadar olan gelişimi, hayvanın gelişiminden ayrı hiçbir açıklamaya ihtiyaç göstermemektedir; ayrıca insan teklerinin çok azında daha yetkin olmaya karşı dinmek bilmeyen itilim olarak gözlediğimiz şey, kolaylıkla itkilerin bastırılmasının bir sonucu olarak açıklanabilir; insan kültürünün en değerli ürünleri buna dayanmaktadırlar".[10] Freud'un son dönem görüşlerinin, onun düalist iki temel itki, libido ve ölüm korkusu öğretisini ortaya koymasından sonra, yalnızca Schopenhauer'le değil, doğrudan Buda'nın görüşleriyle de zaman zaman çok açık görünen tuhaf bir benzerlik gösterdiğine pek dikkat edilmemiştir. Her iki öğretiye göre de, temelde, maddesel şeylerden bitkilere, hayvanlara, insana, "kutsal bilgi"ye sahip olan [tüm varlık] biçimleri, varolanın tüm biçimleri, aynı zamanda sakin hiçliğe, ebedi ölüme giden donuklaşmış tören alayını oluşturan gruplardır. Freud'a göre –ki o, (benim düşünceme göre yanlış bir biçimde) organizmaya, olduğu durumu koruma, huzura kavuşma ve uyarımdan korunma ve uyarımdan kaçma eğilimleri yükler– (bitkilerin aksine)

[10] Karş. *Haz İlkesinin Ötesi*, 1918, s. 40.

hayvanlardaki beslenme, büyüme ve üreme sistemlerine eklenen ve onlarla çevre arasına giren güç sistemi, temelde sadist, yıkıcı olan –yaşamın "organik olana geri dönüşüne" ilişkin köklü özlemi olarak– ölüm itkisinin göreli bir başarısıdır.

Tine ilişkin negatif kuramın bu savlarından hiçbirini onaylayamam. Bunlar baştan aşağı tek yanlı, yalnızca yaşamın değerine ilişkin "ruhçu"nun [*Psychiker*] tezleridir – "ruhçu" ile "tinci" [*Pneumatiker*] ayrımını yapmama izin verilirse tabii. Buda kendisi de tam bir bir "ruhçu" idi. Daha ileriye giderek, tüm Hint kültürünün, Yunanlılardaki ve Batıdaki "tin" kategorisine sahip olmadığını düşünmekteyim. Bütün Hint sistemleri ya pozitif olarak ya negatif olarak biyolojizmdir ve bu ya anorganik varlığın kendine özgülüğüne ya da tinsel olanın kendine özgülüğüne karşı böyledir. Bunları bir yana bırakalım.

Tine ilişkin her tür negatif kuramın *esas eksikliği*, şu ana kadar sorulan sorulara verilen bir yanıtın izine bile rastlanmamasıdır. İnsanda yadsıyan şey nedir, yaşam istencine hayır diyen nedir, itkileri bastıran nedir? Hangi farklı nedenlerden dolayı, bastırılan itkiler bir defasında nevroza, başka bir defasında kültür ürünleri ortaya koyan etkinliklere yükseltilmektedir?[11*] Yükseltilme nereye doğrudur? Tinin ilkeleri varlık ilkeleriyle (en azından kısmi olarak) nasıl çakışabilmektedirler? Son olarak, neden yükselme, bastırma, neden yaşam istenci yadsınır – hangi son değerlere ve son hedeflere ulaşmak için? Alsberg'e de şu sorulabilir: Organların devre dışı bırakılmasını sağlayan nedir, maddesel ve maddesel olmayan aletleri keşfeden *ne*dir? Ve organlar gerçekten de "devre dışı bırakılmakta" ise – bu hayvanların da sahip olduğu aynı değer ve amaçlar, yani yeryüzünde tek ve tür olarak varlığını korumak için midir? Lamarck'ın organların yeniden oluşumunu [açıklamak için] ölçüsüz bir biçimde abarttığı, bu "gereksinim" –Lamarck bu gereksinimi kendini tatminin de asıl nedeni olarak görmüş olsa bile– yalnız

---

[11*] Bkz. *Duygudaşlığın Özü ve Biçimleri* içinde yer alan "Zu Freuds Ontogenie" başlıklı Bölüm (1913'te yapılan ilk yayımda yazının adı "Fenomenoloji, Duygudaşlık Duygusu Kuramı ve Sevgi ile Nefret Üzerine"dir).

başına açıklama olarak yetersizdir. "İnsan" denilen ve organik olarak çevreye uymada bu kadar başarısız olan tür, diğer yüzlerce tür yok olup gittiği halde, neden yok olmadı? Daha baştan ölüme mahkum edilmiş olan varlık, bu hasta, geri kalmış, korku içinde kendini saklamaya çalışan, çevreye uyamayan, narin organlarıyla kendini korumaya çalışan temel tutumuyla acı çeken hayvan, nasıl oldu da "insanlık ilkesi"yle ve bununla birlikte uygarlık ve kültürle –yani nesnel tinin anlam oluşumunun nesnel ilerlemesine ve büyümesine ilişkin ilkeyle– nasıl kendini kurtarabildi? Bir yaşam yöneliminin (benim saf biyolojik olduğunu onayladığım) "çıkmaz sokağı"ndan kendini nasıl kurtarabildi? Tabii ki akılla, tinle değil; hayattan vazgeçmeyle, bastırmayla, organları devre dışı bırakmakla kurtulmuş olsa gerek! İnsan türünün ayırt edici özelliğinin, onun bir itkiler fazlalığına sahip olması olduğu, bu nedenle onları bastırması gerektiği söylendi (A. Seidel[12*]); ama bu itki fazlalığı, onların dediklerinin tersine, ancak bastırılan itkilerin bir *sonucu* olabilir –asla bu fazlalığın nedeni değil.

Ortaya çıkan her biçimiyle negatif kuram, kendisinden açıklaması beklenen şeyi –tini, aklı, tinin kendisine özgü yasalılığını ve tinin ilkelerinin varlığın ilkeleriyle kısmi özdeşliğini– varsaymaktadır. İtkilerin bastırılmasını yöneten şey tindir; ideler ve değerler tarafından yönlendirilen tinsel isteme, itkisel yaşamın ideler ve değerleriyle çatışan tepkilerini, itkisel eylem için gerekli olan tasarımlardan yoksun bırakarak engeller; diğer yandan isteme, itkisel tepkileri *tin tarafından ortaya konulan isteme projelerini gerçekleştirecek*, gerçekliğe taşıyacak biçimde düzenlemek için, pusuda bekleyen itkilerin karşısına idelere ve değerlere uygun tasarımları, yem olarak, koyar. Biz bu temel olaya –itkisel tepkilerin tinsel isteme yoluyla "engellenmesi" (*non fiat*) ve "serbest bırakılması"ndan (*non non fiat*) oluşana– "*çevirme*", ancak itkisel hareketlerle kendilerini gerçekleştirebilen ide ve değerlerin kendilerini öne sürmelerine de "*yönlen-*

12* Bkz. (H. Prinzhorn tarafından yayıma hazırlanmış olan) ve Alfred Seidel'in geride bıraktığı gençlik dönemi yazılarından "Bewußtsein als Verhängnis" ["Alınyazısı olarak Bilinç"].

dirme" diyoruz. Ama tinin *yapamadığı* şey, kendisinin itkisel enerji üretmesi veya itkisel enerjiyi ortadan kaldırması, arttırması ya da azaltmasıdır. Tinin elinde olan şey, organizmanın eylemde bulunarak tinin "istediği" şeyin gerçekleştirilmesinin sağlandığı farklı itkisel oluşumlara yol açmaktır. Ama yalnızca tasarım düzenlemesi yoluyla sağlanan, tinden gelen itki düzenlemesi değil – aynı zamanda nihai amaç da yine pozitif bir şeydir: tinin güç ve etkinlik kazanması, iç bakımdan özgür ve kendi başına olması, kısaca, *tinin canlandırılması*dır.

Yalnızca bu, haklı olarak, yaşamın tine "*yükseltilmesi*" diye adlandırılabilir – ama tinin, itkilerin bastırılmasından doğduğunu ve yeni tinsel nitelikler yarattığını iddia eden mistik olay değil.

Böylece tine ilişkin "*klasik*" kurama tekrar geri dönüyoruz. Klasik kuram, daha önce de dediğim gibi, "negatif" kuram gibi hatalıdır ama hemen hemen *tüm Batı felsefesi*ne egemen olduğu için, onun hatası çok daha tehlikelidir. Kaynağını Yunanlıların tin ve ide kavramında bulan bu kuram, idenin kendisinin güce, (en başından itibaren) kuvvet ve etkinliğe, etkileme yeteneğine sahip olduğunu söyleyen öğretidir –Yunanlılar tarafından ortaya atılan bu kuram, sonraları Batı burjuvazisinin büyük bir kesiminin temel görüşü haline gelmiştir.[13]

Tine ilişkin klasik kuramın, ister Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, idelerin ve formların bir *me on* dan ya da *prima materia*nın "olanaklı varolmasın"dan [hareketle] dünyada varolan tüm nesneleri biçimlendiren güçler olarak ortaya çıktığı biçimi olsun; ister Yahudi-Hıristiyan dinindeki –"saf tin" olmayı yalnız tanrıya bırakan ve tanrıya bu tür bir varlık olarak yalnızca yönlendirme ve çevirmeyi (engelleme ve iyi engelleme) değil, aynı zamanda pozitif olarak bir yaratıcılık, hatta her şeye gücü yeten isteme yükleyen– teistik biçimleri olsun; ister –dünya tarihini, tanrısal idenin, bir dialektik yasaya göre, kendini açmasına dayandıran, insanı ise özünde yalnız olmakta olan ben bilinci, (ezeli ve ebedi tinsel tanrısallığın kendisini insanda ve insanın

---

[13] Sosyolojik olarak da klasik kuram bir sınıf ideolojisidir, üst sınıfın, burjuvazinin ideolojisidir. Karş. benim "Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları".

tarihinde elde ettiği) özgürlük bilinci olarak gören, Fichte ve Hegel'in panlogizminde olduğu gibi– daha çok panteistik biçimlerde ortaya çıkan biçimi olsun; her yerde ve her zaman klasik kuram, insanlığın acı deneyimler yaşamasına da yol açmış olan hep aynı hatayı işlemiştir: Tinin *en başta kendinde gücü* olduğu hatasına düşmüştür – tinin yaşam itilimi *olmadan* da güçlü, her şeye gücü yeten bir ilke olduğu söylenmiştir. Bu noktada, itki-doğalcıları, Epikuros, Hobbes, Machiavelli ve Lamettrie'den Schopenhauer, Marx ve Freud'a kadar klasik öğretinin önemli karşıtlarının göreceli haklılığı başlar ama bunlar klasik kurama karşı muhalefet ederken, klasik kuramdaki doğruya –*:essentia*sı ve yasaları içinde tinin özerkliğine– sahip çıkmıyorlardı. Ama böyle yapmakla, genel olarak kuramların değerini düşürdükleri gibi, kendi kuramlarının değerini de düşürüyorlardı. Çünkü tinin özerkliği, "doğruluk" idesinin ve onun mümkün olan bilinebilirliğinin en üst koşuludur.

Klasik kuram *iki ana biçimde* karşımıza çıkar: İnsan ruhunun –tinsel olarak– bir töz olduğuna ilişkin görüş ile tek bir tinin varolduğunu, tek tek tinlerin bununla bağlantı içinde, bu tinin kipleri ya da etkinlik merkezleri olduğuna ilişkin görüş (İbn-i Rüşd, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, v. Hartmann). İnsan ruhunun bir töz olduğuna ilişkin görüş, dış nesnelere ilişkin şey kategorisinin yanlış bir biçimde ruha da uygulanmasına veya –en eski biçiminde olduğu gibi– organizmaya yapışık olan "madde" ve "biçim" kategorilerinin ayrılmasına ve bunun beden ile ruh ilişkisine de uygulanmasına dayanır (Aquinolu Thomas). Kozmolojik kategorilerin insanın merkezi varlığına her iki uygulamasında da amaca ulaşılamamıştır. Tinsel edim merkezi, insandaki kişi [bir] töz değil, monarşik bir edimler düzenidir – onlardan her bir edimin ötekilere yol göstermeyi ve onları yönetmeyi üstlendiği ve onlardaki değer ve idelere yönlendirildiği (insanın da kendini onlarla "özdeşleştirdiği") bir edimler düzeni. Bu görüşün tek tek örneklerinin eleştirisini yapmayı bir yana bırakalım. Bütün olarak klasik kuramın kökeninde yatan temel yanlış, daha derin, daha esaslı, tüm dünya imgesine bağlı olan bir yanlıştır: İçinde yaşadığımız dünyanın,

en başından itibaren ve sürekli olarak şimdi olduğu gibi düzenlenmiş olduğunun, daha yüksek varlık biçimlerinin yalnızca değer ve anlam olarak değil –yanlışlık da bu noktada başlar– *güç ve kuvvet açısından da güçlendiklerinin*, onların *daha yüksek* [katmanlar] olduklarının varsayılmasıdır. Daha yüksek varlık biçimlerinin –örneğin anorganik varlığa karşı yaşamın, bilince sahip olmayan yaşam karşısında bilincin, insanın kendisindeki ve insan dışındaki yalın bilinç biçimleri karşısında tinin– köken olarak, daha aşağı varlık biçimlerine ait olan süreçlerden *doğduklarını* düşünmek (materyalizm ve vitalizm) yanlış olduğu gibi, bunun tam tersine, daha yüksek varlık biçimlerinin daha aşağı varlık biçimlerinin *nedeni* olduğunu, örneğin bir yaşam *gücü*, bir bilinç *etkinliği*, en baştan itibaren *güçlü* etkin bir tinin var olduğunu düşünmek (vitalizm ve idealizm) de aynı şekilde büyük bir hatadır. Nasıl negatif kuram bizi her şeyi açıklayan yanlış bir mekanist açıklamaya götürüyorsa, klasik kuram da –Batının tüm teist felsefelerine egemen olan– "teleolojik" bir dünya görüşünün sınır tanımaz anlamsızlığına götürür. Benim etiğimde savunduğum düşünceleri, Nicolai Hartmann da çok uygun bir biçimde şöyle ifade eder: "Yüksek varlık ve değer kategorileri doğaları gereği daha zayıftırlar".

İçinde yaşadığımız dünyada, yalnızca varolmayı ve –rastlantısal olan– olduğu gibi olmayı belirleyebilen *kuvvet ve etki akımının* yönü yukarıdan aşağıya değil, *aşağıdan yukarıya*dır! Kendine özgü yasalarıyla anorganik dünya bağımsızlığının gururuyla karşımızda durur – ama çok az noktada "canlılık" gibi bir şeyi kapsayarak. İnsan karşısında bitki ve hayvan bağımsızlıklarının gururuyla dururlar ama hayvan, bitkinin ona olduğundan çok daha fazla, bitkinin varlığına bağımlıdır. Bitkinin yaşam yönelimi karşısında hayvanın yaşam yönelimi yalnızca bir kazanç değil, aynı zamanda bir kayıptır da; çünkü hayvan, bitkinin beslenme biçimi dolayısıyla sahip olduğu, anorganik varlıkla doğrudan ilişkiye artık sahip değildir. İnsanlık tarihinde, insan varlığının daha yüksek biçimleri karşısında, tarihsel olarak gerçekleştirilen eylemlerinin kendine özgü yasalarıyla kitlenin, benzer bir bağımsızlık taşıdığını görüyoruz. Yeryüzü

ya da herhangi bir uzak yıldız "yaşam için olgunlaştığı"nda –yaşamı taşıyacak kadar olgunlaştığında– veya insanları yığınsal hareketlerinin kendisine özgü gidişi, kitlenin ökeye katlanabileceği bir düzeye ulaştığında, bu bizim sınırlı gözlerimiz için mutlu ve lütuf dolu bir rastlantı sayılmalıdır – çünkü ökenin ide ve değerlerini alabilmek, bu ide ve değerlerle döllenmeyi sağlamak için, kitlenin önce kendi çıkar ve tutkularının ötesine geçmesi gerekmektedir. Bu dünyada ahlâksal olarak iyi niyetli olan, iyi istenç taşıyan, çok seyrek olan bir mutlu rastlantıyla başarılı da olduğunda – bu bizim "tarihsel büyüklük" dediğimiz şeye, yani tarihte kayda değer bir etkide bulunma gücüne ulaşır. İnsanlık tarihinde kültürün çiçek açtığı dönemler kısa ve seyrektir. *İnceliği ve narinliği içinde güzel olan şey kısa sürer ve seyrektir.*

Başlangıçta her türlü güçten, her türlü etkide bulunmadan yoksun olan şey tindir; ne kadar safsa o kadar tindir.

Aşağı veya yukarı varlık biçimleri ile değer kategorileri ve –kendileriyle bu biçimlerin kendilerini gerçekleştirdikleri– kuvvetler ve güçler arasında baştan bu yana varolan ilişkiler düzeni şu tümce ile anlatılabilir: *"Güçlü olan köken olarak en altta olandır, en üstte olanınsa hiçbir gücü yoktur"*. Daha üstte olan her varlık biçimi, daha alttakine göre daha güçsüzdür – ve kendisini kendi gücüyle değil, alt tabakanın gücüyle gerçekleştirir. Kendine özgü bir yapısı olan, zaman içinde biçimlenmiş bir olay olan yaşam süreci de anorganik dünyanın maddeleri ve güçleriyle kendisini gerçekleştirir. Tinin yaşamla ilişkisi de buna benzer. Gerçekten tin yükseltilme süreciyle güç kazanabilir, yaşam itkileri –tinin yönelterek önlerine tuttuğu– tinin yasallığına, ide ve anlam yapısına katılabilirler (veya katılamazlar); bireyde veya tarihte gerçekleşen bu katılma (içine girme) ve içinden geçme işleminde tine ödünç güç verirler – ama *tinin kendi başına ve baştan hiçbir enerjisi yoktur.* Daha yüksek olan varlık biçimi, pekâlâ dünyanın özünü ve öz alanlarını belirler – ama o, tinsel olanın ilk varolana ait olması gibi ilk olan, başka bir ilke tarafından, bizim *"itilim"*, imgeler kuran "itilim fantazisi" dediğimiz, gerçekliği var eden ve rastlantısal olan imgeleri belirleyen ilke tarafından gerçekleştirilir.

O halde dünyadaki en güçlü şey, idelere, biçimlere ve şekillere "kör" olan –bu itilimin en alt etki noktası olarak– anorganik dünyanın *güç merkezleri*dir. Günümüzde gittikçe daha fazla yaygınlaşan kuramsal bir fizik görüşüne göre, bu [kuvvet] merkezleri birbirlerine karşı ve birbirleriyle ilişkilerinde hiçbir ontik yasalılığa bağlı değildirler, yalnızca istatistiksel olasılık yasalarına bağlıdırlar. Ancak canlı varlık olarak insan –ussal gerekliliklerden dolayı değil, biyolojik gerekliliklerden dolayı, yani eylemde bulunabilmek için– duyu organlarını ve duyu organlarının işlevlerini, dünyadaki düzensiz olup bitenlerden çok düzenli olup bitenlere yönelterek –anlama yetisinin sonradan bulduğu– "doğa yasası" denilen şeyi dünyaya getirir. Ontolojik anlamda rastlantı ve keyfilik kaosunun arkasında yatan şey bu yasa değil, tam aksine formal-mekanist yasanın arkasında duran şey kaostur. Bütün doğa yasalarının eninde sonunda yalnızca istatistiksel anlamı olduğu, tüm doğa olaylarının (mikrosferdekilerin de), gelişigüzel güç birliklerinin karşılıklı etkileşimlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı görüşü kabul edilseydi, bizim tüm doğa imgemiz çok büyük dönüşüm geçirirdi: Gestalt yasaları denen yasalar hakiki ontik yasalar olarak yerlerini alırlardı – yani olup bitenlere belirli bir zamansal ritm verirler ve bu ritme bağlı olarak, cisimsel varlığa belirli istatistiksel kalıplar koyarlardı.[14] Öte yandan yaşam alanında, hem fizyolojik yaşam alanında hem de psişik yaşam alanında, yalnızca gestalt yasaları türünden yasalar (zorunlu olarak olmasa da yalnızca maddesel fizik yasaları) geçerli olsaydı, bu durumda doğadaki yasalılık bu görüşle yeniden sıkı bir birlik kazanırdı.

O zaman "yükseltilme" kavramının dünyada olup biten *tüm* olaylara uygulanması da olanaklı olurdu. Yükseltilme her temel olayda yer alacak, varlığın daha alt alanlarının güçleri vasıtasıyla, dünyanın oluş sürecinde yavaş yavaş oluşumun ve varlığın daha yüksek biçimlerinin hizmetine verilebilecekti (örneğin elektronlar arasında varolan güç, atom şekillerinin hizmetine veya organik dünyada etkin olan güçler yaşam dokusunun hizmetine verilebilecekti). İnsan olma ve tin olmanın, bu durumda,

[14] Benim "Bilgi ve Çalışma" başlıklı yazımdaki açıklamalara bakınız.

doğanın *şimdiye kadar olan en son yükseltilme olayı* olarak görülmesi gerekecekti – aynı zamanda organizma tarafından dışarıdan alınan enerjinin, bildiğimiz en karmaşık süreçlerde, beyin zarının uyarılma sürecinde *ve* itkisel enerjinin "tinsel" etkinliklere dönüştürülmesi olarak, itki yükseltilmesine ilişkin psişik olayda benzer biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Tin ile yaşamın hesaplaşması olayıyla, başka bir biçimde, insanlık *tarihi*nde de karşılaşıyoruz. Şüphesiz tarihin saf idelerin kendini açmasına dayandığını söyleyen Hegel'in savı doğru değildir; Karl Marx'ın, arkalarında hiçbir çıkar ve tutku –bu şu demektir: İnsanın vital alanından ve itki alanından kaynaklanan güçler– taşımayan idelerin, dünya tarihinde kaçınılmaz bir biçimde kendilerini "maskara ettikleri" düşüncesi daha doğrudur.[15] Buna karşın tarih, aklın gittikçe fazla güç kazandığını göstermektedir ama bu, itkisel grup eğilimleri ve bunlar arasındaki çıkar çatışmalarıyla, idelere ve değerlere gittikçe daha fazla sahip çıkılmasıyla ve bu temelde olmaktadır. Burada, insan tininin ve istemesinin şeylerin tarihsel akışındaki yeri konusunda çok daha mütevazı bir görüşü kabul etmek zorundayız.

Daha önce de söylediğim gibi, insanın tin ve istemesi, *"yönlendirme"* ve *"çevirme"*den başka bir anlam ifade etmez.[16*] Bu da, tinin itki güçlerinin önüne ideleri koymasıyla ve istemenin – önceden hazır olması gereken itkisel tepkilere, bu idelerin gerçekleşmesini somutlaştırabilecek olan, bu türden tasarımları vermesi ya da onları geri çekmesiyle olur. O halde kökensel olarak belirleyici çevirme, merkezi tinsel istemenin, itkilerin kendileri üzerinde değil, tasarımların dönüşümü üzerinde etkili olmasıyla olur. Saf istemenin itki güçleriyle doğrudan, yani ideleri önlerine koymadan ve tasarımları vermeden ya da geri çekmeden savaşması olanaksızdır. Saf isteme buna kalkıştığı yerde, sonuç istediğinin tam tersi olur: İtkiler kendi tek yönlü yollarında daha da ileriye giderler. "Yasa, insanları günaha

---

[15] Bunu ayrıntılı olarak "Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları" adlı yazımda gösterdim.

[16*] "Bilginin Biçimleri ve Eğitim" başlıklı yazıya (1925), özellikle de yazarın notlarına bakınız.

sokmak için kükreyen bir aslan gibi etrafımızda dolaşıyor" diyen Paulus bu konuda deneyim sahibiydi. (Yakın dönemde, başka bazı kimselerle birlikte William James de aynı noktaya ilişkin önemli değinilerde bulundu.) İsteme, gerçekleştirilmesi kötüyü unutturacak ve insanın daha çok enerji harcamasını gerektiren, *daha yüksek bir değeri* amaç edinme yerine, yalnızca –vicdanın amacına "kötü" dediği– bir itkiyle savaşmaya, itkiyi yok etmeye yönelirse, istediği sonucun tam tersini elde eder. Bu nedenle insan, kendisinin kötü ve yıkıcı bulduğu itkilere karşı *sabırlı olma*yı öğrenmelidir. İnsan bu tür itkilerle doğrudan savaşa girişemez, ancak enerjisini –vicdanının iyi ve uygun bulduğu ve kendisinin de yapabileceği– değerli işlerin [gerçekleştirilmesinde] kullanarak onları dolaylı bir biçimde yenmeyi öğrenmelidir. Kötüye "karşı koymama" öğretisinde, Spinoza'nın da *Etiği*'nde anlamlı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, büyük bir doğruluk payı bulunmaktadır.

Bu yükseltilme kavramı altında, insan olma, daha önce de söylediğim gibi, bizce bilinen en yüksek yükseltilmeyi – aynı zamanda da *doğanın tüm öz alanlarının en içten birliği*ni ortaya koyar. Çünkü insan, genel olarak varolmanın, özellikle de yaşamın tüm öz basamaklarını kendisinde toplar – en azından [tüm] öz alanlarını ama bu alanların rastlantıya dayalı olan biçimlenmesine ve niceliksel dağılımına göre değil. Burada ifade edildiği gibi bir dünya imgesiyle, yüzyıllardır hüküm süren karşıtlık, dünya gerçekliğini "mekanist" ya da "teleolojik" olarak açıklama karşıtlığı ortadan kalkar.

Bu düşünce yolu en yüksek varlık, yani dünyanın temeli karşısında da sessiz kalamaz. Yalnız "kendi başına varolan" ve diğer her şeyin kendisine dayandığı varlık da, eğer ona *"tin"* temel özelliği yüklenecekse, tinsel varlık *olarak* en başta hiçbir güce ya da kuvvete sahip olamaz. Bu daha çok başka bir temel nitelik, en yüksek varlıktaki *"natura naturans"*, her şeye gücü yeten, sınırsız imgelerle dolu olan, bu gerçeklikten –öz yasaları ile ideler tarafından hiçbir zaman açık bir biçimde belirlenemeyen– bu gerçekliğin rastlantısal olarak, nasılsa öyle olan yanından sorumlu olan, "itilim"dir. Eğer her türlü sonlu varlığın en

üst temelindeki saf tinsel temel özelliğe "*deitas*" dersek, bu durumda, bu temelde "tin", tanrı–sallık" diye adlandırdığımız şeye, asla olumlu yaratıcı bir güç tanıyamayız. "Dünyanın hiçten yaratılması" düşüncesi de bunun bir sonucu olarak yıkılıp gider. Ama "kendi başına varolan varlık"ta *tin* ve *itilim* arasında en baştan itibaren gerilim varsa, bu durumda bu varlığın dünyayla ilişkisi de farklı olacaktır. Şunu söylediğimizde, biz bunu ortaya koymak istiyoruz: Şeylerin temeli, kendi *deitas*ını, kendindeki ide ve değerleri gerçekleştirmek istiyorsa, dünyayı yaratan itilimi salıvermelidir ki, zaman içindeki dünyanın akışı sürecinde kendisini gerçekleştirsin. O, bu süreçte ve zamanda olup biten bu süreç yoluyla kendi özünü gerçekleştirmek için, deyim yerindeyse, dünyanın oluşunu göze almak zorundaydı. Öte yandan ancak "kendi başına varolan varlık", dünya tarihindeki itilimlerde, insanda ve insan *yoluyla* ebedi *deitas*ını gerçekleştirdiği ölçüde, tanrısal *varlık* olarak adlandırılmayı hak eden bir varlık olur. Kendinde zaman dışı olan ama kendisini sonlu yaşantı için zamansal olarak ortaya koyan bu süreç, amacına, tanrısallığın kendisini gerçekleştirmesi amacına, bizim "dünya" diye adlandırdığımız şey, sonsuz töze mükemmel bir beden olduğu ölçüde yaklaşabilir.

Sonucu "dünya" olan bu amansız fırtınanın ilk hareketiyle, varlık biçimlerinin ve değerler düzeninin, gerçekten etkili olan güçlere kendilerini uydurması ve tam tersine bu güçlerin varlık biçimleri ile değer düzenine kendilerini uydurması gerçekleşebilir. Ancak bu gelişme süreciyle, başlangıçtaki ilişkilerin –yani daha yüksek varlık biçimlerinin daha zayıf, daha aşağı olanların daha güçlü olduğu ilişkiler düzeninin– yavaş yavaş *tersine dönmesi* söz konusu olabilir. Başka bir biçimde ifade edilirse: Başlangıçta güçsüz olan tin ile başlangıçta *daimon*ca olan varlığın, yani tüm tinsel idelere ve değerlere karşı kör olan itilimlerin, karşılıklı olarak birbirini etkilemesi, şeylerin imgeleri arkasında duran itilimsel olanın gittikçe ideleşmesi ve tinleşmesi, aynı zamanda tinin güç kazanması, yani canlanması, sonlu varlığın ve olup bitenlerin amacı ve sonu işte budur. Teizm, yanlışlıkla bu durumu kendisine çıkış noktası yapmaktadır.

RUH-BEDEN BİRLİĞİ VE TİN-BEDEN ONTİK KARŞITLIĞI

Descartes'ın ve Doğalcı Görüşün Eleştirisi ile L. Klages'in Öğretisi

Biz biraz fazla yükseklere çıktık. Yeniden deneyime daha yakın olan *insan doğası sorunu*na geri dönelim.

Yeniçağda insana ilişkin klasik kuram en etkili ifadesini, bizim ancak yakınlarda sarsıcı bir biçimde farkına vardığımız, Descartes'ın görüşünde bulur. Descartes, tüm tözleri "düşünen" ve "yer kaplayan" tözler olarak ayırarak, tüm varolanlar arasında da yalnızca insanın karşılıklı etkileşim içinde bulunan bu iki tözden oluştuğunu ortaya koyarak, Batı düşüncesine insan doğasına ilişkin en kötüsünden bir sürü yanlışın girmesine neden olmuştur. Bu parçalama nedeniyle Descartes'ın kendisi, tüm bitki ve hayvanların ruhsal varlığını yadsıma anlamsızlığını göze almak; kendisinden önce de uzun zaman gerçeklik olarak kabul edilen, hayvan ve bitkilerin "can" (ruh) taşıdığının "kuruntu" olduğunu kabul etmek, organik doğanın dış imgelerini *bizim* yaşam duygularımızın insanbiçimsel duygudaşlığı yoluyla açıklamak –ve insan *bilinci* ile düşünmesi olmayan her şeyi salt mekanist bir biçimde açıklamak– durumunda kalmıştır. Bunun sonucu, yalnızca insanın "özel yeri"nin anlamsız bir biçimde abartılması, insanın doğanın ana kucağından koparılıp alınması olmadı; aynı zamanda yaşama ve *yaşam*ın ana fenomenlerine ilişkin temel kategori, bir darbeyle dünyanın dışına atıldı. Descartes'a göre dünya, "düşünen" noktalardan ve matematik yoluyla araştırılabilecek sıkı bir mekanizmden oluşmaktaydı. Descartes'ın görüşünde değerli tek nokta, (*ratio*ya indirgenmiş ve zekâ ile karıştırılmış bile olsa) tinin yeni özerkliği ve egemenliğidir; *organik olan* ve yalnızca-canlı olan *tüm şeyler karşısında tinin üstünlüğü*ne ilişkin bilgidir – (Descartes ortaçağın yaptığı gibi *forma corporeitatis* ile tinsel-ruhu (*Geist-seele*) özdeşleştirdiğinde, bu üstünlük bilgisine sahip değildi). Bunun dışındaki her şey tümüyle yanlıştır.

Descartes'ın varsaydığı gibi, belirli bir yeri olan ruh diye bir

tözün olmadığı, ne beyinde ne de insan bedenin başka bir yerinde, tüm duyu sinirlerinin kesiştiği ve tüm sinirsel süreçlerin bir araya geldiği bir merkezin olmamasından da bellidir. Bunun dışında Descartes'ın öğretisinde, ruhsal varlığın yalnızca "bilinç"te bulunması ve bunun da temelde büyük beyin zarına bağlı olması da büyük bir yanlıştır. Psikiyatrinin yaptığı titiz araştırmalar, insan karakterinin oluşmasında belirleyici olan ruhsal işlevlerin, özellikle itki yaşamına ve duygusallığa ait olan her şeyin –bizim ruhsal varlığın temel biçimleri ve ilk biçimleri olarak bildiğimiz [her şeyin]– fizyolojik (koşut) süreçlerin yerinin büyük beyin değil, beyin sapı olduğunu; bunların bir kısmının beynin üçüncü odacığının merkezi karanlık boşluklarında, bir kısmının da duyumlarla itkisel yaşam arasında merkezi bağlama noktası olarak aracılık yapan thalumusta bulunduğunu bize göstermiştir. Bunun dışında, dışarıya çıkışı olmayan salgı bezi sistemleri (tiroid, hipofiz, böbrek üstü bezleri), işleyiş biçimleriyle insanın itki yaşamını ve duygusallığını; bunun yanında boyuna ve enine büyümeyi, dev ya da cüce olmayı, hatta muhtemelen ırk karakterini de belirlerler; ayrıca o, bir şekillendirme biçimini de içine almak üzere, tüm organizma ile bizim "uyanıklık bilinci" diye adlandırdığımız ruh yaşamının her küçük parçası arasında *aracılık yapan yer*dir. Ruhsal olayların fizyolojik (koşut) alanı olarak görülen yer, bugün tekrar, *tüm vücut*tur, yalnız beyin değil. Descartes'ın varsaydığı gibi, ruhsal töz ile bedensel töz arasında yüzeysel bir bağlantıdan ciddi olarak söz etmek de mümkün değildir.

Bugün *beden-ruh sorunu*yla uğraşan filozoflar, tıp adamları ve doğa bilimciler, gittikçe artan bir biçimde, bir temel görüşte birleşmekteler: İç varlığı bakımından ruhsal, başkaları için varolması bakımından bedensel biçime sahip olan şey, *bir ve aynı* yaşamdır. Bu fikir birliğine karşı, "ben"in basit ve bütün, ama bedenin karmaşık bir "hücreler devleti" olduğu tanıtlaması ileri sürülemez. Günümüzde fizyolojinin, sinir sisteminin işlevlerinin yalnızca kümülatif olduğu, yani onların bütün olarak aynı zamanda olup bitmedikleri, yerleri açısından ve morfolojik olarak daha çıkış noktalarında sıkı bir biçimde belirlendikleri gö-

rüşünü terketmiş olması gibi, hücreler devleti tasarımı da tümüyle bir yana bırakılmıştır. Descartes'ın yaptığı gibi, fiziksel organizma bir tür makine olarak görülürse, hem de bu eskilerin yaptığı gibi katı bir biçimde –bugün çoktan kuramsal fizik ve kimya tarafından aşılan ve artık çöpe atılmış olan Galileo-Newton döneminin mekanik doğa görüşü anlamında– yapılırsa, Descartes ve onu izleyen diğerlerinin yaptığı gibi, ruhsal alandaki *kendi başınalık* ve genel itki ve duygu yaşamının "bilinçli" tasarım imgeleri karşısındaki *önceliği* gözden kaçırılır; tüm ruh yaşamı uyanma bilinciyle sınırlanır, tümüyle birbirine bağlı olan ruhsal olaylara ilişkin işlev gruplarının ben-bilincinden, birlik halindeki ben bütünlüğünden –ben bilincinin kendisinde görülen bilinen çatlak görüntüleri gibi– kaynaklanan büyük çatlaklar gözden kaçırılır; bunun yanında, duygu bastırımı yadsınır ve yaşamın tüm aşamalarında olabilecek bellek yitimleri gözden kaçırılır, sonuçta da *yanlış bir karşıtlığa* varılır: Burada kökensel olan birlik ve sadelik, orada yalnızca ikincil olan ve cismin birbirine bağlı olan kısımlarının çokluğu ile ancak onlarda temel bulan süreçler vardır; burada bir ruh tözü, orada sonsuz sayıda cisimsel tek tek tözler vardır. Bu çok merkezci ruh imgesi, fizyolojik olaylara ilişkin –eski fizyolojinin ortaya koyduğu– aşırı mekanik ruh imgesi kadar yanıltıcıdır.

Yukarıdaki kuramların tam tersine şunu söyleyebiliriz: *Fizyolojik ve ruhsal yaşam süreçleri* (Kant'ın tahmin etmiş olduğu gibi) *ontolojik olarak tamamen özdeştirler.* Onlar yalnız fenomen olarak farklıdırlar – ama fenomen olarak da, yapılarına ilişkin yasalar ve akışlarındaki ritim açısından da tam olarak özdeştirler. Her iki süreç de, hem fizyolojik süreç hem ruhsal süreç, mekanik süreçler değildir; her ikisi de bir hedefe yöneliktir ve bütünlüğe yönelmiştir. Fizyolojik süreçler –içinde cereyan ettikleri– sinir sisteminin parçaları ne kadar aşağıysa (yani ne kadar yüksek değilse), o kadar artar; öte yandan onlar ne kadar gelişmemişse, ruhsal süreçler de o kadar tam ve amaca yöneliktir. Her iki süreç, şekillenmesine ve işlevlerinin birlikte oynadıkları role göre, tek bir (mekanik olmayan) yaşam olayının iki yanıdır.

O halde "fizyolojik" ve "psikolojik" diye adlandırdığımız

şey, *bir* ve *aynı yaşam olayı*na bakışın iki yanıdır. Bir "içe ilişkin biyoloji", bir de "dışa ilişkin biyoloji" vardır. Dışa ilişkin biyoloji, organizmanın biçimsel yapısının bilgisinden asıl yaşam süreçlerine gider; ama asla unutulmamadır ki, birbirinden ayrılabilen –hücrelerdeki, dokulardaki, organlardaki ve tüm organizmadaki– hücrenin unsurlarının canlı olan her biçimi, her an dinamik bir biçimde taşınmakta ve *yaşam süreci* yoluyla yeniden biçimlendirilmektedir ve organların işgörme fonksiyonlarından kesin bir biçimde ayrılması gereken –ilk olarak kimyasal ve fiziksel "durumun" birlikte etkilemesiyle organik maddenin durağan (anatomik) biçimlerini ortaya çıkaran– şekil verici işlevleri" de vardır. Çok haklı olarak, Heidelbergli anatomist H. Braus ve fizyolog A. v. Tschermak, bu düşünceyi araştırmalarının odak noktası yaptılar. Bugün bu ünlü sorunla ilgilenen tüm bilimlerde bu görüşün yerleştiği söylenebilir. "Beden ve ruh" arasında "psikomekanik koşutluk" gören görüş, bugün Lotze'nin canlandırdığı "karşılıklı etki öğretisi" ya da ruhu "*forma corporeitatis*" olarak gören skolastik görüş kadar eskimiş, terkedilmiştir.

Descartes'ın tözler olarak yer kaplama ve bilinç, beden ve ruh ikiliğiyle yol açtığı uçurum, bugün yaşamın birliğinde hemen hemen (elle tutulurcasına) kapanmıştır. Bir köpeğin bir parça et gördüğünde midesinde belli bir salgının oluşması –ruhtan tüm itki ve duygu yaşamını atan ve aynı zamanda, yaşam fenomenlerini (onların yapılarına ilişkin yasaları açısından da) salt kimyasal-fiziksel yollarla açıklamaya çalışan– Descartes için de büyük bir mucizedir. Neden? Çünkü Descartes ruhsal alanda –dış uyarıcı gibi, hayvanın yiyeceğinin optik algısının oluşmasının bir koşulu olan– iştah itkisel tepkisini devre dışı bıraktı. (Bunun da ötesinde tepkisel itki, Descartes'ın sandığı gibi, asla algının içeriğinin koşulu değildir –cisim "imge"sinin parçası olarak her türlü bilinçten tümüyle bağımsız olan– bu içeriğin *şimdi-burada olan algı*sının koşuludur[17] – ve Descartes diğer tarafı, (iştah derecesine uygun biçimde ortaya çıkan) mide asidi salgılanmasının fizyolojik yanını, fizyolojik işlev birliğinde ve onun yapısında kök salmış olan bir hakiki yaşam olayı saymaz;

[17] Bkz. "Bilgi ve Çalışma", özellikle konu dizinine.

aksine onu merkezi sinir sisteminden tamamıyla bağımsız bir biçimde, yiyecek mideye ulaştığı an, salt kimyasal olarak mideye akan bir olay olarak görür. Heyder'in saptaması, yani telkin edilen bir yiyeceğin de gerçek yemekle aynı etkiyi yapabileceği, Descartes'a gösterilseydi, o buna ne yanıt verirdi? Aslında Descartes'ın temel hatası –*birliği* sağlayan ve her hakiki yaşam devinimi ile bilincin içeriği arasında *aracılık* yapan– insandaki ve hayvandaki *itki sistemini* (kendisinin "tutkular" üzerine bir yazısı olmasına karşın) bütünüyle gözden kaçırmış olmasıdır. Descartes ve diğer eski fizyologlar, fizyolojik işlev birliklerini, kopuk kopuk, başka bir şey tarafından morfolojik olarak tümüyle belirlenmiş, organizmanın sabit organlarından çıkan ve hemen hemen tümüyle mekanik olarak belirlenmiş olaylara ilişkin biçimsel-mekanik yakın etki ilkesi anlamında ele alırlar. Ama durum hiç de böyle değildir. Fizyolojik "işlev", kendi temel kavramı gereği, ritmi kendisi tarafından belirlenen bir akış gestaltı, bir dinamik zaman gestaltıdır; bu akış asla baştan katı bir biçimde belirli bir yere bağlanmış değildir, tam aksine varolan hücreler üzerinde kendi işlev alanını *ayırabilir*, hatta ona her şeyden önce *şekil kazandırabilir*. Belirli bir türden ve sabit bir kümülatif organ tepkisi, asla bir bilinç bağlaşımına sahip olmayan fizyolojik işlevlerde bulunmaz; yakın zamanlarda açığa çıkarıldığı gibi, bu patellar refleks (dizkapağı refleksi) gibi çok basit bir reflekste bile yoktur. Fizyolojik olarak da organizma –kendileriyle iş gördüğü– bedensel yapıları ve tözleri sürekli değiştirerek ve yeni bir neden tarafından yönlendirilerek de aynı hedeflere erişebilir. Fenomenolojik olarak fizyolojik işleyiş, ruhsal, özellikle bilinçli işlemler kadar "anlamlı"dır ve bu sıkça organik akış kadar "aptal"dır. Örneğin organizmadaki yenilenme olayında, yaralanan yerde bir yerine iki kafanın çıkmasında karşılaşılan durumla, bir ruhsal kompleksin bir parçasının yeniden oluşması durumlarında, kör tekrar etme itkilerinde –örneğin benzer sahneleri sürekli yeni baştan ortaya koymada (sürekli "dolandırılan", sürekli "kurban edilen" vb.)– de karşılaşırız.

Bence, organizmanın aynı davranış biçimlerinin bir kez fiziksel-kimyasal uyarıcıyla dışardan, bir başka kez de ruhsal

uyarıcıyla –:telkinle, hipnozla, her tür psikoterapi ve toplumsal çevreyi değiştirmekle (pek farkında değiliz, ama birçok hastalık buna bağlı olabilir)– ne derece yönlendirilip değiştirilebildiğini en geniş biçimde sınamak için, araştırmada böyle bir yönteme başvurmalıdır. Ama kendimizi, sınırı aşan fizyolojik açıklamalar yapma yanlışlığından da sakınmalıyız. Bizim bugün sahip olduğumuz deneyimlere göre, bir mide çıbanı ruhsal nedenlerle ortaya çıkmış olabileceği gibi, belirli bir kimyasal-fiziksel sürecin sonucu olarak da ortaya çıkmış olabilir– yalnız sinir hastalıklarının değil, organik hastalıkların da belirli ruhsal bağlaşıkları vardır. Nicelik olarak da bizim *birlik halindeki* asıl yaşam sürecine –bilinç koridoru ve dış uyarıcı koridoru yoluyla– her iki türden etkimizi öyle dengeleyebiliriz ki, birisinde daha fazla harcadığımız uyarıcıyı, aynı ölçüde diğerinde tasarruf edebiliriz. Cinsel duyguların uyarılması, belli ilaçların alınmasıyla sağlanabileceği gibi, açık saçık yazı ve resimlerle de sağlanabilir. "Ölüm" denilen temel yaşam olayının nedeni, bir duygusal şok olabileceği gibi bir tabanca kurşunu da olabilir. Bunların hepsi yalnızca, bizim deneyimlerimizde ve yönlendirmelerimizde, bir ve aynı *ontik birlik olan yaşam sürec*ine farklı *ulaşma biçimlerimiz*dir. Bağlantı kuran düşünmede olduğu gibi, en yüksek ruhsal işlevler bile sıkı bir fizyolojik bağlaşımlılıktan kurtulamazlar. Son olarak, bizim görüşümüze göre, tinsel edimlerin de hep bir fizyolojik ve ruhsal karşılığının olması gerekir – çünkü bu edimler etkin olmak için gereksinim duydukları tüm enerjiyi canlı itki alanından aldıklarından, bizim deneyimimiz ve kendileri için herhangi bir enerji ortaya koyamazlar. İnsanı konu edinen Batı biliminin, doğa bilimleri ve tıbbın, her şeyden önce yalnızca insanın *beden* yanıyla uğraşması, yaşam olaylarını ilk elde dışarıdan (koridor vasıtasıyla) etkilemeye çalışmış olması –Batı tekniğine özgü olan– son derece tek yanlı ilgisinin kısmi görüntüsüdür. Eğer yaşam olaylarına dışardan, içerden bilinç koridoru yoluyla olduğundan, daha kolay ulaşılabilir durumda isek, bunun *psyche* ve *physis* arasındaki ilişkiye dayanması gerekmez; bunun nedeni yüzyıllar boyu tek yanlı olarak gösterilen ilgi de olabilir. Hint tıbbı tam ters yöne, [Batı tıbbından hiç de eksik

kalmayan] bir tek yanlılıkla, *ruhsal olan*a yönelmiştir.[18*]

Psiko-fizyolojik yaşam tektir[19] – ve bu birlik bütün canlılar için geçerli bir olgudur, diyeceğim insan için de geçerlidir. İnsanı beden-ruhu açısından derece farkının ötesine geçen bir biçimde hayvandan ayırmak, teist yaratıcılık görüşünün ve geleneksel ölümsüzlük görüşünün yaptığı gibi, onun beden-ruhuna özel türden geçmiş ve gelecek yüklemek için elimizde en küçük bir sebep yoktur. Mendel yasaları bedensel nitelikler için geçerli olduğu ölçüde ruhsal özniteliklerin yapısı için de geçerlidir. Ruhsal olayların işleyişi bakımından insan ve hayvan arasında çok dikkat çekici farklılıklar vardır – ama yine çok dikkat çekici olan, hatta bundan daha da dikkat çekici olan, hayvan ile insan arasındaki morfolojik farklılıklardan çok fizyolojik farklılıklardır. Hayvanla karşılaştırıldığında insanda, sindirilen maddelerin çok daha büyük bir bölümü sinirlerle ilgili şeyler için harcanır ama bu maddelerin, anatomik bakımdan gözle görülebilir olan kısımlarının (teklerin) biçim ve yapılarının oluşturulmasına faydası gözle görülür bir biçimde *azdır*: Hayvana kıyasla, bu malzemenin çok büyük bir kısmı saf işlevsel beyin enerjisine çevrilir. Ama bu olay, bizim psikoloji dilinde *"bastırma"* ve *"yükseltme"* diye adlandırdığımız, insanda karşılaştığımız olayın *fizyolojik bağlaşığı*dır. İnsan organizması, duyusal-motorsal işleyişlerde hayvana önemli bir üstünlüğe sahip olmadığı halde, insanda enerjinin büyük beyin ile diğer organlar arasında dağıtılması hayvandan tümüyle farklıdır. İnsan beyninin beslenmede, hayvan beynine göre çok büyük ölçüde üstünlüğü vardır – insan beyninin bu üstünlüğü vardır, çünkü onun en yoğun ve çok yönlü enerji kaynakları ve yer açısından çok daha gevşek bir sınırlamaya bağlı olan bir uyarılma akış biçimi (Goldstein) vardır. Genel sindirim bozukluklarında beyinde özümlemenin durması *en geç* ve diğer organlara göre de en az olur. İnsanın büyük beyin zarı, organizmanın tüm geçmişini ve

---

18* Bkz. "Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları" ve "Acı Çekme Duygusu Üzerine".

19 Burada, bu kuramın felsefi derinliğine girmekten kaçınmak zorundayım.

onun evveliyatını korur ve saklar. Beyindeki her uyarımın kendine özgü akışı, tüm uyarım yapısını değiştirdiği için, asla "aynı" akış bir daha tekrar edemez – bu ruhsal nedenselliğe upuygun bir durumdur, çünkü bir sonraki ruhsal olayı açıklayacak şey, yalnız zamansal olarak o olaydan önce gelen tek olay değil, geçmişteki tüm yaşantı zinciridir. Beyin kabuğundaki uyarımlar, uykuda bile hiç durmadığı ve yapı unsurları her an baştan yenilendiği için, çok büyük miktarda bir imgelem çoğalması, psikolojik olarak da beklenebilir. (Bu imgelem fazlalığı, dış uyarım olmadan da akışını sürdüren, kendine gelme bilincinin ve bunun yaptığı sansürün ortadan kaldırılmasıyla (Freud) hemen ortaya çıkan; bunun da ötesinde, benim başka bir yerde[20] de gösterdiğim gibi, bütünüyle kökensel bir şey olarak görülmesi gereken ve duyu algıları yoluyla yalnız git gide sınırlanmış olan ama onlar tarafından oluşturulmayan bir şeydir.) Fizyolojik uyarımlar zincirinin uyuma ve uyanma durumlarındaki ritim yoluyla sürmesi gibi, ruhsal akış da (uyanma bilincinde olduğu gibi kesilmeden) durmadan sürer. İnsandaki çok daha güçlü olan merkezileşmenin ve tüm yaşam olaylarının beyin etkinliklerine bağlı olmasının bir sonucu olarak da beklenebileceği gibi, insanda beyin, hayvana göre çok daha yüksek derecede asıl ölüm organı gibi görünmektedir. Yine yapılan bir dizi araştırmadan da biliyoruz ki, beyni çıkarılmış bir köpek ya da at, insanın bu durumda yapabileceğinden çok daha fazla şeyler yapabilmektedir. Bu ve benzeri olgular, hayvana göre insanın ruh yaşamının *artmış olan birliği*, insanda ruh gibi bir tözün olduğu kabul edilmeden de yeterince açıklanabilmektedir.

O halde, insandaki beden ve ruh veya vücut ve ruh ya da beyin ve ruh, herhangi bir ontik karşıtlık oluşturmazlar.[21] Bizim insanda bulduğumuz ve öznel olarak yaşadığımız karşıtlık, çok daha üst düzeyde, çok daha derine inen başka bir karşıtlıktır: *Tin ve yaşam karşıtlığı*dır. Bu karşıtlık, yakınlarda H. Driesch'in

---

[20] Bkz. "Bilgi ve Çalışma", V. Bölüm.

[21] Biz bugün beden ve ruh sorununun, yüzyıllar boyunca insanları rahatsız etmiş olan bu sorunun, bizim için metafizik önemini kaybettiğini söyleyebiliriz.

yanlış bir biçimde abarttığı anorganik varlık ile yaşam arasındaki karşıtlıktan çok daha derinlere inerek tüm şeylerin temeline ulaşabilir.

Eğer biz –her birine birer bakış tarzı karşılık gelen– psikolojik ve fizyolojik varlığı, bir ve aynı yaşam olayının iki yanı olarak alırsak, bu durumda X, bu her iki bakış tarzını kendisi gerçekleştiren, beden-ruh karşıtlığını *aşabilir*. Bu X, görmüş olduğumuz gibi, kendisi hiçbir zaman nesne olamayan, ama her şeyi "nesneleştiren" *tin*dir. Eğer yaşam uzamsal değil de zamansal bir varlık ise –Jennings doğru bir biçimde, "organizmanın bir oluş (akış)" olduğunu söylemiştir ve bedenin tüm görünebilir durağan biçimleri bu yaşam olayı tarafından her an taşınmakta ve korunmaktadır– bizim "tin" dediğimiz şey, yalnız *uzamdışı* değil, aynı zamanda *zamandışıdır* da. Tinin yönelimleri, deyim yerindeyse, yaşamın zaman akışını dilimlemektedirler. Yalnızca dolaylı olarak tinsel edim, etkin olduğu kadarıyla, zamansal bir yaşam olayına bağlıdır ve aynı zamanda bu olay tarafından kuşatılmıştır.

Ama öz bakımından "yaşam" ve "tin" ne kadar farklı olursa olsunlar, her iki ilke de insanda birbirine bağlıdır: *Tin yaşamı ideleştirir* – ama onun ediminin en basit biçimde uyarılmasından, bizim tinsel anlam yüklediğimiz bir yapıtın gerçekleştirilmesine kadar, *tini harekete geçiren ve [yaptığını] gerçekleştiren yalnızca yaşamdır.*

Bizim yukarıda betimlediğimiz tin ve yaşam arasındaki ilişki, insana ilişkin birçok felsefe görüşünce gözden kaçırılmış ve önemsenmemiştir.

Burada ilk olarak, "doğalcı" olarak adlandırılabilecek kuramlar ana hatlarıyla anlatılarak ortaya konacaktır. Bu kuramları iki ana gruba ayırmak mümkündür: İnsan davranışlarını tek yanlı formal-mekanist bakışla ele alan kuramlar ile tek yanlı olarak vitalist bakışla ele alan kuramlar.

Yaşam ve tin ilişkisini biçimci-mekanist bakışla ele alan görüşler, her şeyden önce yaşam kategorisinin kendine özgülüğünü gözden kaçırmakta, sonuçta tini de yanlış anlamak durumunda kalmaktadırlar. Bu kuramlar Batı tarihinde iki biçimde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi eskiçağdan, Demokritos, Epi-

kuros, Lucretius Carus'un öğretilerinden gelmekte, en tam sunumunu ise Lamettrie'nin *L'homme machine* adlı yapıtında bulmaktadır. Bu kitapta, daha kitabın adından da anlaşılacağı gibi, ruhsal olaylar, tinsel olaylardan ayrılmaksızın, organizmada hüküm süren fiziksel-kimyasal yasalarla birlikte ortaya çıkan olaylara indirgenmeye çalışılmaktadır. Biçimci-mekanist görüşlerin diğer türü ise en keskin anlatımını İngiliz duyumcularında bulmuştur: David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Deneme*si bu görüşe en son şekline vermiştir. Son zamanlarda Ernst Mach, "ben"i, duyusal unsurların özel bir yoğunlukta bir araya geldiği bir düğüm noktası olarak gören açıklamasıyla, bu görüşe en çok yaklaşan kişi olmuştur. Her iki kuramda da, bunda olduğu gibi ötekinde de, biçimci-mekanist ilke en aşırı biçimde kullanılmıştır; yalnız şu farkla ki, birinde duyum olayları, fiziksel mekanik ilkelere göre işleyen olaylardan hareketle açıklanırken, diğerinde anorganik doğa bilimlerinin temel kavramları, son verilmişlik kabul edilen duyu verilerinden ve tasarımlara ilişkin çağrışım yasalarından (tüm töz ve nedensellik kavramlarını da kapsar biçimde) türetilmekteydi. Her iki tip mekanist kuramın hatası, *yaşam*ın özünü, onun kendisine özgülüğünü ve kendine özgü yasalılığını gözden kaçırmalarıdır.

Doğalcı kuramın ikinci biçimi olan vitalist kuram, biçimci-mekanist kuramın yaptığının tam tersini yapar –yaşam ilkesinin önemini çok abartarak– "yaşam" kategorisini genel insan anlayışının, bununla birlikte tinin de temel kategorisi yapar. İnsan tini, sonuçta, insanın itki yaşamından hareketle, onun en son "gelişim ürünü" olarak görülür. İngiliz-Amerikan pragmatistleri (ilk olarak C. S. Peirce, sonra William James, F. C. Schiller ve J. Dewey), düşünme biçimlerini ve düşünme yasalarını, insanın o sırada varolan çalışma biçimlerinden türetmeye çalışmışlardır (*homo faber*). Nietzsche de *Güç İstemi*'nde, çok önemli, yaşamsal işlevler olarak düşünme biçimlerini, yaşamın güç itkisinden hareketle açık kılmaya çalışmış; onu biraz değişik bir biçimde yakın dönemde Hans Vaihinger izlemiştir.[22] Buraya girebilecek tüm kuramlara bütün olarak bakılırsa, onların beslenme

[22] Bunun için benim "Bilgi ve Çalışma" adlı makaleme bakınız.

itkisi sistemi, döllenme ve cinsellik itkisi sistemi ya da güç itkisi sisteminden birini esas almalarına ve bunlardan hangisini insanın itki yaşamı için yönlendirici ve temel etken saydıklarına göre, doğalcı-vitalist insan tasarımının üçe ayrıldığı görülür. Vogt bunu kaba bir biçimde "insan yediğidir" biçiminde açıklar. Özellikle Karl Marx bununla karşılaştırılmayacak kadar derinlik kazanmış ve Hegel'in tarih görüşüyle zenginleşmiş olan görüşüyle, benzer düşünceleri savunur. Buna göre, insan yalnızca tarihi yapmaz, daha çok insanı her çağda değişik biçimde şekillendiren tarihtir; en başta da *ekonomi* tarihidir, "maddi üretim ilişkileri"nin tarihidir. Bu görüşe göre, sanatın, bilimin, felsefenin, hukukun vb. tinsel yaratıların tarihinin kendine özgü bir iç mantığı ve sürekliliği yoktur. Bu devamlılık ve kendine özgü nedensellik, tümüyle ekonomik ilişki biçimleri tarafından belirlenmektedir; Marx'a göre, her göze çarpan tarihsel biçim, kendine özgü tinsel dünya, "üstyapı" olarak ekonomik ilişki biçimlerinin sonucudur.[23] İnsanı, öncelikle güç itkisi ve kendini kabul ettirme itkisinin egemen olduğu varlık olarak gören anlayış, tarihsel olarak özellikle Macchiavelli, Thomas Hobbes ve devleti mutlak güç olarak gören politikacılar tarafından ortaya atılır; yeniçağda ve günümüzde Friedrich Nietzsche'nin güç istenci öğretisiyle ve daha çok tıbbi-psikolojik açıdan olmak üzere, Alfred Adler'in kendini kabul ettirme itkisinin tüm diğer şeylerden önce geldiği görüşüyle bu anlayış sürmüştür. Üçüncü doğalcı görüş, tinsel yaşamı yükseltilmiş *libido*nun biçimleri, onun simgesi ve gevşek bir üstyapısı olarak, tüm insan kültürünü ve kültür ürünlerini de bastırılmış ve yükseltilmiş libodo olarak gören görüştür. Schopenhauer cinsel sevgiyi, tümüyle doğalcılığa düşmeden –kendisinin [insanı doğru görmesini] engellemiş olan insana ilişkin negatif kuramı benimsemeseydi– "yaşam istencinin odak noktası" diye nitelemiştir; Freud da ilk dönemlerinde –daha kendi başına varolan ölüm itkisini kabul etmeden önce– bu anlayışı gidebilecek son noktasına kadar

[23] Benim tarihsel materyalizme ilişkin eleştirimi "Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları" adlı kitabımda bulabilirsiniz.

götürerek geliştirmiştir.[24]

İster mekanist ister vitalist olsun tüm bu doğalcı görüşleri bütünüyle reddetmek zorundayız. Gerçi vitalist görüşlerin, insanda asıl yaratıcı güç olanın, bizim "tin" (ve yüksek bilinç biçimleri) dediğimiz şey değil, ruhun bilinçaltı karanlık itki güçleri olduğunu ve gruplar gibi tek tek insanların yazgılarının da bu olayların sürekliliği ile onların simgesel bağlaşıklarınca belirlendiğini –nitekim karanlık olan mitos, tarihin bir ürünü olmadığı halde, tarihin gidişini büyük oranda belirlemektedir– ortaya koymaları, çok yerinde olmuştur. Buna karşılık tüm bu kuramlar, tinin ve onun idelerinin ve değerlerinin yalnız etkinliğini ve güç kazanmasını değil, taşıdıkları anlam açısından bu idelerin kendilerinin de, hatta tin yasalarını ve tinin iç gelişimini de, bu itki güçlerinden *türetmek* istedikleri için hata etmişlerdir. Eğer klasik kuramı temsil eden Batı idealizminin hatası, tinin gücünü çok abartarak Spinoza'nın ulaştığı –bizim bugün adlandırdığımız biçimiyle "yükseltilme" yoluyla– aklın kendisi bir "tutku" olmadıkça, aklın tutkuları düzenlemeye gücünün yetmeyeceğine ilişkin önemli doğruyu gözden kaçırmaksa, doğalcılık denen akımın hatası da, tinin kökenselliğini ve kendi başına varlığını tümüyle hiçe saymasıdır.

Tüm bu kuramların tersine, iddialı ve belli bir derinliği de olan yeni bir yazar, insanı (bizim de yaptığımız gibi[25]) birbirine indirgenemeyecek olan iki temel kategoriyle açıklamaya çalışmaktadır – kastettiğim kişi Ludwig Klages'tir. Bizim bugün farklı bilim alanlarından birçok araştırmacıda örneğin Edgar Dacqué, Leo Frobenius, C. G. Jung, Hans Prinzhorn, Theodor Lessing[26]

---

[24] Freud'un sevgi kuramına ilişkin eleştirilerim için "Duygudaşlığın Özü ve Biçimleri" adlı kitabıma bakınız.

[25] "Tin" ve "yaşam"in birbirinden ayrılması benim ilk yazılarımdan olan "Die transzendentale und die psychologische Methode" ["Transzendental ve Psikolojik Yöntem"]de (1899) ve *Etik* adlı yapıtımda yer almaktadır. Ama bu ayrım Klages'in kavramlarıyla örtüşmez, çünkü Klages tini, "zekâ", "ben" ve "isteme" ile aynı şey görür.

[26] T. Lessing *Geschichte als sinngebung des Sinnlosen* [*Anlamsız Olanı Anlamlandırma Olarak Tarih*] adlı kitabında kuramının ana çizgilerini

ve belli bir biçimde Ostwald Spengler'de rastladığımız, insanın yapısına ilişkin panromantik düşünme biçimini Almanya'da yerleştiren Klages olmuştur. Burada ayrıntısına girilmeyecek olan bu görüşün ana özellikleri iki noktada toplanabilir: Gerçi tinin baştan beri kendi başına varolduğu kabul edilmiş ama o pozitivistlerin ve pragmatistlerin yaptıkları gibi, zekâ ve seçme yeteneğiyle aynı şey sayılmıştır. Tinin esasen yalnız nesne yapılamayacağı değil, aynı zamanda gerçekliğin terk edilmesiyle ide ve özlerin seyredilebileceği de Klages tarafından yadsınmıştır. Asıl özünden ve çekirdeğinden yoksun bırakılan tin, bütünüyle değerini yitirmiştir. Klages'e göre tin, bütün yaşamla ve yaşama ait olan her şeyle, tüm ruhsal yaşamın en yalın otomatik "ifadeleri"yle bile, köklü ve temelli bir biçimde *çatışma* halindedir – karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisi içinde değil. Bu çatışma durumunda tin, insanlık tarihinin akışında yaşamı ve ruhu her zaman derinden *kemiren* bir ilke olarak kendisini gösterir; böylece insanlık tarihi bir *décadence* olarak, insanda kendisini gösteren yaşamın gittikçe artan bir hastalık belirtisi olarak görünür. Eğer Klages tutarlı olsaydı –ki değildir, çünkü o garip bir biçimde, tine ancak insan olmadan sonra tarihte belirli bir yer "açabilmekte", böylece, onun gözüyle bakıldığında, *homo sapiens*ten önce koskoca bir tarih öncesi dönem varolmaktadır– öyle olsaydı, ona göre [özü] insan *olan* bu yaşam "tragedya"sının başlangıcını, onun insan olmanın kendisine koyması gerekirdi.

Yaşam ve tin arasında böyle dinamik ve düşmanca bir karşıtlık olduğunu kabul etmemize en başta, tinin hiçbir kuvveti ve gücü olmaması, başlangıçta etkinlikte bulunabileceği, bu "yıkıcılığı" gerçekleştirebileceği hiçbir enerjiye sahip olmaması izin vermemektedir. Klages'in ince gözlemlerle dolu yazılarında ortaya koyduğu, tarihin son dönemlerinde ortaya çıkan ve ger-

---

şöyle ifade eder: "Tin dünyasının ve ona ait normun, insandaki hastalıklı yaşamın (gerektiğinde) yerini alabilecek dünya olduğu; kendi içinde de kuşkulu hale gelmiş olan ve kısa bir uyanıklık bilincinden sonra iz bırakmadan yok olan türün –bilimin yardımıyla büyüklük çılgınlığına kapılmış olan hırsız maymunun– bir araç olduğu yolundaki görüşüm gittikçe güçlenmektedir (Bak. 4. basım, Leipzig, 1927, s. 28).

çekten üzüntüyle dile getirilebilecek olan görüntülerin suçu tine yüklenemez; tam tersine bunlar aslında başka bir olaya, benim "aşırı yükseltilme" dediğim[27*] olaya yüklenebilir. Bu durumda insan o kadar zihinselleştirilmiştir ki, bundan dolayı ve bu duruma tepki olarak, bilinçli olarak, bu aşırı yükseltmenin, özellikle tanıtlamaya dayalı *zihinsel* etkinlik fazlalığının henüz olmadığı bir duruma (genellikle tarihte bulunduğu düşünülen) romantik kaçış başlamıştır. Yunanistan'daki *dionisos* hareketi bu türden bir kaçış hareketiydi; klasik dönem Yunanlılığa Alman romantizminin ortaçağa baktığı gibi bakan Hellenistik dogmatik de bir kaçış hareketiydi. Bu türden tarihsel görüntülerin, aşırı zihinselleştirmenin bir sonucu olan "gençlik ve ilkelliğe" duyulan özleme dayandığını, tarihsel gerçeklikle asla uyuşmadığını, Klages'in yeterince değerlendiremediği görülmektedir. Bunun yanında Klages, insan varolmasında dionisosça olanın ve dionisosça biçimlerin kökensel olarak ve naif olarak bulunduğu heryerde –aslında bu hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez; çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, itkilerin baskıdan kurtarılması, ussal olarak itkilerin bastırılması gibi, tin tarafından yönlendirilmektedir (hayvanda böyle bir engellemeden kurtarılma durumu yoktur) – dionisosça durumun kendisinin de karmaşık ve *bilinçli* bir isteme tekniğine dayandığını, yani onun da, devre dışı bırakılması istenen aynı "tin"le iş gördüğünü gözden kaçırır.

Klages'in tinin yıkıcı gücünün sonuçları olarak gördüğü başka bir grup olay ise, otomatik olarak olup biten canlılığa ilişkin etkinliklerin karşısına, tinsel etkinliklerin çıkarıldığı yerde, birincisinin gittikçe daha fazla rahatsız edildiği yerde ortaya çıkmaktadır. Bunun en basit belirtileri, kalp atışlarının, soluk alıp vermenin ve diğer otomatik ve yarı otomatik hareketlerin, dikkatin bunlar üzerinde yoğunlaşmasıyla bozulmasıdır; bunun ötesinde, isteme değer taşıyan yeni içeriklere yönelmek yerine, doğrudan itkisel itilimlere yöneldiğinde oluşan rahatsızlıklar da bu türdendir. Ama Klages'in "tin" dediği şey, gerçekte tin değildir, bu (bizim daha önce yapılan açıklamalarımız doğrultu-

---

27* Bkz. "Denge Çağında İnsan" (1927) başlıklı yazıda yer alan "aşırı yükseltilme" (ve "yeniden yükseltilme") kavramları.

sunda) karmaşık "teknik zekâ"dır. Özellikle, tüm pozitivist insan görüşlerinin, insanı *homo faber* olarak gören tüm görüşlerin amansız düşmanı olan Klages, bu noktada, bu nokta dışında çok sert bir biçimde eleştirdiği temel görüşün kötü bir (eleştiri yapmayan) öğrencisi olmaktadır.

Tin ve yaşam birbirine göre düzenlenmişlerdir – onların köklü bir düşmanlık, köklü bir savaş durumu içinde bulunduğunu düşünmek, büyük bir hatadır.

"En derin olanı düşünen, en canlı olanı sever"

İNSAN VE DÜNYANIN TEMELİ. –DİNİN VE METAFİZİĞİN KÖKENİ

Bir felsefî antropolojinin ödevi, dil, vicdan, aletler, silahlar, hak ve haksızlık ideleri, devlet, yönetim, sanatların serimleme işlevleri, mitos, din, bilim, tarihsellik ve toplumsallık gibi yalnız insanın tekelinde olan ya da ona özgü şeylerin ve yapıtların, bizim yukarıdaki anlatımlarımızda kısaca açımlanan insanın temel yapısından nasıl çıktığını tam olarak göstermektir. Burada bunlar üzerinde daha fazla durulmayacaktır. Ama bakışımız söylenmiş olanlardan, *insanın şeylerin temeliyle olan metafizik ilişkisi* hakkında ortaya çıkan sonuçlara yöneltilmelidir.

Katmanlı bir yapısı olan insan doğasının, burada anlatılmaya çalışıldığı gibi, onun altında yer alan varlık tabakalarının üst üste gelmesiyle oluşan insan doğasının birbirine dayanan yapısının en verimli sonucu, şunun gösterilmesi olmuştur: İnsan iç zorunlulukla, insanın dünyaya ve kendine ilişkin bilinciyle, aynı zamanda kendi psiko-fizik doğasını nesne yapmasıyla –ki bu tinin ona özgü temel özelliklerindendir– "insan" olduğu anda, *aynı zamanda dünya üstü, sonsuz ve saltık varlığın* en biçimsel *idesi*ni de kavraması gerekmektedir. İnsan bir kez kendisini tüm doğanın dışına çıkarır –bu onun özüne ait olan, insan olma ediminin kendisidir– ve bu doğayı kendisine nesne edinirse, bu durumda o dönüp arkasına bakıp şunu sorar: "Ben neredeyim?" Benim yerim neresidir?" Ama o artık "ben, beni

çevreleyen dünyanın bir parçasıyım" diyemez – çünkü onun tininin ve kişiliğinin o andaki varlığı, zaman ve uzam içindeki bu dünyanın *biçimleri*nin bile *üstündedir* (onları bile aşmıştır).

Bu geriye dönmeyle o sanki hiçliğe bakmaktadır: bu bakışta o aynı zamanda "*saltık hiç*"in *olanağı*nı da keşfeder – bu onu şunu da sormaya iter: "Niçin dünya *diye bir şey* var, niçin ve neden 'ben' varım?[28*]

İnsanın dünya-bilinci, ben bilinci ve biçimsel tanrı bilinci arasında varolan *bağlantıdaki özsel zorunluluk* bir kez kavranırsa – burada tanrı, yalnız "kutsal" yüklemi yüklenebilecek olan bir "kendi başına varlık", çeşit çeşit binlerce şekle bürünebilen bir varlık olarak kavranacaktır. Bir saltık varlık alanı, deneyiminin mümkün olup olmamasından, bilinip bilinmemesinden etkilenmez; saltık varlık alanı, insanın kendisine ilişkin bilinci (ben bilinci) ve dünya bilinci gibi (temel oluşturucu biçimde) insanın yapısına aittir. Wilhelm von Humbolt'un dile ilişkin söylediği şey –"insan dili bulmuş olamaz, çünkü insan ancak *dille* insan olmuştur"– aynı derecede, tüm sonlu deneyim verilerini ve insanın merkezi varlığını aşan, hatta kutsallığı derin bir saygı gerektiren kendi başına varlığın biçimsel varlık alanı için de geçerlidir. "Dinin kaynağı" ve "metafiziğin kaynağı" ifadelerinden, bu alanların belirli kabullerle ve inanç düşünceleriyle doldurulması değil de, *bu alanların kendi* kaynağı anlaşılırsa, o durumda bu kaynakla insan olmanın kendisinin bütünüyle örtüştüğü görülür.

İnsan, dünyanın ve kendisinin bilincine vardığında, "*kendinde dünyanın olduğu ve olmamasının söz konusu olmadığı*" ve "*kendisinin olduğu ve olmamasının söz konusu olmadığı*"[29*] olgusunun olumsallığını, yalnız kendisine özgü olan rastlantıyı da görüsel zorunlulukla keşfetmek durumundadır. Bu nedenle, "ben va-

---

[28*] Bkz. *Vom Ewigen im Menschen* (İnsanda Sonsuz Olan Üzerine, ilk basım 1921, 4. basım 1954, Tüm Yapıtları 5. cilt) adlı yapıtta yer alan "Vom Wesen der Philosophie" (Felsefenin Özüne Dair) başlıklı yazı (1917), "Felsefenin Nesnesi" bölümü ile "Dinle İlgili Sorunlar".

[29*] "Probleme einer Soziologie des Wissens"e ["Bir Bilgi Sosyolojisinin Sorunları"na], özellikle de konu dizinine bakınız.

rım" (Descartes) veya "dünya var"ın (Aquinalı Thomas), *"bir mutlak varlık var"* genel tümcesinin önüne konulmasına izin vermek ve mutlak varlık alanına, bu varlık türlerinden hareketle yapılacak çıkarımlarla ulaşmaya çalışmak, çok büyük bir hatadır. *Dünya, ben* ve *tanrı bilinci* ayrılamaz bir *yapı birliği* gösterirler – nesnenin ve ben bilincinin aşkınlığının aynı edimde, "üçüncü refleksiyon"da verilmiş olmasında olduğu gibi. Tinsel aktüel varlığın ve onun hakiki nesnelerinin içinde oluştuğu evrenin somut gerçekliğine "Hayır! dendiği anda; dünyaya açık olan davranışın ve hiç dinmeyen aramanın oluştuğu, yeni keşfedilen dünya alanına sınır tanınmadan girildiği ve hiçbir verilmişlikle yetinilmediği anda; olmakta olan insanın önünde hazır bulduğu hayvan yaşamına ait olan ve hayvanın kendisini çevreye ya da çevreyi kendisine uydurmak için kullandığı tüm yöntemleri kırdığı ve bunun *tam tersi* bir yön tuttuğu anda –keşfedilen *kendinde* dünyaya ve organik olarak durağan hale gelmiş yaşama uyduğu anda– insanın kendisini "doğa"nın dışına çıkardığı ve doğaya egemen olup onu yeni sanat ve imlem ilkesinin nesnesi yaptığı an – işte *bu anlarda* insanın, herhangi bir biçimde dünyanın dışında ve onun ötesinde yer alan merkezine zincir atması gerekirdi. Artık insan kendisini, bu kadar cüretli bir biçimde üstüne (dışına) çıktığı dünyanın basit bir "parçası", basit bir "organı" olarak göremezdi!

Dünyanın olumsallığına ve kendisinin *dünyanın dışına çıkan* varlık çekirdeğine ilişkin garip rastlantıyı keşfettikten sonra, insan için iki türlü davranma olanağı vardır: Bu duruma şaşırabilir ve mutlak olanı kavramak ve kendisini onun içine sokmak için, kendi bilgi ortaya koyan tinini harekete geçirebilir – ki bu her tür metafiziğin kaynağıdır; tarihte çok geç olarak ve çok az kültürde ortaya çıkmıştır. Bu olasılık dışında insan önüne geçilemez olan *korunma itilimi* –yalnız kendi bireysel varlığını değil, içinde yaşadığı grubun varlığını da korumak için– tarafından da harekete geçirilebilir –hayvanın tersine yalnız ona özgü olan– inanılmaz hayalgücü fazlalığıyla ve bu fazlalık temelinde, bu varlık alanını çeşitli şekillerde doldurabilir; dua ve törenlerle bu güçte kendisine bir sığınak bulmaya, bir şeyin yardımını ve

korumasını arkasına almaya çalışabilir; çünkü insan kendisinin doğaya yabancılaşma, doğayı nesne edinme ve aynı anda olup biten kendi olma ve kendi bilincine varma temel ediminde saf hiçliğe düşer gibidir. Bu türden örtülerle, korumalarla nihilizmin aşılması, bizim *din* dediğimiz şeydir. Din öncelikle grup ve halkların dinidir. Ancak daha sonraları, devletin doğuşuyla birlikte "kurucular dini" haline geldi. Nasıl dünyanın ilk olarak bize, bir bilgi *nesnesi* olarak verilmesinden önce, bizim yaşamdaki pratik varolmamıza bir *direnç* olarak verildiğinden eminsek, aynı şekilde yeni keşfedilen alana ilişkin –insanın dünyanın varlığını sürdürmesi için ona güç sağlayan (ona bu gücü insanlığa ilk önce "mitos" sağlıyordu, daha sonra kendisini mitostan sıyıran "din" bunu yaptı)– düşünce ve tasarımların, tarihsel olarak her türlü bilgiden, özellikle hakikate yönelmiş metafizik bilgilerden (veya bu tür girişimlerden) *önce geldiğ*inden de şüphe edilemez.

İnsanların kendi aralarındaki ilişkilerde ve şeylerin en üst varlık temeliyle ilişkilerinde oluşmuş olan dinsel düşüncelerden bir kaç ana tipi ele alalım ve kendimizi Batının ve Küçük Asya'nın tektanrılı dinleriyle sınırlayalım. Burada şu türden tasarımlar buluyoruz: Tanrı belirli bir halkı kendi halkı olarak seçtikten sonra, insan tanrıyla bir "ittifak" yapıyor (Eski Yahudilik). [Başka birisinde ise] toplumun yapısına göre, insan "tanrının kölesi" olarak görünmekte, hileyle ve küçük düşürücü bir biçimde onun önünde yere kapanıp kendini yerlere atarak yalvararak ve korkutmayla ya da sihirle tanrıyı harekete geçirmeye çalışıyordu. Bunun biraz daha üst bir biçiminde ise insan, en üst egemen "efendi"nin "sadık bir hizmetçisi" olarak ortaya çıkmaktadır. Tektanrıcılığın sınırları içinde olanaklı olan en üst ve en saf tasarıma, tüm insanların "tanrı" babanın çocukları olduğu idesinde ulaşılır; tanrı kendisiyle aynı özü taşıyan oğul aracılığıyla insanlara seslenir, "oğul" insanlara iç varlıklarında tanrıyı gösterir ve tanrısal bir otoriteyle insanlara belirli dinsel fikirler ve buyruklar verir. İnsanın en üst temelle bağlantısına ilişkin felsefi düşüncelerimizden dolayı, tüm bu düşünceleri reddetmek zorundayız: Bir tinsel, tinselliğinde her şeye gücü yeten kişi olan bir tanrının varolduğuna ilişkin teistik kabulleri

yadsıdığımız için bunu yapmak zorundayız. Bizim için insanın dünyanın temeliyle esas ilişkisi, bu temelin insanda –hem tin varlığı hem de canlı bir varlık olarak, "kendi başına varolan varlığı"n itiliminin ve tinin bir parçasının merkezi olarak insanda– kendisini doğrudan *kavrayıp gerçekleştirmesi*dir.

İnsanın kendini her şeyin kökeni olan varlıkta temellenmiş gördüğü edimde, her şeyin temeli olan varlık da kendini insanda bilir düşüncesi, Spinoza, Hegel ve daha birçok kişide görülen eski bir düşüncedir. Biz şimdiye kadar çok tek yanlı olarak zihinselci bir biçimde savunulmuş olan düşünceleri yeniden biçimlendirmeliyiz ki, bu kendini (insanda) temellenmiş *görme*nin, ancak *deita*sın ideal talepleri ve bu talebi gerçekleştirmeye yönelik girişimleri için bizim varlık merkezimizi, *aktif bir biçimde devreye sokmamız*ın bir *sonucu* olduğu görülebilsin – çünkü ancak *deita*sın ideal taleplerinin gerçekleştirilmesinde, *olmakta olan* "tanrı", *tin ve itilimin gittikçe artan biçimde birbirine karışmasında ilk kez oluşturulmaktadır.*

Bu kendi kendini gerçekleştirmenin yeri, aynı zamanda kendi-başına-varolan varlığın aradığı ve olması için bir "tarih" olarak dünyayı göze aldığı, kendini tanrılaştırmanın yeri – *işte bu yer de insandır*, insanın kendi olması ve insan kalbidir. Tanrı olmanın bizim bilebileceğimiz yerleri yalnız bunlardır – *ama bu [yer] aşkın sürecin kendisinin hakiki bir parçasıdır.* Çünkü her ne kadar *her şey*, durmadan süren bir yaratılma [süreci] içinde, her an, kendi başına varolan varlıktan, itilim ve tinin birlikte rol oynadıkları bir işlemin sonucu olarak meydana geliyorsa da, *Ens per se*nin (kendi başına varolan varlığın) –bizce bilinebilen– her iki niteliği, ancak ilk kez insanda ve onun kendisinde canlı bir biçimde birleşirler. İnsan onların buluşma noktasıdır ve dünyanın kendisine göre kurulduğu *logos* insanda *birlikte* gerçekleştirilebilir bir edim olur. Bizim görüşümüze göre, insan olma ve tanrı olma baştan beri karşılıklı olarak birbirine muhtaçtırlar. Ne insan, onun bir parçası olarak yüksek varlığın her iki temel özelliğinin ve bu varlığın kendisinin kendinde bulunduğunu bilmeden insan olabilir, ne de *Ens a se* insanın birlikte çalışması olmadan olduğu şey olabilir.

Tin ve itilim, varlığın bu her iki temel özelliği –onların yeni oluşan (hedef olarak) karşılıklı birbirinin içine girmeleri bir yana– de kendi başlarına tamamlanmış değildirler: Onlar insan tinin tarihinde *ve* dünyadaki yaşamın evriminde (ortaya çıkan açığa vurmalarında) *kendi başlarına gelişmekte*dirler.

Bana, insanın tamamlanmamış bir tanrıya, olmakta olan bir tanrıya tahammül etmesinin mümkün olmadığı söylenecektir, aslında söylendi de. Benim buna yanıtım, metafiziğin zayıf, korunmaya muhtaç insanlar için bir sigorta kurumu olmadığıdır. Metafizik daha en baştan insanın güçlü, kendisine güvenli olmasını varsayar. Bu nedenle, insanın gelişiminin belli bir yol almasıyla ve kendine ilişkin bilgisinin gelişmesiyle, kendisinin tanrısallıkla olan mücadele birliğinin ve etki birliğinin bilincine varır. İnsanın insanüstü, dünyaüstü, her şeye gücü yeten, iyilik ve bilgelikle özdeş tutulan bir varlığa sığınma ve korunma gereksinimi o kadar büyüktür ki, bunun insanın reşit olmadığı çağlarda bütün anlam ve düşünce bentlerini yıkması doğaldır. Biz derin düşünme, dua etme, yalvarmada olduğu gibi bu ilişkiyi nesneleştiren ve bu nedenle de onları birbirinden uzaklaştıran, yarı çocukça yarı zayıf araya mesafe koyan ilişkilerin yerine, tanrısallık için insanın temel edim olan kişinin kendisini vermesi edimini, *kendisini* tanrısallığın tinsel edimleriyle (onlar doğrultusunda) her anlamda kendini *özdeşleştirmesi*ni koyuyoruz. Kendisiyle varolunanın bu son gerçek varlığı –yabancı bir kişinin kişiliği gibi– nesne edinilmeye elverişli değildir. Ama onun yaşamından ve onun tinsel edimlerinin aktüelliğinden, yalnızca *birlikte gerçekleştirme*yle, *kendini verme edimi*yle ve etkin bir özdeşleşmeyle pay alınabilir. İnsanın korunması, onun zayıflıklarının ve gereksinimlerinin giderilmesi, insanın durmaksızın bir "nesne" yapmak istediği, saltık varlığın işi değildir.

Ama pekâlâ bizim için de bir "korunma yeri" vardır: Bu dayanak, tanrısallığın bir "tanrı" olmasını destekledikleri ölçüde, bugüne kadarki dünya tarihinde gerçekleştirilen tüm eserlerdir. İnsanın kendisini ortaya koymadan kuramsal kesinlikler araması boşunadır. *Ancak kişinin kendisini ortaya koymasıyla kendi başına varolan varlığı "bilme" olanağı ona açılır.*

DİZİN

Adler, 88, 110
Alsberg, 86, 87, 89
Aquinolu Thomas, 12, 92
Aristoteles, 9, 10, 11, 42, 52, 91

Beden, 13, 14, 69, 75, 92, 98, 101, 103, 105, 107
Ben, 26, 35, 65, 67, 70, 71, 72, 78, 81, 92, 101, 108, 111, 114, 115
Ben Bilinci, 70, 92, 115
Bilinç, 90
Bitki, 36, 41, 42, 44, 71, 93, 99
Bitkisel, 41, 45, 53
Buda, 78, 81, 83, 86, 88, 89

Çağrışımsal Bellek, 23, 39, 52, 54, 56, 61, 66
Çevirme, 25, 91, 96, 97
Çevre, 41, 45, 47, 60, 61, 67, 68, 69, 72, 89

Darwin, 20, 43, 65
Davranış, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 67, 69, 104, 122
Değer, 50, 51, 59, 63, 68, 77, 83, 86, 89, 93, 94, 99, 113
Direnç, 44, 45, 81, 117
Doğalcılık, 111
Duyu Yaşamı, 17
Duyusal İtilim, 23, 44
Dünya, 33, 115

En Üst Varlık, 13, 25, 76, 117
Ens A Se, 26, 118
Epikuros, 11, 12, 92, 108

Fechner, 40, 45
Freud, 21, 84, 86, 88, 92, 106, 110

Güç, 12, 21, 25, 40, 41, 45, 57, 71, 82, 85, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 109, 110, 117

Hartmann, 27, 92
Hayvan, 19, 21, 23, 24, 29, 35, 36, 42, 43, 44, 46, 48, 51, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 80, 87, 90, 93, 99, 105, 116
Hegel, 20, 79, 92, 96, 109, 118
Hobbes, 92, 110
Hume, 54, 62, 108
Husserl, 81, 82

İçgüdü, 5, 39, 47, 51, 67
İçgüdüsel Davranış, 49, 51
İdeleştirme, 5
İnsan, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 54, 69, 75, 78, 80, 83, 84, 90, 92, 93, 96, 97, 106, 108, 109, 112, 114, 115, 118
İsteme, 9, 71, 83, 86, 90, 92, 97, 111, 113
İtilim, 5, 39
İtki, 57, 61

James, 97, 109
Jennings, 46, 49, 107

Kant, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 27, 76, 79, 80, 92, 102
Kendi Başına Varolan, 79, 98, 110, 118, 119
Kişi, 19, 76
Kişilik, 16, 68, 72
Klages, 5, 99, 111, 112, 113
Klasik Kuram, 91, 92

Köhler, 60, 65

Lamarck, 65, 89
Leibniz, 70, 80
Locke, 54

Marx, 21, 92, 96, 109
Metafizik, 33, 119
Mill, 54

Negatif Kuram, 85, 88, 90, 93
Nietzsche, 14, 21, 28, 29, 71, 109

Pawlow, 53
Platon, 9, 10, 81, 83, 91

Ruh, 5
Ruhçu, 89
Ruhsal, 5, 39, 45, 50, 53, 76, 101, 105
Ruhsal Varlık, 76

Schiller, 83, 109
Schopenhauer, 86, 87, 88, 92, 110

Spinoza, 92, 97, 111, 118

Tanrı, 12, 20, 26, 27, 117, 118
Teizm, 99
Tin, 5, 25, 66, 76, 78, 84, 88, 96, 107, 108, 111, 113, 118
Tinsel Edim, 92

Vitalist Kuram, 108, 109, 110

Yaşam, 82, 108, 112
Yönlendirme, 25, 82, 91, 92, 96
Yükseltme, 5

Zekâ, 5, 39
Zekâya Dayanan Davranış, 47, 52, 59
Zihniyet, 63



MAX SCHELER
İnsanın Kosmostaki Yeri

Her felsefe sorunu, doğrudan ya da dolaylı olarak insanla ilgilidir. Bu nedenle felsefede ele alınıp tartışılan her sorunun temelinde, insanın neliğine ilişkin bir kabül vardır. Bu önemli yeri nedeniyle, "İnsan nedir?" sorusu, yani soruyu soranın kendisini, kendi türünü sorguladığı soru, en başından beri filozofların sormadan edemedikleri temel sorulardan biridir. Soru, insanın kendini bilmesinin, kendi varlığının ya da türünün temel ıralayıcılarını belirleme sorusudur.

"Düşünce tarihimizin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorun olmamıştır" saptamasından yola çıkan Scheler, **İnsanın Kosmosdaki Yeri**'nde "İnsan nedir?" sorusunu, yeni bir bakış açısıyla yanıtlamaya girişir.



ISBN 978-9944-795-43-2
9 789944 795432

BilgeSu