Takiyettin Mengüşoğlu

Felsefeye Giriş



Remzi Kitabevi

8. Basım

FELSEFEYE GİRİŞ

Takiyettin MENGÜŞOĞLU

8. Basım

REMZİ KİTABEVİ

AVNİ BAŞMAN'ın anısına saygıyla

Büyük Fikir Kitapları Dizisi
FELSEFEYE GİRİŞ / Takiyettin Mengüşoğlu

ISBN 975-14-0066-X

BİRİNCİ BASIM: 1958
SEKİZİNCİ BASIM: Ağustos, 2003

Remzi Kitabevi AŞ., Selvili Mescit Sok. 3 Cağaloğlu 34440, İstanbul
Tel (212) 513 9424-25, 513 9474-75, Faks (212) 522 9055
WEB: http://www.remzi.com.tr E-POSTA: post@remzi.com.tr
Remzi Kitabevi A.Ş. tesislerinde basılmıştır.

DÖRDÜNCÜ BASKIYA BİRKAÇ SÖZ

İlk baskısı 1958 yılında yapılan «*Felsefeye Giriş*»in otuz yıl sonra yapılan dördüncü baskısında da (ikincisi 1967, üçüncüsü 1983), felsefe terimlerinin, özellikle yabancı kökenli terimlerin yazılışları ile ilgili sorunların hâlâ bir çözüme ulaşamadığını görmek, gerçekten çok üzücü.

Giriş'in 1958'de yazılmış olan Önsöz'ü, bu kez de üçüncü baskısındaki düzeltilmiş haliyle bırakıldı. Kitabın bütününde yapılan düzeltmelerde, birçok yabancı kökenli terimin Türkçede okunuşu ile yazılmış olması, Önsöz'lerinde de belirttiği gibi, Mengüşoğlu'nun çok yanlış bulduğu bir tutumdu. Buna ödün vermek zorunda kaldığım için üzgünüm. Hocanın, bir gün bu yanlışı düzeltecek bilimsel bir görüşün egemen olacağı umudunu korumak istiyorum.

Remzi Kitabevi'nin, yayımcılığın içinde bulunduğu güçlüklere karşın, kitabın üçüncü baskısından sonra, dördüncüyü de yapmasını, felsefeye ilgi duyanlar adına, teşekkürle karşılıyorum.

İstanbul, 18 Nisan 1988
Tomris Mengüşoğlu

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Giriş'in birinci baskısı biteli yıllar geçti. Bizim memleketimizde iki bin baskılı felsefî bir eserin bu kadar çabuk tükenmesi şaşırtıcıdır. Giriş'in bu ikinci baskısında bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu baskıyı birincisinden ayırdeden önemli noktalar şunlardır: 1. Bu baskı dil bakımından birinciden farklıdır. Aradan geçen zaman içinde, yazılarımda ve derslerimde kullandığım dil, bir zorlanma olmadan daha sadeleşti; böylece Giriş'in bu baskısının dili, bugün derslerimde ve yazılarımda kullandığım dile yaklaştırıldı. 2. İkinci baskı için birincisinin metni ele alınarak, üzerinde aylarca çalışıldı; eski metnin bazı yerleri değiştirildi; bazı yerlerine ekler yapıldı; bazı yerleri çıkarıldı. 3. Birinci baskıda eski Grek ve Latin dillerinden gelen kelimeler değişik şekillerde yazılmıştı; örneğin ontoloji, ontologie, antropoloji, antropologie gibi. Şimdi ise yazılışları uluslar arasında ortak olan bu sınırlı sayıdaki kelimelerde, eski dillerin harfleri muhafaza edilmeye çalışılmıştır.

Bu kelimelerin okunmasına gelince: En doğrusu onları yazıldıkları gibi okumaktır. Bir Batı dilini bilmeyen okuyucu için durum açıktır; o, bu kelimeleri yazıldıkları gibi okuyacaktır. Ama Batı dillerinden birisini bilenler, bu kelimeleri değişik şekilde okuyabilirler. Bu, artık okuyucunun bildiği dile göre değişir. Fransızcanın etkisi altında kalanlar, Fransızca; İngilizcenin etkisi altında kalanlar da İngilizce okuyacaklardır. Ne şekilde okunursa okunsun, bu terimler Batı dillerinde yazılan herhangi bir sözlükte aranıp bulunabilecektir. Batı dillerindeki durum da bundan farklı değildir; yani onlar da bu kelimeleri asıllarından almışlardır. Ancak burada Fransızcanın eski dillerden aldığı kelimelerin sonuna eklediği «ie»nin «e»si kaldırılmıştır. Nitekim İngilizler de «ie» ile biten kelimelerin sonuna, «ie» yerine «y» harfini koymuşlardır. Ancak Almanlar, Fransızcadaki yazılış şeklini olduğu gibi almışlardır. Demek oluyor ki her ulus, bilim ve felsefede ortak olan bu kelimeleri kendi dilinin fonetik yapısına göre, yani harflerin fonetik değerine göre okumaktadır. Bizde çok yerleşmiş olan «loji»lerden psikolojiyi ele alalım: İngilizcede psikoloji, «psychology» şeklinde yazılır ve «saykoloci» olarak okunur. Fransızcada ise psychologie olarak yazılır ve bizim dilimizdeki gibi, psikoloji olarak okunur. Almanlar, Fransızlar gibi yazarlar ve psikologi şeklinde okurlar. Hepsinde ortak olan yan, eski Grekçenin «logos»undaki «g»nin kaybolmamasıdır. Bizde Türk alfabesi yapılırken, hiç gerekmediği halde, Latincedeki «ye» sesi de, «je» olarak Türkçeye alınmıştır. Aslı Türkçe olan kelimelerde (j) ile yazılan tek bir kelime yok-

tur; çünkü dilimizde «j» sesi yoktur. İlerde dilcilerimizin bunu düzeleceklerini umuyorum.

Giriş ilk defa çıktığı zaman, onu hemen okuyup bana uzun bir mektup yazan merhum Avni Başman olmuştur. Avni Başman kitabı beğeniyor; hatta çok övücü cümleler yazıyor. Öte yandan da bazı terimleri ve özellikle «loji»leri eleştiriyor. Hatta mektubunun bir yerinde *septik* kelimesini bir baskı hatası olarak görüyor ve şunu yazıyor: «Kitabınızın 80'inci sayfasında alttan 9'uncu satırda "septik" kelimesi skeptik olacaktır sanıyorum. Bir tertip yanlışı olması icabediyor.» İkinci baskının terminologisinin yazılışında Avni Başman'ın tavsiyelerine uyulmuş, eski dillerin harfleri muhafaza edilmiş ve kitap da kendisine ithaf edilmiştir. Ne yazık ki septik kelimesi yine tertip yanlışı olarak kalmıştır.

Milli eğitimimize büyük emekleri geçen bu değerli, bu alçakgönüllü ve çok okuyan insanı saygı ile anmalıyız. Hele milli eğitim problemlerimizin şimdi içinde bulunduğu, içinde çırpınıp kaldığı bugünkü kaotik durum göz önünde bulundurulursa, onun değeri bir kat daha artmakta, kerdisini ve çağını aratmaktadır. Fakat böyle bir arama, ancak onun gibi çalışanların, okuyanların, milli eğitim problemlerimizi içten benimseyenlerin izinde gidecek insanların yetişmesini istemektir; yoksa tekler gelip geçicidir; kalıcı olan, yaşamak isteyen milletlerdir; bunu da ancak milli eğitim sağlayabilir. Her şey onunla oluyor; yükselme de, batma da; her ikisi orada birleşiyor.

İstanbul, 21 Aralık 1967
Takiyettin Mengüşoğlu

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

«Giriş»in bu üçüncü baskısında, dilde bazı sözcükler yenileriyle değiştirildi; konulara dokunulmadı. Bunu yaparken gördük ki, dilimiz zamanla arınmış ve anlatım gücü kazanmıştır. Gerçi daha çözümlenmemiş pek çok sorun var. Dilimiz, özellikle bilimsel alanlarda, bir düşünürün tümden iç rahatlığı ile yazabileceği düzeye henüz erişemedi. Ama kendi olanaklarını zorlayarak geliştiği ve önemli ölçüde anlatım gücü kazandığı da yadsınamaz.

Yapılan düzeltmelerle, «Giriş»in dili, olması gereken düzeye ulaşamadı; (örneğin, süje, obje kavramları Fransızcada okunduğu gibi yazılı kaldı, manevi kavramı için «tinsel» sözcüğü kullanılamadı, vb. gibi). Bunun kültür tarihimizin bir fenomeni olarak görülmesi ve yeni çabalara yol hazırlaması en içten dileğimdir.

«Giriş»in üçüncü kez yayımlanmasını sağlayan Sayın Prof. Dr. Aykut Kazancıgil ile Remzi Kitabevi'ne çabalarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul, 19 Nisan 1983
Takiyettin Mengüşoğlu

ÖNSÖZ

Bu girişi, Batı dillerinde yazılan girişlerden ayırt eden birçok noktalar vardır: Bir defa bu giriş, felsefeyi, bilimi, sanatı dört duvar içinde hapseden, bilim, felsefe, sanat ile hayat arasında hiçbir ilişki görmeyen görüşlerden ayrılıyor; Nietzsche'den beri felsefenin uğraştığı bu ilişkiyi (yani, hayatla bilim, felsefe ve sanat arasındaki ilişkiyi) kurmaya çalışıyor. Nietzsche, suya sabuna dokunmayan, insanı, hayatı göz önünde bulundurmayan bir felsefenin anlamsızlığını şu alaylı sözlerle göstermeye çalışıyor: Zamanımızda «felsefe, akademik ihtiyarlarla, akademik gençler arasında olup-biten zararsız bir gevezelikten ibaret kalıyor.» Burada bunun tersi olan bir görüşten hareket ediliyor; felsefe ile insan, felsefe ile insan eylemleri, insan başarıları arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu gösterilmeye çalışıyor.

Öte yandan bu giriş, Batı'daki geleneklerden şu bakımdan da ayrılıyor: Batı geleneğine göre girişler, felsefenin mantık, ethik, bilgi teorisi, metafizik gibi çok eski olan disiplinlerini ele alır; bunun yanıbaşında felsefenin anlamı üzerinde durulur; ve felsefe ile bilim arasında soyut ilişkiler bulmaya çalışılır; ya da felsefe ile bilim arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı iddia edilir. Bu giriş, bunun yerine felsefenin uğraştığı veya uğraşabileceği fenomen ve problem alanlarını (başlangıçta, ele alınan felsefe disiplinleri adlandırılmadan) tasvir ederek kendiliğinden on dört felsefe disiplini ortaya çıkarıyor; ve bunların problem alanını tasvir ederek, felsefenin bütün problem-alanlarını birleştiren bağı, temeli göstermeye çalışıyor. Bu bağın, bu temelin de daima ontolojik - anthropologik bir bağ, bir temel olduğu meydana çıkarılıyor.

Felsefenin çeşitli alanlarına ait olan bu problemler ele alınırken, felsefenin kendi tarihi ile olan ilintisi de göz önünde bulunduruluyor; bu, hem positiv, hem de negativ bir karakter taşıyor. Negativ olduğu zaman bir hesaplaşma, positiv olduğu zaman da bu fikirlerden bir faydalanma şeklinde ortaya çıkıyor.

Bu girişi, yine Batı'daki örneklerinden ayırt eden başka önemli bir nokta da, onun «felsefe nedir?» sorusunu sormamış olmasıdır. Bunun yerine, felsefe problemleri tahlil ve tasvir edilmeye çalışılmıştır. Zaten bir şeyin ne olduğunu sormak verimsiz bir sorudur. Çünkü buna, tek bir cevap vermek ya da onun açık cevaplarını bulmak mümkün değildir. Bundan dolayı bir şeyin ne olduğunu sormak yerine, onu göstermenin, tahlil ve tasvir etmenin daha doğru olacağına inanılmıştır.

Böylece okuyucuya peşin ve «hazır» şeyler (tarifler) sunmanın yerine, onun kendisinin bir fikir edinmesi tercih edilmiş; ve okuyucu yargılarında serbest bırakılmıştır; onun kendisinin felsefeyi, işbaşında, yani problemlerin tahlil ve tasvirinde tanıması denenmiştir. Bu arada felsefeye yerleşmiş olan birçok önyargılarla savaşılmıştır; özellikle memleketimizin Batı'nın belli bir çağından aldığı ve bugünkü felsefi gelişmenin düzeyi bakımından yanlış oldukları ortaya çıkmış olan «değer yargıları» ve «metodologi» problemleriyle hakikat kavramı ve bunun çeşitli yorumları ele alınmış; ve bunlar, bugünkü felsefi düzeye göre tahlil ve tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Bu kitabın başka bir özelliği de, Nietzsche'den beri süregelen felsefedeki «anti-ism» eğiliminin benimsenerek, bunun her alandaki doğruluğunun gösterilmiş olmasıdır. Çünkü «ism»ler, sistem-felsefesi, bugünün, zamanımızın insanının kendisi hakkındaki görüşüne de aykırı gelmektedir. Zamanımızın insanı, artık soyutlanmış olmaktan kurtulmuştur. Çünkü çağımızın sosyal-birlikleri arasındaki ilişkiyi, iletişimi kolaylaştıran teknik araçlar, böyle bir soyutlamaya engeldir. Sistem-felsefesi («ism»ler felsefesi), sosyal-birliklerin, insan topluluklarının birbirinden oldukça ayrı yaşadıkları bir çağın ürünüdür. Örneğin, Descartes zamanında felsefeyi, bir sistem kurmak mânâsında anlamak henüz mümkündü. Çünkü o zamanın insanı bir kale içine kapanmış gibiydi; ve Descartes'ın da ocağının başında oturarak düşünmeye (*meditation*'lara) dalması mümkündü.

Böyle bir çağda bir kalenin penceresinden (yani, bir sistem penceresinden) dünyaya bakmak da mümkün görülebiliyordu. Bugünün insanı için dünyaya, onun problemlerine bir pencereden bakmak artık mümkün değildir; ve bu onun varlık-yapısına uygun düşmez; çünkü antropologi (insan felsefesi), Scheler'den beri, insanın dünyanın çeşitli sferlerine açıldığını, hayvanın ise bir «çevre» içinde yaşadığını söyleyip duruyor. Bugünün felsefesinin bu görüşten bazı sonuçlar çıkarması, ondan yararlanması gerekir; yoksa ortaya atılan bu gibi görüşler, *sözde kalan*, havada duran görüşler olur. İmdi bugünün insanının dünyanın çeşitli sferlerine açılmış olan durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü bu durum, insanın varlık-yapısına, onun varlık-bütünündeki çok özel olan yerine daha uygun gelmektedir.

Bu girişte ethik, sanat felsefesi, bilgi teorisi, din felsefesi, tarih felsefesi, metafizik de yeni bir şekilde ele alınıyor. Ethiği, sadece «*normativ*» bir bilgi («olması gerek»in bilgisi) olarak kabul eden görüşün aksine hareket edilerek, onun bütün insan hareket ve eylemlerinin bir bilgisi olduğu gösteriliyor. Sanat felsefesi de, sanatçıya öğütler veren, sanatı hayat ve bilgiden koparan «estetik» ve «sanat kritiği» olarak değil, sanat adını alan bu önemli «varlık alanı»nın felsefesi olarak görülmüştür. Aynı şekilde bilgi teorisinin de bilim adamına metotlar dikte eden bir bilim teorisi ya da bilim kritiği olarak terkedilmesinin zamanı geldiği, onun da genellikle insan bilgisinin bir teorisi olarak ele alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Din felsefesi de *spekulation*'lardan temizlenerek, felsefenin uğraşabileceği bir alan haline getirilmiştir. Bir tarih-metodologisi yahut bir tarih-me-

tafiziği olmaktan ileri gidemeyen tarih felsefesinin yerine de, insan-başarılarıyla, insan-olaylarının bir bütünü olan «tarihsel varlık-alanının ontolojisinin» geçmesine çalışılmıştır. Metafizik de, eski *spekulation*'larından kurtarılarak yeni bir anlamda tasvir edilmiştir. Böylece bütün felsefe disiplinleri, ontologik-antropologik bir esasa dayatılmışlardır.

Bu giriş, bilim ve felsefe ile hayat arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak, felsefe tarihini bir problem olarak görmüş; ve bu problemin yeniden ele alınmasının zorunlu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fakat bu problemin ele alınmasının güçlüğü de görmezlikten gelinmemiştir. Burada özellikle bilim tarihi ile felsefe tarihi birbiriyle karşılaştırılmış; ve bu karşılaştırma, felsefe tarihinin güçlüğünü göstermek bakımından yapılmıştır.

Bundan başka bilimle felsefe arasındaki olumlu, sıkı ilinti de ele alınarak, bilimle felsefe arasında on dokuzuncu yüzyıldan beri süregelen uçurumun, *sözde* bir uçurum olduğu gösterilmiştir; fakat bilimle felsefe arasındaki bu sıkı ilişkinin felsefenin ve bilimin bağımsızlığına bir zarar vermediği de gösterilmeye çalışılmıştır; ve bu konuda felsefenin «uyarıcı» rolü, yani bütün bilimlerin inceledikleri varlık-alanlarının, tek ve bir *varlık -dünyası* içinde toplandığı; bilimin soysuzlaşmaması için hayatla arasındaki bağı kollaması, kaybetmemesi gerektiği de her yerde belirtilmiştir. Bunun sonucu olarak da felsefenin, bilimle hayat arasındaki bağın üzerinde durması gerektiğine işaret edilmiştir. Örneğin bugün artık tarihçinin görevinin sadece vesika tozlarını yutmaktan veya sanat eserlerinin bir kataloğunu yapmaktan ibaret olmadığı, aksine onun çalışmalarının hayatla, içinde yaşadığı memleketin problemleriyle, eylemleriyle ilgilenmesi, onları canlandırması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Dil bilimleriyle diğer bilimlerin durumları da aynıdır.

Bu nedenle bilim ve felsefenin milletlerarası ortak problemleri yanında, onların yapıldığı memleketin problemleri üzerine eğilmesi de şarttır. Batı bilimi bunu daima yapmaktadır; çünkü problemlerin temellerine inilince, onların her memleketle, hayatla ilgisi kendiliğinden ortaya çıkıyor. Bunun içindir ki, bu giriş, örneklerini memleketimizin problemlerinden alıyor; ve memleketimizdeki problemler üzerinde duruyor. Onlar, olumsuz yahut da olumlu olarak değerlendirilmeye çalışılıyor. Bundan dolayı bu kitapta da dil problemi ile «tarihsel varlık-alanında» ortaya çıkan problemlerimiz üzerinde durulmuş; onların gelişmesinin yollarına işaret edilmiş; gerilemesinin *statik* kalmasının *motivleri* araştırılmıştır.

Bu yönden birçok memleket problemlerine değinilmiştir. Örneğin, devlet ve hukuk alanında aynı şekilde hareket edilmiştir. Böylece hayatla felsefe arasında kaybolan bağ, kendi problemlerimiz bakımından ortaya konulmaya çalışılmıştır; çünkü bilim ve felsefe, birer insan başarısı olarak insan için, onun problemlerini ele almak, işlemek içindir. Çünkü insan-problemleriyle, dünya-problemleri, varlık-problemleri, içiçe olan, birbirleriyle kenetlenen problemlerdir. Bundan dolayı güncel problemlerimize değinmekten çekinilmemiştir. Felsefenin ve bilimin «kitabî», «ölü», «soyut» (hayat ve insan ilişkilerinden çözülmüş) şeylerle uğraşması gerektiğine inananlar bunu yadırgayacaklardır.

Yalnız bu kitabın önemli bir eksikliği, ilerde çıkarılması düşünülen ve şimdilik ancak öğrenci tarafından bilinen «Felsefi Antropologi»mizden önce çıkmış olmasıdır[1]. Kitap okunurken, bu eksikliğin hissedilmemesine imkân yoktur; çünkü bütün bu fikirler, anlaşılacaklarından daha kolay anlaşılacaklardı, eğer bu yazımız yayımlanmış olsaydı. Çünkü şimdiki yazımızın henüz bu yayımlanmamış olan kitapla sıkı bir ilgisi vardır. Antropologi bölümünde belki bazı dayanak-noktaları ele verebilecektir; fakat bunların yeterli olacaklarını sanmıyorum.

En sonunda, felsefenin *anlaşılmazlığını* peşin olarak kabul edenler için bu kitap, çok basit görünecektir; bu derece kolay anlaşılır bir felsefe kitabı olamayacağı inancı uyanabilecektir. Fakat bu kolay anlaşılma, benim bir başarım olmaktan çok, Türkçenin bir özelliğidir; Türkçe gibi bu derece somut olan ve bu somutluğunu koruyan bir dilde güç yazmak —eğer bu yazılan şey ezbere değilse— hiç de kolay değildir. Bu kitabın güçlüğü, özellikle somut düşünemeyenler, hayatla felsefe arasında bir bağ göremeyenler için olacaktır; ve özellikle felsefeyi «saf bir hayal», yahut «beylik lâf»lardan ibaret sananlar için olacaktır.

Bu kitabın başka önemli bir eksikliği de, yabancı (yani, Latince ve Grekçeden gelen) kelimelerdeki şekil değişikliğinde ortaya çıkmaktadır: Örneğin ontologie, ontolojik; anthropologie, anthropolojik ve bunlara benzer terimler. Bu konuda henüz yerleşmiş, değişmez bir karakter kazanmış genel bir kuralın olmamasına ve işin keyfiliğe dayanmasına çok üzülüyorum. Okuyucuların bu konuda beni mazur görmelerini dilerim. Çünkü tek bir insanın kendi diline kural koymasına imkân yoktur.

İstanbul, 19 Mayıs 1958
Takiyettin Mengüşoğlu

(1) Burada sözü edilen "Felsefi Anthropologi"nin birinci cildi 1971 yılında, ikinci cildi de "İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre" adı ile 1979 yılında yayınlanmıştır. 1987 yılında bu her iki kitap birleştirilerek "İnsan Felsefesi" adı altında Remzi Kitabevi tarafından yeniden yayınlanmıştı.

İÇİNDEKİLER

I. ÇEŞİTLİ FELSEFE DİSİPLİNLERİNİN FENOMENOLOJİK BİR BETİMİ ... 17 — 26

II. BİLİM TEORİSİ ... 27 — 46

1. Bilimlerin Sınıflandırılması ve Yöntem Problemi ... 27 — 32
2. W. Windelband'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması ... 33 — 41
3. W. Dilthey'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması ... 41 — 43
4. Bilimlerin Ontolojik Sınıflandırılması ... 44 — 46

III. BİLGİ TEORİSİ ... 47 — 97

A. Bilgi Fenomeni ... 47 — 54
1. Bilgi Fenomeninin Betimi ... 47 — 48
2. Süje ve Objenin Varlık Karakteri ... 48 — 49
3. Süje-Obje Bağından Ortaya Çıkan Felsefe Teorileri ... 49 — 54

B. Bilgi-Aktları ... 54 — 71
1. Algı-Aktı ... 54 — 59
2. Düşünme-Aktı ... 59 — 65
3. Anlama-Aktı ... 65 — 70
4. Açıklama-Aktı ... 70 — 71

C. Bilgi-Aktlarının Başarısı ... 71 — 93
1. Aktların Sağladığı Bilginin Niteliği ... 71 — 74
2. **Apriori** Bilginin Temellendirilmesi Üzerinde Felsefi Görüşler ... 74 — 75
3. Ontolojik Görüş Bakımından **Apriori, Aposteriori** Bilgi 75 — 76
4. Bilgi-Aktlarının Objeye Uygun Gelmesi ya da Gelmemesi (Hakikat-Hata Problemi) ... 77 — 81
5. Hakikatin «Bir»liği ve «Mutlak»lığı ... 81 — 87
6. **İmmanent ve Transendent** Hakikat ... 87 — 88
7. Bilgi-Aktları ile Obje Arasındaki Uygunluğun İşareti (Hakikat Ölçütü) ... 88 — 93

D. Bilgi-Aktlarının Amacı: Bilgide Araştırma ve İlerleme Problemi ... 93 — 97

IV. MANTIK ... 98 — 111

1. Mantığın Araştırma Alanının Sınırlandırılması ve Düşünce ile Düşünme Arasındaki Bağ ... 98 — 103
2. Mantık Üzerine Yanlış Görüşler ... 103 — 105

3. Mantığın İlkeleri ... ... 106 — 110
4. Yargının Öğeleri; Yargılardan Çıkarılan Sonuçlar; Kavramlar ... ... 110 — 111

V. ONTOLOJİ ... ... 112 — 150

A. **Ontolojinin Genel Bir Betimi** ... ... 112 — 120
1. Ontolojinin Görevi ve Ontoloji Kavramı ... ... 112 — 115
2. Varlık-Fenomenleri ... ... 115 — 118
3. Ontolojik Tavırla Bilimsel Tavır Arasındaki İlişki ... 118 — 120

B. **Ontolojinin Araştırma Alanının Sınırlandırılması** ... ... 120 — 150
1. Varlık İlkeleri ... ... 120 — 127
2. Varlık-Türlerinin Betimi ... ... 127 — 131
3. Real-Varlıkla İdeal-Varlığın Veriliş-Tarzı ... ... 131 — 136
4. Varlık-Tarzları ... ... 136 — 142

C. **Eski ve Yeni Ontoloji** ... ... 143 — 150
1. Eski ve Yeni Ontolojinin Kısaca Karşılaştırılması ... 143 — 143
2. Eski Ontoloji ile Mantık Arasındaki İlişki ... ... 143 — 145
3. Yeni ve Eski Ontoloji Arasındaki Özel Bir Yer Alan «Öz Ontolojisi» ... ... 145 — 146
4. Varolanı «Varoluş» ve «Hiçlik» Olarak Gören Metafizik Ontoloji ... ... 146 — 150

VI. DOĞA FELSEFESİ ... ... 151 — 157

1. Doğa Felsefesinin Doğuşu ... ... 151 — 153
2. Cansız Varlıkla Canlı Varlık Arasındaki Bağ ... ... 153 — 155
3. Doğa Kategorileri ... ... 156 — 157

VII. TARİHSEL VARLIK-ALANININ FELSEFESİ ... ... 158 — 210

A. **Tarihsel Varlık-Alanı ve İlkeleri** ... ... 158 — 161
B. **Tarihsel Varlık-Alanını Yöneten İlkeler** ... ... 162 — 164
1. Zaman Kategorisi ... ... 162 — 164
2. Mekân Kategorisi ... ... 164 — 167
3. Kalıtsal Özellikler Kategorisi ... ... 167 — 170
4. Nedensellik Kategorisi ... ... 170 — 173
5. Karşılıklı Etki Kategorisi ... ... 173 — 178
6. Görüş Tarzı Kategorisi ... ... 178 — 184
7. Eğitim Kategorisi ... ... 184 — 188
8. Gelenek Kategorisi ... ... 188 — 197
9. Değerlerin Determinasyonu ... ... 197 — 204
10. Oluş Kategorisi ... ... 204 — 210

VIII. SANAT FELSEFESİ ... ... 211 — 231

1. Estetik ve Sanat Felsefesi ... ... 211 — 214
2. Bilgi ve Sanat ... ... 214 — 219
3. Çağların Sanat Özellikleri ... ... 219 — 221
4. Sanattaki «izm»lerin Anlamı ... ... 222 — 224
5. Sanatın Sağladığı Bilgiye Somut, Bilim ve Felsefe Bilgisine Soyut Denmesinin Nedeni ... ... 224 — 226

6. Sanattaki Gerçekleştirme İşlevi ... ... 226 — 228
7. Sanatla Hayat Arasındaki Bağ ... ... 228 — 231

IX. DİL FELSEFESİ ... ... 232 — 252

1. Dil Felsefesinin Problem Alanı ... ... 232 — 233
2. Dilin Varlık-Yapısı, Dil ile Varlık-Dünyası, Dil ile İnsan Başarıları Arasındaki Bağlar ... ... 233 — 237
3. Bir Olanaklar Alanı Olarak Dil ... ... 237 — 239
4. Dil ile Hayat, Dil ile Sübjektif-Sfer Arasındaki Bağ ... ... 240 — 241
5. Dilin İnsan İçin Anlamı ... ... 241 — 243
6. Dil Hakkındaki Teoriler ... ... 244 — 252

X. FELSEFİ ANTROPOLOJİ ... ... 253 — 261

1. Felsefi Antropolojinin Problem Alanının Kısaca Betimi ... 253 — 254
2. Zamanımızdaki Antropolojik Teorilerden Bazıları ... ... 254 — 257
3. Ontolojik Temellerden Kalkan Felsefi Antropoloji ... ... 257 — 261

XI. ETHİK ... ... 262 — 275

1. Ethiğin Problem Alanı ... ... 262 — 263
2. Ethik Tarihinde Ortaya Atılan Önemli Görüşler ... ... 264 — 270
3. Antropolojik ve Ontolojik Temellere Dayanan Ethik ... ... 270 — 275

XII. HUKUK VE DEVLET FELSEFESİ ... ... 276 — 287

1. Devlet ve Hukuk Felsefesinin Problem ve Fenomen Alanı 276 — 279
2. Devlet ve Hukuk Fenomenleri Hakkında Ortaya Atılan Kurgusal Görüşler ... ... 279 — 281
3. Antropolojik-Ontolojik Temellerden Hareket Eden Devlet ve Hukuk Felsefesi ... ... 281 — 287

XIII. DİN FELSEFESİ ... ... 288 — 293

1. Kurgusal Bir Problem Olarak Din ... ... 288 — 289
2. Din Felsefesinin Fenomen ve Problemleri ... ... 289 — 293

XIV. METAFİZİK ... ... 294 — 295

1. Eski Metafizik ... ... 294 — 295
2. Problem Metafiziği ... ... 295 — 298

XV. PROBLEM OLARAK FELSEFE TARİHİ ... ... 299 — 311

1. Tarih ... ... 299 — 300
2. Bilim ve Felsefe Tarihinin Özellikleri ... ... 300 — 303
3. Felsefe Tarihinin Karşılaştığı Güçlükler ... ... 303 — 305
4. Felsefe Tarihinin Doğru Yolda Yürümesine Engel Olan Motivler ... ... 305 — 311

DİZİN ... ... 313 — 316

I.

ÇEŞİTLİ FELSEFE DİSİPLİNLERİNİN FENOMENOLOJİK BİR BETİMİ

Bir bilime, bir bilgiye giriş demek, o bilimin, o bilginin temel problem-alanları üzerinde durmak demektir. "Bilgi sevgisi" anlamına gelen ve başlangıçlarında bir bütün olan felsefe (philosophia), bugün birçok disiplinleri içinde toplayan, her alanla (yani hem varolan şeylerle, hem de onların bilgisiyle) ilgisi olan bir bilginin adı olmuştur. İmdi felsefeye giriş de, bu kavramın içine aldığı bütün felsefe disiplinlerinin temel problemlerine girmek ve onlar üzerinde durmak demektir.

1. Şimdi sorulacak ilk soru şudur: O halde bilgi ne demektir? Bilgi, bilimle felsefe arasında ortak olan bir kavramdır; çünkü bilimin de, felsefenin de amacı herhangi bir bilgi türünü (bir "episteme"yi) elde etmektir. Fakat bilim, *naiv* olarak ancak kendi sınırlı alanına giren "objeler"deki, "varolan şeyler"deki problemleri araştırır. Bilim, problemlerini adım adım izleyerek, kuşaktan kuşağa ileterek, bu problemleri olanağı olan çözüm şekillerine götürmeye çalışır; bilgisini, kendi sınırlı alanında derinleştirir, geliştirir. Fakat bilim bu araştırmalarında "bilgi nedir" sorusu ile uğraşmadığı gibi, elde ettiği bilginin "niteliği", "kaynağı", "elemanları" üzerinde de durmaz.

"Bilgi nedir", onun "niteliği", onun ilgilendiği "kaynak" nedir? Bilgi, ne gibi elemanlardan oluşur ve bilginin bu elemanları "hangileridir" sorularıyla ancak felsefe uğraşabilir. Felsefe bu sorularla yetinmez; bilginin kazanıldığı "şey" ile olan ilişkisini ve bu ilişkiyi kuran bağları (bilgi "akt"larını) ve genellikle bilgide "araştırma" (problem bilinci) ve "ilerleme"nin neye dayandığını inceler; araştırma sonucunda elde edilen bilginin, onun kazanıldığı "şey"e uygun gelip gelmediği (hakikat problemi) ve bunun "ölçütü" (kriteriumu) üzerinde durur. İşte bu soruların hepsini yanıtlayabilecek olan, felsefedir. Çünkü hiçbir bilim, bu problemlerle uğraşabilecek yetkiyi kendisinde göremez. Bilimin amacı ve yönü bellidir; o bunun dışına çıkamaz. Çıkmak istediği zaman amacını, hayatla, fenomenlerle olan ilgisini kaybeder.

2. Bütün bu soruların yanında felsefe, şöyle sorular da sorar: Dış görünüşleri bakımından aralarında hiçbir ilgi, hiçbir bağ yokmuş gibi görünen bilimlerin ortak noktaları yok mudur? Eğer bilimler arasında birleştirici noktalar varsa, bunlara dayanarak bilimleri sınıflandırmak, yani gruplara ayırmak olası değil midir? Acaba bilimleri gruplandırmak hangi yönlerden yapılabilir? Ve böyle bir sınıflama ya da gruplandırma, bilim için ne anlam taşır? Bilimin kendisi, bu sorulardan hiçbirisiyle uğraşmaz. Çünkü bütün bu sorular, bilimin güttüğü amacın dışında kalan sorulardır. Bilim, bu soruları yanıtlamaya giriştiği zaman, kendi gerçek görevini, yani araştırma işlevini bir kenara itmek, birbirinden ayrı olan iki şeyi birleştirmek gibi bir hataya düşmüş olur ki, bu da bilimin araştırma ve ilerlemesini olumsuz yönde etkiler. Bu nedenle bütün bu sorularla felsefenin uğraşması gerekir.

3. Gerek bilimsel, gerekse felsefe araştırmalarında varılan sonuçların değişmez bir nitelik kazanabilmesi, başkalarına bildirilebilmesi, kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi, bilimin ve felsefenin insanlar arası bir "kurum" olabilmesi için, bütün araştırmaların düşüncelerle anlatılması gerekir. İmdi bilgi hangi türden olursa olsun, düşüncelerle ifade edilmek zorundadır.

Nasıl doğa olayları arasında bir bağ ve düzen varsa, aynı şekilde düşünceler arasında da bir bağ, bir düzen vardır. Nasıl doğa olayları arasındaki bu bağları, bu düzeni "yöneten" yasalar, ilkeler, tıpkı doğanın kendisi gibi "varolan" şeylerse ve doğa onları hiçbir kimseden öğrenmemiş, ona hiç kimse tarafından dikte edilmemiş ise, aynı şekilde düşünceler arasındaki bağ ve düzeni yöneten yasalar, ilkeler de, düşüncelerin kendileri gibi "varolan" şeylerdir; ve onlar bize ne birisi tarafından öğretilmiş, ne de onlar herhangi bir şekilde dikte edilmiştir. İmdi insan bu bağları, varolan ilişkiler olarak hazır buluyor; bu yüzden insanın bu bağları herhangi bir bilimden öğrenmesi de gerekmiyor.

Fakat düşünceler arasındaki bu bağlar, tıpkı doğa olayları arasındaki bağlar gibi, gelişigüzel değildirler. Bu bağların da dayandığı ilkeler vardır. Biz farkında olsak da, olmasak da bu ilkeler, bizim düşüncelerimiz arasındaki ilişkileri herhangi bir şekilde yönetiyorlar. Hem de o şekilde ki, bu ilkelere aykırı düşen bağlantılar, hemen dikkatimizi çekiyorlar.

Düşünceler arasındaki bu bağların dayandığı kural, yasa ve ilkeleri araştırmak ve onları saptayarak özel bir bilginin araştırma alanı yapmak gerekir. Gerçi böyle bir bilgi, hiçbir şekilde, düşünmemizin bir ürünü olan düşüncelerimize herhangi bir yasa ve ilke dikte ede-

miyor (tıpkı fizik gibi; nitekim fizik de ancak varolan doğa yasalarını saptıyor, insanın onlardan yararlanabilmesini, doğayı ve doğa olaylarını anlamasını sağlıyor). Fakat düşünceler arasındaki bağları, düzeni yöneten bu ilkelerin bilinmesinin, bize bilimsel ve felsefi tartışmalarda, hatta günlük hayatta yardımı oluyor. Onların bilinmesi, ifade şekillerimizin kesin ve keskin bir şekle bürünmelerini sağlıyor. Böylece biz, gizli kalması olası hataları hemen açığa çıkarabiliyoruz.

Düşünceler, hem bilimin, hem de felsefenin ortak bir malzemesidir; ve her bilginin birinci derecede başvurduğu anlatım araçlarıdır. Fakat bilim, düşüncelerle onlar arasındaki bağların dayandığı ilkelerin problemleriyle uğraşmaz. Çünkü böyle bir durum, bilimin kendi temelleriyle uğraşması demek olur ki, *refleksiyonlu* (dolaylı) bir tavra dayanmayan *naiv* (doğrudan) bir tavırdan hareket eden bilimin, kendi temelleriyle uğraşması söz konusu olamaz. İmdi bu alanla da yine felsefenin özel olarak uğraşması gerekmektedir.

4. Gerek felsefi bilgi, gerekse bilimsel bilgi, "varolan" bir şeyin bilgisidir. Bu bakımdan felsefeyle bilim, yine birleşmektedirler. Yalnız her ikisinin "varolan" şeyler hakkında soru soruş tarzları, "varolan" şeylere girme tarz ve dereceleri birbirinden ayrılır. Bir kez bilimler, "varolan" şeyleri çeşitli parça-alanlara bölerek ve kendi aralarında bir işbölümü yaparak araştırmalarına başlarlar. Bilimleri bunu yapmaya zorlayan, onların araştırmalarının amaç ve yönüdür.

Fakat böylece varlık-dünyası parçalanmış, onun "bütünü" hakkındaki bilgi de ortadan kalkmış oluyor. İşte ancak felsefe "varolan" şeylerin "bütünü" üstünde durur; ve "varolan" şeylerin ortak olan, birleştirici olan niteliğini ortaya koymaya çalışır. Böylece felsefe, bütün "varolan" şeyleri tek bir bilginin işi olarak ele alır. Bilimlerin salt araştırma, yöntem ve amaçları bakımından "varolan" şeyler olarak parçaladığı "varlığı", yeni baştan tek bir alan, tek bir problem (yani bir varlık problemi) olarak inceler; ve bu bakımdan felsefe, bilimle kendisi arasındaki içten ilişkiyi göstermekle kalmaz, aynı zamanda bilimlerin halis araştırma yönlerinden (yani naiv tavırdan) ayrılmamalarına yardım eder.

5. Gerçi "varolan" şeyler tek bir "varlık" problemi olarak ele alınabilir; fakat öte yandan "varlığın" çeşitli varlık-alanlarına ayrıldığı da bir fenomendir. Bu alanlardan birisi, doğal varlık-alanıdır. Doğal varlık-alanı için çok kullanılan kavram, doğa kavramıdır. Doğa denilince de, biz genellikle cansız ve canlı alanları kastediyoruz.

Doğayı fizik, kimya, jeoloji, mineraloji vb. gibi bilimlerle biyoloji adı altında toplanan çeşitli bilimler incelemektedirler. Fakat doğanın bir "varlık-bütünü" olarak ne olduğuna, canlı ve cansız alanlar

arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğuna adı geçen bilimlerden hiçbirisi dokunmadığı gibi, genellikle doğada egemen olan determinasyon tipleriyle, bu determinasyon tiplerinin dayandığı ilkelere hiçbir bilim ilişmemektedir. İmdi bu problem alanıyla da yine özel bir felsefe disiplininin uğraşması gerekmektedir.

6. Doğal varlık-alanının tam karşıtı olan başka bir varlık-alanı da tarihsel (manevi) varlık-alanıdır. Bu varlık-alanıyla da birçok bilim uğraşmaktadır. En başta insanlar arasında olup biten her türlü olaylar gelir. Bu olayların incelenmesi tarih biliminin işidir. Bu olayların yanıbaşında insan başarıları yer alır. Bu başarılardan her birisiyle yine çeşitli tarih bilimleri uğraşır. Fakat bu olay ve başarılardan oluşan varlık-alanının "bütününü", "niteliğini" ele alan tek bir bilim olmadığı gibi, bu varlık-alanını yöneten ilkeleri, yani bu ilkelerin determinasyonlarının teleolojik, nedensel ya da başka bir nitelikte olduklarını da inceleyen herhangi bir bilim yoktur.

İşte geniş bir varlık-alanı oluşturan insan olaylarıyla (birçok dillerde kültür ya da manevi varlık alanı, "geist" adını alan) insan başarılarını tek bir varlık-alanı halinde ele alarak, bu varlık-alanında ne gibi determinasyon-tiplerinin geçerlikte olduğunu, yani genellikle insanlık tarihinin gidişini yöneten ilkelerin ne olduğunu, onların rollerini araştırabilecek bilgi, ancak felsefe ya da aynı anlama gelmek koşuluyla bir tarihsel varlık-alanı ontolojisi olabilir.

7. İnsanların birçok eylemleri vardır; bunlar arasında önemli bir yer alan özel bir eylem daha vardır ki, biz bunun ürünlerine sanat yapıtları adını veriyoruz; ve sanat yapıtları denilince de şiir ve yazın, resim ve yontu, müzik, yapı sanatı ve benzeri gibi alanlar söz konusudur.

Sanat tarihi (yazın tarihi, resim, yontu, yapı sanatı, müzik tarihi), insanın bu özel eyleminin ürünü olan yapıtların biçemleri, iç ve dış niteliklerinden ya da başka herhangi bir özelliğinden hareket eder ve onları çağlara ayırarak çözümler ve betimler. Fakat insanlar bu eylemleriyle ne istiyorlar? Bu eylemler insan için nasıl bir anlam taşıyor? Onlar bu eylemleriyle neyi gerçekleştirmek istiyorlar? Bu eylemlerini yöneten ölçüt ve ilkeler, yani onların sanat değerleri nedir? Onlarla ethik değerler arasında bir bağlantı var mıdır? Sanat alanının varlık niteliği nedir? Sanat yapıtlarıyla varlık-dünyası, sanat yapıtlarıyla hayat ve insan arasında nasıl bir ilişki vardır? Bütün bu soruları incelemek, hiçbir sanat ve yazın tarihinin işi olamaz. Bu soruların araştırılması, ancak özel bir bilginin, felsefenin bir işi olabilir.

8. İnsanın bütün düşündüklerini, yaptıklarını, bilimsel ve felsefi araştırmalarını, şiir ve yazın alanındaki başarılarını saptayarak ku-

şaktan kuşağa aktarmayı sağlayan dildir. Dili inceleyen birçok bilim vardır. Dil-bilimleri, dillerin birbiriyle olan bağlarını, bu bağlara dayanarak dillerin gruplandırılmasını ve her dilin özelliğini araştırır. Hatta bugün özel dil-bilimlerinin yanında bir dil psikolojisi, bir dil -sosyolojisi de vardır.

Fakat dilin varlık-niteliği, dilin varlık-dünyası ile olan bağı, insan varlığı ile insanın kosmostaki yeri bakımından taşıdığı anlam gibi problemler, hiçbir bilimin dokunmadığı ve dokunamayacağı problemlerdir. İşte bütün bu ve daha da sıralanabilecek olan temel-problemlerle ancak felsefe uğraşabilir.

9. Bütün bilimlerle, felsefe, sanat ve teknikle uğraşan, onları kendi emek ve zahmetiyle meydana getiren bir varlık varsa, o da insandır. İnsanı inceleyen birçok bilim vardır: Örneğin tıp, insanın hastalıklarıyla, onlara karşı alınması gereken önlemlerle; biyoloji (anatomi, fizyoloji, histoloji, kalıtım-biyolojisi vb.) onun organik fenomenlerinin çeşitli yanlarıyla uğraşır. Psikoloji, insanın çeşitli psişik fenomenlerini (örneğin istemesini, algı fenomenlerini, bellek problemlerini, dilini, duygu-hayatını vb.) inceler. Sosyoloji ve tarih, insan topluluklarını ele alır; toplumlardaki olayları ve ilişkileri araştırır.

Fakat bütün bu bilimler, insanın varlık-yapısı, kendisinin ne olduğu, onun kosmostaki yeri, onun "varlık-koşulları" ve başka canlı varlıklarla olan bağı gibi problemlerle uğraşmamaktadırlar. İşte bütün bu problem-alanlarıyla felsefenin özel olarak uğraşması gerekmektedir.

10. Şimdiye kadar söz konusu olan bütün bilimler ve felsefenin çeşitli kolları, hep doğa ya da insan dünyasında "olup-biten" ya da olmakta olan olaylarla insanın tarihsel varlığı ile uğraşan bilimler ya da felsefi bilgilerdi. Fakat insanların birbirine karşı ve birbiriyle olan eylem ve yapıp etmelerini inceleyen bir felsefi ya da bilimsel bilgi ile henüz karşılaşmadık. Gerçi psikolojinin insanın yapıp etmelerini incelediği sanılır. Fakat bu, bambaşka bir anlamdadır. Çünkü psikolojinin incelediği yapıp etmeler sadece davranışlardır. Davranışlar ise herhangi özel bir determinasyona bağlı olan yapıp etmeler ve eylemler değildir. Halbuki burada özel bir determinasyona bağlı olan yapıp etmeler ve eylemler söz konusudur.

Fakat insan dünyasında yalnız böyle özel bir determinasyona bağlı kalarak "olup biten" eylemler yoktur; aynı zamanda "olması gereken", yani gerçekleşmesi gereken eylemler de vardır. Çünkü olması gereken bir şey, henüz olmamış olan, fakat olması, gerçekleşmesi istenilen bir şeydir.

Nasıl "olup biten" eylemleri yöneten ilkeler varsa, "olması gereken" eylemleri yöneten ilkeler de vardır. Bu ilkeler, henüz olmamış,

fakat "olması istenilen" yapıp etmeleri, eylemleri yönetiyorlar. İşte gerek "olup biten", gerekse "olması gereken" eylemlerle, bunları yöneten ilkeleri, bu ilkelerin varlık-nitelikleriyle, birbiriyle olan bağlantısını inceleyecek herhangi bir bilim yoktur. Bütün bu fenomen alanını da yine felsefe incelemek zorundadır.

11. Tek insan (birey) kavramı, yapay ve ilişkilerinden koparılmış yapma bir kavramdır; ve bu da sosyolojinin bir icadıdır. Çünkü insanların bir "birlik", bir "topluluk" halinde yaşamaları yalnız bir fenomen değil, aynı zamanda zorunludur da. İnsanların birlikte yaşamalarıyla bir sosyal varlık-alanı oluşur. Bu alan, yönetilen bir varlık -alanıdır. Çünkü insanlar hiçbir zaman başıboş ve sürü halinde yaşayamazlar. İnsanın varlık-yapısı, bunun için elverişli değildir. İnsanın bir yandan bir hak ve haksızlık-duygusu vardır ve böyle bir duygu tarafından determine edilmiştir. Öte yandan o her an başkaları hesabına kendi çıkarı için hareket etmek, başkalarının hakkını zorla almak, ona el koymak eğilimindedir.

Bu eğilimi dizginlemeyi ve insanların birbirlerinin hakkını yememelerini, başkalarının haklarına kendilerininki gibi saygı göstermelerini sağlamak için bir kuruma gerek vardır. İnsanlar bu gereksinmeyi baştan beri duymuşlar ve böyle bir kurum oluşturmuşlardır ki, biz buna devlet adını veriyoruz. Devlet, bugünün felsefi antropolojisi için insanın bir "varlık-koşulu"dur ve antropolojinin üzerinde çok durduğu bir fenomen alanıdır. Çünkü devlet kurucusu olmak, aynı zamanda insan olmanın da bir özelliğidir.

Devlet adım alan kurum, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için bazı kural ve yasalar koyuyor; ve bunlara uyulmasını güven altına alıyor. Böyle bir kurum, artık sosyal birliğin kültür düzeyine göre, kişi için belli "hak"lar tanıyor. Bu hakların sınırını belirtiyor. Bu tanınan haklar çerçevesi içinde, insan istediği gibi hareket etmekte özgürdür. İnsan onun dışına çıktığı zaman, konulan kural ve yasaların baskısı ile bunun ceza şeklinde ortaya çıkmasıyla karşılaşıyor.

Bireyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen yasaların, kuralların ne şekilde yapıldığını ya da yapılacağını, nasıl uygulandığını ve uygulanacağını, bu uygulamada başvurulacak kurumların nasıl kurulması gerektiğini, devletle bireyler, devletle kurumlar arasındaki bağı ve bu bağın değişen ve değişmeyen yanlarını araştıran hukuk ve devlet bilimleridir. Fakat devletin, varolan bir kurum olarak, nasıl olması gerekir ve onun sorumluluğu nedir? Hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlamak için ortaya konulan yasaların hak ve adalet gibi ilkelerle, bunların öteki ahlak değerleriyle nasıl bir bağlantısı vardır? Yasaların belirlediği özgürlükle ahlaki özgürlük, insanın "özerkliği", arasın-

da nasıl bir bağ vardır ve benzeri gibi sorunları inceleyebilecek felsefi bir bilgiye gerek vardır.

12. İnsan denilen varlığın real-hayatı üç boyutlu bir zaman içinde geçer. Onun bu real-hayatı, kendisini içinden çıkılması gereken durumlarla karşılaştırmaktadır. Bu durumlar çok kez, onun anlayış ve kavrayış yeteneğini aşarlar. Böyle bir durumda çıplak realite, onun kaygısız ve tasasız yaşamasını engeller. Çünkü çıplak realitenin etkisi çok kez yıkıcıdır; insanı umutsuzluğa sürükler. Halbuki insanın kalbi umutlarla doludur; ve bu umutların sürebilmesi için insanın çıplak realiteye anlam vermesi, onu ideleştirmesi, yani değerlerle bezemesi gerekir. Bu anlam verme ve ideleştirme, onun hayatını çekilir bir duruma getirir. Çünkü umutsuzluk ve çıplak realite içinde insanın yaşamasına olanak yoktur.

Fakat insan, umut-dünyasıyla birlikte bir inanma-dünyası içine girmektedir; ve inanma, insanın varlık-yapısına ait bir fenomendir. Çünkü insan, daima aynı zamanda inanan bir varlıktır. İnanma fenomeni, basit günlük hayatta başlar; derece derece yükselir; ve sonunda "transendental", doğa ve insanüstü bir varlığa inanmaya kadar yükselebilir. En ilkel insan "toplum"larında bile inanma vardır. Yalnız bu inanmanın şekil ve içeriği değişir. Çünkü inanma-fenomeni, çok "insansal" olan bir fenomendir.

Öteden beri inanma ve umut-dünyasıyla dinsel bilimler uğraşmıştır. Fakat dinsel bilimler, belli "dogma"lardan kalkarlar; inanmayı belli "kaynak"lara bağlarlar; ve böylece de inanma-fenomeni sadece bu bilimlerin bir araştırma alanı olur. Fakat dinsel bilimler, umut ve inanmanın insan için ne anlam taşıdığı, insanla "transendental" varlık arasındaki bağın nasıl bir bağ olduğu; bu bağı kurmak için bir ve tek bir şekil mi vardır, yoksa bu bağ, çeşitli şekillerde de kurulabilir mi? sorularıyla uğraşamaz. Halbuki her din, kendi görüş şeklinin biricik ve en doğru görüş şekli olduğunu ileri sürmekle problemi bütün öneminden sıyırıyor. Acaba bu "transendental" varlıkla insan arasındaki bağ, Pascal'ın deyişiyle bir *"ordre du coeur"* olamaz mı? Bütün bu ve bunlara benzeyen sorular, bu problemler grubuna girer. Hiçbir bilimin dokunamayacağı bu problemler grubunun da felsefe tarafından ele alınması gerekir.

13. Gerek bilimin, gerekse felsefenin birçok dallarının çözemedikleri, hatta uğraşamadıkları birçok problem ya da problem-artıkları vardır. Bunlar, ya bilimin ve felsefenin problemleri arasına serpilmişlerdir; ya da onların araştırdıkları problemlerin temelinde ortaya çıkarlar. Bu gibi problemlerin özelliği, onların sonuna kadar çözülememeleridir. Kant, bu problemlerin özelliğini belirtmek için şunları

söyler: «İnsan aklı, bilgisinin belli bir türünde özel bir kaderle karşı karşıyadır. Bu bilgisinde insan aklı, öyle sorular tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne çözebiliyor; ne de yadsıyabiliyor.» Bu problemler, felsefenin ve insan bilgisinin ölümsüz problemleridir.

Örneğin ölüm nedir? İnsan hyatımn bir anlamı var mıdır, yok mudur? Ruhla beden arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsan ot gibi biter ve ot gibi yiter mi, yoksa onun sürüp giden hatta ölümünden sonra da sürüp giden bir yanı var mıdır? İnsan, nasıl ve ne zaman yeryüzüne çıkmıştır? O tanrısal bir varlık tarafından mı yaratılmıştır; yoksa başka canlılar gibi canlı doğanın gelişmesinin doğal bir sonucu mudur? Eğer insan, canlı doğadaki gelişmenin doğal ve zorunlu bir sonucu ise, onun bir ilk şekli var mıdır? İlk insan formu ile hayvanlar, hiç olmazsa *anthropoid* adı verilen maymunlar arasında bir yakınlık var mıdır? Kosmosun bir başlangıcı, bir kaynağı var mıdır? Kosmos sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Kosmosun bir başlangıcı bir kaynağı varsa, onun bir sonu da olacak mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi doğmuştur; yoksa ona sonradan mı verilmiştir? Neden bir dil değil de, birçok diller vardır? Dil-grupları arasındaki yakınlık ve uzaklık ilintisinin temeli nedir? İnsan özgür müdür; yoksa özgürlük, onun için boş bir kuruntu mudur? En sonunda bütün başlangıç ve kaynak problemleri, bütün genetik problemleri bu alanın içine girerler. Örneğin bilginin, canlının, devletin, hak ve adaletin kaynağı nedir? Bu sorular daha da çoğaltılabilir. İşte bütün bu ve bunlara benzeyen sorularla, yalnız felsefe uğraşabilir. Bilimler bu gibi problemlerin semtine bile uğramazlar. Bilim, ancak bu problemlere bir "çalışma varsayımı"ndan hareket ederek yaklaşabilir. Örneğin toplumun kaynağını, başlangıcını açıklamak için kurgusal bir varsayımdan, örneğin "klan" varsayımından hareket eder. Fakat böyle bir varsayımdan hareket etmek, hiç de problemi çözmek demek değildir.

14. İnsanın kendisi, onun bilim, felsefe, sanat gibi başarıları, ne bugün başlamışlardır; ne de donmuş (statik) bir durumdadırlar. İnsanın hem kendisi, hem de onun başarıları oluş halindedir. Fakat bu oluşun başlangıçlarını göstermek güçtür; hatta olanaksızdır. Çünkü insan başarılarının bu başlangıçları, karanlıklara gömülmüştür. Fakat bu başlangıçlar karanlıklara gömülmüş olsalar bile, yine de insan başarıları için, örneğin bunlardan bilgi için (çünkü burada bizi yalnız bilgi problemi ilgilendiriyor) bir başlangıç noktası ele almak zorunludur. Bir kabul etme de olsa bizim bir başlangıç saptamamız gerekir. Yoksa insan bilgisini, herhangi bir araştırma objesi yapmak olanağı olmazdı.

Gerçekten böyle "kabul edilmiş" bir başlangıç noktası alınmıştır da. Batı felsefesi ve bilimi için bu başlangıç Thales'tir. Ancak böyle

bir başlangıç noktası alınmalıdır ki, bu nokta ile zamanımız arasındaki bilginin "oluşu" söz konusu olabilsin. Bu oluşta, gelip geçen sayısız insanların düşünce payları vardır. Çünkü insan bilgisi —felsefi olsun, bilimsel olsun— ne bir tek insanın, ne bir çağın, ne de bir tek insan topluluğunun işidir. Çünkü "şimdi" ile başlangıç noktası arasındaki zaman süresi içinde birçok insan, bilimsel ve felsefi problemlerle uğraşadurmuş, varlık-dünyası, hayat, insan ve insan-ilişkileri, sanat, hak ve adalet, tarihsel varlık alanı ve benzeri problemler hakkında düşünceler, gerçek bilginin yanında, tahminler, varsayımlar ileri sürmüş; ortaya konulan ve üzerinde durulan problemler için çözme taslaklarına, çözüm-şekillerine başvurmuştur. Bazı problemler çözülmüş, bazı problemlerin ancak çözüm yönlerine ya da şekillerine işaret edilmiş ya da böyle sanılmıştır.

İnsan bilgisi yüzyılların, sayısız insanların emek ve zahmetlerinin bir ürünü olduğuna göre, bu sayısız insanların ortaya koydukları bu bilginin bir sürekliliği var mıdır? Yoksa burada insan düşünmesi gelişigüzel, rastgele mi hareket ediyor? Eğer insan bilgisinin bir sürekliliği varsa, ve bu süreklilik de belli yasalara, ilkelere dayanıyorsa, o halde bunu göstermek gerekir. İşte asıl güçlük de bu sürekliliği ve bunu belirleyen düzeni göstermekte ortaya çıkıyor. Gerçi bilimsel bilginin belli alanları için böyle bir sürekliliği ortaya koymak çok kolaydır; hatta bu tür bilimlerin güncel bilgisinde bu süreklilik hiçbir şekilde herhangi bir kesintiye uğramamaktadır. Fakat pek çok bilimde ve felsefede, bu ilişki kurulurken, birçok güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Ama yine de bilim ve felsefe bu sürekliliği kurmaktan vazgeçemez. Çünkü daha önceki bilimsel ve felsefi düşünceleri bilmek, hem geçmişten yararlanmak, hem de onları şimdiki bilgiye bağlayarak, şimdiyi anlamak, bilgimizi ilerletmek, geliştirmek bakımından çok önemlidir. Ancak "geçmiş"ten kalkan bir görüş "şimdi"yi anlayabilir. Yoksa her şey bir rastlantıymış gibi bir izlenim uyanabilir. Halbuki zincirin son halkası, daha önceki halkalarla ilgilidir. Bu halkalarda "immanent", bir yasa egemendir. Bu nedenle bu halkaların bağı bilinmeden, şimdinin bilgi durumunu anlamak olanağı yoktur.

Fakat bu "süreklilik nasıl meydana getirilmelidir" sorusu, içinde büyük bir problem taşır. Böyle bir soru, bilimin amaçlarını, sınırlarını aşar. Bundan dolayı bu problem, bilimin bir problemi olamaz. Bu problemin nasıl ele alınması gerektiğini ancak felsefe özel bir şekilde araştırabilir. Fakat felsefe, şimdiye kadar bu problem üzerinde durmamıştır; hatta sanki onu görmemişe benziyor. Ya da felsefe bu kesintisizlik sorusunu çok yalın, çok açık görmüş olacak ki, ona bir problem niteliği bile tanımamıştır. Felsefe, burada bir problemin bulunduğunun farkında olmamış ve her şeyi açık saymış; geçmişi

bize tanıtmak için de, çeşitli ve birbirini "tutmayan" denemelere başvurmuştur.

Acaba felsefenin bu konudaki denemelerinde şimdiye kadar çok kez yapıldığı gibi, kronolojik bir sıraya göre, belli isimlere bağlanan düşünceleri, "düşünce olayları" gibi ele almak doğru mudur? Onların bu düşünceleri —ama ne söylemişler ve ne öğretmişlerse— olduğu gibi aktarılmalı mı? Yoksa bir bilgi niteliği taşıyan düşünceler, böyle bir nitelikten yoksun olanlardan ayırt edilerek, bir seçmeye başvurularak mı ele alınmalıdır? Eğer yalnız bilgi karakterine, niteliğine sahip olan düşünceler ele alınırsa, bunun ölçütü nerede aranacak? "Olaylar tarihi" böyle bir ölçüt ararken hiçbir gçlük çekmemektedir. Çünkü bir olayın tarihselliği onun etkisiyle ölçülür. Halbuki felsefi ve bilimsel bilgide böyle bir ölçüte başvurmaya olanak yoktur. Çünkü düşüncelerin etkisi, onların bilinmesine, anlaşılmasına bağlıdır. Hiçbir düşüncenin kendiliğinden etkisi olamaz. Fakat bazı bilim adamları ve filozoflar, içinde yaşadıkları çağı, bu çağın bilgi ve anlayış düzeyini aşıyorlar. Ancak gelecek bir zamanda anlaşılması, benimsenmesi olanağı olan düşünceler ortaya koyuyorlar. Çok ileri olan bu düşüncelere karşı, kendi çağları anlayışsızlık gösteriyor; kör olabiliyor. Nitekim Schopenhauer ve özellikle Nietzsche gibi filozoflara, uzun zaman felsefenin dışında, kenarında bulunan filozoflar gözüyle bakılmış, düşünceleri ciddiye alınmamıştır. Hele Nietzsche ancak zamanımızda anlaşılabilmiştir.

Felsefi bilgi, bu kesintisizliğin kurulmasında bütün güçlükleri peşin olarak göz önünde bulundurmalı ve yeni bir tavır takınmaya çalışmalıdır. Aslında bu kesintisizlik, süreklilik problematiği felsefenin kendisini, ya da hiç değilse, bu problemle uğraşan disiplini, yani felsefe tarihini, bir problem haline getiriyor. Felsefe, kendi bilgisinin kesintisizliğini kurmak bakımından içine düştüğü bu çıkmazdan kendisini nasıl kurtarmalıdır? Asıl problem budur. Bu problemi de ancak yine felsefenin kendisi çözebilir.

II.

BİLİM TEORİSİ

1. Bilimlerin Sınıflandırılması ve Yöntem Problemi

Şimdiye kadar felsefenin çeşitli dallarının problemleri betimlenmeye çalışıldı. Burada, özellikle felsefenin geniş alanını inceleyen felsefe disiplinleri, mantık bakımından tanımlanacakları yerde, onların önemli problem ve fenomenleri betimlendi. Gerçi bu yapılırken hiçbir felsefe disiplininin adı söylenmedi. Fakat felsefenin hangi dalının söz konusu olduğunun, problemlerin ortaya atılmasından, soruların soruş tarzından anlaşıldığını sanıyoruz.

Şimdi de, bu şekilde betimlenerek sınırlandırılan felsefe disiplinlerinin, temel-problemleri ele alınacak. Bilim teorisini başa alarak, sıra ile, kendiliğinden ortaya çıkan bu on dört felsefe disiplininin problemlerini, "giriş" çerçevesi içinde kalarak, çözümleyip göstermeye çalışacağız. Böylece, "felsefeye giriş" görevini üstüne alan bu yazımızın, bizi felsefenin problemleriyle tanıştırma amacına ulaşacağı umulabilir.

Bilim teorisi, geçen yüzyılın son dörtte biriyle, yüzyılımızın başlarında, önemli bir felsefe disiplini olmak çabasını göstermiştir. Bugün bilim teorisi, bu önemini kaybetmiştir. Çünkü bilim teorisi, başlangıçta bilimlere yöntem dikte edebileceğini, böylece onların araştırmaları üzerinde olumlu bir etki yapabileceğini sanmıştı. Fakat zamanla felsefenin bilimlere, bilimlerin de felsefeye herhangi bir şey dikte edemeyeceği açık bir şekil kazandı.

Bilim teorisinin böyle bir kuruntuya kapılmasına, o çağın bilgi teorisi ve felsefesi neden olmuştu. Çünkü o zamanlar felsefenin en önemli disiplini olarak kabul edilen bilgi teorisinin ilgisi de, bilimleri, onların yöntemlerini eleştirmek, onlara yol göstermek üzerinde toplanmıştı. Bundan dolayı bilim teorisinin, bilgi teorisinin yerine geçmesi ya da onunla birleşmesi doğaldı. Zaten felsefenin kendi alanı, o kadar daralmıştı ki, ona, bir yandan ancak kendi tarihi ile, öte

yandan bilimlerin eleştirisi, yöntemleri ile uğraşmak gibi bir iş kalmıştı. Mantık, ethik, estetik bağımsız birer disiplin olmuşlardı; hiç değilse öyle oldukları sanılmıştı. Onlar felsefeden çok psikolojiye yaklaşmışlardı. Mantıkta bile bilimlerin yöntemi problemi önemli bir yer almaktaydı. Böylece hem geçmişteki, hem de bugünkü geniş anlamında bir felsefe söz konusu olamıyordu. Dev adımlarla ilerleyen bilimlerin yanında felsefenin varlığı bile tehlikeli bir duruma düşmüştü.

Yüzyılımız, felsefeye, yeniden gerçek işlevini, bağımsız bir bilgi olmasını sağlamakla, ona yeniden "bütün"ün bilgisi olmak gibi başlangıçtaki anlamını kazandırmakla övünebilir. Bugün felsefenin bu gelişmesiyle bilim teorisinin görevi çok daralmış, ona yalnız bilimleri sınıflandırmak gibi, çok dar ve kısır bir işlev kalmıştır. Onun işi çok kısırlaşmıştır. Çünkü daha önce ona bağlanan büyük umutların sadece bir aldanmadan başka bir şey olmadığı ortaya çıktı. Bu aldanma şuydu: Bu felsefe disiplini, bilimlere yöntemlerini öğretecek ve bu sayede bilimler, hem daha kolaylıkla ilerleyecekler, hem de onların kendi alanlarından ayrılmaması sağlanacaktı.

Fakat zamanla, "varolan" şeylere herhangi bir yöntem dikte edilemeyeceği, yöntemlerin ancak "iş başında", araştırmalar içinde bulunabileceği; bilimlerin yöntemlerine dışarıdan karışılamayacağı anlaşıldı; ve bağımsız bir yöntem bilimin de gereksizliği bütün çıplaklığıyla ortaya çıktı. Zaten bu disiplin, çok moda ve güncel olduğu zamanlarda bile, bilimsel araştırmalar, buna karşı ilgisiz kalmışlardı. Ancak felsefeciler kendi aralarında bununla uğraşıyorlardı. Çünkü bilim için, araştırmalar dışında teori ileri sürmek, ona herhangi bir yöntem öğretmek, boş bir kuruntudan ileri gidemez.

Gerçi bilimleri sınıflara ayırmanın bir anlamı olabilirdi; fakat buna büyük umutlar bağlamak, büyük önem vermek doğru olmazdı. Gerçekten bilimler, sınıflara ayrılmadıkları zaman, karmaşık bir manzara gösterirler. Sanki onlar arasında herhangi bir bağ yokmuş gibi bir izlenim uyanabilir. Bundan başka her bilim adamı, kendisinin uğraştığı bilimin en önemli bilim olduğu düşüncesine kapılabilirdi. Felsefe, bu problemi açıklamakla ,bütün bu kuruntuların önüne geçebilir; bilimlerin araştırma bakımından olan eşitliğini gösterebilir.

Bilimler, dış görünüşleriyle birbirinden ne kadar farklı görünürlerse görünsünler, temellerinde (örneğin yöntemlerinde, varlık-alanları, objeleri karşısında takındıkları tavırda) birleşirler. Fakat dış görünüşleriyle birbirinden ayrı duran yalnız bilimler değildir. Dış görünüşleriyle birbirinden farklı durup da, esaslarında, temellerinde, birleşen birçok şey vardır: Bütün cansız varlık alanındaki şeyler, "makroskopik" olarak birbirinden tümüyle ayrı görünürler. Halbuki bütün

bu şeyler temellerinde, maddenin ince-yapısında, atomar yapıda birleşirler. Aynı şey, bütün canlıların son temelleri hakkında da söylenebilir. Dıştan birbirinden çok farklı görünen canlılar da, son temelleri olan hücrelerde birleşirler. İmdi buradaki başkalıklar da makroskopik olan başkalıklardır.

Bilimler için de aynı şey söylenebilir. Belgeleri, eski çağ kalıntılarını inceleyen tarihle, dili inceleyen dil bilimleri; doğa olaylarını inceleyen fizik-kimya arasında da, dış görünüşleri bakımından büyük farklar vardır. Gerçi her birinin incelediği varlık-alanları da başka başkadırlar. Fakat bütün bu başkalıklara karşın, yine de bu incelenen şeyler, "varolan" şeylerdir; ve "varolan" şeyleri de birbirine bağlayan temel-ilkeler, kategoriler vardır.

Aynı şekilde bilimler kendi alanlarını incelerken, hedef olarak ele aldıkları şeylerin içine girmek için izledikleri yollarda, yine birbirine çok yakındırlar. Bu yollar çok kez ortak olan yollardır. Çünkü her bilimin araştırma amacı, kendi alanındaki olayların bağlı oldukları kuralları, yasaları ve bunlara yakın olan, kalabilen ilkeleri saptamaktır. Bu, her bilimde aynı özen ve titizlikle, aynı kesinlikle yapılır. Bu bakımdan hiçbir bilim, ötekinden geri kalmaz. Yalnız onların objelerine girmelerinin dereceleri, vardıkları sonuçlar ve bunların hayatla olan ilgisi değişebilir. Fakat bilimler, objelerine girme yolları bakımından birbirine çok yakındırlar.

Dilci de, bir dilin tarih boyunca geçirdiği değişmeleri, vokal-kaymaları, harf-değişmeleri vb. fenomenleri göz önünde bulundurarak, burada değişmeyen belli kural ve yasalara varır. Fizik de aynı şekilde doğa-fenomenlerini incelerken, bundan daha farklı davranmaz. Çünkü fizikçi de olup biten olayların ortak-temellerini araştırır; olabildiğince bunları oluşturan "koşulları" saptar. Bir kez bu "koşullar" saptandıktan sonra, aynı "koşullar" altında, aynı olayların olup bitmesinin beklenmesi gerektiğini ileri sürer. Bu beklenen gerçekleşmediği zaman, bilim adamı, hatalarını araştırır. Yalnız fizikçi doğada olup biten olayları laboratuvarında yapay olarak meydana getirebilir, bunları istediği şekilde ve istediği kadar yineleyebilir.

Halbuki dilci bunu yapamaz. Çünkü dilci, dil ile istediği gibi oynayamaz. Onun daima beklemesi gerekir. Yani dilci, incelediği dil-fenomenlerinin bir dilde nasıl meydana geldiğini saptamak için, kendisi dil üzerinde denemeler yapamaz; ve bu fenomenlerin nasıl olup bittiğini anlamak için, yapay olarak onları meydana getiremez. Aynı şey, tarihçi için de söylenebilir. Tarihçi de, olayların olup bitmesini bekler. Fakat o da, doğa bilimlerinde olduğu gibi, bu olayları, denemek için laboratuvarda yineleyemez. Örneğin, böyle bir durumun benzeri

manevradır. Fakat manevra, daima manevra olarak, savaş da savaş olarak kalır. Halbuki manevranın amacı, savaşı denemektir. Fakat manevra, ona katılan insanların çektiği zahmetten ileri gitmez. Savaşta ise, önceden tahmin edilemeyen olaylar ortaya çıkar.

Fakat deneme yönteminin bu bilimlere uygulanamaması, yani insan olaylarının yapay olarak yinelenememesi, bu bilimlerin tümüyle başka olduklarını göstermez. Ancak yürünen yolların ve bilginin kazanıldığı varlık-alanlarının birbirinden az ya da çok farklı olduğunu, değişik şekiller gösterdiğini ifade eder. Fakat bu fark, bu değişiklik, temelli bir fark, bir değişiklik değildir.

Bundan başka fizikte varılan sonuçların çok kez sayı ile ya da bir cebir işareti ile ifade edilmesi de önemli bir başkalık değildir. Bu olsa olsa, onların varlık-alanlarının birbirinden başka olduğunu gösterir. Çünkü fizikçi de, dilci ve tarihçi de, bilimlerinin uğraştıkları varlık-alanlarını incelerken, aynı şekilde davranırlar. Her üçü de kendi alanlarındaki araştırmaları yönetecek planlardan, varsayımlardan kalkarlar. Her üçü de araştırmalarında adım, adım ve hiçbir atlama ve sıçrama yapmadan ilerlemek zorundadırlar. Her üçünün de elde ettikleri bilgiyi "ölçü"ye, "tartı"ya vurması gerekir. Ancak her üçünün "ölçü" ve "tartı"ya vurdukları şey değişir. Örneğin tarihçi, insan olaylarını, başarılarını saptayan belgelere; dilci, dilin yapısıyla ilgili fenomenlere; fizikçi de doğa olaylarına başvurur; fakat "ölçü" ve "tartı"nın önemi aynı kalır.

Her üçü de, alanlarına, "naiv" olarak ve hiçbir önyargıya, bir *"refleksiyona"* dayanmadan girmeye çalışır. Her üçü de kaynakları olan "hayat-bilgisini" hesaba katarak hareket eder. Her üçü de, bilimlerinin saflığını korudukları sürece, yalnız fenomenleri konuştururlar; herhangi subjektif bir öğeye bağlanarak, bir "duyguya" kapılarak, bilim-dışı olan bir şeye dayanarak, bilimlerini "ilginç" yapmaya çalışmazlar.

Bu betimlemeler bize gösteriyorlar ki, bilimlerin ortak noktaları, özellikle onların alanlarına girmede izledikleri yollarda, yöntemlerde, alanlarından bilgi edinirken, objeleri karşısında takınılan tavırda ortaya çıkıyor. Fakat bilimsel araştırmalarda takınılan tavır, hep aynı kaldığı halde, izlenen yollar, az ya da çok değişiklikler gösterebilirler. Bu yolların "yapılışı", içine girilecek varlık-alanının niteliğine, "yapısına" bağlıdır. Bu yüzden bu yolları, önceden saptamak ya da mantık bakımından tanımlamak olanağı yoktur. Bu yollar, ancak "iş-başında", uygulamada, meydana çıkarlar. Çünkü bu yollarda henüz araştırılmayan, bilinmeyen alanlara girmek söz konusudur.

İmdi bilimin araştırmalarında izlediği yollar, tıpkı bizim hayatta karşılaştığımız yollara benzer. Herhangi bir yere, örneğin bir dağa çıkmak istendiği zaman, eğer bu dağ az meyilli ise, böyle bir durumda bir asfalt yol yapılabilir ve onun üzerinden hedefe varılabilir. Ama dağın meyli sarplaştıkça, yaya yürüyen insanın bile, adım adım yürümesi, her defasında ayağının yerini yapması ve yürüyüşünü güven altına alması gerekecektir. Fakat dağın tepesine çıkmadan önce, bu yolun nasıl meyiller göstereceği kestirilemez; ancak oraya çıkarken, bu yolun üzerinde yürünüp yürünemeyeceği anlaşılır.

Eğer bu yol bizi istenilen hedefe götüremez, yarıda bırakırsa, o zaman başka bir yol izleriz. Bu yüzden bilimle uğraşan her insan, bu yolları bir mantık kavramı olarak değil, kendisi deneyerek, onların üstünde yürüyerek öğrenmelidir. Asıl bilim adamı, bu yollarda değişiklikler yapmasını bilen kimsedir. Bilimsel araştırmanın dışında olanlar ise, ancak elde edilmiş olanı öğrenmekle yetinmek zorundadırlar.

Gerçi yöntem ve bilimsel tavır, bazı değişiklikler göstermesine karşın, bilimlerin ortak yanını gösteriyor. Fakat bilimler arasında temelden hem ortak olan, hem de ayrı olan yanı, bütün bilimlerin "varolan" bir şey ile uğraşması oluşturur. Çünkü her bilim, varlığın bir alanıyla, ya da bu alanın küçük bir parçasıyla uğraşır. Bilimlerin ilerlemesi, bu alanların daralmasını, işbölümünün artmasını gerektirir. Bugün "kesin" doğabilimleri adı verilen fizik-kimya, böyle bir durumdadırlar. Aslında bütün bu parça-alanlar, tek bir varlık-alanı olarak birleşirler.

Fakat varlık-dünyası *homojen* bir nitelikte değildir. Varlık-dünyası, çeşitli alanlara, sferlere ayrılır. Bu çeşitli varlık-alanları değişik özellikler, *heterojen*likler gösterirler. Bu özellikler, bu *heterojen*likler, aynı zamanda çeşitli bilim-gruplarının oluşmasına neden olur. İşte araştırıcının, "varolan" şeylerin gösterdiği bu özelliklere ayak uydurması, yani kullandığı yöntemi ona göre değiştirmesi gerekir.

Gerçi her bilimin, yalnız kendisine özgü bir yöntemi vardır. Fakat bilim için, hiçbir yerde tek bir yöntem söz konusu değildir. Her yerde çeşitli yöntemlere başvurulur. Yalnız bunlar, varlığın niteliğine göre özelleştirilir. Bu yüzden varlığın çeşitli sferlerine girmek için, Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın denediği gibi, tek, değişmeyen evrensel bir yöntem yoktur. Duruma göre, her alan için yeni bir yolun bulunması, ya da eldeki yöntemlerden yararlanılması gerekir. Fakat bu yeni yolun bulunmasında, yapılmasında daima eldeki araçlardan, yani eldeki yöntemlerden yararlanılabilir. Ancak çok özel olan alanlar, yeni yöntemlerin bulunmasını gerektirirler. Onun içindir ki, fizik

-kimyada bu gibi özel yolları bulanlara araştırıcıların kendi adları verilir.

Fakat önemli olan, bizi varlığa götüren yolların önceden değil, araştırmalar içinde, "işbaşında" bulunabilmesidir. Çünkü varlık-alanları gidilecek yolları, bize önceden sanki dikte ederler. Araştırıcıya düşen iş, bu yolları bulmaktır. Bu yolların ipuçları, kendilerini varlık -fenomenlerinde ele veriyorlar. Fakat bu fenomenlerin konuştuğu dili öğrenmek, yani bilim adamı olmak gerekir.

Bütün bu betimler, bize bilimlerin iki ortak noktası olduğunu gösteriyor: 1. Yöntem bakımından olan ortak nokta; 2. Varlık bakımından ortak nokta. Gerçi buna göre bilimlerin iki yönden sınıflandırılması gerekmektedir. Fakat varolan şeyler, araştırıcıya yöntemini, yani bizi ona götürecek yolu, dikte ediyorlar; ve bütün bilimler de, çok *heterojen*, fakat yine de ortak yöntemlerle çalışıyorlar. Bu yüzden yöntem bakımından bilimleri gruplandırmak, hem bizi yanlışlıklara sürüklüyor; hem yöntem bakımından yapılan sınıflandırmaların belli yapaylıkları da birlikte getirmesi kaçınılmaz oluyor. Çünkü yöntem bakımından bilimler, objektif bir şekilde gruplandırılamıyorlar. Fakat yöntem bakımından yapılan sınıflama, felsefe tarihinde uzun zaman ağır basan bir eğilim olduğu için, bu sınıflama, yanlış olmasına karşın, yine de ele alınacak; ve böylece onun bizi ne gibi çıkmazlara sürüklediği de gösterilecektir. Hatta bunu, sınıflamanın kendisi, hiçbir eleştiriye başvurmadan gösterecektir.

Yöntem bakımından çok esaslı olan ve çok tanınan, uzun zaman bilimlerin biricik sınıflandırma ilkesi olarak kabul edilen bir görüş, Windelband'ın görüşüdür. Bunun için bu filozofun 1894'te yazdığı ve terminolojisine varıncaya kadar yerleşen, çok bilinen bir yazısını olduğu gibi anlatmaya çalışacağız[1]. Fakat bilimlerin niteliklerine uygun düşen, onların doğal bir gruplandırılmasını sağlayan sınıflandırma, ancak ontolojik bir sınıflama olabilir. Ontolojik sınıflandırmada bilimler, kendiliklerinden ve hiçbir zorlamaya başvurmadan birbirinden ayrılıyorlar. Halbuki yöntem bakımından, herhangi bir zorlamaya başvurmadan, bilimleri birbirinden ayırmaya hemen hemen olanak yoktur. Çünkü yöntemler, çok kez *heterojen* varlık-alanlarında bile ortak bir nitelik gösteriyorlar. Bu da yapılan sınıflamaya herhangi bir uydurma sokmaya neden oluyor. Bütün bunları, W. Windelband'ın yazısı da bize açık olarak gösterecektir.

(1) Wilhelm Windelband: Praeludien; Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihre Geshichte; Band 2. Tübingen 1924.

2. W. Windelband'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması

19'uncu yüzyılla yüzyılımızın başlarında yaşayan Kantçılardan W. Windelband için, bilimleri birleştiren ve birbirinden ayıran temel, ancak yöntem olabilir. Bu filozofa göre, insan bilgisini, gnoseoloji ve yöntem bilim bakımından önce ikiye ayırmak gerekir: 1. Rasyonel bilimler (apriori bilimler); 2. Deneye dayanan bilimler (empirik bilimler). Rasyonel bilimler grubuna matematik ve felsefe girer. Rasyonel bilimlerin ortak noktaları, olumsuz olarak nitelenirse, şu söylenebilir: Bu bilimlerin bilgileriyle algı alanında (deneyim alanında) verilen şeyler arasında, doğrudan doğruya olan bir bağ (bu bilimlerin bilgilerinin başka empirik bilimler tarafından deneyim alanına uygulanmasına karşın) yoktur. Her iki bilim grubu (yani gerek matematik, gerekse felsefe) bilgilerini tek, tek algılara ya da, bunların bir yığınına dayatmazlar.

Halbuki deneye dayanan bilimlerden (empirik bilimlerden), herhangi bir şekilde verilen ve algı alanına giren gerçeklikten bilgi elde etmeye çalışan bilimler anlaşılır. Bu bilimlerin "formal" (yani mantıksal) niteliği şudur: Bu bilimler bir yandan varılan sonuçları temellendirmek için, genel aksiyomatik "ilk koşullara" gerek gösterirler;. Öte yandan alanlarındaki olayları saptamak için de algı aktına dayanırlar. Bu bilimler, yani empirik bilimler iki gruba ayrılır: 1. Tarih bilimleri; 2. Doğa bilimleri. Her iki grup bilim de deneye dayanırlar ve gerçeklikle uğraşırlar.

Gerçi gerçeklikle uğraşan bu bilimleri, yani empirik bilimleri "manevi bilimler" ve "doğa bilimleri" diye iki gruba ayırmak gelenek haline gelmiştir. Fakat bu şekilde yapılan bir gruplandırmayı, Windelband yerinde ve doğru olan bir gruplandırma olarak görmemektedir. Çünkü ona göre, doğa ile manevi varlık (Geist), objektif, yani varlık bakımından olan bir karşıtlık gösterirler. Bir karşıtlık gösteren bu varlık-ikiliği, Antik felsefeden beri başlar. Hegel ve Schelling'e kadar sürer. Fakat ontolojinin ortadan kaldırıldığı, "eleştirel" bir bilgi teorisinin ağırlık kazandığı bir çağda, bilimleri böyle bir varlık-dualitesine göre ayırmanın doğru olmadığı artık ortaya çıkmıştır. Bu yüzden doğa ve "Geist"tan kalkan böyle bir görüş, artık bilimlerin sınıflandırılması için temel olamaz. Bundan başka aynı varlık-alanları arasındaki bu karşıtlıkla, bu varlık alanlarının bilgi tarzları arasındaki karşıtlık birbirine uygun gelmemektedir.

Bir "varlık-karşıtlığından" kalkan bu sınıflandırmanın dayandığı objektif ve mantıksal ilkede de bir hata vardır: Bu sınıflamanın ilke-

sine göre psikoloji gibi deneysel bir bilginin hangi bilim grubuna (yani manevi bilimlere mi, yoksa doğa bilimleri grubuna mı) konulabileceği bir türlü kestirilemiyor. Çünkü psikoloji, objesi bakımından manevi bir bilimdir; fakat yürüdüğü yol bakımından da başından sonuna kadar bir doğa bilimidir. Bu yüzden psikolojiye bazen "iç-duyunun doğa bilimi", bazen de "manevi doğa bilimi" adı verilmek istenmiştir.

İmdi psikolojiyi bilim gruplarından hiçbirisine yerleştirememek gibi bir güçlük ve eksiklikle karşılaşan bir sınıflandırmadan doğru olması beklenemez. Gerçi bu sınıflandırmanın dayandığı görüşte önemsiz bir değişiklik yapılarak durum düzeltilebilir. Fakat bunun için de bu sınıflandırmanın, bilimleri varlık-karşıtlığı bakımından gruplandırmaktan vazgeçmesi (ki bunu sonraları Dilthey yapacaktır) ve yönteme dayanan bir bilim-sınıflandırmasına başvurması, psikolojiyi de doğa bilimleri arasına alması gerekir. Mademki bu sınıflama, kendi görüşünde bir değişiklik yapmak, yani varlık-karşıtlıklarından yöntem bilime dönmek zorunda kalıyor; o halde artık bu sınıflamanın "manevi bilimler" deyimini kullanmasının bir anlamı kalır mı? Onun yerine "tarih bilimleri" deyimini kullanmak daha doğru olmaz mı? Çünkü deneysel bilimlerin bir grubunu oluşturan tarih bilimleri deyimi, yöntembilime dayanan bir sınıflandırmanın ürünüdür. Zaten psikolojinin doğa bilimleri grubuna alınabilmesi için, bu sınıflandırmanın ontolojik niteliğini terketmesi gerekir. Fakat o zaman da, psikoloji ile doğa bilimleri arasındaki yakınlığın gösterilmesi gerekmektedir.

Fakat, doğa bilimleriyle psikoloji arasındaki bu yakınlıkla nerede karşılaşıyoruz? Kuşkusuz bununla onların izledikleri yöntemlerde karşılaşmaktayız. Gerek psikoloji, gerek doğa bilimleri, sadece olayları saptıyorlar; onları bir araya toplayarak işliyorlar. Bunun da amacı, bu olayları içine alacak genel bir yasa bulmak gibi bir ilgi üzerinde toplanıyor. Böyle bir durumda objelerin birbirinden farklı olması, şöyle bir ayrılığı da birlikte getirir: Her iki bilim arasındaki bu fark, olayların saptanmasında kullanılan özel yöntemlerde, bu olayları induktif olarak değerlendirmenin türü ve tarzında, bulunan yasaların ifadesinde meydana çıkar. Fakat bununla beraber yine de psikoloji ile kimya arasındaki fark, ya da her ikisi arasındaki yakınlık ve uzaklık; mekanikle biyoloji arasındaki farktan, ya da yakınlık ve uzaklıktan daha az ya da daha çok değildir. Fakat burada asıl önemli nokta şudur: Gerçi bu bilimlerin objeleri arasında farklar vardır; fakat bu farklar, aynı bilimlerin bilgilerinin "formal" nitelikleri bakımından sahip oldukları mantıksal eşitliğe göre çok geride kalır.

Bütün bu bilimlerin araştırıp saptamaya çalıştıkları yasalar, olup biten olayların yasalarıdır. İmdi ister olup biten bu olaylar cisimle-

rin hareketleriyle, ister cisimlerin değişmeleriyle ilgili olsunlar; ister canlı hayatın gelişmesine, ya da isterse imgelerin, duyuların, isteme -aktlarının oluşunu ilgilendirsinler; objeler arasındaki bu farklar, onların yöntemleri arasında da bir farkın bulunmasını gerektirmez. İmdi yöntem bakımından psikolojinin doğa bilimleri grubu içinde yer alması gerekmektedir.

Halbuki tarih bilimleri adını alan deneysel bilimlerin birçoğu, tek ve bir kez olup biten bir olayın zaman içindeki akışını izlemeye ve belirtmeye çalışırlar. Gerçi bu bilimlerin alanlarında da birçok objeler vardır; ve bu objelerin kavranılması için de izlenen yolların bir çeşitliliği ile karşılaşılmaktadır. Fakat bu bilimler, ya tek bir olay ya birbiriyle ilgili olan birçok olayla uğraşırlar; ya da bu bilimlerin alanlarında tek bir insanın, yahut bütün bir ulusun varlık-yapısı ve hayatı; yahut bir dilin, bir dinin, bir hukuk-düzeninin, sanatın, bilimin verdiği yapıtların özelliği, gelişmesi söz konusudur. Bu objelerden her birisi, kendi özelliğine uygun düşecek bir inceleme-tarzı ister. Fakat bu alanlardaki bilginin ağırlık noktası, bir kez olup biten, bir gerçeklik karakteri taşıyan insan hayatının bir fenomenini, kendisine özgü gerçeklik niteliğiyle birlikte incelemek üzerinde toplanır.

Bu betimlemeler, bize deneye dayanan bilimlerin mantık bakımından nasıl gruplandırılabileceğini gösteriyor. İmdi bu sınıflama-ilkesi, bilimlerin ilgi hedeflerinin "formal" niteliğine dayanmaktadır. Fakat deneye dayanan bilimlerden bir bölümü genel yasalar elde etmeye çalışıyor; başka bir bölümü tarih olaylarını araştırıyor. Bunu biz "formal-mantık" dili ile söylersek: Bu bilim gruplarından birisinin amacı, genel-apodiktik (S, P olmalıdır gibi) bir yargıya varmak; ötekinin amacı ise, tek-assertorik (S, P'dir; S, P değildir gibi) bir yargıya varmaktır.

Böylece deneye dayanan bilimler, gerçek olanın bilgisinde, ya doğa yasaları gibi genel olanı, ya da tarih olaylarında olduğu gibi tek olanı arıyorlar. Demek oluyor ki, bu bilimlerden bir kısmı daima aynı kalan "form"u inceliyor. Başka bir kısmı da gerçek bir olayı bir kez olup biten, belirli olan bir içeriği inceliyor. Bu bilim gruplarından birisi yasa-bilimleridir; öteki ise olay-bilimleridir. Yasa-bilimleri, bize bir şeyin daima nasıl olduğunu; olay-bilimleri ise, olup biten bir olayın, nasıl "olup bittiğini" öğretiyor. Bu düşünceler Windelband'ın ünlü terimleriyle dile getirilirse: Bilimsel düşünme bir halde *"nomothetik"* (yasalara dayanan), başka halde ise *"idiographik"* (özel olanı, tek olanı, bir kez olup biteni anlatmaya dayanan düşünme)dir. Yani birincileri doğa bilimleri, ikincileri ise tarih bilimleridir.

Fakat böyle bir sınıflandırma, bilginin içeriğiyle ilgilenmez. Çünkü bu sınıflama, formal-mantıksal bir sınıflamadır. Ama şöyle bir olanak daima vardır: Aynı objeler hem *"nomothetik"*, hem de *"idiograp-*

hik" olarak incelenebilirler. Böyle bir durumun olanağının anlamı şudur: Daima aynı kalan "form"la, bir kez olup biten arasındaki karşıtlık, göreceli bir karşıtlıktır. Uzun süren bir zaman içinde bir değişiklik göstermeyen şeyler, bu değişmeyen form bakımından "*nomothetik*" olarak incelenebilir. Fakat bununla beraber bu aynı şey, daha uzun zaman süresi içinde de, sınırlı bir zaman içindeymiş gibi, yine de bir defada olup biten bir şey olarak kalabilir. Örneğin dil, böyle bir objedir. Buna benzer bir şey ile, fizyoloji, jeoloji alanında, belli bir anlamda astronomide karşılaşmaktayız: Böylece tarihsel ilke, doğa bilimleri alanına girmiş oldu.

Bunun daha açık bir örneği ile canlı doğa bilimlerinde karşılaşılmaktadır. Canlı doğa bilimlerinin "sistematik"i "*nomothetik*" bir karakterdedir. Çünkü bu bilimler, insanların birkaç bin yıl içindeki gözlemlerine dayanarak canlıların aynı kalan tiplerini, bunların form-yasalarını incelemektedir. Fakat öte yanda canlı doğa bilimleri, bir gelişme tarihi olarak da, yer üzerinde yaşamış olan canlılarda türlerin oluşmasını, değişmesini de inceler. Fakat bu türler, bu değişmeler bir kez olup biter, yani individueldirler. Bu yüzden bu gibi hallerde bu bilimler de *idiographik-historik* bir nitelik gösterirler.

Şimdiye kadar mantık (özellikle onun yöntembilim yanı), bu her iki bilim grubundan yalnız doğa bilimleri grubu üzerinde durmuş; öteki bilim grubunu, yani tarih bilimleri grubunu, dikkate almamış; ve her iki bilim grubu arasındaki bağı göstermeye çalışmamıştır. Halbuki *nomothetik* bilimlerle *idiographik* bilimler arasındaki bağ, açıktır. Tarih bilimleriyle doğa bilimleri arasındaki bağ, her ikisi için ortak olan şu noktada ortaya çıkar: Hem doğa bilimlerinin, hem de tarih bilimlerinin hareket-noktası, deneme ve algı olaylarıdır. Her iki bilim-grubu da, *naiv* insanın yaptığı deneyime dayanmamakta yine birleşirler. Her iki bilim-grubu da bilim bakımından ayıklanmış "eleştirel" deneye dayanırlar[2].

Fakat her nedense mantık, *idiographik* bilimlerden çok, *nomothetik* bilimlerle, onların yöntem bilimi ile uğraşmıştır. Örneğin mantık, *nomothetik* bilimlerdeki araçların önemini, bu bilimlerdeki deneme-teorisini, aynı objeye çevrilen gözlemlerin rolünü inceden inceye araştırmıştır. Fakat doğa bilimlerinin yönteminin paraleli olan tarihsel yöntem bilim, felsefede hiçbir zaman aynı önemle ele alınmadı. Hal-

(2) Halbuki bizim için bütün bilimler "naiv" insanın deneyiminden hareket ederler; ve bilimler hiçbir şekilde "refleksiyon"lu deneye dayanmazlar. Kantçı için "eleştiri" terimi, kendi terminolojimizde refleksiyon anlamına gelir. Bu görüş, ontolojik bir hareket noktasıyla gnoseolojik bir hareket noktası arasındaki karşıtlığı gösteriyor.

buki deneyin tarih bilimleriyle doğa bilimlerinde nasıl değerlendirilmesi gerektiğini göstermek çok önemli bir noktadır.

Fakat bununla beraber bütün deneyim-bilimleri, yani doğa bilimleriyle tarih bilimleri arasında ilke bakımından bir uygunluk vardır. Bu uygunluk, temelini özellikle aynı obje ile ilgisi olan "imge-öğelerinde" bulur. Doğa-araştırmalarıyla tarih-araştırmaları arasındaki fark da, olayların bilgi bakımından değerlendirilmeye başlandığı yerde ortaya çıkar. Çünkü bilgi problemi bakımından bu bilim gruplarından birisi (doğa bilimleri), yasaları; öteki (tarih bilimleri) ise, hayat-formlarını araştırır. Birisinde (doğa bilimlerinde) insan düşünmesi, özel durumların belirlenmesinden hareket ederek genel olanın bağlantılarını kavramaya çalışır. Ötekinde (tarih bilimlerinde) ise düşünme, özel durumları sevgi ile belirlemeye çalışır.

Doğa, araştırıcısı için verilmiş tek bir objenin bilimsel hiçbir değeri yoktur. Eğer verilmiş olan bu tek obje, bir cins kavramının bir "türü", özel bir durumu olarak kabul edilirse, ancak o zaman böyle bir obje, doğa-araştırıcısı için bir anlam taşıyabilir. Çünkü doğa-araştırıcısının ilgisi, kendisini yasa genelliklerine götürecek nitelikler üzerinde toplanmaktadır. Tarihçinin görevi, geçmişin herhangi bir başarısını bütün tekliği ile şimdiki zamanda *"ideel"* olarak yeniden canlandırmaktır. Tarihçinin gerçekleştirmek istediği şey, sanatçının kendi hayat dünyasındaki bir şekli, herhangi bir araç ile gerçekleştirmesine benzer. İşte tarihsel yaratma ile estetik yaratma arasındaki yakınlığın temelinde böyle bir benzeyiş vardır[3].

Bundan anlaşılıyor ki, doğa bilimlerindeki düşünmede soyutlama, ilişkilerinden koparma eğilimi, tarih bilimlerindeki düşünmede ise somutluk, ilişkileri içinde ele alma eğilimi ağır basıyor. Bunu daha iyi anlayabilmek için, her iki bilim grubunun araştırmalarının vardıkları sonuçları birbiriyle karşılaştıralım. "Historik kritik" yani tarihsel bilgi, bir kuşağa aktarılan başarıların işlenmesi bakımından ne kadar incelmiş, açık kavramlar oluşturursa oluştursun; tarih araştırmalarının son amacı, bize kadar gelen malzeme yığınından kalkarak geçmişin halis başarılarını bütün somutluğu ile ortaya koymak olacaktır. İmdi "historik kritiğin" süzgecinden geçerek, bütün zenginlik ve özel nitelikleriyle, bütün bireysellik ve canlılığı ile geçmişten bir kuşağa aktarılan, insanların ve insan hayatının betimleri, form ve içerikleridir. Böylece geçmişin karanlığından "şimdi"nin ışığına çıkarıla-

(3) Tarihle sanat yaratmaları arasında tasarlanan bu benzetme doğru değildir. Yaratıcı hayaller, her bilim alanında zorunlu bir öğedir. Çünkü yalnız tarihle estetik arasında böyle bir benzetme yoktur; bu benzetme öteki bilimler için de geçerliktedir.

rak yeni bir hayat kazanan eski diller, eski uluslar, onların inançları ve hayat-tarzları, onların özgürlük ve bağımsızlık uğrunda yaptıkları savaşları, onların şiir ve yazınlarında, düşünme alanındaki başarıları, tarihin ağzıyla bize seslenirler.

Halbuki doğa bilimlerinin bize tanıtmak istediği dünya, bambaşka bir dünyadır. Doğa bilimlerinin hareket noktası, ne kadar somut olursa olsun; onların bilgilerinin amacı teorilerdir. Hatta doğa bilimlerinin başvurdukları en son yer, "devinim yasaları"nın matematik olarak ifade edilmesidir. İmdi doğa bilimleri, —tamamiyle platonik olarak— oluş içinde bulunan duyu-dünyasını, özden (varlıktan) yoksun bir şey olarak kabul eder. Bundan dolayı da doğa bilimleri özden yoksun böyle bir duyu-dünyasıyla yetinmez. Doğa bilimleri, ancak zaman içinde olup biten olayların değişmelere bağlı olmayan zorunlu yasalarının bilgisini elde etmeye çalışırlar.

Gerçi doğa bilimleri, renk ve ışıkla dolu olan duyular-dünyasından kalkarlar; fakat yine de kurgusal bir kavram-sistemi oluştururlar; ve doğa bilimleri, bu kavramlarda şeylerin görünüşlerinin arkasında bulunan "öz"ü (hakiki "varlığı"), yani duyu-niteliklerinden, renk, ses ve kokudan yoksun olan, atomlardan oluşan bir dünyayı kavramaya çalışırlar. Bu da düşünmenin duyu-algısını yenmesi, düşünmenin zaferi demektir. Böylece doğa bilimleri, "gelip geçici" olana karşı kayıtsız bir tavır takınarak, yalnız ebedi olanla, "daima aynı kalanla" uğraşırlar. Bu bakımdan doğa bilimleri, değişme halinde bulunanı değil, tersine değişmenin değişmeyen "form"unu saptamaya çalışırlar.

Tarih bilimleri ise, tek ve özel olanı inceler. Fakat tarih bilimlerinin bilgisi, bu tek ve özel olanın, genel içinde erimesi, onun içeriğine girmesi demek değildir. Tarih için tek olanın, somut olanın genel bir görüş içinde yerini bulması yeterli olabilir. Genel olana, bir cins-kavramına yapışıp kalmak, her şeyi ona götürmeye çalışmak, eski Yunan düşüncesinin tek yanlı bir görüşüdür. Bu nedenle, tarihe çok kez bir bilim gözüyle bakılmamaktadır. Çünkü tarih, genel olanı değil, tek olanı kavramaya çalışır. Bu düşüncelere dayanan "pozitivizm", tarihi, bir doğa bilimi yapmak istemiştir, yani tarihin de yalnız genel olanla uğraşması gerektiğini ileri sürmüştür. Fakat böyle bir düşünceden kalkılırsa, bir ulusun özel olan, tek olan hayatından geriye hiçbir şey kalmaz. Sadece çok belirsiz genellikler kalır ki, bu da tek olan ulus hayatını bize tanıtmaktan çok uzak kalır.

Fakat öte yandan *idiographik* bilimlerin de genel yargılara gereksinimi vardır. İdiographik bilimler, bu genel yargıları, *nomothetik* bilimlerden alırlar. Örneğin bir tarih olayının nedenini araştırır ve açıklarken, olup biten şeylerin genel imgelere dayandığı da peşin ola-

rak kabul edilir. Eğer tarihsel kanıtlamalar, mantık formlarına kadar götürülecek olursa, o zaman bu kanıtlamaların öncüllerinin olup biten olayların, özellikle ruhsal olayların doğa yasalarının formülü (yani S, P olmalıdır gibi) altında toplandıkları görülür. Çünkü insanların nasıl düşündüklerini, ne duydukları ve ne istediklerini bilmeyen bir kimsenin, olup biten tek tek olayları bir araya toplayarak, onlar hakkında bir bilgi edinmesine olanak yoktur. Böyle bir kimsenin daha önce, insanın düşünmesinin, duygularının, isteklerinin ne olduğunu bilmesi gerekir. Eğer psikoloji, tarihçiye şimdiye kadar bu alanda yardım edememişse, bu, onun gelişmemiş olmasından ileri gelir[4]. Fakat bu gibi hallerde bile tarihçinin insan hakkındaki doğal bilgisi kendisine yardım eder.

Fakat bilimlerin, bilginin bütününde, yöntemlerinin bu özelliklerine karşın, yine de yan yana yürümeleri gerekir. Eşyanın genel yasalarını inceleyen bilimler grubu (doğa bilimleri), bize kosmos hakkında kalıcı bir görüş sağlamaktadırlar. Bu görüşün çerçevesi içinde insanlığın gelişmesini gösteren bilgi (tarih bilimleri) yerini almaktadır.

Fakat insan bilgisinin bu iki öğesi (yani genel olanla tek olanı inceleyen bilgi) ortak bir kaynağa götürülemez. Gerçi tek tek olayların nedenlerini açıklamak için nedensellik ilkesine dayanılacağı hakkında birçok görüşler vardır. Fakat bunlardan hiçbirisi, bu savlarını gerçekleştirememişlerdir. Yine bu iki bilgiyi aynı kaynağa götürmek isteyen bir görüş daha vardır ki, o da Leibniz'in görüşüdür. Leibniz'e göre *vérités de fait*'nin kaynağı *vérités éternelles*'tir. Fakat bu sav da problemin bir açıklaması değildir. Çünkü genel bir formülden hareket edilerek tek bir olayın özelliği açıklanamaz, yani doğa yaşalarından kalkarak tarih olayları anlaşılır bir hale getirilemez. Doğa yasaları, ancak olup biten şeylerin bir nedeninin bulunacağını açıklar ve anlatırlar; fakat özel, tek olan şeyleri açıklayamazlar. Bu konuda başvurulan bütün denemeler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü tek ve özel olan, hiçbir zaman genel olandan kalkılarak açıklanamaz.

*
**

Bilimlerin sınıflandırılması probleminde çok yerleşmiş ve tanınmış bir görüşü benimseyen Wilhelm Windelband'ın düşünceleri uzun uzun

(4) Tarih hakkında ortaya atılan böyle bir görüşün tümden yanlış olduğunu bugün söyleyebilecek bir durumdayız. Windelband'ı böyle bir görüşe sürükleyen motiv, bir yandan o çağda egemen bir eğilim olan psychologism ve yöntemsel görüş olmuştur. Öte yandan onu bu görüşe sürükleyen ikinci güçlü motiv de doğa bilimlerinin bilgisine karşı gösterilen aşırı, dogmatik inanç olmuştur. Tarih ontolojisinden söz ederken bunu daha iyi anlayacağımızı umuyoruz.

anlatılmaya çalışıldı. Eğer bu düşüncelere eleştirel bir gözle bakılacak olursa, bu sınıflamanın ne kadar güçlüklerle karşılaştığı, aykırılıklara düştüğü açık bir şekilde görülecektir; ve burada amacımız da, özellikle bu noktaları göstermekti.

Dikkatli ve titiz bir filozof olan Windelband bu güçlükleri, bu aykırılıkları saklamaya gerek görmüyor. Yalnız o da kendisini, çağında ağır basan yöntemci görüşe kaptırıyor. Çünkü 19'uncu yüzyılın son çeyreği ile, 20'nci yüzyılın başı, henüz araştırmalardan bağımsız olan, onların dışında kalan bir yöntem bilimin, özel bilimsel bir felsefe disiplini olarak ele alınabileceğine, üstelik buna dayanılarak bilimlerin de sınıflandırılabileceğine inanıyordu. Bu inanç, yeni ontolojinin kuruluşuna dek sürdü.

İşte daha önceleri kendisini, özel bir bilgi dalı haline getirdiğini sanan yöntem bilim, bugün artık önemini bütünüyle yitirmiş, bir daha geriye dönmemek üzere bilimsel ve felsefi sahneden çekilmiştir. Bu nedenle, doğal olarak, bilimlerin yöntem bakımından sınıflandırılması da anlamını yitirmiştir.

Fakat yöntem bilimin bizim memleketimizde de gözden düştüğü henüz söylenemez. Bugün bizde bilimden bağımsız bir yöntem bilimin öğretilebileceğine inanılmaktadır. Liselerimizde okutulan yöntem bilim, henüz önemli bir yer almaktadır. Halbuki bugün bu problem, bağımsız bir problem olarak ne mantığın, ne de öteki bir bilimin, ya da felsefenin bir inceleme alanıdır. Windelband'ın bir zamanlar kara Avrupası'nda çok tutulan bu düşüncelerinin bize hangi kanaldan geldiğini bilmek güçtür. Fakat bu düşüncelerin bizde bugün de yandaş buldukları bir fenomendir. Çünkü bizde okutulan mantık, henüz 19'uncu yüzyılın mantığı, yani yöntem bilimin geçerlikte olduğu mantıktır.

Bu fenomen, bize aynı zamanda araştırmalara dayanmadan, dışardan aktarma yoluyla gelen düşüncelerin, görüşlerin, nasıl donmuş bir nitelik kazanarak sürüp gittiğini de açık olarak gösteriyor. Bu şekilde edinilen görüş ve düşüncelerin, kaynağı olan ülkelerde çoktan terkedildikleri halde, aktarma yoluyla girdikleri yerlerde sürüp gitmesi, dikkate değer ve üzerinde düşünülmesi gereken bir problemdir[5].

Yalnız burada söz konusu olan araştırma-yöntemini, öğretim-yöntemine karıştırmamak gerekir. Öğretim-yöntemi daima pedagojinin bir problemi olarak kalacaktır. Terkedilen, öğretilmesi ve öğrenilmesi bilim ve hayat için hiçbir anlam taşımayan, kuru ve boş bir teori-

(5) Böyle bir durum, daha önce çıkan "Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili" adlı yazımızda da çözümlenip betimlenmeye çalışıldı: "Felsefe Arkivi" Cilt III, sayı 2, s. 60-61; 1955.

den başka bir şey olmayan araştırma-yöntemleridir. Bu yöntem araştırmalarının öğretim yöntemleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

3. W. Dilthey'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması

Wilhelm Dilthey da (1833-1911) tıpkı Windelband gibi bilimleri yöntem bakımından sınıflandırır. Fakat her iki sınıflama arasında büyük bir fark vardır: Windelband bilimleri rasyonal ve deneysel bilimler diye iki gruba ayırdıktan sonra, deneysel bilimleri de tekrar tarih bilimleri ve doğa bilimleri adı altında ikiye böler. Dilthey ise bilimleri manevi bilimler ve doğa bilimleri diye iki gruba ayırıyor. Dil, yazın, sanat, felsefe, hukuk ve bütün tarih bilimleri manevi bilimler grubuna girerler. Bu bilimler grubunun karşısında ise, doğa bilimleri bulunuyor. Manevi bilimler anlama yöntemi, doğa bilimleri ise açıklama yöntemi ile çalışırlar.

Manevi bilimlerin "anlama" yöntemi ile çalışması, onların inceleme alanlarının özelliğinden doğmaktadır. Çünkü manevi bilimler insanların ortaya koyduğu başarılarla uğraşırlar. İnsan başarıları olan bu alandaki objeler, belli bir anlam taşıyan, tekrar etmeyen, tek ve bir kez olup biten objelerdir. Manevi bilimlerin, bu varlığın yapısında bulunan bu anlamı, bu tekliği "anlama"ları gerekir. O halde bu bilimlerin amacı, insanların ortaya koydukları hukuk sistemleriyle, sanat yapıtlarında, dinsel görüşleriyle, politik tartışmalarıyla ne istediklerini, onlarla nasıl bir anlamı gerçekleştirmeyi amaçladıklarını, bütün tekliği ile birlikte "anlamak" olacaktır. Çünkü ancak "anlama" yöntemi bu alandaki objeleri bize tanıtabilir; bizi onlara yaklaştırabilir. Halbuki *açıklama* yöntemi, bizi anlam problemi ve teklik probleminden uzaklaştırır. Çünkü *açıklama* yönteminin amacı, bizi genel, değişmeyen bir yasaya götürmektir. Halbuki manevi objeler alanında artık genel bir yasaya varma diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü insan başarıları olan sanat yapıtları, politik olaylar, dinsel olaylar, hukuk problemleri gibi objeler, yinelenmeyen, tek ve bir kez olup biten objelerdir. Bu gibi objeler, ancak anlaşılabilirler; fakat açıklanamazlar.

Halbuki doğayı inceleyen doğa bilimleri, manevi bilimlerin tam karşıtı olan bir bilim-grubunu oluştururlar. Doğa alanının bilgisinde ise "açıklama-yöntemi" ile bu yöntemin değişik şekilleri ağırlık kazanır. Çünkü bir doğa olayı açıklanmayı gerektirir. Doğa olaylarına deney (experiment) adını alan ve doğa olaylarını laboratuvarda olduğu gibi yineleyen bir yöntem uygulanmaktadır. Bundan başka doğa olay-

ları bireysel de değildirler. Onlar daima aynı doğa olaylarıdır. Bundan dolayı doğa olayları, belli bir ilkeden kalkılarak açıklanabilirler. Onlar belli yasalarla, genel formüllerle anlatılabilirler.

Görülüyor ki, bu sınıflandırma ile Windelband'ın sınıflandırması arasında önemli bir fark yoktur. Gerçi bu sınıflama başlangıçta ontolojik bir sınıflama gibi görünüyor. Fakat bunun ontolojik olmadığı, onun yöntem problemine verdiği önemden ve bilimleri de bu bakımdan gruplara ayırmasından anlaşılıyor. Windelband, iki noktada bu sınıflandırmayı eksik buluyordu: 1. Bu sınıflama, psikolojiyi bilim gruplarından birine yerleştirmekte güçlük çekiyor. 2. Bu sınıflama, ontolojik bir karşıtlıktan kalkıyor.

Dilthey, kendi sınıflandırmasında birinci eksikliği şu şekilde gidermeye çalışıyor: İki türlü psikoloji vardır: 1. Manevi bir bilim olan psikoloji, 2. Bir doğa bilimi olan psikoloji. Manevi bir bilim olan psikoloji, tıpkı manevi bilimler gibi *anlama*-yöntemine dayanır. Bir doğa bilimi olan psikoloji ise, tıpkı doğa bilimleri gibi açıklama-yöntemiyle çalışır. Birincisi, ruhsal varlığın herhangi bir olayını anlamaya çalışır. İkincisi ise, ruhsal varlığın herhangi bir olayını açıklar.

Dilthey'in sınıflandırması, Windelband tarafından ileri sürülen eksikliklerden hiç olmazsa birisini ortadan kaldırdığını sandı. Halbuki aslında bu sınıflama, bu eksikliği ortadan kaldırmış olmuyor; tersine onu daha da büyütmüş oluyor. Çünkü o, psikolojinin birliğini parçalıyor. Nitekim bu yüzden psikoloji yaklaşık olarak 1924 yıllarına kadar bu dualite içinde çırpınmış ve bu iki psikoloji birbiriyle savaşmıştır. Her birisi ötekinin önemini küçültmeye çalışmıştır. Bugün artık psikolojiyi bu şekilde parçalamanın olanaksız olduğu açığa çıkmıştır. Bu görüşün yandaşlarından bir bölümü henüz hayattadır. Fakat bunlar artık bilim ve felsefe çevrelerinde yeni yandaş bulamıyorlar. Bu olay, aynı zamanda bilimde yanlış bir görüşü terketmenin ne kadar güç olduğunu, ne kadar uzun sürdüğünü gösteriyor.

Windelband'ın bu sınıflamada bulduğu ikinci eksikliği, Dilthey, teorik olarak değil, ama pratik olarak düzeltmeye çalışmıştır. Bunun için o, varlık-karşıtlığına göre yapılan bu sınıflamada hemen bilim gruplarının yöntemlerini ele alıyor ve yöntem problemi üzerinde duruyor.

Asıl önemli eksiklik, Windelband'ın da, yönteme dayanan sınıflama ilkesi yüzünden görmediği ve ele almadığı eksikliktir. Dilthey'in sınıflamasına göre, matematik bilimleriyle mantık ve ethik gibi bilgiler hangi bilim grubuna girmelidir? Bu bilimler manevi bilimler grubuna mı, yoksa doğa bilimleri grubuna mı girmelidir? Bu noktaya, ontolojik bir varlık-karşıtlığından hareket eder gibi görünüp de, yön-

temsel bir sınıflama şeklini alan bu sınıflama dokunmadan geçiyor. Bu yüzden matematik bilimleri ve mantık bazen manevi bilimler grubuna, bazen de doğa bilimleri grubuna sokulmak istenildi. Bu bilimler, manevi bilimler grubuna konuldukları zaman, şöyle bir görüşe dayanılıyordu: Matematik bilimler ve mantığın alanı, düşünmenin ürünü olan alanlardır. Düşünme ise, manevi bir alandır. İmdi bu bilimler de manevi bilimler grubuna girmelidirler.

Fakat böyle bir düşünce, sınıflamanın kendi görüşüyle çatışmaktadır. Çünkü manevi alanın niteliği, özelliği, onun tek olması ve uygulanan yöntemin de anlama-yöntemi olmasıdır. Halbuki matematik ile mantık, genel olanın geçerlikte olduğu alanlardır. Bu alanlara uygulanan yöntemlerin başında da *deduktiv-açıklama* yöntemi gelir.

Bu kez de bu çelişkiden kurtulmak için, aynı görüşü benimseyenler tarafından şu ileri sürüldü ve denildi ki: Öyle ise bu bilimleri, doğa bilimleri grubuna sokmak gerekir. Fakat o zaman da şöyle bir eleştiri ile karşılaşıyoruz: Matematiğin incelediği objeler, örneğin bir eğri, realitede yoktur. Mantığın incelediği alan, yani düşünceler alanı da real dünyada bulunan fiziksel-maddesel şeyler değildirler. Böylece, bu bilimleri hiçbir bilim-grubuna yerleştirmek olanağı yoktur.

Görülüyor ki, bu sınıflandırma, yönteme dayanan sınıflandırma ilkesinde görülen hatalardan kaçınmış olsa bile, yöntemsel şekli ile psikolojinin birliğini parçalamak, bilimleri belli yöntemlere bağlı kılmak, matematik bilimlerle mantık ve ethiği hiçbir bilim-grubuna yerleştirememek gibi büyük eksiklikler gösteriyor.

Acaba bu sınıflama, ontolojik olarak ele alınsa, bu kusurlarından kurtulabilir mi? Buna da hayır diyeceğiz. Çünkü bu sınıflamanın yöntemsel şekli ile, ontolojik şekli arasında (varlığa belli bir yöntem dikte etmemesi bir yana bırakılırsa) hiçbir fark yoktur ve bu sınıflama, ontolojik şekli ile de içinde bulunduğu güçlüklerin hiçbirini yenemiyor. Üstelik böyle bir ontoloji, varlık-dünyasını kurgusal olarak iki karşıt alana bölen çok eski bir önyargıya dayanıyor. Bu önyargı, en esaslı ve işlenmiş kaynağını, varlık-dünyasını *res cogitans* (düşünen varlık), *res extensa* (yer kaplayan varlık) diye ikiye ayıran Descartes'ta bulur.

Yaptığımız bütün bu açıklamalar, bize gösteriyor ki, geçmişin hatalarıyla yüklü olan bu sınıflamanın ontolojik şekli de, yöntemsel şeklinde bulunan eksiklikleri ortadan kaldırmamakla kalmıyor; aynı zamanda varlık-dünyasını kurgusal ve yanlışlarla dolu olan bir şekilde bölmek, varlık-fenomenlerini hiç hesaba katmamakla daha büyük hatalar yapmak zorunda kalıyor.

4. Bilimlerin Ontolojik Sınıflandırılması

O halde bilimleri yeni baştan ve hiçbir önyargıya dayanmadan, sadece ontolojik temellere dayanarak sınıflandırmak gerekiyor. Nicolai Hartmann'ın bu alanda yaptığı çalışmalarla bugün oldukça büyük ilerlemeler gösteren ontoloji için, varlık-dünyası, sadece real olan varlık-türünden ibaret değildir. Real-varlığın da çeşitli alanları vardır. Çünkü real-varlığın yapısı her yerde aynı kalmaz.

İmdi ontoloji, önce varlığı ikiye ayırmak zorundadır: 1. İdeal -varlık; 2. Real-varlık. İlerde ontolojinin problemleri ele alınırken görülecektir ki, ideal-varlık ile, real-varlık arasında büyük farklar vardır. İdeal-varlık, değişmeyen, oluş içinde bulunmayan, her türlü bireysellikten yoksun olan bir varlık türüdür. Real-varlık ise, değişen, oluş içinde bulunan bireysellik bakımından da derece farkları gösteren bir varlık-türüdür. İşte ontolojik bir sınıflama, her türlü yöntemsel kaygılardan vazgeçerek ve bu varlık-türlerine uyarak bilimleri de ikiye ayırmalıdır: 1. İdeal-varlığı inceleyen bilimler (ideal-bilimler); 2. Real -varlığı inceleyen bilimler (real-bilimler).

İdeal-bilimler grubuna matematik bilimler, mantık, ethik, bütün değerler alanını inceleyen bilimler girer. Real-bilimler grubuna ise bütün öteki bilimler girmektedir. Yani Windelband'ın deneysel-bilimler (doğa ve tarih bilimleri) adını verdiği, diğer sınıflamanın manevi ve doğa bilimleri adını verdiği bilimlerle, felsefenin hemen hemen bütün dalları (ki, Windelband'da felsefe rasyonel bilimler grubuna giriyordu) bu real-bilimler grubuna girerler ve real-bilimler de, Nicolai Hartmann'ın ontolojisine dayanılarak, en doğru şekilde şöyle sınıflandırılabilir: 1. Fiziksel-maddesel bilimler; 2. Biyolojik bilimler; 3. Psikolojik bilimler; 4. Manevi bilimler (bu bilimlerle insan başarılarıyla, insan olaylarını inceleyen bilimler göz önünde bulundurulmaktadır); 5. Felsefe bilimleri (real-varlığın bütün alanlarını, insan ve insan başarılarını, yani tarihsel varlık-alanını içine alan felsefi incelemeler).

Görüldüğü gibi, bu sınıflandırmada yöntemsel görüş tümüyle terkedilmiştir; çünkü bilimleri yöntem bakımından sınıflandırmak ya da yöntemleri göz önünde bulundurmak, bizi daima yanlışlıklara götürür. Nitekim öteki sınıflandırmalar, bunu açıktan açığa gösterirler.

Yöntem, bir sınıflama ilkesi olabilirdi, eğer her bilim, her varlık-alanı için, tek bir yöntem olsa ve bilimler yalnız bu tek yöntemle yetinselerdi; ya da bizi varlık-alanlarına götüren yöntemler önceden bilinseydi. Halbuki bu koşullardan hiçbirisi gerçekleşmemektedir. Çünkü bilimlerin kullandığı yöntem, hiçbir zaman tek bir yöntem ola-

maz. Her varlık-alanına ancak çeşitli yöntemlerle girilebilir. Bu yüzden her bilim, bir yöntemler-çokluğu ile çalışır. İmdi manevi bilimler adı verilen bilimlerin, sadece anlama-yöntemine dayanmadıkları, başka yöntemlerden, örneğin, açıklama, induktion, deduktion, betimleme, çözümleme, birleştirme, gözlem, vb. gibi bir yöntemler kompleksine başvurdukları bir fenomendir. Aynı şekilde doğa bilimleri de hiçbir zaman sadece açıklama, deduktion, yöntemleriyle araştırma yapamazlar. Onlar da anlama, çözümleme, birleştirme, gözlem, induktion gibi bir yöntemler-kompleksi ile çalışır. Bu açık olayı görmek için, önyargıları, teorileri değil, çeşitli bilimlerde nasıl çalışıldığını, nasıl araştırıldığını göz önünde bulundurmak ve bilimlerin çalışma şekilleri üzerinde düşünmek yeterlidir.

Bilimleri, bilerek ve titiz bir şekilde yöntemsel bir görüşten kalkarak sınıflandıran Windelband bile, böyle bir sınıflamanın zayıf yanını görmüş ve anlamış olmalı ki, bu konudaki görüşünü törpülemeye çalışıyordu. Örneğin diyordu ki: Doğa bilimlerinde *idiographik* bir inceleme (örneğin canlı alan ile uğraşan bilimlerde) olanağı olduğu gibi, tarih bilimlerinde de *nomothetik* bir inceleme (örneğin dil bilimlerinde) yapılabilir.

Gerçekten bugün biyolojide ve başka birçok bilimlerde anlama -yönteminin kullanıldığını, bu bilimlerle yakın bir ilgisi olan herkes bilmektedir. Yöntem bilimin ağır bastığı çağlarda, doğa bilimlerini bile iki gruba ayırıyorlardı: 1. Deskriptiv (betimleyen) doğa bilimleri; 2. Açıklama yapan doğa bilimleri. Birinci gruba biyolojik bilimler; ikinci gruba ise fizik-kimya gibi bilimler sokuluyordu. Bugün böyle bir ayırma, bilimle uğraşan herkese gülünç gelmektedir[7].

İmdi yöntem gidilecek yol olduğuna göre, bu yolu, biz hiçbir zaman gidilecek yeri göz önünde bulundurmadan, önceden saptayamayız. Varlık-dünyasındaki incelemelerimiz de böyledir. İncelenen alanın durumuna göre eldeki yöntemlerden birisi ya da birkaçı birden uygulanır, ya da yeni bir yönteme başvurulur. Bilinmelidir ki, bilimler varlık-dünyasına değil, varlık-dünyası bilimlere yöntemi dikte eder. Çünkü yöntem, buyruğu daima objelerden, varlık-dünyasından alır. Bu düşünce, Aristoteles'in metafiziğinde açık bir şekilde ortaya koyduğu bir düşüncedir.

---

(6) İdeal varlık-alanını inceleyen matematik bilimlerde durum başka türlü değildir. Onlar da bir yöntemler çokluğu ile çalışırlar.

(7) Bir zamanlar psikoloji de, açıklayan psikoloji ile anlama yöntemine dayanan psikoloji diye ikiye ayrılıyordu.

Yöntemden kalkan, özellikle Dilthey gibi yöntemleri mutlaklaştıran sınıflamalar, bir yandan araştırmalara, "varolan" şeylere yöntem dikte ediyorlar; öte yandan bilimlerin sınıflandırılmasında aykırılıklara düşüyorlar ve bilimleri çelişkilere düşmeden sınıflara ayıramıyorlar. Ayırsalar bile bazı bilimleri bir yere yerleştiremiyorlar; bilimlerin arasına uydurma bir sınır çizmek zorunda kalıyorlar.

Gerçi ontoloji bakımından bilimler manevi ve doğa bilimleri diye iki gruba ayrılabilir. Fakat, daha önce de gösterildiği gibi, böyle bir sınıflama bir yandan yalnız real-varlığı göz önünde bulundurmak, ideal -varlığı dikkate almamak gibi büyük bir hataya düşüyor; öte yandan, varlık-dünyasını iki alana bölen, varlık-dünyasında yalnız iki varlık-sferi tanıyan bir ontolojiye dayanıyor. Varlık-dünyasını, böylece düpedüz iki varlık-alanına ayıramayacağımızı, varlığın çeşitli sferlere ayrıldığını, bugün Nicolai Hartmann'ın ontolojik araştırmaları açık bir şekilde gösteriyor.

Bilimler, nasıl sınıflandırılırsa sınıflandırılsın, burada daima göz önünde bulundurulması gereken nokta, sınıflamanın yöntem bakımından olmaması, ideal ve real-varlık türlerinin birbirine karıştırılmamasıdır. O zaman da bilimler, ancak real ve ideal-bilimler olarak iki gruba ayrılabilirler. Real-bilimleri de, Nicolai Hartmann'ın fenomenlere dayanan varlık-alanları hakkındaki görüşüne uyarak, çeşitli varlık-alanlarına göre, çeşitli gruplara ayırmak hem olası, hem de doğrudur.

III.

BİLGİ TEORİSİ

A. Bilgi Fenomeni

1. Bilgi Fenomeninin Betimi

Bütün bilimler ve felsefe arasında ortak olan bilgi, bir fenomendir. Fakat bu fenomende birçok problemler vardır. Bilim, bilgi fenomeninin bu problemlerinden hiçbirisiyle uğraşmaz. Her bilim, *naiv* olarak kendi alanına giren şeyleri, varolan şeyleri ele alır; onlardaki problemleri adım adım izler; bu problemleri çözmeye çalışır; kendi alanındaki bilgiyi geliştirir, derinleştirir ve ilerletir.

Fakat hiçbir bilim, "bilgi nedir?" sorusunu sormaz. Elde ettiği bilginin niteliği (apriori, aposteriori olması) ile, bu bilginin kazanıldığı şeyin (varolan şeyin) üzerinde de durmaz. Bilim, araştırmalar yapar. Bu araştırmalarla sağladığı ilerlemeyi, kendiliğinden anlaşılan açık bir fenomen olarak görür. Bilim, araştırmalarının her adımında (her bilim kendi varlık-alanının özelliğine göre) elde ettiği bilgiyi kontrol eder. Fakat bilim, araştırmanın, ilerlemenin ne olduğunu, kontrolün niçin yapıldığını sormaz.

Gerçi bütün bilimler bilgi ile uğraşırlar; fakat bu bilgiyi elde edenle, onun kaynağını (varolan şeyleri) çok açık şeyler olarak görürler. Bilim için, burada sorulacak bir soru yoktur. Halbuki bilgi hangi alanda olursa olsun, onun birbirinden ayrılmayan iki öğesi vardır: Bunlardan birisi, bilen (insan), öteki ise bilinen, bilinebilen, araştırılan şey (varolan şey)dir. Her bilgi, bu iki öğeye, bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilene (insana), bilgi teorisi terminolojisinde "süje"[8]; bilinen, bilinmesi gereken şeye de "obje" adı verilir[9]. Obje var-

(8) "Süje" deyimi Latincenin *subjectum* kelimesinden (bu kelimenin mastarı *subjicere*'dir; anlamı, bir şeye temel teşkil etmek, bir şeyi üstünde taşımaktır) gelir ve bir şeyi taşıyan, temel olan şey demektir.

(9) "Obje" de Latincenin *objectum* teriminden (bu kelimenin mastarı, *objicere*'dir; anlamı karşıda bulunmaktır) gelir; ve karşıda bulunan şey demektir. Objeye dilimizde

olan şeydir. Bu varolan şey, doğal bir şey, tarihsel bir belge, dil, yazın yapıtı, matematik bir problem, psişik, sosyal, ekonomik bir fenomen olabilir... Bilim, süje ile objenin özellikleri, varlık-karakterleri üzerinde durmadığı gibi, süje ile obje arasındaki bağlarla (aktlarla) da uğraşmaz. Bu bağların nasıl kurulduğunu incelemez. İşte bütün bu problemlerle bilgi teorisi uğraşır.

2. Süje ve Objenin Varlık Karakteri

Bilgi, süje ile obje arasındaki bağdır. İki uçlu olan bu bağın bir ucunda süje, öteki ucunda ise obje bulunur. Süje, varolan, birçok özellikleri, işlevleri, eylemleri olan insandır. Obje de yine varolan, birtakım özellikleri olan, türleri ve şekilleri olan varlık-dünyasının ya da insan yapıtlarının herhangi bir alanıdır. Bu bakımdan süje ile obje arasındaki bu bağ da, öteki varlık-bağları gibi bir bağdır.

Süje de, obje de "kendi başına varolan" şeylerdir. Fakat süje ve objenin "kendi başına varolması" deyiminden şu anlaşılmalıdır: Süje de, obje de bilgi bağı tarafından meydana getirilmiş değildirler. Onlar bilgi bağlantısından önce ne iseler, yine öyle kalırlar. Hele obje, daima obje olarak kalır; çünkü objenin bilinmesi ya da bilinmeye çalışılması, onu hiçbir şekilde değiştirmez. Fakat süje, obje haline getirilebilir. Nitekim insanla uğraşan bilimler, süjeyi obje haline getiriyorlar. Süje, süje olarak kaldığı zaman değişir. Çünkü süje, bilgi sahibi olmakla, başka bir duruma girmiştir. Fakat obje haline getirilen süjede böyle bir değişiklik yoktur. O da tıpkı herhangi bir obje gibi değişmeyen, "kendi başına varolan" bir şey olarak kalır.

Objenin "kendi başına varolma"sının başka bir anlamı da, onun hiçbir şekilde süjeye bağlı kalmamasıdır. Objenin süjeye bağlı kalmaması demek, onun bir süje tarafından bilinip bilinmemesine karşı ilgisiz kalması demektir. Fakat süje, bilmek istediği objenin karşısında böyle bir ilgisizlik gösteremez. Çünkü onun obje ile, objeyi bilmek istemesi gibi bir ilgisi vardır. Fakat obje bilinmesi bakımından süjeye karşı hiçbir direnme göstermez. Böyle bir direnme ile ancak

---

eskiden "mevzu" denirdi; şimdi de onun çevirisi olan "konu" kelimesi kullanılmaktadır. Her ikisi de felsefe bakımından sakıncalıdır. Çünkü "mevzu" ve "konu" terimleri peşin olarak idealist bir görüşün "objeye" verdiği anlamın dilimize çevrilmesidir. Böylece "obje", süjenin vazettiği, koyduğu, meydana getirdiği bir şey olmuş oluyor. Halbuki "varolan şey", hiçbir zaman süje (insan) tarafından "vazedilmiş" ya da konulmuş değildir. Süje (insan), var-olan şeyleri ancak hazır olarak bulur.

ilk kez süjenin obje haline getirilmesinde karşılaşırız. Çünkü süje (insan), kendisini bilerek saklamaya çalışır ve belli bir dereceye kadar bunda başarı da gösterir. Fakat bu başarı geçicidir; çünkü onun eylemleri, yapıp ettikleri en sonunda kendisini ele verirler.

Fakat süje ile objenin birbirine bağlı kalmaması, bağımsız olması, "kendi başına varolması" bilgi bağı bakımındandır; çünkü bu bağımsızlık, bu bağlı kalmama, gnoseolojiktir (bilgi bakımındandır); yoksa varlık bakımından varolan bütün şeyler birbirine bağlıdırlar. Burada şu ikiz problem ortaya çıkıyor: Ontoloji bakımından "her şey, her şeye bağlıdır." İmdi her şey gibi süje de objeye, obje de süjeye bağlıdır. Fakat gnoseolojik bakımdan ne süje objeye, ne de obje süjeye bağlıdır.

Fakat süje ve objenin "kendi başına varolması" deyimi Kant'ın ünlü *"Ding an sich"* ("kendi başına varolan şey") deyimiyle karıştırılmamalıdır. Her ikisi arasında büyük bir fark vardır. Kant'ın *"Ding an sich"* deyimi, bilginin sınırını göstermektedir; çünkü *"Ding an sich"*, varlık-dünyasının bilinmeyen alanı demektir. Halbuki bizim burada kullandığımız "kendi başına varlık" deyimi, sadece objenin bir süje tarafından bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız kalması, onların, bağımsız olması, birbirine bağlı olmaması, objenin bir süje —ister bu süje "transendental", isterse deneysel süje olsun— tarafından meydana getirilmemiş olması demektir.

Bütün bu betimlemeler, süje ile obje arasındaki bağın *korrelativ* bir bağ olmadığını gösteriyorlar; çünkü *korrelativ* bir bağda bu *korrelasyon*u oluşturan öğelerden birisi olmadan, ötekinin varlığı da düşünülemez. Halbuki süje ile objenin "kendi başına varolması", böyle bir görüşün karşıtı olan bir fenomene işaret ediyor. Bu bir fenomendir; çünkü günün birinde bütün insanlar yok olsalar bile, varlık-dünyasının varlığı sürer. Ancak insanın başarıları kendisiyle birlikte ortadan kalkar; başka hiçbir şey değişmez.

3. Süje-Obje Bağından Ortaya Çıkan Felsefe Teorileri

Süje ile objenin özellikleri, varlık-nitelikleri, onlar arasındaki bağ belirtilirken, birtakım felsefe teorileri (felsefe "izm"leri) ortaya çıkar; çünkü bilgi problemini ele alan bir felsefe teorisinin bir süje-obje kavrayışı vardır.

1. Bazı felsefe teorileri süjeyi bağımsız, "kendi başına bir varlık" olarak kabul ederler. Fakat aynı teoriler, objeyi süjeden bağım-

sız, "kendi başına bir varlık-sferi" olarak görmezler. Tersine objenin varlığı, süjeye bağlı kalan, onsuz varolmayan bir varlıktır; ve obje, süjenin herhangi bir yeteneğinin ürünüdür, yani obje, süje tarafından meydana getirilir. İmdi böyle bir teori için, obje "mutlak ben"in, imgelemenin, algının, düşünmenin, "pür bili"nin bir ürünüdür; ya da obje, "düşünce"lerden, ya da duyu, izlenim gibi herhangi bir bilinç içeriğinden başka bir şey değildir. Süje ve objeyi bu şekilde gören felsefe teorisinin adı "idealizm"dir. İdealizmin çeşitli şekilleri vardır: Mutlak-idealizm (Fichte, Hegel), deneysel idealizm (Berkeley), fenomenolojik idealizm (Husserl), mantıksal idealizm (Yenikantçılardan H. Cohen, P. Natorp).

Bu idealist teorilerden çok farklı olan bir teori daha vardır ki, bu da Kant'ın idealizmidir. Bu teori, objeyi (duyulara bağlı realiteyi) tek süjenin herhangi bir yeteneğinin ürünü olarak değil, süje ve objeyi içine alan bir sferin ürünü olarak görür. Bu sfer de bir süjedir. Fakat bu, artık tek bir süje değil, transendental bir süjedir (transendental süje ne benim, ne senin, ne de onun süjesidir; hepimizin süjeleri için ortak olan bir varlık-sferidir). Bunun için de Kant'ın idealizmine "transendental idealizm" adı verilir.

2. Süjenin herhangi bir bili içeriğinden kalkan teorilere ise sensualist-empirist teoriler adı verilir. Bu teoriler objeyi duyu veya *impresyon* (direkt olan duyu algısı, ya da aynı anlama gelmek üzere direkt duyu izlenimi) olarak görürler. Fakat objeyi herhangi bir şeye götürmeye çalışmazlar. Ancak obje için "kendi başına", duyuların-dışında kalan bir varlık-karakteri tanımazlar; obje sadece duyu varlığı, *impresyon* olarak vardır.

Sensualist-empirist teorilerin bir şekli de pozitivizmdir; çünkü positivizm "veriler"den kalkan bir teoridir. Fakat bu "veriler"i sağlayan da yine duyulardır, "psikolojik algı"dır. Bu nedenle, D. Hume bütün pozitivistlerin babası sayılır. Pozitivist teorilerin çeşitli şekilleri vardır; fakat hepsinde ortak olan nokta, onların antimetafizik olmalarıdır.

Süje ve objenin varlık-karakteri ile süje-obje bağından doğan idealizm (yani, gnoseolojik idealizm), felsefe tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü idealizm, bilginin olanağını yoksayan başka bir felsefe teorisine karşı meydana çıkmıştır. Bu teori, özellikle Antik Çağda önemli bir rol oynamış olan "skeptisizm"dir. Bu teoriye göre, insan bilisi (süje), kendi sferine kapanmıştır; ve o, tıpkı bir kalede kuşatılan ordu gibidir. Nasıl ki, kuşatılan kaleden hiç kimse dışarıya çıkamaz ve dışarıdan içeriye kimse giremezse, aynı şekilde süje de kendi içine kapanmıştır ve kendi dışında bulunan objelerle hiçbir şe-

kilde bir ilinti kuramaz. Kursa bile, süje bunu gösteremez. İmdi bilgi bir kuruntudan başka bir şey değildir; herkesin kendisine göre bir bilgisi vardır: "Süjeler-arası"nda ortak bir bilgi yoktur.

Böyle bir görüşün karşısında bilginin olanağı bakımından idealizm, biricik kurtuluş çaresi oluyor; çünkü idealizm, hiç olmazsa, bilgi olanağını sağlıyor. Gerçi bu olanak, çok pahalıya mal oluyor. Fakat daima ve her yerde, yani hayatta olduğu gibi bilim ve felsefede de olanak, olanaksıza üstün tutulmalıdır. Gerçekten idealizm, bilgiyi olanaklı görmekle kalmıyor, aynı zamanda onun problemlerini de bir dereceye kadar açıklıyor. Gerçi bunu yaparken birçok kurgulara başvurmak zorunda kalıyor. Örneğin doğal, *naiv* tavra aykırı hareket ediyor; ama yine de bilginin problemlerini yoksaymadan, onlar için bir açıklama şekli buluyor.

İdealizm, bilgi-problemini yalınlaştırıyor; süje ile obje arasındaki *transendent* ilişkiyi kaldırıyor; onun yerine *immanent* bir ilişki geçiyor. Daha doğrusu bağımsız bir obje, "kendi başına varolan bir obje" kalmıyor; obje, süjenin, bilincin kendi sferi içinde yer alıyor. Obje, sanki bilinç adını alan bir projektörün ışıkları altına giriyor ve onun hiçbir karanlık yanı (bilinmeyen bir yanı) kalmıyor[10]. Böylece idealizm, objeyi silmek, ortadan kaldırmakla, onu süje sferinin içine almakla bilgi problemini çözdüğünü sanıyor. Fakat bu, bir kuruntudan başka bir şey değildir.

Fenomenlere sırtını çeviren, objeyi, real-varlığı ortadan kaldırmaya çalışan böyle bir görüş, doğal tavra, *naiv*-ontolojik tavra aykırıdır. Hayatla, fenomenlerle ilgisi olmayan böyle bir teorinin yeri ancak "felsefe kitapları" olabilir. Fakat böyle bir teoriye başvurmak zorunlu değildir. Hatta böyle bir görüş, doğal hayata, insanın dünya ile, varlık-dünyası ile olan ilişkisine de uymaz. Çünkü real-varlığı meydana getirmek, ya da onu süjenin herhangi bir yeteneğinin ürünü sanmak, fenomenlerle, hem de elle tutulur fenomenlerle çatışmaktadır.

Böyle bir görüş, ancak bilgi hayatla ilgisi olmayan bir şey, insan da "ilişkilerinden kopmuş", soyut, sadece gnoseolojik bir süje olarak görüldüğü, onun dünya ile, başka insanlarla olan somut bağı göz önünde bulundurulmadığı zaman olasıdır. Fakat ne insan sadece bir bilgi süjesidir, ne de bilgi insan için herhangi bir lükstür. Bilgi, insanın bir "varlık koşulu"dur. Hatta antropoloji için bilgi de insanın çeşitli hayat-eylemlerinden birisidir[11]. İmdi bilgi, insanın dünyadaki

(10) Bunun en güzel örneğini E. Husserl veriyor. Bakınız "Fenomenoloji Felsefesi" Felsefe Arkivi, Cilt 1, sayı 1. 1945.

(11) Takiyettin Mengüşoğlu, "İnsan Felsefesi", 1987, "Bilen Bir Varlık Olarak İnsan" adlı bölümüne bakınız.

yeri ile, onun "varlığı" ile ilgilidir. Bu yüzden bilgi teoricisi, insana, varlık-dünyasına, bilgi fenomenine dilediği gibi bakamaz.

3. İdealist teorinin tam tersi olan bir görüşten kalkan başka bir felsefe teorisi de, realizmdir. Bu teoriye göre, obje bağımsız, "kendi başına varolan" bir şeydir. Obje-sferi, süje-sferini de içine alır, yani süjeye objeden kalkılarak varılır. Bu teorinin aşırı şekli materyalizmdir. Materyalizm, süjenin objeden nasıl meydana geldiğini göstermeye çalışır.

4. Şimdiye kadar kendilerinden söz edilen teorilerden ayrılan başka bir teori daha vardır ki, bu da süje ile objeyi içine alan "üstün bir sfer" kabul eder. Süje ve obje bu sferin nitelikleridir. Bu bakımdan bu teori, idealizme benzemektedir. Fakat idealizmde, yalnız süje, objeyi meydana getiriyor. Halbuki burada hem süje, hem de obje üstün bir sferin nitelikleri oluyor. Bu teori, süje ve objeyi tek bir sfer olarak kabul ettiği, süje-obje dualitesini kaldırdığı için ona "monist" teori adı verilmektedir. Böylece bu teori, bilgi problemini açıklayan bir teori olarak başka metafizik görüşlerden (örneğin metafizik bir görüş olan pantheizmin her şeklinden) ayırdedilmiş oluyor. Her panteist teori, bilgi problemi bakımından monist bir teori olur. Fakat Kant'ı bu teoriye sokmak doğru değildir; çünkü Kant'ta deneysel süje ve obje, "transendental süje"nin nitelikleri değildir, ancak onun ilkeleri tarafından determine edilirler ve "transendental süje" bir ilkeler sferidir. Bu nedenle Kant'ta herhangi bir monizm söz konusu olamaz.

Bütün bu felsefe "izm"lerinde ortak olan bir nokta vardır: Hepsi de fenomen temelini bırakıp önyargılardan hareket ediyorlar. Hepsi de süjenin belli yeteneklerini mutlaklaştırıyor, süjenin herhangi bir yeteneğine bir üstünlük veriyor. Hepsi de somut insanı ve *konkret* dünyayı göz önünde bulunduracakları yerde, bağlarından koparılmış, soyut bir süjeden; bağlarından koparılmış, soyut bir objeden hareket ediyorlar. Bu yüzden hepsi de felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki sıkı ilişkiyi gözden kaçırıyorlar ve kurgulara dalıyorlar.

Halbuki felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü felsefe de, bilim de varlık-dünyasında belli bir yeri olan insanın çeşitli eylemlerinden birisidir. Zaten insan peşin olarak *somut* varlık ve insan-ilişkileri içinde yaşamaktadır. İnsanın hayatı boyunca içinde yaşadığı bu ilişkiler, onun doğal hayatının içinde geçtiği ilişkilerdir. Böyle bir varlık-ilişkisinden kalkan tavır, *naiv*-ontolojik bilimsel tavırdır. *Naiv*-ontolojik tavır için süje "varolan" insandır. Obje ise, insanın içinde yaşadığı, kendisiyle sıkı bağlar kurduğu varlık-dünyası, yani insan ilişkileri, insan yapıtları, varolan şeylerdir.

Bugünün felsefesinde (hatta Nietzsche'nin felsefesinden beri) artık "izm"ler olumsuz bir anlam taşıyor. Nasıl bilimler, herhangi bir "izm"den değil, inceledikleri objelerin fenomenlerinden, doğal tavırdan kalkıyorlarsa, kurgulara, uydurmalara düşmek istemeyen bir felsefenin de aynı şekilde hareket etmesi gerekir. Felsefi antropolojimizde göstermeye çalıştığımız gibi, artık herhangi bir insan yeteneğine bir üstünlük, bir ayrıcalık tanımaya ya da bilgiyi bağlarından koparılmış, soyut bir şey, hayatla ilgisi olmayan bir şey olarak görmeye olanak yoktur.

Felsefenin kurgusal teorilere saplanmasına neden olan başka bir neden de şudur: «Felsefe hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şeyi ileri sürmeden araştırmalarına başlamalıdır.» Bu düşünce de, çok denenmiş olan bir düşüncedir. Bunu Descartes Yeni Çağda köklü bir şekilde gerçekleştirmeye çalıştı. Zamanımızda E. Husserl, fenomenolojiyi hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şeyi ileri sürmeden, "saf ben"den hareket ederek kurmaya çalışmıştır. Fakat bu yüzden Husserl de büyük kurgulara başvurmak, zorlamalar yapmak zorunda kalmıştır.

Bu düşünce de, tıpkı öteki "izm"ler gibi, felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki bağı ortadan kaldırıyor. Halbuki onlar arasında apaçık ve içten bir ilişki vardır. Artık bugün felsefe ile bilim, felsefe ile hayat arasındaki bağı görmemeye olanak yoktur. Özellikle yeni bir felsefe disiplini olmaya başlayan felsefi antropoloji, bilimin de, felsefenin de, sanatın da bir ve tek bir varlığın, insan denilen varlığın, bir tür hayat-eylemi, başarısı olduğunu gösteriyor ve felsefi antropoloji için, bu başarılar, bir ve aynı varlık-dünyasının, varlık ve insan -ilişkilerinin çeşitli yönlerinden kazanılan ürünlerinden başka bir şey değildirler. Çünkü bilgi hangi çeşitten olursa olsun, insanın bir "varlık-koşulu"dur; onsuz insanın hayatı bile tehlikeye girer.

Bundan başka hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şey ileri sürmeden hareket ederek fenomenlere uygun düşen herhangi bir bilginin elde edileceğini sanmak bir *ütopi*dir. Bilim ve felsefe, hiç olmazsa varlık -dünyasının varolduğuna dayanmalı, onun varlığını her türlü kuşkunun dışında görmeyi ilk koşul olarak kabul etmelidir.

Fakat felsefe için ileri sürülen bu görüşün olumlu bir yanı da olmuştur: «Felsefe, hiçbir şeye dayanmadan, hiçbir şey ileri sürmeden hareket etmelidir» düşüncesi ile istenen şey, felsefenin bilimsel araştırmalara dayanmaması, bilimin "buyruğuna girmemesi", bağımsız olmasıdır. Nasıl ki, Orta Çağda felsefe teolojinin "buyruğuna girmiş", *ancilla theologiae* olmuş idiyse, ondokuzuncu yüzyılla, yüzyılımızın başlarında da felsefe, bilimlerin buyruğuna girmeye başlamıştı. Daha doğrusu felsefe, bağımsız varlığını kaybetmişti. Bu durum, E. Husserl'

ın «felsefe, felsefelerden, "izm"lerden değil, fenomenlerden kalkmalı. Başka bir deyişle, felsefe, fenomenlere, şeylere dönmeli» önemli düşüncesi ortaya atılıncaya kadar sürdü.

İmdi ondokuzuncu yüzyıl için böyle bir teorinin ortaya atılmasını anlamak olasıdır. Çünkü böyle bir teorinin amacı, felsefenin bağımsızlığını sağlamaktı. Bugün felsefenin bağımsızlığı hakkında herhangi bir kuşku olmadığına göre, bu teorinin rolü de sona ermiştir. Bugün bu gibi teorilere ve her türlü "izm"lere, biz, «masa başı teorileri» adını veriyoruz, yani bu gibi teorilerin gerçek fenomenlerle ilgisi yoktur. Çünkü bu teoriler saf kurgulardan başka bir şey değildir.

Fakat bununla beraber bu teorileri ciddiye almak zorundayız. Çünkü bu teoriler, yalnız kurgusal olan, yalnız spekulativ olan yanlarından ibaret değildirler. Onların ortaya koydukları ve koymak istedikleri, gördükleri, çözdükleri problemler de vardır. Bu problemler, artık "felsefî izm'lerin" görüşüne bağlı değildir. Onlar felsefenin hakiki problemleridir. Bu problemleri, onların fenomenlere uygun düşen çözüm-şekillerini sistem kurgularından, abartmalı savunmalardan ayırmak da ayrıca felsefenin önemli bir görevidir. Çünkü insan bilgisi, hiçbir zaman sadece hakikat olan saf bir bilgi değildir. İnsan bilgisi, aslında hakikat ile hatanın bir "karması"dır; ve hakikat olanla, yani halis bilgi ile hatayı birbirinden ayırmayı sağlayan faktör ise, zaman öğesidir; zaman hakikati hatadan ayırır. Fakat bu da ancak bilimin ve felsefenin ardı arası kesilmeyen çalışmalarıyla gerçekleşir.

B. Bilgi-Aktları

1. Algı-Aktı

«Bilgi, süje ile obje arasındaki bağdır» diyoruz. Bu bağı kuran, "bilgi-aktları"dır. Süje-sferini, obje-sferine bağlayan akt iki uçludur. Onun bir ucunda süje, öteki ucunda da obje bulunmaktadır. Böylece "akt" terimi, sırf süje-sferi içinde kalan psişik ve fizyolojik işlevlerden peşin olarak ayırdedilmiş oluyor. Çünkü işlevler, süje-sferinde ve kendiliklerinden gerçekleşiyorlar. Halbuki "akt"lar insan tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle bir "akt"ın bir bilgi-aktı olması için, onun insan, süje tarafından yönetilmesi gerekir. Bilim ve felsefe, bu gibi bilgi aktlarının ve duygusal aktların yönetilmesinin ürünüdürler.

Biz bu yazımızda örnek olarak birkaç bilgi-aktını ele alıp betimlemeye çalışacağız ve bu betimlemelerimize algı-aktı ile başlacağız. Al-

gı, bizi dünya ile, varlık-dünyası ile temasa getiren, ilişki kurduran önemli bir bilgi-aktıdır. Algı-aktı, bize çevremizi tanıtır ve biz çevremizdeki şeylere algı-aktıyla yöneliriz. Bunun için algı-aktı, doğal hayatımızda, bilim ve felsefede önemli bir rol oynar. Algı-aktı bize eşyanın mekândaki tertip, sıra ve düzenini, çevremizdeki şeylerin şekillerini, renklerini, kokusunu, sertliğini, yumuşaklığını, uzaklık, yakınlık, küçüklük ve büyüklülerini tanıtır.

Algı-aktı, bize uzam, kütle ve yüzey niteliğine sahip olan sanat yapıtlarının güzelliğini ya da çirkinliğini tanıtır. Doğal güzellikleri de bize veren yine algı-aktıdır. Algı-aktı, bize yalnız bir şeyin güzelliğini, çirkinliğini tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arasındaki eylemlerin bize verilmesini de sağlar. Biz böylece çevremizdeki şeylerle, eylemlerin taşıyıcısı olan insanlar hakkında bir bilgiye sahip oluruz. Algı-aktı sayesinde eşyayı görürüz. Hem de ona dokunarak dokusunu, yapılışını yoklarız; yediğimiz yemeklerin tadını öğreniriz; yine dinlediğimiz bir müzik parçasının harmonisini, güzelliğini, okuduğumuz bir şiirin uyumunu bize doğrudan doğruya veren akt, algı-aktıdır.

Doğal, günlük hayatta, bize çeşitli fenemon alanlarını tanıtan algı -aktı, bilimde geniş alanları tanımamıza yarar. Hatta "ideal-varlık" sferiyle ilgili olan geometrik bir şeklin, bir cebir denkleminin anlamını, içinde taşıdığı problemleri de yine algı-aktıyla anlarız. Real-varlık dünyasına yönelen algı-aktı, bize maddenin mikro-strukturunu, organizmi oluşturan mikro-organları tanıtır. Gökteki yıldızlar hakkında da algı sayesinde bilgi edinir, onların şekillerini, devinimlerini saptamaya çalışırız.

Bu betimlemelerden anlaşılıyor ki, biz, algı denince, sadece çıplak görme ve işitmeyi değil, aynı zamanda duyu organlarımızın teleskop, mikroskop gibi optik araçlarla, ışık, elektrik dalgalarıyla çalışan radar, ses-dinleme araçlarıyla donatılmasını da birlikte anlıyoruz. Mikroskopla biz yalnız organizmin mikroskopik yapısı hakkında değil, aynı zamanda mikro-organlarla, jeoloji ve mineralojide tabakaların ve minerallerin mikro-strukturü hakkında bilgi ediniriz. Aynı şekilde ses -dinleme araçlarıyla da çok uzakta olan ve hareket halinde bulunan bir denizaltının ya da henüz göremediğimiz bir uçağın hareketinden doğan sesini dinleyebiliriz. Çok uzaklarda atılan ışık ve dumanını göremediğimiz bir topun sesini kaydeder, yerini matematik hesaplara dayanarak bilebiliriz. Sis yüzünden hareket edemeyen gemileri kolaylıkla hareket ettirebiliriz.

Yine doğal, günlük hayatta bizi tehdit eden bir yangını, başka herhangi bir tehlikeyi görüyor ve ona göre önlemler alıyoruz. Bir insanın bize karşı gösterdiği güven ve güvensizliği sevgi ve nefreti yine algı

-aktı sayesinde öğrenebiliriz. Herhangi bir olanaksızlık yüzünden metre sistemi ile ölçemediğimiz uzunlukları, derinlik ve yükseklikleri, uzaklıkları, hatta ağırlıkları, zamanı, algı-aktı sayesinde tahmin edebiliriz. Metre sistemi bile, gerçek rolünü algı alanında oynar.

Bilindiği gibi algı-aktı, görme, işitme, koklama, dokunma, tatma vb. gibi duyu-organlarımızın işlevleriyle gerçekleşir. Fakat algı-aktı bütün bu işlevlerin yan yana gelmesiyle ya da birbirine eklenmesiyle değil, onların birlikte çalışmalarıyla gerçekleşir. Bu işlevlerden her birisinin algı-aktına az ya da çok yardımı vardır. Bunlar bir bütün oluştururlar ve birbirini tamamlarlar. Fakat böyle bir bağ, yalnız burada, ayni algı-aktını sağlayan duyu-organlarının işlevleri arasında yoktur; algı-aktı ile başka bilgi ve duygusal aktlar arasında da birbirini tamamlayan ve birbirini destekleyen bir bağlantı vardır.

Bugün artık psikolojideki atomist görüş terkedilmiştir; ve onun bir daha dirilmesine de olanak kalmamıştır. Bilindiği gibi, atomist görüş, psikoloji ile fizik arasında yapılan bir benzetmeye dayanıyordu. Psikoloji, fiziğin gelişmesini, dev adımlarıyla ilerlemesini, maddenin *ince-yapısı* hakkındaki teoride görüyordu. Bu teoriye göre, madde küçük parçacıklardan, atomlardan oluşur ve bu küçük parçacıkların bir araya gelmesi, bu parçacıklar arasındaki *molekül* ilişkilerine göre maddenin çeşitli şekilleri ortaya çıkar.

İşte bu teori, olduğu gibi psikolojiye ve dolayısıyle bilgi teorisine aktarıldı; ve psikolojide de ruhsal bir işlevi en son öğelere ayırma çabası başgösterdi. Bu bakımdan algı da kendisini oluşturan öğelere ayrıldı. Algıyı oluşturan bu son öğelere *duyum* (ihsas) adı verildi ve yüzyıllar boyunca duyumlarla algı arasındaki fark ve ilinti gösterilmeye çalışıldı. İkisi arasında yapma farklar görüldü. Büyük filozoflar, bu zorlamadan kurtulmak için, kendileri bu konuda teoriler ortaya attılar. İşte Kant'ın "algı-teorisi" (Anschauung teorisi) böyle bir korkudan doğmuştur. Fakat bugün artık böyle bir zorlamaya düşmeye gerek yoktur. Çünkü insanın doğal hayatından kalkan bütün psikologlar da, artık bu atomist teoriyi terkettiler. Bugün bu teorinin ancak bir tarihi yapılabilir; ve bu tarih, insan bilgisinin doğru yolu bulmak için, ne kadar dolambaçlı yollardan yürümek zorunda kaldığını göstermek bakımından öğreticidir.

Şimdi böyle bir soru sorlabilir: Acaba öteden beri bilgi teorisi, algı-aktını bizim betimlemeye çalıştığımız şekilde görmüş müdür? Görmemişse, bunun nedeni nedir? Bilgi teorisinin algı-aktını betimlenen şekilde görmediği, elle tutulur bir olaydır. Bunun türlü nedenleri vardır. Biz burada yalnız birisine işaret edeceğiz: Bilgi teorisi, algı problemi ile sadece psikolojik ve fizyolojik bir işlev olarak uğraşmış-

tır. Algı problemi psikolojik ve fizyolojik bir işlev olarak görülünce, ancak o zaman algı probleminin kaynağı ve nasıl oluştuğu üzerinde durulur. Halbuki algı probleminin bu yanı, bilgi teorisini ilgilendiren bir problem değildir. Bilgi teorisi, algı problemine daha çok şöyle sorular sorabilir: Algılama-aktı, bilgi problemi için en başarabilir ve onun için ne anlam taşıyabilir? Bu sorular sorulmayınca, algı-aktının anlamı anlaşılamaz; ve bilgi teorisi de psikolojiden ayırt edilemez. Çünkü psikoloji de algılamadan söz etmektedir.

Bilgi teorisi ve psikoloji aynı şeyden söz ettiklerine, aynı şeyle uğraştıklarına göre, bunlardan birisinin bu problem bakımından gereksiz olacağı gibi bir sonuca varılır. Fakat problemin birbirinden farklı olan yönleri göz önünde bulundurulursa, böyle bir sonuca varmak yanlış olur. Çünkü önce psikoloji, algılamadan akt olarak söz etmez. Sonra psikoloji, algının insan bilgisi için neler başardığını araştırmaz ve bilgi için ne anlam taşıdığını sormaz.

Psikoloji algıdan bir olay ve bir işlev olarak söz eder. Bu işlevin nasıl meydana geldiğini, nasıl olup bittiğini, hangi kural ve yasalara bağlı olduğunu inceler, yani psikoloji, daha çok algılamanın kaynak ve akış şekli ve olup bitmesi üzerinde durur: Örneğin algının nasıl oluştuğunu araştırır ve der ki: Algılama, eşyanın duyu-organlarını etkilemesiyle, onları harekete getirmesiyle ve bu hareketin sinir sistemine iletilmesiyle meydana gelir. Örneğin gözümüze eşyanın gönderdiği ışığın çarpmasıyla, bu ışığın görme sinirleri yoluyla gözün ağ (retina) tabakasına geçmesiyle, bu tabakada eşyanın imgeleri meydana gelir; biz de o eşyayı görürüz. Daha doğrusu eşyayı çeşitli renkleriyle, şekilleriyle görürüz. İşitme de aynı şekilde ses dalgalarının hava yoluyla kulağımızın sinir sistemine çarpmasıyla, ses alıcı organları harekete getirmesiyle meydana gelir. Aynı şey, öteki duyular için de söylenebilir.

Fakat şimdi haklı olarak sorulabilir: Psikolojinin algı fenomeni için ileri sürdüğü bütün bu düşünceleri niçin sayıp döküyoruz? Algının kaynağı ve akış şekli hakkında söylenilen bütün bu şeyler, bu şekilde olsun ya da olmasın; bunlar bilgi teorisini ne diye ilgilendirsin? Çünkü bilgi teorisi ne bir duyu-fizyolojisi, ne de bir duyu-psikolojisidir. Bu nedenle bilgi teorisini, işlev olarak, algılama hakkında ileri sürülenler hiçbir şekilde ilgilendirmez. Bunlar, bilgi teorisinin problem alanının dışında kalır. Fakat psikoloji ve fizyolojinin algılama fenomenini işlev olarak ele almaları ve bu yönde araştırma yapmaları onların en doğal hakkıdır.

İmdi doğal hayatla, onun bir uzantısı olan bilimler ve felsefe için algı-aktı hakkında fizyolojik ve psikolojik teorilere, açıklamalara ge-

rek yoktur. Nitekim bilgi teorisi gibi öteki bilimler de algılama problemiyle işlev olarak uğraşmazlar. Örneğin hiçbir fizikçi ampermetresiyle elektrik akımının hızını, voltmetresiyle onun gücünü ölçerken, ibrenin kadran üzerindeki hareketinin gözün ağ tabakasında (retinada) nasıl meydana geldiği ile uğraşmaz. Çünkü fizikçiyi böyle bir şey ilgilendirmez. Fizikçiyi, ancak ibrenin kadran üzerindeki kımıldanması ve gösterdiği sayı ilgilendirir. Aynı şekilde Süleymaniye'nin yapı güzelliğini görmek isteyen bir insanı da yine psikolojik ve fizyolojik işlevler ilgilendirmez. O, bunların farkında bile değildir. Güzel şeyleri seyredenlerin bu gibi problemler hakkında herhangi bir bilgileri olmayabilir. Böyle bir bilgi ile donatılmış olanlar bile, bir sanat yapıtını seyrederken böyle bir bilgiyi hatırından bile geçiremezler.

Geçmiş zamanda böyle bir tutumun felsefede belki bir anlamı olabilirdi. Çünkü felsefi düşünmenin başladığı çağlarda, örneğin eski Yunanistan'da, fizyolojik ve psikolojik araştırmalar henüz yoktu. Her filozof, aynı zamanda kendi bilgi teorisi için, bir de psikolojik bir teori tasarlardı. Bu, zamanla felsefede bir gelenek halini aldı. Sonraları da bu gelenek sürdürüldü. Daha sonraları bile, yani psikoloji ve fizyoloji bağımsız birer bilim haline gelince de, bu gelenekten vazgeçilmedi. Şimdi de psikoloji ve psikolojik teoriler felsefede ağırlık kazanmaya başladılar. Hatta öyle zamanlar gelip çattı ki, bilgi teorisi ve bazı felsefe disiplinleri (örneğin ethik, mantık, estetik) psikolojik teoriler içinde eriyip kayboldular.

Algılama hakkında kurulan psikolojik ve fizyolojik teorilere, bilgi teorisinin malı gibi bakılıyordu. Bundan dolayı da akt olarak algı, işlev olarak algı birbirinden ayırdedilmiyordu. Bu durum, yirminci yüzyılın ilk yirmi yılı içinde de sürdü; ve ilk kez bu tarihten beri bilgi teorisi ile psikolojik teoriler arasındaki fark belirtilmeye çalışıldı. Bilgi-aktı ile işlev olarak algı birbirinden tümüyle ayırdedilebildiler; ve artık bilgi teorisi, algıdan işlev olarak söz etmemeye, onun nasıl oluştuğu ile ilgilenmemeye başladı; çünkü bilgi teorisini ilgilendiren, algının bilgi için başarısıdır.

Algı-aktı süjeyle, insanla, real-varlık dünyası arasında bağ kuran aktların başında gelir ve birçok bilgi aktlarının temelidir. Fakat algı -aktı yalnız varlıkla süje arasında bağlar kurmakla kalmaz, aynı zamanda ideal-varlıkla süje arasında da bağ kurar. İlerde hakikat probleminde göreceğimiz gibi, birçok durumlarda en son başvuracağımız şey, yine algı-aktı oluyor. İmdi algı-aktının hem insanın bu dünyada yolunu bulması ve hem de onun bilgisine sınırsız yararı bakımından büyük bir önemi vardır. Biz algı-aktının başarılarının önemini, onu fenomenolojik olarak betimlerken göstermeye çalıştık. Baştan beri söy-

lediklerimiz göz önünde tutulursa, algılamanın insan bilgisinde oynadığı rolü görmek, hiç de güç olmayacaktır.

Biz algı-aktının başarılarını sıralarken, bu akt hakkında Platon' dan beri ileri sürülen karşısavları ve bu konuda yapılan tartışmaları hiç dikkate almadık. Çünkü bütün felsefe tarihi boyunca ileri sürülen karşısavlar, onun ya işleviyle ya da "mutlaklaştırılması" ile ilgilidir. Algı-aktı, bilgi-aktlarından birisidir. Fakat bilgi-aktlarının en önemlisidir. Bunu söylerken başka aktların, örneğin düşünme-aktının hiçbir önemi yoktur gibi bir düşünce ileri sürülmüyor. Çünkü bilgi, hiçbir zaman tek bir aktın ya da tek bir insan yeteneğinin işi değildir. Bütün insan yeteneklerinin bir arada çalışmasının, işbirliği yapmasının bir işidir.

İmdi burada ne bir empirizm, bir sensualizm, ne de bir rasyonalizm söz konusu olabilir. Çünkü bu "izm"ler, algı-aktını ya da düşünmeyi "mutlaklaştırmak", yani onlardan yalnız birisine dayanmakla meydana geliyor. Halbuki hiçbir bilgi-aktı, hiçbir insan yeteneği —bunlar ne kadar önemli olurlarsa olsunlar— tek başına yeterli değildir; üstelik bilgi-aktlarıyla, insan yeteneklerinden hangisinin daha önemli olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü onların başarılarını ayrı ayrı gösterebilecek bir durumda değiliz. Bunu yapabilmek için, onların birbirinden zorla koparılması, soyutlanması gerekirdi ki, bu olanaksızdır. Böyle bir durum karşısında bilgi-aktlarıyla, insan yeteneklerinden hiçbirisine herhangi bir üstünlük tanıyamayız, hiçbirisini mutlaklaştıramayız. Bu, geçmişte bol bol denenmiş ve her zaman başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü böyle bir üstünlüğün ya da mutlaklaştırmanın sonucu, bizi bir felsefi "izm"e götürür. Her felsefi "izm", kurguların, spekulatif metafiziklerin, fenomenlerden ayrılmanın kaynağıdır.

2. Düşünme-Aktı

Süje ile obje arasında bağ kuran bilgi-aktlarının önemlilerinden birisi de, düşünme-aktıdır. Fakat düşünme-aktı ile algı-aktı arasında gerek sınırları, gerek alanları, gerekse başarıları bakımından temelli başkalıklar vardır. Algı-aktı, ancak süje ile real-varlık alanları arasında bağ kurabilmektedir. İdeal ve *mental* varlık-alanları algı-aktının doğrudan bir obje alanı değildirler. Bu varlık-alanlarındaki şeyler, realite-alanına geçtikleri zaman (örneğin geometrik şekiller, cebir denklemleri vb. de olduğu gibi), algı-aktının alanına girerler.

Algı-aktı sınırlıdır; ve bu sınır, duyudan duyuya göre değişir. Dokunma ve tatma duyuları için, doğrudan doğruya objeye dokunmak

gerekir. Koku duyusunda araya uzaklık girebilir ve obje ile doğrudan doğruya dokunmaya gerek yoktur. Bilindiği gibi, kokuyu ileten havadır. Kulak ve göz için özellikle göz için, bu uzaklık çok büyüyebilir. Görme duyusu için bu uzaklık bulunduğumuz yerin ufkuna kadardır. Göz, optik araçlarla donatıldığı zaman, hem çok uzak olan, hem de çok küçük olan şeyleri görebilir. Halbuki çıplak gözle ne bu kadar uzaklıklar, ne de çok küçük olan şeyleri görebiliriz. Ses dinleme araçları çıplak kulak için işitilmesi olası olmayan seslerin işitilmesini sağlar. Fakat bütün bu teknik donatım ve olanaklar, algı-aktının sınırlı olmasını ortadan kaldıramazlar.

Algı-aktı, yalnız real-varlık-alanı içinde kaldığı halde, düşünme -aktı, bütün varlık-alanlarını, hatta *irreal* olan şeyleri, varolan şeylerle ilgisi olmayan hayal-sferini de içine alabilir, dedik. Çünkü biz, hem real olan, hem ideal ve *mental* olan bir şeyi, hem de saf bir hayalden başka bir şey olmayan bir şeyi düşünebiliyoruz. Algı-aktı, sınırlı, zaman ve mekâna bağlı olduğu halde, düşünme-aktı ne zamana, ne de mekâna bağlı kalır. İmdi düşünme, yalnız bütün varlık-alanlarına ve *irreal*-sferlere uzanmakla kalmıyor, aynı zamanda herhangi bir sınır da tanımıyor ve algı-aktının tersine olarak sınır tanımıyor.

Bu bakımdan düşünme, varlık-modalitelerinden yalnız olanak, gerçeklik, zorunluluk, gerçek olmayan, olanaksız, olası ve rastlantı olan alanları değil, hem de *absurd* olanı (örneğin kare olan bir çemberi) de içine alabilir. İşte düşünmenin bu özellikleri, ona sonsuz bir özgürlük kazandırmaktadır. Bu özgürlük, düşünmeye hem olumlu, hem de olumsuz bir nitelik yüklemektedir; çünkü bu durum, düşünülen her şeyin bir bilgi niteliği taşımayacağını gösterir. Düşünme, ancak varlık-sferlerinin fenomenleri içinde kaldıkça bize bilgi sağlayabilir. Bu nedenledir ki, düşünme-aktı daima algıyla kontrol edilmeye gerek gösterir. Düşünme, algıyla kontrol edilmediği zaman, onun (yani ürünlerinin) mantık bakımdan kontrol edilmesi gerekir.

Düşünme-aktının bu iki yönden kontrol edilmesi, başka bazı "neden"lerle birlikte birçok felsefe "izm"lerinin oluşmasına neden olmaktadır. Bu felsefi "izm"ler, empirizm, sensualizm, idealizm, rasyonalizm gibi "izm"lerdir. Düşünmenin özgürlüğü, filozofu idealizme; düşünmenin mantık bakımından kontrol edilmesi, onu rasyonalizme; düşünmenin algıyla kontrol edilmesi de filozofu empirizm-sensualizme sürüklemektedir. Halbuki bu "izm"lerden hiçbirisine sürüklenmek zorunlu değildir. Bu "izm"lerden herhangi birisine sürüklenmeye insan yetenekleri hakkında ortaya atılan yanlış bir görüş neden olmaktadır.

Çeşitli yerlerde işaret ettiğimiz bu görüş, insan yeteneklerini birbirinden ayırıyor ve onlara mekanik bir sistem gözüyle bakıyor; tıpkı

çeşitli işleri görmek için elektrik akımı ileten elektrik kabloları gibi. Fizik alanda böyle bir ayırma, zorunlu ve yerinde olan bir ayırmadır. Çünkü teknikçi böylece her kabloya özel bir görev veriyor. Fakat teknikçinin yapıtı olmayan insan yetenekleri, bu türden mekanik sistemler değildirler. Bundan dolayı insan yetenekleri, hiçbir zaman ve hiçbir yerde birbirinden koparılamazlar. Düşünme-aktı da, öteki birçok aktlarla daima birlikte çalışır.

Felsefe, tarihinde bu birbirinden ayırmayı kolaylaştıran, yetenekler psikolojisi ile atomist psikoloji olmuştur. Bu psikolojiler, son zamanlara, yani yirminci yüzyıla kadar süregelmiştir. Bu psikolojiler, insan yeteneklerine ayrı ayrı görevler veriyordu, onları içinde bulundukları bağlılıklardan koparıyordu. Bundan en çok zarar gören psikolojinin kendisi ve felsefe olmuştur. İşte felsefe "izm"lerinin hemen hemen hepsi ya bu atomist görüşe ya da bu yeteneklerin mutlaklaştırılmasına dayanıyorlar. Halbuki insan yeteneklerinin bir *bütün* olduğunu gören zamanımız için, mekanik bir sisteme benzeyen böyle bir ayırma, anlamını tümüyle yitirmiştir.

Düşünme-aktı alanında da yine günlük hayata dönelim. Günlük hayatta yapacağımız işler hakkında bir plan hazırlarken, bu işleri sıralarken, bize sorulan bir sorunun yanıtını verirken, üzerinde çalıştığımız bilimsel problemleri araştırırken; matematikçi problemlerini çözerken, fizikçi, kimyacı, biyolog deneme-araçlarını kurup araştırdığı konular üzerinde deneme yaparken, tarihçi belgelerini sınıflandırıp değerlendirirken, yazar metinlerini incelerken, sanat tarihçisi, sanat yapıtlarını betimlerken, daha da sayılabilecek sayısız yapıp-etmelerde başvurduğumuz şey, düşünmedir. Fakat her yerde olduğu gibi, burada da düşünme aktı öteki aktlarla birlikte çalışır. Özellikle düşünme-alanında algı-aktı çok önemli bir rol oynar. Hele düşünme-aktı real-varlık -alanı ile bağ kurduğu zaman, algı-aktının önemi büsbütün artar. Matematikte bile bir problemi çözerken kâğıt ve tahtaya gerek vardır. Akıldan hesaplar yapan kimseler bile, belli bir algı yeteneğine dayanırlar. Bu yetenek, bazı insanlarda çok gelişmiştir; buna psikolojide *"eidetik"* yetenek adı verilmektedir.

Düşünme çeşitli şekillerde ortaya çıkar: Eğer düşünme, tipik olmayan bir durumu hemen kavrarsa, düşünmenin bu görünüş şekline "zekâ" adını veriyoruz. Eğer düşünme, belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla anlatır ve bunlar üzerinde düşünmeye dayanan açıklamalar yaparsa, düşünmenin bu şekline de "akıl" adını veriyoruz. Eğer düşünme, algılama alanında olan bir olayı hiçbir düşünme yapmadan doğrudan doğruya kavrarsa, düşünmenin bu şekline de "anlama" adını veriyoruz. Eğer düşünme, olup biten bir şeyi ya da içinde

bulunduğumuz bir durumu doğrudan doğruya, yani hiçbir kavrama başvurmadan sezerse, düşünmenin bu şekline "seziş" adını veriyoruz. Eğer düşünme, hiçbir kayıt ve koşula bağlı kalmadan ortaya çıkarsa, düşünmenin bu şekline de hayal (fantazi) adını veriyoruz. Eğer düşünme, real-alanla ilgili olan algı-aktını, bu akttan sonra yeniden canlandırırsa, buna da "imgelem" adını veriyoruz; ve en sonunda düşünmenin objektifleşmiş ürününe de "düşünce" adını veriyoruz. Adı geçen bütün bu işlevler bir ve aynı düşünmenin çeşitli şekillerdeki görünüşleridir.

Fakat eğer düşünme-aktı, fizyoloji ve psikoloji bakımından ele alınırsa, o zaman düşünme-aktı bir işlev niteliği gösterir. Bu bakımdan denilebilir ki, düşünmenin beyinle ilgisi vardır; hatta herkes onu sanki *lokalize* edebiliyor. Nitekim biz bir problemi çözerken ve çok güç olan bir problemi düşünürken kafamızın ağırlaştığını, kafamızın ısındığını duyarız. Fakat böyle bir *lokalizasyon,* bizi yanlışlıklara götürebilir. Kuşkusuz düşünmenin beyinle ilgisi vardır. Fakat beyni çalıştıran sayısız organik ve beze işlevleri vardır. Bunlar göz önünde bulundurulunca, *lokalizasyonun* tam doğru olmadığı meydana çıkar. Çünkü bizi buna götüren fenomenlerde çözülmeyen ve çözülmesine olanak olmayan birçok problemler vardır. Fakat gerek bu yerleştirme problemi, gerekse beyinle düşünme arasındaki bağ, bilgi teorisinin uğraşacağı problemler değildir.

Nasıl ki, algı probleminde bilgi teorisi, algının kaynağı ile, işlevi bakımından algıyla uğraşmıyor idiyse, düşünme-aktında da bilgi teorisini ilgilendiren, düşünmenin *lokalizasyonu,* onun beyinle olan ilişkisi değildir; düşünmenin bilgi problemi için başarısıdır, yani «düşünme, bilgi problemi için ne başarır?» sorusudur.

Düşünmenin bilgi problemi için başarısı çok eskiden beri araştırılan ve bilinen bir problemdir. Algı-aktına karşı her çağda kuşkular belirdiği, onun başarısı hiçe indirilmek istendiği halde, düşünmeye karşı, empirizm-sensualizm bir yana bırakılırsa, onun başarısı hakkında herhangi bir kuşku uyanmamıştır; tersine, düşünmenin başarısı daima övülmüştür. Hatta bazı hallerde algı, düşünmeye götürülmüştür. Örneğin Leibniz için algılama, *konfus* (bulanık) bir düşünmedir.

Düşünmeye daima büyük bir önem verildiği halde, onun bilgi için başarısı çok dar bir alanda bırakılıyordu; ve düşünme de kısaca şöyle tanımlanıyordu: Düşünme, ayırma, birleştirme ve karşılaştırma yapmaktadır. Başka bir deyişle, düşünme, parçalamak, karşılaştırmak ve birleştirmektir. Bu terimler, mantık alanından bilgi teorisi alanına alınsalar bile, onlar düşünmenin geniş alanını kapsamaktan çok uzak kalırlar.

Düşünme-aktı, bu kadar dar bir çerçeve içine sıkıştırılamaz; bütün düşünme-fenomenlerini bu kavramlarla anlatmak olanaksızdır. Çünkü ayırma, birleştirme ve karşılaştırmanın hiçbir rol oynamadığı düşünme-fenomenleri vardır. Ayırma, birleştirme ve karşılaştırma, düşünmenin ancak çok özel yanlarını gösterirler. Hiçbir karşılaştırma, hiçbir ayırma ve birleştirme yapmadan, olaylar, fenomenler arasında bir ilişki kurmak; olayları, olay olarak görmek; olaylar arasındaki bağlılığı sezmek, olup biten şeyleri betimlemek; sınıflandırmak; yapılacak şeyler hakkında önceden planlar hazırlamak; bunların gerçekleştirme şeklini imgelemek; bazı hallerde algı-aktının bize verdiği problemlerin temeline inmek gibi sayısız fenomenler düşünme-aktının alanına girerler.

Gerçi ayırma, birleştirme ve karşılaştırma, düşünmenin en çok bilinen fenomenleridir. Her üç kavram, bir yöntem niteliği taşıdıkları için, yöntem bilimin ağırlık kazandığı ondokuzuncu yüzyılda düşünme denilince, ya bu fenomenler ya da düşünme psikolojik bir işlev olarak akla gelirdi. Fakat nasıl ki, algı-alanını birkaç kavramla göstermek ve betimlemek mümkün değilse, aynı şekilde düşünme-alanını bu üç kavramla sınırlandıramayız. Yöntem bilimin esaslı bir rol oynadığı bir çağda, ayırma, birleştirme ve karşılaştırmanın büyük bir önem kazanması doğaldır.

Ayırma, birleştirme ve karşılaştırmanın *induksiyon* ve *deduksiyon*la ilgisi vardır. Örneğin bir zoolog, yeni bulduğu bir kertenkeleyi, eldeki kertenkeleler sınıfına sokup sokamayacağını araştırıyor. Bunu yaparken hayvanın organlarını teker teker dikkate alarak, bunları bilinen kertenkelelerinkiyle karşılaştırır. Fakat o, bununla da yetinmeyebilir. Şimdi de bu yeni bulunan hayvanın parçalarını birleştirerek meydana gelen bütünün, işlevlerini de, daha önce bilinen sınıfın bir tekinin işlevleriyle karşılaştırır. Zooloğun bu karşılaştırmada varacağı sonuca göre, ya bu hayvan herhangi bir sınıfa sokulur; ya da o, özel bir sınıfın ilk örneği olur. Ayırma, birleştirme ve karşılaştırmayla ilgili örnekler daha da çoğaltılabilir[12].

Fakat hiç kimse, düşünmenin başarılarının bu kadar olmadığını, yukarıda verdiğimiz örneklere ve şimdi vereceklerimize dayanarak görmekte de güçlük çekmez. Düşünmenin hayatta, bilim ve felsefedeki önemli rolünü görmek için, onun hayatta bilim ve felsefedeki başarılarını, yukarıda verdiğimiz örneklerle birlikte göz önünde bulunduralım. En yalın bir hayat olayı, bizim düşünmemizi harekete getirir. Ya-

(12) Bu örnek biyolog Max Hartmann'ın (Berlin, Springer Verlag 1937) "Wesen und Wege der biologischen Erkenntnis", (s. 3) adlı yazısından alınmıştır.

pılması gereken bir işin planını zihnimizde tasarlarız. Yalın bir konuşmada karşımızdakinin söyledikleri üzerinde düşünerek ona yanıt hazırlamaya çalışırız. Bilimde düşünme, daha etkin bir rol oynar. Yaptığımız deneylerin sonuçlarını bir nokta etrafında toplamak, bu deneylerin bizi olaylarda nasıl bir açıklamaya götürdüğünü saptamak, aynı yönde başka araştırılacak problem bulunup bulunmadığını meydana çıkarmak gibi birçok başarıları insan bilgisine sağlayan düşünmedir.

Felsefede ve matematikte düşünmenin daha ağır bastığı söylenir. Çünkü düşünme, matematikçi ile felsefecinin kendi alanlarındaki problemlerin işlenmesinde, çözülmesinde, başvurdukları son bir "yer" olarak görünmektedir. Fakat bu bir "görünüş"ten başka bir şey değildir; ve bu görünüş, felsefe ile matematiğin deneysel (experimentel) malzeme ile çalışmamasından doğuyor. İşte felsefe ile matematik arasında görülen yakınlık da böyle bir görünüşe dayansa gerek. Yoksa felsefe ile matematik arasındaki ilişki, felsefe ile öteki bilimler arasındaki ilişki gibidir. Çünkü bütün bilgi alanlarında düşünmenin rolü aynıdır.

Böyle bir sanıya kapılmanın başka bir nedeni de şudur: Felsefede ve matematikte çok kez düşünme-aktı, öteki bilgi-aktlarından ve özellikle algı-aktından koparılmaktadır. Halbuki her yerde bilgi-aktları arasında bir işbirliği vardır; gerçi felsefe ve matematikte düşünmenin ağır bastığı söylenebilir; fakat böyle bir durumda bile düşünme bütünlüğü ile alınmalı ve hiçbir şekilde öteki aktlarla olan doğal bağlarından koparılmamalıdır.

Bilimlerin sınıflandırılmasından söz ederken W. Windelband'ın felsefe ile matematiği rasyonel bilimler grubu olarak ayrı bir sınıfa soktuğunu görmüştük. Böyle bir sınıflama, düşünmenin öteki bilgi-aktlarından koparılmasına dayanır. Fakat böyle bir görüş doğru değildir. Çünkü felsefeci ve matematikçinin de bilgi eylemi hiçbir zaman yalnız düşünmeye dayanmaz. Onlar için de, hele özellikle hayattan ve fenomenlerden uzaklaşmayan felsefe için, algı, gözlem, "deneyim" ve öteki aktlar da önemli bir rol oynar. Fakat eğer felsefeci, hayattan ve fenomenlerden uzaklaşırsa, o zaman düşünme soysuzlaşır ve "hayale" döner. Böylece felsefe de gerçek varlık-dünyasından, fenomenlerden uzaklaşmış, hakikatin yerini de hayal almış olur. Fakat böyle bir durum, düşünmenin olumsuz olan bir yanının gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.

Bilgi, hangi türden olursa olsun, eğer hakiki anlamından uzaklaşmak istemezse, o zaman onun varlık-dünyasına yönelmesi, bu dünyada olup biten olaylarla, hayat olaylarıyla ilgili olması, onlarla uğraşması gerekir. Yoksa felsefe ile bilim bir satranç oyununa benzerler:

Hayal ile hakikat, "hayal" ile halis düşünme arasındaki fark da ortadan kalkar.

Düşünme-aktının sonunda, düşünme ile dil ve konuşma arasındaki ilişkiye kısaca değinmek istiyoruz. Konuşma ile düşünme arasındaki bağ çok eski zamanlarda görülmüştür. Platon, düşünmenin bir monolog olduğunu söyler. Çünkü insan, kendi kendisine bir problemi düşünürken, bunu aynı zamanda zihninde dili ile anlatmaya çalışır. İmdi, düşünme, insanın kendi kendisiyle bir konuşmasıdır.

Modern felsefede düşünme ile dil arasındaki bağ üzerinde en çok Schopenhauer durmuştur. Schopenhauer için, dil ile düşünme, kendi deyişiyle, dil ile akıl arasında sıkı bir bağ vardır. Fakat Schopenhauer, dilin insana aklın verilmesiyle meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre akıl, bize üç türlü yetenek sağlar: Bilim, *düşünme*, dil. Hayvanların akıl sahibi olmamaları, onların bir dilden, bir konuşmadan da yoksun olmalarına neden olmuştur.

Schopenhauer bu düşünceleriyle, dil ile düşünme arasındaki bağın önemine işaret etmek istiyor. Fakat bu noktaya işaret etmek isterken, bir "öncelik" (priorite) fikrine saplanıyor. Asıl problem, dil ile düşünme arasındaki bağdır. Hangisinin öbürünün sonucu olduğu, hangisinin öbüründen "önce" varolduğu problemi ikinci derecede bir önem taşır. Çünkü insan bilgisi, böyle bir "önceliği" saptayacak durumda değildir. Eğer sübjektif bir sav ortaya atmak gerekirse, Schopenhauer'in söylediklerinin tersi ileri sürülmelidir. Çünkü insan ne ise, ancak dili sayesinde odur. Ancak dil sayesinde o, düşündüklerini başkalarına, kendisinden sonraki kuşaklara aktarabiliyor; dil sayesinde insan, üzerinde çalıştığı şeyleri başkasına bildirip, bilimsel ve felsefi araştırmayı tek insana bağlı kalmayan bir kurum haline getirebiliyor; başarılarını saptayarak kendisinden sonrakilerinin yararlanmasına bırakabiliyor[13].

3. Anlama-Aktı

Obje ile süje arasında bağ kuran başka önemli bir akt da, anlama-aktıdır. Algı-aktı, süje ile real-varlık-alanları ya da realite alanına geçebilen diğer varlık-alanları arasında bağ kuruyordu. Düşünme-aktı ise, süje ile bütün varlık-alanları, hatta irreal olan şeyler arasında da bir bağ kurabiliyor. Anlama, düşünmenin algı-alanına giren olayları her-

(13) Dil felsefesinde bu problemler yeniden ele alınacaktır.

hangi bir *refleksiyon*a başvurmadan doğrudan doğruya kavraması olduğuna göre, bu aktın da yalnız real-alanla ya da bu alana geçebilen şeylerle ilgili olması gerekir. Fakat bununla beraber anlama, algı-aktının rolü sona erdiği yerde bile devam edebilir; çünkü anlama-aktı, bir fenomenin herhangi bir değer-yapısını o fenomenle birlikte kavramaktadır. Fakat değerler de taşıyıcıları ile birlikte algı-alanı içinde yer alırlar. Bu bakımdan yine algı-alanından hareket ediyoruz demektir.

Şimdiye kadar betimlenen aktların psikolojik işlevlerle karıştırıldığını görmüş ve bunları birbirinden ayırmaya çalışmıştık. Fakat anlama-aktında böyle bir problemle karşılaşmıyoruz. Çünkü anlama, düşünmenin özel bir yönüdür. Düşünmenin işlev olarak ele alınması, aynı zamanda anlamayı da içine alıyor. Bu nedenle bilgi tarihi bakımından anlama-aktı değil, daha çok bu aktın *biyopsişik* bir karşılığı (*korrelatı*) olan anlama-yeteneği (müdrike) ele alınmıştır.

Felsefe tarihinde özellikle John Locke ve David Hume'dan beri bu bilgi yeteneğinin eleştirisi yapılmıştır. Kant, anlama-yeteneği ile akıl arasında kesin bir fark yaptıktan sonra, anlama-yeteneğini, bir bilgi alanı, aklı da bir *ideler* alanı olarak ele alır ve aklın sınırını çizmeye çalışır. Psikoloji ise, anlamadan işlev olarak söz etmiyor; bunun yerine düşünmenin başka bir yönü olan zekâ ile uğraşıyor.

Fakat bilgi teorisi, zekâ ile anlama-yeteneği arasındaki ilintiye değinmemiştir. Bir rastlantı olan bu değinmeme yerindedir. Çünkü zekâda bir işlev niteliği vardır. Zaten anlamanın akt olarak ele alınması zamanımızda ortaya çıkmış bir görüştür. Gerçi, anlamaya yöntemsel bir damga vurmak isteyen bir görüş (Dilthey ve okulu) vardır. Fakat bu görüş de anlamanın yalnız yöntemsel yanı üzerinde durmuş ve anlama-aktı ile ilgilenmemiştir. Halbuki bizim için, anlama-aktının bilgi bakımından başarısı söz konusudur. Biz burada da yine fenomenlerden, günlük hayattan hareket edeceğiz.

Anlamanın alanı da algı-aktının alanı gibi çok geniştir: Bir sanat yapıtını anlamak, bir dili, bir yüz-ifadesini, bir hareketi, bir insanı, bir karakteri, bir durumu, bir kültürü anlamak; bir metni, örneğin felsefi, edebi bir metni, bir şiiri, bir insanın üzüntüsünü, sevincini, acısını anlamak; bir hukuk sistemini, bir felsefe görüşünü, bir fizik yasasını, bir matematik problemi anlamak; bize karşı beslenen iyi ya da kötü bir niyeti, bir doğa manzarasını, bir hayvanı anlamak; bir kahramanı, bir devlet adamını, bir tarih çağını anlamak gibi. Bütün bu fenomenlerle, daha da sayılabilecek birçok fenomenler anlama-aktının alanına girerler.

O halde bir şeyi anlamak ne demektir? Bir şeyi, bir durumu, bir hareketi, bir niyeti, bir sevinci, bir acıyı, herhangi bir sanat yapıtını,

bir bilimi, bir felsefe metnini, bir ulusu, bir insanı, bir görüş tarzını, tarihsel bir çağı vb. anlamak demek, bütün bu fenomenlerin, hiçbir *refleksiyon*a dayanmadan, doğrudan doğruya anlamını kavramak demektir. İmdi biz bir ulusu, onun sanatını anlıyoruz dediğimiz zaman, o ulusun başarılarının, sanatının anlamını doğrudan kavrıyoruz demektir. Biz bir insanı anlıyoruz demek, onun niyetlerini, yapıp-etmelerini, eylemlerini, bu eylem ve yapıp-etmeleriyle neyi gerçekleştirmek istediğini, görüş-tarzını, hiçbir araca başvurmadan doğrudan doğruya kavrıyoruz demektir.

Fakat hangi alanda olursa olsun, anlamadaki bilme, kavrama, *direkt* olan bir bilme, bir kavramadır. Yani bu bilme ve kavrama, herhangi bir mantık ilkesinden ya da nedensel bağlardan kalkılarak elde edilen bir bilme ve kavrama değildir; ya da böyle ilke ve bağlardan çıkarılan bir sonuca dayanmaz. Aynı şekilde biz bir felsefe metnini, bir bilimsel yazıyı anlıyoruz demek, filozofun, bilim adamının bu metinlerle neyi gerçekleştirmek, neyi görmek ya da göstermek istediklerini doğrudan doğruya kavrıyoruz demektir.

Fakat anlama-aktı için yalnız *direkt* kavrama ve bilme yetmez. Anlama-aktı aynı zamanda bizden bir şeyi sevmeyi, sevgi ile karşılamayı, ona açık olmayı, önyargılardan sıyrılmayı; insanın bir duruma, anlamak istediği şeye doğrudan doğruya girmesini, onunla doğrudan ilişki kurmasını gerektirir. Durumun, anlaşılması istenilen şeyin dışında kalan sevgisiz bir tavır, soğuk bir tavır, önyargılarla dolu olan bir tavır, bizi peşin olarak anlamadan yoksun bırakır. İmdi sevgi ile anlama arasında karşılıklı bir ilişki vardır: Sevmek için anlamak, anlamak için sevmek gereklidir.

Bundan başka anlamada, insan başarıları alanında, "ortak değerlere" açık olma koşulu vardır. Çünkü kültür alanında, bizimle "ortak değerleri" olmayan yapıtları, kurumları anlamakta güçlük çekeriz. Bazen buna olanak da olmaz. Çünkü biz ancak, "ortak değerlerin" ürünü olan insan başarılarını, bizimle alışverişi olan kültürleri anlayabiliriz. Bize yabancı olan kültürleri, ancak bütün önyargılardan sıyrılarak, onların gerçekleştirdikleri değerleri kavradıktan sonra anlayabiliriz.

Fakat birçok şeyler, fenomenler vardır ki, biz onları ancak anlayabiliyoruz; ama açıklayamıyoruz. Çünkü açıklama, ya matematik-mantıksal ya da *fizik-nedensel* bir temele dayanır. Açıklama ancak belli bir ilkeden hareket ederek bir şeyi, bir olayı araçlı olarak kavramak, açığa çıkarmak demektir. Halbuki biz, bir insanın sevincini, acısını, sevgisini, nefretini; bir ulusun sanatını anlıyoruz dediğimiz zaman, ne bu sevincin, acının, sevginin, nefretin, ne de bu sanatın nedensel bağ-

ları, matematik-mantıksal temelini (ki böyle bir şey çok kez yoktur da) ele alarak ve onlara dayanarak "anlamayı" kastederiz. Çünkü nedensel bağlara, mantık bakımından çıkarılan sonuçlara dayanıldığı zaman, anlama-aktı sona erer.

İmdi biz bir insanın sevincini, acısını, sevgi ve nefretini ancak *doğrudan doğruya* anlayabiliriz. Çünkü bu fenomenlerin "motiv"lerini, nedenlerini bulmaya çalışmak bize hiçbir şey kazandırmaz; ve üstelik bu "motiv"ler ve nedenler çok çeşitli de olabilir. Fakat bu "motiv" ve nedenlerden hareket edilerek, bize verilen bu *somut*, bu *direkt* sevince hiçbir şekilde varılamaz.

Bir şeyi anlamakla, onun "motiv"lerini, dayandığı nedenleri bulmak, yani açıklamak, başka şeylerdir. Ben bir sanat yapıtını ya anlayabilirim ya da buna karşı kapalı kalabilirim. Sonuncu halde bir sanat tarihçisi ya da yazın tarihçisi bana onu açıklayabilir; ben bunları, bu açıklamaları yapan kimsenin sözleri olarak öğrenebilirim; hatta bana bu konuda soru sorulduğu zaman, yanıt da verebilirim. Verilen bu yanıt, sanat yapıtının anlamaya dayanan yapısından hareket edilerek verilmemiştir; öğrenilmiş bir yanıttır. Bu nedenle bu bir anlama değil, dolaylı *(indirekt)* bir bilmedir. Bu bilgiyi bana veren sanatın varlık-yapısı değil, buna araç olan kimsenin sözleridir. Bunun için de *dolaylı* elde edilmiş bir bilgidir.

Gerçekten bir sanat yapıtını, bir felsefe metnini anlamadan da bazı ilkelere dayanarak başkasına açıklamak, öğretmek ve öğrenmek olasıdır. Bunun klasik bir örneğiyle, turist rehberlerinin camiler, kiliseler ve başka sanat yapıtları hakkında el kitaplarından öğrenerek papağan gibi verdikleri bilgilerle, açıklamalarda karşılaşırız.

Aynı şekilde Descartes'ın iki *substanz* problemi ile Kant'ın "algı" ve kavram arasında gördüğü bağı anlamak ile bunları bir ders yoluyla ya da bir el kitabından öğrenmek arasında büyük bir fark vardır. Bir sanat yapıtını anlamada, bir tür "tatma", bir tür dinginlik vardır. Felsefi bir düşünceyi anlamada, onun içine girme, onunla filozofun kasdettiği anlamı kavrama vardır. Halbuki açıklamadan doğan bir bilgide, bize mal olmayan, yalnız bir "kelime yığınından" ibaret kalan bir "bilgi" durumu ile karşılaşıyoruz. Bu tıpkı Almanca bilmeden Wagner'in bir operasını söylemeye benzer. Sanatçı aryaları büyük bir özenle, bir Alman sanatçısı gibi söylüyor; fakat ne söylediğini anlamıyor.

Yüzyılımızın başlarından beri anlama problemi hakkında bazı teoriler ortaya atılmıştır. Fakat bu teoriler bizi şaşırtmamalıdır. Biz, her yerde olduğu gibi burada da fenomenler üzerinde durduk ve anlama-aktını, onun bilgi için başarısını göstermeye çalıştık. Bu teorilerden birisi, anlama ile, sadece psişik objelerle, kültür objeleri bakı-

mından; öteki ise sadece "kişi" (Person) bakımından ilgileniyor. Birincisini benimseyen W. Dilthey'dır; ikinciyi de Max Scheler benimsemektedir.

Max Scheler, anlama-aktı hakkında çok yerinde olan bir betimleme yapar: «Anlama da, algılama kadar, olaylar ile *somut* verilerin asıl kaynağını oluşturur.» Bu çok önemli düşünceyi ortaya koyan Scheler, bir yandan anlamayı yalnız "kişi" ve onun aktlarının alanına koyuyor; bazı yazılarında ise anlamanın algıyla bir ilgisi olmadığını söylemekle, bu ilk düşüncesinin tersini ileri sürüyor; ve bunun için şöyle bir örnek veriyor: Tanrı, insanın acısını anlar; fakat bu anlama algı -aktına dayanmaz; çünkü Tanrı bu acıyı ancak "duyumsar".

Öte yandan Scheler, yanlış bir psikolojik teoriye dayanarak bir insanın gerçekleştirdiği aktları anlamak için, onun bu aktlarının kendisinden sonra, kendisiyle birlikte gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürüyor[14]. Başka bir deyişle, «Başka kişilerle onların aktlarını anlayabilmek için, onların özgür-aktlarını onlarla birlikte yaşamak, ya da bu aktları bu kişilerle birlikte gerçekleştirmek, kendimizi onların isteme ve sevgileriyle, onların kendileriyle birleştirmek gerekir.»[15] diyor ki, bu düşüncelerin bugün artık fenomenlere dayanarak doğruluğunu göstermek mümkün değildir.

W. Dilthey de anlamayı yalnız kültür bilimleriyle (manevi bilimlerle), psişik alan içine hapsetmekle kalmıyor; aynı zamanda anlamada, daha önce de gösterildiği gibi, sadece yöntemsel bir nitelik görüyor. W. Dilthey ile başlayan bu teori, bu alanla ilgili literatürde manevi bilimlerle doğa bilimlerini birbirinden ayırmaya yarayan bir ölçüt olarak kullanıldı. İmdi anlama, manevi bilimlerin; açıklama da doğa ve matematik gibi bilimlerin yöntemi olarak kabul edildi. Bizim burada fenomen alanını göstermeye çalıştığımız "anlama-aktı"nın bu teori ile de bir ilgisi yoktur. Çünkü bu teori anlamayı bir yöntem olarak görüyor. Halbuki bizim için anlama bir yöntem değil, bir bilgi -aktıdır. Biz iç içe giren varlık-dünyasını inceleyen bilimleri yöntemlerine göre ayıramayacağımızı ve böyle bir ayırmaya başvurmaya hakkımız olmadığını daha önce göstermeye çalışmıştık.

Gerçekten doğa bilimlerinde de anlamanın bir yeri vardır. Çünkü hakiki bir fizikçi de, fizik alanını *doğrudan* gören, *doğrudan* anlayan bir fizikçidir. Açıklama, bu basamaktan sonra gelir. Aynı şekilde bir doğa parçasını, bir doğa manzarasını da, tıpkı fizik alanı gibi *doğrudan doğruya,* anlıyoruz, ya da anlayamıyoruz.

---

(14) Max Scheler: "der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" s. 496.

(15) Max Scheler: "İnsanın Kosmostaki Yeri", s. 50. Varlık Yayınevi, 1988.

Fakat anlama ile sevme arasında karşılıklı bir bağ olduğundan, bir şeyi anlamadığımız zaman sevemeyiz de. Çünkü sevmek için anlamak ve anlamak için de sevmek gerekir. Her alanda olduğu gibi, bilim ve felsefe yapan kimse de, alanını seven ve anlayan kimse demektir. Yoksa sevgi ve anlama yerine açıklama geçer. Fakat açıklama, yalnız başına, bize bilginin ilgili olduğu alanı doğrudan doğruya değil, ancak dolaylı olarak tanıtır. Her dolaylı şey gibi, böyle bir bilgi de bizim olmayan, bizim dışımızda kalan, bizimle kaynaşmayan, günlük pratik hayatımızı, "kişiliğimizi" etkilemeyen bir bilgi olarak kalır. Halbuki bilginin amacı, ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, hayata yararlı olmaktır; kişiliğin oluşuna yaramaktır. Ancak anlaşılan bir bilgi, hayatın içine giren, pratik bir bilgi olabilir; kişiliğin oluşuna hizmet edebilir.

4. Açıklama-Aktı

Açıklama, ya matematik-mantıksal, ya da fizik-nedensel bir temele dayanır. Çünkü açıklama, belli bir ilkeden kalkarak bir şeyi, bir olayı kavramak demektir. Böylece açıklama, ancak dolaylı bir bilgi sağlayabilir. Açıklama-aktına doğrudan doğruya verilen, yalnız ilkedir; ancak bu ilkeye dayanılarak başka bir şey, bir olay hakkında bir bilgiye varılabilir.

Açıklama-aktının iki yanı vardır: Bunlardan birisi, onun *immament*, öteki ise *transendent*[16] yanıdır. Açıklama-aktı, *immanent* yanı ile mantıksal kuruluşlarla (yargılar, kavramlar, sonuç çıkarmalarla) ilgilidir; yani düşünceler sferine girer. Bu şekliyle açıklama-aktının alanı *immanent* bir alandır. Buna göre açıklamak demek, belli bir mantık ilkesinden hareket ederek, ondan başka bir şeyi çıkarmak, bir sonuca varmak demektir.

Açıklama-aktının bilgi teorisini ilgilendiren yanı, onun *transendent* bir akt olmasıdır. Her *transendent* akt gibi, açıklama da, bu şekliyle, süje sferini bir obje sferine bağlar. Bunun için bu akt, belli objektif bir ilkeden kalkarak bir olayı açıklar. Böyle bir olay, bütün varlık -alanlarıyla ilgili olabilir. Örneğin, tıpta bir böbrek hastalığının "nedeni" aranır ve bundan hareket ederek bu hastalık ve *semptom*u (hastalık işaretleri) açıklanır; ona göe iyileştirme yöntemleri uygulanır.

(16) Latince köklü bu terimlerin kelime anlamları "içte-kalan" ve "dışa-uzayan" diye çevrilebilir.

Tarihte, belli ekonomik ya da ideolojik temele dayanarak bir savaşın nedenleri açıklanır. Biyolojide, beslenmenin niteliğinden kalkarak, insan, bitki ve hayvandaki değişiklikler açıklanır. Psikoloji ve fizyolojide görme-olayı, sinir sisteminin uyarılabilmesi olanağından kalkılarak açıklanır. Jeolojide, herhangi bir yer-tabakasında bulunan fosil ya da fosillere dayanarak, o tabakanın yaşı belirlenir. Kimyada, bir cismin bireşimine giren yalın elemanların miktarı, bu cismin molekülleri arasındaki kimyasal ilgiye (affinite'ye) ve moleküllerin atom-değerlerine dayanılarak belirlenir.

Bütün bu örnekler gösteriyor ki, açıklama-aktmda süje ile obje arasındaki ilişkiyi oluşturan bağ, anlama-aktında ya da algı-aktında olduğu gibi *doğrudan* bir ilişki değil, tersine *dolaylı* bir ilişkidir. Burada, yani açıklama-aktmda, aracı olan daima bilinen bir ilke, bir temel, bir yasadır. Böyle bir ilkeye, bir temele, bir yasaya dayanmadan hiçbir şey açıklanamaz. Halbuki anlama-aktı, tam bunun tersiydi. Çünkü anlama-aktında, süje, doğrudan doğruya olup biten şeyin, fenomenin kendisiyle ilişki halindedir. Burada ise süje ile obje birbirine bir aracı ile bağlanmaktadır.

Fakat açıklama-aktı bizi "anlama"-aktından daha kesin bir bilgiye götürür. Açıklama-aktında bir sevginin bulunması da gerekmez. En sevgisiz bir tavır bile, burada başarı gösterebilir. Halbuki anlamada buna olanak yoktur. Fakat bilgi, bir "aktlar-bütünü"nün ürünü olduğu için, ne sadece *saf* bir anlama-aktı, ne de *saf* bir açıklama-aktı ya da başka herhangi bir akt yalnız başına söz konusu olabilir. Bilgi fenomenine birçok aktlar katılır, onda birçok aktların payı vardır. Ancak bunlardan birisi ya da birkaçı bazı alanlarda ağır basar; öbürü ya da öbürleri de başka alanda ya da alanlarda ağır basabilir.

C. Bilgi-Aktlarının Başarısı

1. Aktların Sağladığı Bilginin Niteliği

Aktlar, süje ile obje arasındaki bağı kurarlar; fakat bu bağın ürünü olan bilgi, niteliği bakımından çeşitli şekillerde ortaya çıkar: Örneğin dayanağı olmayan cisimler düşerler; bu konuda hiçbir ayrıcalık söz konusu olamaz. Belli bir kalınlığı olan bir bakır telden geçen belli bir elektrik akımı, onu yakar. Saf su, sıfır derecede donar. Canlıların biyo-psişik yapısındaki yetenekler, onların soylarına geçer. "50"nin yarısı 25; $2+2=4$ eder. $(a+b)^2=a^2+b^2+2$ ab dir.

Savaş tekniği ve insan malzemesi bakımından üstün olan bir ordunun aynı düzeyde olmayan bir orduyu yenmesi gerekir; ve çok kez de bu böyle olur. Belli bir nitelikte bulunan bir coğrafya bölgesinde yaz mevsiminin kurak ve sıcak, kış mevsiminin yağışlı ve soğuk geçmesi gerekir. Belli bir hızla giden bir trenin şu ve şu zamanda asıl hedefi olan istasyona varması gerekir. Bir böbrek ameliyatı geçiren bir hastanın bu ameliyatı sağ ve salim geçirmesi gerekir ve benzerleri. x adlı öğrenci geçen derste vardı. 1942'de Zeynep Hanım Konağı yandı. Bugün hava iyi.

Bütün bu örnekler, bilginin türlü nitelikte olabileceğine işaret ediyorlar. Fakat bu örnekleri üç grupta toplayabiliriz: 1. Genel-zorunlu, kesin olan bilgi; 2. Olabilen, olası olan, fakat her zaman öyle olması zorunlu olmayan bilgi; 3. Tek tek durumları gösteren bilgi türü. Birincisine *apriori,* ikincisine *olası,* üçüncüsüne de olay bilgisi, *aposteriori* bilgi adını verebiliriz.

Halbuki bilgi tarihi iki türlü bilgiden söz eder: 1. *Apriori* bilgi; 2. *Aposteriori* bilgi. Üstelik *apriori* bilginn (yani, genel-zorunlu olan bilginin) hiçbir şekilde denemeye dayanmadığı, deneme ile ilgisi olmadığı da ileri sürülür. *Aposteriori* bilgi ise denemeden elde edilen bir bilgidir ,denilmektedir. Fakat bilgiyi bu şekilde anlamak tam değildir. Üstelik *apriori* bilgiyi, denemeden *önce* ya da deneme ile hiçbir ilgisi olmayan bir bilgi olarak anlamak yanlıştır. *Aposteriori* bilgi de (bilgi tarihindeki anlamıyla) sadece denemenin ürünü olamaz. Çünkü herhangi bir "imge"ye dayanmayan bir bilgi, ancak tek tek olayları yansıtabilir, bir bilgi niteliği kazanamaz.

Böyle bir anlayışta, bilgi tarihinde dönüp dolaşan önyargıların da etkisi vardır. Felsefi antropoloji alanındaki araştırmalarımız,. insanın gelişen, hayatı boyunca yaptığı denemelerden yararlanan bir varlık olduğunu gösteriyor. Çünkü insan, ancak ham, işlenmemiş belli *biyopsişik* yeteneklerle dünyaya geliyor. Fakat bunların gelişmesi, değer kazanması, ancak deneme ve özellikle "etkin bir deneyim" türü olan "hayat deneyimi" sayesinde sağlanabilmektedir; ve böyle bir deneyimi ise, "gnoseolojik deney" ile karıştırmamak gerekir.

Kant'ın bilgi ile deneme arasındaki bağ bakımından ileri sürdüğü, "bütün bilgi deneme ile başlar; fakat denemeden doğmaz" dahice düşüncesi de, yanlış anlaşılmamalıdır. Bu görüşle Kant, genel-zorunlu bir bilginin bile deneme ile başladığına işaret etmek istiyor. Bu yüzden Kant'ın bu görüşüne, hiçbir şekilde yadsınamayacak olan bir bilgi gözüyle bakmak gerekir. Çünkü insan, çeşitli bilgi yeteneklerinin bir arada bulunduğu, işbirliği yaptığı bir varlıktır. Böyle bir varlıkta, örneğin algı (ister işlev, isterse akt olarak algı olsun), düşünme, an-

lama gibi aktlarla başka yetenekler birbirinden koparılamaz. Hele deneme ile ilgisi olmayan bir bilgi türü düşünmek, bugünün biyolojisini ve insan felsefesini, onların vardığı sonuçları hiçe saymak demektir. Ancak insanın doğuştan belli bir bilgi yüküyle donatıldığını kabul eden bir teori, deneme ile bilgi arasında bir ilgi görmez.

Gerçi deneme ile bilgi arasında bir ilgi görmek birçok felsefe sistemlerini korkutmuştur. Fakat problemin bugünkü durumu, burada korkulacak bir şeyin bulunmadığını gösteriyor. Çünkü insan durmadan gelişen ,değişen bir varlıktır. Onun bilgi yeteneklerinin değişmemesine, gelişmemesine olanak var mıdır? Deneme, ancak şöyle bir anlayışta felsefe için bir tehlike olabilir: Bütün bilgi deneyimden doğar; ya da hakiki bilginin deneme ile ilgisi yoktur gibi *alternatif*lerin birisinden hareket etmek.

Bu aşırı uçlardan birisine saplanmaya gerek yoktur. Burada şöyle bir antropolojik düşünce geçerlidir: Hiçbir bilgi yeteneği tek başına tam bir bilgi sağlayamaz. Çünkü böyle bir görüş, antropolojinin ortaya koyduğu ve geliştirdiği insan fenomenlerine aykırıdır. Nitekim hiçbir teoriye dayanmadan yukarıda sıralanan bilgi fenomenleri de, bilginin çeşitli yönleri olduğunu gösterdiler.

Bilgi teorisinin görevi, bu fenomenleri saptamak ve buna göre bilgiyi türlere ayırmak olmalıdır. Öyle bilgi fenomenleri vardır ki, onlar, ancak tek tek olayları saptıyor ve bu olaylar da ancak olup bittikten sonra saptanabiliyor; fakat onlar başka fenomenlere uygulanamıyorlar. İşte biz böyle bir bilgi türüne, *aposteriori* bilgi adını vermek istiyoruz. Fakat bunun yanı başında bir bilgi türü daha vardır ki, burada, bu tek tek fenomenlerle yetinilmiyor; aynı türden olan bu tek tek fenomenleri çoğaltmak ve bu yapıdaki fenomenlerin bir "çokluğunu" göstermek olası olabiliyor. Birçok bilimler, ancak böyle bir bilgi türünü elde edebiliyorlar. Fakat bu bilimlerde de *apriori* bir bilgi öğesi eksik değildir. Ancak bu bilimlerde (tarih bilimleri, sosyal ve psikolojik bilimler gibi) bu bilgi türü (yani, olası olan bilgi), öbürüne (yani, *aposteriori* bilgiye) göre daha üstündür. Halbuki kesin doğa bilimlerinde *apriori* bilgi, yani genel-zorunlu ve kesin bilgi ağır basar.

Bütün bu bilgi türleri yanında bir de matematik bilgi yer alıyor ki, bu bilgi kendi varlık-türü bakımından bir özellik gösterir. Çünkü bu varlık-alanındaki bilginin deneme ile ilgisi, doğa bilimlerindeki gibi değildir. Fakat bu bilginin de, hiçbir hayat ve insan deneyimi ile ilgisi yoktur denemez. Burada bile belli bir hayat deneyiminin rolü vardır.

Buradaki bilginin başka önemli bir özelliği de formal bir nitelik taşıması ve bu yüzden de realiteye ve realitedeki formlara karşı kayıtsız kalmasıdır. Fakat bu bilginin önemi bile ancak realiteye uygu-

landığı zaman ortaya çıkar. Yani bu bilgi, matematik işlemler alanından real-varlık-alanına geçtiği zaman önem kazanmaktadır. Matematik bilgi, kendi varlık-alanı (yani ideal-varlık alanı) içinde kaldıkça, sanki burada denemenin, insanın, hiçbir rolü yokmuş gibi bir izlenim bırakıyor. Fakat bütün matematik formüllerin amacı da belli fenomenleri anlatmak üzerinde toplanıyor.

Burada ortaya çıkan bütün karışıklıklar, insandaki hayat deneyimi ile kurgular *(konstruksiyon)* yapan, "önce"den davranan yeteneklerin birbirinden koparılmasından doğmaktadır. İnsanda yalnız *"kurgu"* yapan, "önce"den davranan yetenek göz önünde bulundurulduğu zaman, bütün bilgi matematik bilgiye (yani saf *apriori* bir bilgiye) götürülmek isteniliyor. Yalnız gnoseolojik deney göz önünde bulundurulunca da, her şey, denemeye, yani algıya götürülüyor.

2. *Apriori* Bilginin Temellendirilmesi Üzerinde Felsefi Görüşler

Bilgideki bu çeşitli fenomenleri betimlerken, çözümü güç bir problemle karşılaşmıyoruz. Fakat bu çeşitli bilgi fenomenleri temellendirilmek istendiğinde, tıpkı süje ile objenin varlık-karakterini belirlemede olduğu gibi, birtakım "izm"lerle karşılaşıyoruz. Bu "izm"lerden birisi idealizm (bazen buna rasyonalizm adı da verilmektedir), öteki de empirizmdir. Bir de bu "izm"lerden hiçbiriyle ilgisi olmayan, hiçbir "izm"e sokulamayan ontolojik görüş vardır.

İdealizm, *apriori* bilginin varlığından kuşku duymaz. Fakat onu açıklarken kurgulara başvurmaktadır. İdealizm için, *apriori* bilgi, süjenin bir işlevidir. Yalnız bu işlevin kavranış tarzı filozoftan filozofa göre değişir. Nitekim, Platon'dan beri bu konuda birçok teoriler ortaya atılmıştır. Platon için, *apriori* bilgi (Platon bunun için "önceden bilme" anlamına gelen *proeidenai* terimini kullanır) *'psyche'* nin (ruh) bir işidir; ve *psyche'*nin derinliğinde bulunan bir bilginin bilim alanına çıkarılmasıdır. Aslında böyle bir bilgi, insanda vardır. Fakat bu bilgi, sanki kül içinde saklanan bir ateş gibidir. Nasıl ki, kül içindeki ateş, bu külden ayrıldıktan sonra parıldıyorsa, aynı şekilde *psyche'*nin derinliğinde de örtülü olan, yani farkında olmadığımız bir bilgi vardır. Onu, sorular sorarak etkin bir bilgi haline getiriyoruz; başka bir deyişle, onu bilinç alanına çıkarıyoruz. Platon, bu fenomene *anamnesis* diyor. Bu kelime, anımsamak demektir. Fakat bunu yanlış anlamamak gerekir. Yani bu bilgi, başka bir dünyada yaşanmış bir durumun anımsanması değildir; henüz bilinmeyen, ruhun

derinliğinde bulunan bir bilginin, etkinlik kazanması, bilinç alanına çıkarılmasıdır.

Kant da, *apriori* bilgiyi, süjenin bir işlevi olarak görür. Süjenin algı-formları, *kategori*leri vardır. Bunlar *apriori* bilgiyi sağlamaktadırlar. Zamanımızın bir filozofu olan E. Husserl için, *apriori* bilgi özel bir yöntem, *redüksiyon* yöntemiyle elde edilir. Bunun için, önce saf bir "ben"in (transendental bir "ben"in) elde edilmesi gerekir. Saf bir "ben"i elde etmek için, empirik "ben"in "şimdi" ve "burada" olan bütün real niteliklerini ayraç içine almak (yani onlardan vazgeçmek) gerekir. Bu işlemden sonra geriye kalan *saf* "ben"dir. Bu *saf* "ben", aynı zamanda saf ve *immanent* bir varlık-alanıdır. Bundan kazanılan bilgi ise, *saf apriori* bir bilgidir.

Halbuki empirizm için *apriori* bilgi yoktur. *Apriori* olarak kabul edilen bilgi de en sonunda denemeye, alışkanlığa, çağrışıma, doğada egemen olan *konformite*ye (düzen birliğine) dayanmaktadır. Gerçi genel-zorunlu bir bilgi vardır, fakat bu bilgi, realite alanında değil, cebir, geometri, aritmetik gibi alanlarla ilgili bir bilgidir ve dar bir alandır. Bilginin geniş bir alanı olan *matters of fact* alanının bilgisi ise, genel-zorunlu olan bir bilgi değildir. Çünkü bu geniş bilgi alanı, deneyime, gnoseolojik deneye, alışkanlığa ve benzerlerine dayanıyor. Bu nedenle bu bilgi, genel-zorunlu, kesin değil, "olası"dır[17].

3. Ontolojik Görüş Bakımından *Apriori, Aposteriori* Bilgi

Ontolojik görüşe gelince: Burada da çeşitli kavrayış şekilleri vardır. Fakat bunlardan hiçbirisi, bizi herhangi bir "izm"e götürmez. Biz bunlardan Nicolai Hartmann'ınkine kısaca değineceğiz. Nicolai Hartmann için, *apriori* bilgi, kategoriler arasındaki özdeşliğe dayanır. Fakat bu özdeşlik, *total* bir özdeşlik değil, *partial* (parça) özdeşliktir. Hartmann için iki türlü kategori vardır: 1. Süjenin kategorileri[18]; 2. Varlığın kategorileri. İşte *apriori* bilgi, süjenin kategorileriyle varlığın kategorileri arasındaki parça özdeşliktir. Bu özdeşliğin dışında kalan alan ise *aposteriori* bilgi alanıdır.

(17) Empirismi anlatan bütün bu düşüncelerin, David Hume'un düşünceleri olduğu, kullanılan terimlerden açık olarak anlaşılmaktadır.

(18) N. Hartmann süjenin kategorileri terimi yerine, bilgi kategorileri terimini de kullanır. Örneğin Anschauung, "görü", bir bilgi veya süje kategorisidir. Nedensellik, genellikle yasalılık, varlık-kategorileridir.

Fakat Hartmann, *apriori* bilgiyi temellendirirken, onu bir süje-obje işi olarak görmesi bir yana bırakılırsa, henüz eski görüşü tam olarak değiştirmiş değildir. N. Hartmann da bilgi fenomenlerinin betimlenmesinde ortaya çıkan "olası" bilgiyi, özel bir bilgi türü olarak ele almıyor. Ayrıca Hartmann'ın görüşünde, bilgide, antropolojinin ortaya koyduğu antropolojik öğeler henüz bir rol oynamamaktadır. Hartmann'ın bu görüşünün en güçlü yanı, onun *apriori* bilgiyi temellendirirken herhangi bir "izm"e saplanmamış olmasıdır.

Ontolojik görüş, şu şekilde de ifade edilebilir: *Apriori* bilgi, süje tarafından objenin ana-hatlarının kavranılmasıdır. Gerçi bu ana-hatlar deyimiyle çok şey söylenmiş değildir; fakat bu anlayış, insan varlığının *plastisite*sine, eğilip bükülürlüğüne uygun olan bir genişliğe, bir serbestliğe yer vermektedir. Öte yandan gerek burada, gerekse Hartmann'da önemli olan nokta şudur: *Apriori* bilgi, idealizmin sandığı gibi, sadece süjenin bir işi değildir. *Apriori* bilgi de, her bilgi gibi, süje ile obje arasında ortak olan bir bilgidir. Fakat bu ortak noktanın, kategorilerin özdeşliği ya da süjenin, objenin ana-hatlarını kavraması şeklinde anlaşılıp anlaşılamayacağı, ayrıca tartışılabilir. Tartışma götürmeyen yan, bu bilginin de her bilgi gibi, süje ile objenin ortak bir ürünü olmasıdır. Çok alçakgönüllü ve gösterişten uzak olan bu görüş, antropolojik öğelerle de beslenirse, fenomenlere en uygun düşen bir görüş olur.

Halbuki başka teorilerden birisi (empirizm), *apriori* bilgiyi görmek istemiyor. Ötekisi (idealizm) ise, *apriori* bilgiyi sadece süjenin bir işlevi olarak görüyor. İkisi de fenomenlerle çatışır. Eğer öyle olsaydı, teknik araçların durumu nasıl açıklanabilir ve teknik nasıl gerçekleşebilirdi? Özellikle teknik alan, her pratik alan gibi, süjenin istediği gibi hareket edemeyeceğini gösteren alanların başında gelir. Süje, hiçbir zaman kendi yasalarını objeye dikte edemez. Tersine, süje objeye egemen olmak için, onun dayandığı yasaları, ilkeleri bulmak, şifresini çözmek zorundadır.

Süje objeyi, onun özelliklerini göz önünde bulundurmadan, hiçbir teknik araç yapılamaz. Bütün teknik araçlar, hayatın her pratik alanı gibi, süjenin kendi kuruntusundan hareket edemeyeceğini açık olarak gösteren fenomenlerdir. Çünkü belli bir işi görmek için yapılan teknik araçlar, ne kadar değişik şekillerde yapılırlarsa yapılsınlar, temel ilkelerin göz önünde bulundurulmamasına, gözardı edilmesine olanak yoktur. Kant'ın, «anlama yeteneği doğaya yasalarını dikte eder» sözünü en açık şekilde yanlışlayan, teknik alandır, pratik hayattır. Burada, zavallı anlayış yeteneği, yüzyıllarca uğraşıyor da, ancak ondan sonra doğanın yakalanacak bir yerini, bir düğmesini buluyor ve doğayı buyruğuna alabiliyor.

4. Bilgi-Aktlarının Objeye Uygun Gelmesi ya da Gelmemesi (Hakikat-Hata Problemi)

Bilgi, süje ile obje arasındaki bir bağa dayanıyordu. Süje ile obje arasındaki bu bağı aktlar oluşturuyor. Biz bilgi-aktlar kompleksinden, ancak algı, düşünme, anlama ve açıklama gibi aktlardan söz ettik.

Fakat süje ile obje arasındaki bağlantıyı oluşturan bütün aktların bir amacı vardır ki, o da süje-obje bağının bir sonucu olan bilgiyi oluşturmaktır. Bir süje-obje bağlantısı olan insan bilgisi de, bir çeşit hayat eylemidir. Her insan yapıp-etmesinin bir amacı vardır. Bir süje-obje ilişkisi olan yapıp-etmenin amacı da hakikat olan bilgidir. Fakat her süje-obje bağlantısının sonucu, sadece hakikat değildir. Hakikatın yanında hakikat olmayan da yer alır. Hakikat olmayan bilgiye hata adı verilir. Fakat hata, hiçbir zaman süje-obje ilişkisinin amacı olamaz; ancak süje-obje bağlantısına karışan yabancı bir öğe olabilir. Fakat bu öğe, hakikat olan bilgi ile yan yana bulunur. Zamanla hakikat olan bilgi, yeni araştırmalarla birlikte yürür; hata ise bir kenara itilir. Fakat hata, bilgi teorisinin doğrudan doğruya ilgilendiği bir obje değildir. Ancak hata ile hakikatı birbirinden ayırt eden ölçüt, bilgi teorisinin bir inceleme konusudur.

Hakikat problemi, yalnız teorik alanda, yani felsefe ve bilimde önemli olmakla kalmaz, insanın günlük hayatında, pratik hayatta da büyük bir önem taşır. Yargıç önünde hakikatin ortaya çıkmasının, bizim için büyük bir önemi vardır. Örneğin bir şeyle suçlanan bir kimse, suçsuz olduğunu ileri sürüyor. Böyle bir durumda hakikatin meydana çıkmasının, hayat bakımından önemi vardır. Bundan başka, insanların birbirleri hakkında hakikat olan düşüncelerinin, hakikat olmayanlardan ayırt edilebilmesi, yine pratik hayat, yani insan ilişkilerinde önemli bir rol oynar.

Gerçi pratik hayatta hakikatin ortaya çıkmasının bizim için büyük bir önemi vardır; fakat hakikat probleminin ağırlık noktası, felsefi ve bilimsel bilgi üzerinde toplanır. Bilimde ve felsefede ileriye atılan her adım, hakikat olan bir bilgi ortaya koymayı amaçlar. Fakat gerek bilim ve felsefede, gerekse pratik hayattaki hakikat şu noktada birleşirler: Süje ile objeyi birbirine bağlayan aktların, süje sferindeki uçlarının obje sferindeki uçlarına uygun gelmesi gerekir. İmdi aktların objeyi kavramaları demek, onların kavranılması istenilen özelliklere uygun gelmesi demektir. Bu uygunluk, sadece algı-aktının bir işi olabilir. Örneğin, çevremizdeki şeyleri görmemiz, gözümüzün önünde olup biten bir olayın tanığı olmamız gibi.

Fakat bilimsel ve felsefi bilgi, hiçbir zaman tek bir aktın işi, ba-

şarısı olamaz. Örneğin üzerinde düşündüğümüz bir fenomeni, çeşitli bilgi-aktlarına başvurarak kavramaya çalışırız. Ama bu kavrayış, sanıldığı gibi, şimdi şu, sonra bu akt şeklinde olup bitmez. Bir şeyi kavramaya çalışırken, aktlar kendiliklerinden ve bir anda bu şeyi kavrama eylemine katılırlar. Örneğin, bilimde ortaya atılan her problem üzerinde düşünülür. Bu düşünmenin, o düşünme objesine uyup uymadığı kontrol edilir. Eğer bu bilim, deneysel *(experimentel)* bir bilimse, hemen deneme ve sınamalara başvurulur. Her deneme ve sınama, aktların objeye uygun gelip gelmediğini araştıran bir yoklamadır. Uygunluk, daima hakikat olan bilgiyi gösterir. Objeden ayrılma da, daima hakikat olmayan bilgiye işaret eder.

Bu yalnız bilimde böyle değildir; günlük hayatın basit hakikatlerinde de durum bundan çok farklı değildir. Örneğin, geçen derste x adlı öğrencinin burada bulunduğunu ve geçen dersi dinlediğini ileri sürüyorum. Bu savın hakikat olabilmesi için, onun fenomene (yani öğrencinin burada bulunması fenomenine) uygun gelmesi gerekir. Bu fenomen de o öğrencinin gerçekten burada bulunması fenomenidir. Bu fenomenin saptanmasında zorunluluğa, bir kesinliğe varılamaz. Ancak algı-aktına dayanan belleğimizi yoklayabiliriz. Burada belleğimiz, bizi yanıltabilir; fakat bu fenomeni kesin olarak saptamış da olabilir; o zaman bu konudaki bilgimiz hakikat olan bir bilgi olur.

İncelenen şey (obje), bir tarih belgesi olabilir. Bu tarih belgesi, herhangi bir zamanda bir olayın olup bittiğini gösteriyor olsa bile, bu belgenin gerçek olup olmadığının, yani böyle bir şeyin gerçekten olup bittiğinin ortaya konması gerekir. Bunun için de, olayın olup bittiği yerin ve çağın bilinmesi gereklidir. Yani bu olayı gösteren belge, bütün bir çağın bilgisi ile ilintiye getirilmelidir. Bütün bunlar, belgenin gerçek olduğunu gösterirlerse, o zaman bu belgeye dayanan bilgi, hakikat olan bir bilgidir, örneğin Fatih'in İstanbul'a 29 Mayıs 1453'te girmesi gibi.

Elimize geçen ve belli bir çağa ait olan imzasız bir yazıyla karşılaşıyoruz. Bu yazının aynı çağda yaşayan yazarlardan hangisinin olduğunu saptamaya çalışıyoruz. Bunun için de bu yazının üslubuna, kullanılan sözcüklere ve başka özelliklere dayanarak onu bir kişiye mal ediyoruz. Eğer burada yanlış bir sonuca varmışsak, hakikat olan bir bilgiyi elde etmek yerine bir hata yapmış oluruz. Fakat burada ayaklarımızı bastığımız yer daha sağlamdır; yani bu ait olma fenomenini bir zorunlulukla saptayabiliriz. Çünkü her yazarın (o yazarın bazı yazılarının elde bulunması koşuluyla), yazılarının çok belli olan özellikleri vardır. Kullandığı sözcükler, kurduğu cümleler o kadar bellidir ki, onları başkasınınkileriyle karıştırmaya olanak yoktur. Nitekim bugün elimizde bulunan eski Yunan filozof ve yazarlarının ele-

geçen metinlerinin kime ait oldukları yüzyıllarca süren incelemeler sonucunda saptanabilmiştir.

Aynı şeyle, resim ve plastik sanat alanında karşılaşıyoruz. Raslantı sonucu herhangi bir yerde bulunan bir resmin hangi çağdan ve kimin olduğunu saptamak için, yine *stil*, renk ve benzerlerine başvurulur. Önce yapıtın çağı, sonra da kimin olduğu saptanır. Buradaki ilinti de kesin ve zorunludur.

Bu zorunluluk ve kesinlik başka alanlarda büsbütün artabilir. Örneğin, belli bir kalınlığı ve uzunluğu olan bir bakır telin içinden şu kadar elektrik akımı geçerse, onun yanması zorunludur. Bütün koşullar tam olduğu zaman telin yanmamasına olanak yoktur. Belli bir bölgede meydana gelen bir iklim değişikliği, o bölgede yaşayan canlıları bir *alternatif* karşısında bırakır: Ya organik yapılarında bir *mutasyon* (değişim) yaparak yeni koşullara uymak, ya da yok olup gitmek; bunun üçüncü bir yolu yoktur; yani burada da aynı şekilde bir zorunluluk ve kesinlik vardır. 144 sayısı on iki sayısının karesidir; bu başka türlü olamaz; bu konuda herhangi bir kuşkuya yer verilemez. Bütün bu verdiğimiz örnekler, bize hakikat probleminde hakikatin, süjenin herhangi bir aktınm ya da aktlar kompleksinin objeye uygun gelmesi şeklinde ortaya çıktığını gösteriyorlar.

Felsefe teorileri, hakikat problemini çözmek için birçok savlar ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bazıları, yalnız bir bilgi aktının yetebileceğini sanmışlardır. Örneğin, rasyonalistler, sensualistler ve empiristlerde olduğu gibi. Rasyonalistler, yalnız *düşünme*nin hakikat olan bir bilgi sağlayabileceğine inanmışlardır. Sensualist ve empiristler de yalnız duyuların hakikat için ölçü olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Fakat her iki tarafın aldandığı nokta, ortak olan bir noktadır: Bilgiyi tek bir aktın ya da yeteneğin ürünü saymak. İster bu akt, *rasyo*ya, yani *düşünme*ye, isterse duyulara ait olsun, hiçbir şekilde bilgi teorilerinden birinin, öbürüne üstün tutulmasına hak kazandırmaz. İlk kez Kant, her iki tarafın hatasını gösterdi: «Bilgi duyularla (deneme ile) başlar; fakat duyulardan (denemeden) doğmaz»; çünkü, «kavramlar algısız boş, algı da kavramsız kördür.» Kant'ın düşünme ile duyu algısı arasındaki bağı göstermek için ileri sürdüğü başka bir düşünce de şudur: «Duyu algısı, bütün başarılarında, anlama yeteneğini (müdrikeyi) gerektirir.»

Hakikat probleminin gereği gibi incelenmesi için, onun ilişkilerinden kopmuş bir kavram (somut hayat bağlarından çözülmüş bir kavram) olarak ele alınmaması gerekir. Yani hakikat deyimiyle ne kastedildiği günlük hayatta, bilimlerin bilgisinde gösterilmelidir. Böyle bir hareket tarzına başvurulmadığı zaman, hakikat problemi belir-

siz bir nitelik kazanıyor. Nitekim literatürde hakikat terimi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bu çeşitli anlamlardan önemli bir rol oynayanı ve birçok karışıklıklara neden olanı, onun metafizik (eski anlamda) anlamıdır. Metafizik anlamdaki bu hakikat terimiyle varolan bir şey, varlık kastedilmektedir. Aristoteles'ten beri bu düşünce felsefeye yerleşmiştir. Bu düşünceyle daima hesaplaşmak gerekir. Çünkü bu anlamdaki hakikatle, süje-obje arasındaki ilişki, bu ilişkiyi kuran aktların süjedeki uçlarıyla objedeki uçları arasındaki uygunluk demek olan "gnoseolojik hakikat" değil, varolanın kendisi, yani varolan obje kastedilmektedir.

Aristoteles'ten önce Platon da, varlık-dünyasında, dünyada hakikati olanı araştırır. Örneğin Platon "hakiki insan"dan söz eder. Burada "hakiki insan" terimi ile şu kastedilmektedir: "Hakiki insan" demek, insan *ide*sine uygun gelen kimse demektir. Çünkü Platon "ideal ilkeler", "ideal öz"ler kabul eder ve gerçek şeylerle bunlar arasındaki uygunluk derecesini araştırır. Bu anlamdaki hakikat kavramının, Platon'un deyişiyle bir şeyin *ide*lere uygun gelip gelmemesinin, bilgi teorisi bakımından olan hakikatle ilgisi yoktur. Böyle bir hakikat kavramı, eski metafizikle ilgili bir problemdir; çünkü bugünün metafiziği böyle bir şeyle, yani bir "hakikat idesi" ile uğraşmaktan çok uzaktır.

Bundan başka "hakiki bir sanat" yapıtından da konuşulur. Bununla da şu kastedilmektedir: "Hakiki bir sanat" yapıtı, estetik normlara, güzellik *ide*sine gerçekten uygun gelen bir yapıt demektir. Buradaki hakikat niteliği de, bilginin süje-obje bağının bir niteliği değil, varolanla, şeyin kendisiyle ilgili olan bir niteliktir. İşte Platon'dan beri eski metafizik bu anlamda hakikat olan şeylerden sözedip durdu.

Ortaçağ felsefesinde hakikat şu anlamdaydı: *Omne ens est verum unum, verum bonum;* yani varolan her şey, bir olan, hakikat olan, iyi olan bir şeydir. Bu ifade, varolan şeylerin yetkinliği hakkında ortaya atılan eski anlamda bir metafizik görüştür ve bu görüşün her bilgi için esas olan hakikat kavramı ile ilgisi yoktur. O halde bizim için süje-obje bağını kuran aktların süjedeki uçlarıyla objedeki uçları arasındaki uygunluk olan "gnoseolojik hakikat" söz konusu olacaktır. Bunun da —biraz sonra görüleceği gibi— iki şekli vardır: 1. *Transsendent* hakikat; 2. *İmmanent* hakikat.

Hakikat problemi, felsefenin, bilginin çok eski bir problemidir. Bunun için bu problem hakkında her çağda hem olumsuz hem de olumlu anlamda düşünceler ortaya atılmıştır. Örneğin Ortaçağın hakikat problemi hakkında oldukça olumlu olan bir tanımı vardır: *Veritas est adaequatio intellectus et rei;* yani hakikat *intellectus*la (anlayış) şey arasındaki *adaequatio* (tam uygunluk)dur. Bu tanım hakika-

tin çok eski ve esaslı olan bir tanımıdır. Bu tanımla bizim verdiğimiz tanımın arasında bir fark vardır. Bu farkı meydana getiren şu iki önemli kavramdır: *İntellectus, adaequatio.* Bizim tanımımızda uygunluk, *intellectus*la şey (res) arasında değil, bilgi-aktlarıyla incelenen şey arasındadır. Bu şeyin de, Ortaçağ tanımında olduğu gibi, yalnız "res" olması, yani maddi, real bir şey olması gerekmez. Bu şey, real, irreal, ideal, psişik, manevi ve benzeri gibi bir şey de olabilir. *Adaequatio* ise, tam olan bir uygunluk anlamına gelir ki, buna da olanak yoktur.

Bu savın yanlışlığını gösterecek birçok örnekler verilebilir. Biz burada günlük hayatla ilgili bir örnek vermekle yetineceğiz. Kendisiyle gerçek dostluk ilişkilerimiz olan bir insan hakkında birçok şeyler bilebiliriz. Fakat bu bilgimiz, hiçbir zaman bu insanı *adaequat*, yani tam olarak veremez. Çünkü o insanın tekliğinin öyle yanları vardır ki, onların içine girmeye, onları tam olarak bilmeye olanak yoktur. Bu yüzden ancak bir insanı tanımanın derecelerinden konuşulabilir; fakat onu tam olarak tanımak söz konusu olamaz. Küçük bir değişiklikle bu düşünce her alan için ortaya atılabilir.

İmdi Ortaçağdan bize gelen bu tanım yerine, hakikatin fenomenlere daha uygun gelen şu tanımını ileri sürebiliriz: Hakikat, süje ile objeyi birbirine bağlayan aktların süjedeki uçlarıyla, objedeki uçları arasındaki uygunluktur. Bu yüzden Ortaçağın hakikat tanımında ortaya atılan hem *adaequatio* tezini, hem de *intellectus*la *res* arasındaki uygunluk tezini yadsımak zorundayız. Çünkü böyle bir tanım, bir yandan (*adaequatio* tezi bakımından) fazla iddialı, öte yandan bilgi kavramını sadece *intellectus*la *res* arasındaki uygunluğa dayatmakla çok dar ve çok tek yanlı bir tanım olarak kalıyor. Bundan başka, aktların obje ile bir uygunluğu demek olan gnoseolojik hakikat kavramının metafizik anlamdaki hakikatle de hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü hakikat olan, varolan şeylerin, olayların kendileri değil, süjenin bu varolan şeylerle, bu varolan olaylarla ilgisi olan aktlarıdır.

5. Hakikatin "Bir"liği ve "Mutlak"lığı

Aktların sağladığı hakikat "bir" ve "mutlak"tır. Bu nedenle hakikatler deyimini kullanmak doğru olmadığı gibi, hakikatin göreceli olduğunu ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü daima ve her yerde "bir" ve "tek" olan bir hakikat vardır; ve bu herkes için aynı karakterdedir, yani göreceli değil, "bir" ve "mutlak"tır. Gerçi yukarıda verilen çeşitli alanlarla ilgili örnekler, aynı kesinlikte olan bir hakikat karakteri göstermiyorlar. Fakat bu, hakikatin kendisiyle değil, onun

kanıtlanmasıyla ilgilidir. İmdi burada söz konusu olan problem, kesinlik (exaktlık) problemi, başka bir deyişle, kanıtlama problemi değil, aktlarla obje arasındaki uygunluğun saptanmasıdır. Bu uygunluk, çeşitli şekillerde meydana çıkıyor.

Yukarıda verilen örnekleri bu bakımdan göz önünde bulunduralım: x adındaki öğrencinin geçen derste burada, aramızda bulunduğunu, Sokrates'in 399'da (İsa'dan önce) zehir içerek öldüğünü, İstanbul'un Fatih tarafından alındığını saptamakla, belli bir kalınlığı olan bir bakır telin, içinden geçen belli elektrik akımı ile yandığını; 144'ün 12'nin karesi olduğunu saptamak arasında hakikat problemi bakımından, yani aktlarla obje arasındaki uygunluk bakımından hiçbir fark yoktur. Buradaki fark, hakikat olan bilginin *exaktlık* (kesinlik) derecesiyle ilgilidir. Kesinlik derecesi ise, aktlarla obje arasındaki uygunluk demek olan hakikatin kendisine değil, onun kanıtlanmasına dayanır. Geçen derste x adlı öğrencinin burada bulunmasının bir hakikat ifade ettiğini, ancak o günkü durumu anımsayarak sağlayabiliriz. Fakat eğer bize ya da başkalarının tanıklığına inanılmazsa, burada yapılacak başka bir şey yoktur. Sokrates'in ölümü de, İstanbul'un alınması da böyledir. Fakat bakır telin yanmasıyla, 144'ün 12'nin karesi olması öyle değildir; çünkü bunların böyle olduğunu her an gösterebilirim, yani kanıtlayabilirim.

İşte öteden beri filozofları şaşırtan da, hakikat olan bilginin kesin olmasıyla, kesin olmamasının, yani kanıtlanabilmesiyle, kanıtlanamamasının birbirine karıştırılması olmuştur. Gerçi Sokrates'in ölümü, İstanbul'un alınması gibi olayların saptanmasına dayanan bilgi (hakikat) kanıtlanamıyor ve bu yüzden de böyle bir bilgi kesinlik kazanamıyor. Fakat bundan dolayı böyle bir bilginin kişiden kişiye göre değişmesi veya yadsınması gerekmez. Çünkü bu olaylar da, olup biten olaylardır. Burada da aktlarla obje arasındaki uygunluk söz konusudur. İmdi Sokrates'in ölüm olayı ile İstanbul'un alınmasını gösteren belgeler elimizde kaldıkça, onlar bütün insanlar için yalnız bugün hakikat değildirler; yarın da aynı şekilde ve aynı kesinlikle hakikat olarak kalacaklardır. Eğer bize bu konuda verilen bilgi doğru değil idiyse, o zaman bu olaylar hakkındaki bilgimiz daima hatadan ibaretti, yani hiçbir zaman hakikat değildi.

Bir kez hakikat olarak saptanan bilgi de, çok kez söylendiği gibi, artık kişiden kişiye göre değişmez. Çünkü hakikat olan bilgiye bir "bana görelik" damgası vurduğumuz an, yani onu görecelediğimiz an, bizim bu dünyada yolumuzu bulmamıza, yaşamamıza olanak kalmaz. O zaman insanların günlük hayatları, pratik hayatları sarsılır, temelsiz, dayanaksız kalır. Çünkü biz günlük hayatta bir fenomenin, bir

olayın tanığı olan insanlara inanıyoruz. Mahkemeler de buna dayanarak insanların yaptıkları, ettikleri hakkında yargılar veriyor, onların suçlu ya da suçsuz olduğunu savunuyoruz. Bu inanç ortadan kalkarsa, insanın günlük hayatı altüst olur; üstelik günlük hayata kadar inen bu inançları ortadan kaldırmak kolay bir iş değildir. Bu nedenle olup biten olayların hakikatinden kuşkuya düşmek, ancak "teorik" bir planda kalabilir; yani bu, ancak bilgiyi "kendi başına" bir şey olarak kabul eden, bilgi ile hayat arasında hiçbir bağ görmeyen bir görüş, "bir masa başı felsefesi" için olasıdır.

Halbuki hem bilgi ile hayat arasında sıkı bir ilgi vardır; hem de bilginin varlık-tarzı, "kendi başına" olan bir varlık-tarzı değildir. Bilgi insan için, insanın etkinliğine hizmet etmek için vardır ve insanın varlık-yapısı da bunu gerektirir. Eğer bilginin varlığı, yalnız "teorik" bir planda olsa ve onun hayatla hiçbir ilgisi olmasaydı; ancak o zaman olup biten olayların hakikati hakkında her şeyi söylemek mümkün olurdu. Fakat bilgi bir çeşit hayat-eylemi ve hayatın bir uzantısıdır. Onun için bilgi (hakikat) karşısında gelişigüzel değil, belli bir tavrımız vardır. Çünkü insanlar ortak real bir dünyada yaşıyorlar. Ortak bir dünyada yaşayan insanların, ortak bir hakikatle karşılaşmaları gerekir. Eğer insanlar kendi fantazi ya da rüya dünyalarında yaşasalardı, ancak o zaman herkesin kendisine özgü bir dünyası ve kendisine özgü bir hakikati olurdu. Böyle bir durumda hakikat de herkese göre değişir, yani göreceli olurdu.

Buna olanak olmadığına göre, hakikatin "bir"liğini, onun "mutlak"lığını ortadan kaldıracak hiçbir güç yok demektir. İmdi birlikte bildiğimiz, saptadığımız bir olgu, hepimiz içindir; bu, size göre başka, bana göre başka olamaz. Örneğin x adlı öğrencinin bugün derste bulunduğu, benim de ders yaptığım bir olgudur. Bu olgu hakkındaki bilgimiz ortak, "bir" ve "mutlak"tır, göreceli değildir, yani kişiden kişiye göre değişmez.

Bütün bu örnekler ve açıklamalar, hakikatin değişmediğini, değişen zamanın dışında bulunduğunu, zamana bağlı olmayan *ideal* bir alan oluşturduğunu, yani "mutlak" olduğunu gösteriyorlar. İmdi Sokrates'in ölüm yılı yalnız dün hakikat değildi; bugün de hakikattir; yarın da hakikat olarak kalacaktır ve insanlar yeryüzünde kaldıkça, hakikat olmayı sürdürecektir.

Fakat hangi alanda olursa olsun, bir şeyin insandan insana göre değişmesi, hakikat problemi alanına girmez. Böyle bir alan, "araç değerler", yani yarar sferi, *vital* değerler, mal ve mülk gibi değerler sferine girer. Burada bir şeyin bir insan için taşıdığı anlamın, başka bir insan için de aynı olması gerekmez; ve bu doğrudur. Fakat bu

alan ile bilgi, yani hakikat problemini karıştırmamak gerekir; örneğin bir tabak yemeğin tok bir insan için taşıdığı anlam ile aç bir insan için taşıdığı anlam arasında büyük bir fark vardır. Çok üşüyen bir insan için sıcak bir odanın anlamı ile üşümeyen ya da normal üşüyen bir insan için anlamı aynı değildir; ve benzerleri gibi...

Bir de kökünü ondokuzuncu yüzyılla yüzyılımızın başındaki felsefe görüşlerinde bulan ve bizim memleketimizde de yerleşen bir "değer-yargıları" deyimi vardır. Değer-yargılarının da sübjektif olduğu savunulur. Gerçekten değer-yargıları alanında mutlak bir sübjektivizm geçerliktedir; ve bu düşünce tümüyle doğrudur. Fakat bu düşüncenin doğru olabilmesi için, onun şu anlamda anlaşılması gerekir: Değer-yargıları, araç-değerler alanına ait olmalıdır; örneğin mide fesadına uğramış olan bir insan için perhiz yapmak "iyi bir şeydir"; fakat kansızlıktan yakınan bir insan için de yararlı besinlerle beslenmek "iyidir".

Değer-yargıları deyimiyle araç-değerler kastediliyor. Bu alan gerçekten kişiden kişiye göre değişir ve değer-yargıları deyimi, bilgi teorisinde, bilginin yargılardan ibaret olduğunu kabul eden bir çağın ürünüdür. Böyle bir bilgi teorisine göre, yargılar ya realite-yargıları ya da değer-yargılarıdır. Realite-yargıları bilgi alanına, değer-yargıları da ahlak, estetik, hukuk felsefesi alanlarına ait olan yargılardır. Böyle bir görüş, ahlak, estetik ve hukuk felsefesi alanlarında yalnız araç-değerleri göz önünde bulunduruyor ve bilgi teorisinin *analojisi*ne göre de bütün alanlardaki bilgiye "değer-yargıları" adını veriyordu.

Halbuki bugünkü felsefe düzeyinde bilgiyi bir yargı olarak tanımlamaya olanak yoktur. Burada en çok şu söylenebilir: Bilgi, yargı şeklinde anlatılabilir. Nasıl ki, bilgi teorisinde bugün artık yargılardan sözetmiyorsak, aynı şekilde, ethik, estetik, hukuk felsefesi alanında da değer-yargılarından değil, değerler alanının bilgisinden sözediyoruz. Bu alanlardaki bilgi de, her hakikat olan bilgi gibi sübjektif değildir. Burada da tıpkı bilim ve felsefe alanında olduğu gibi bir objektiflik vardır; ve bu objektiflik öbüründen daha aşağı bir düzeyde bulunan bir objektiflik değildir. Bundan başka bugün felsefi antropolojinin ortaya koyduğu sonuçlara göre, hiçbir bilgi herhangi bir *değer-yapısında*n yoksun değildir[19].

Yalnız bizim bu alanlarda (yani ethik, estetik, hukuk felsefesinde) sübjektif davrandığımız çoğu kez karşılaşılan bir fenomendir. Bu da ancak araç-değerler alanında olasıdır. Zaten insanların yapıp et-

(19) T. Mengüşoğlu: "Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili", Felsefe Arkivi, Cilt III, sayı 3; s. 53-75. İstanbul, 1955.

melerinde ortaya çıkan sübjektiflik daima araç-değerlere dayanır[20]. Burdaki sübjektiflik bilgi problemindeki hatanın karşılığıdır. Yalnız insanın teori alanındaki hata karşısındaki tavrı, herhangi pratik bir ilgiye dayanmaz; halbuki yapıp-eden, eylemde bulunan, bir durum hakkında karar veren insan, kendi çıkarını düşündüğü için, hata probleminde olduğu gibi, içinde bulunduğu duruma karşı ilgisiz değildir. Çünkü objektif bir karar, kişinin kendisine ya da kendisiyle ilgisi olan insanlara zarar veren bir karar olabilir.

Bütün yapıp-etmeleri, kararları, araç-değerlere dayanan insanların, yüksek değerlere de aynı gözle bakmalarına sık sık rastlanır. Nitekim bu insanlar, dostluk gibi yüksek bir değer söz konusu olduğu zaman bile, dostluğu herhangi bir araç-değer olarak görüyorlar; ve bu yüzden de dostluk hakkındaki anlayış değişik bir nitelik taşıyor. Çünkü böyle bir düşünceye göre insan, dostundan daima bir çıkar bekler. Çıkar ise çeşitli şekiller alabilir. İşte ancak dostluk gibi yüksek bir değer, araç-değerler derecesine inince, bu konudaki kavrayışların da çok değişik olması doğaldır. Çünkü yarar, çıkar, durumdan duruma, kişiden kişiye göre değişebilir.

Fakat bir de dostluğu saf ethik anlamıyla, yani yüksek bir değer olarak göz önünde bulunduralım. Bu durumda dostluk da herkes için, tıpkı bilgi problemindeki hakikat kavramında olduğu gibi, aynı anlatımı taşır; yani kişiden kişiye göre değişmez. Fakat dostluğun yüksek bir ethik değer olarak ele alınmasından, insanın araç-değerlerle ilgisi yoktur gibi yanlış bir anlam çıkarılmamalıdır. İnsanların birbirine yardım etmeleri doğal bir şeydir. Fakat araç-değerler alanında yapılan bu yardımda, dostluk gibi yüksek bir değer, araç-değer gibi görülmemelidir. Bir dost da, dostu olduğu kimseye yardım edebilir, hatta kişisel servetinden armağanlar verebilir. Sübjektiflik, ancak insanın dostunu, dostu olduğu için hak etmediği herhangi bir sosyal mevkie geçirmesinde, ya da yaptığı yardımın karşılığını beklemesinde meydana çıkar. Aynı şey, dürüstlük ve öteki yüksek değerler için de geçerliktedir; yani bunlar da tıpkı bilgi problemindeki hakikat kavramı gibidirler. Burada da bu değerlerin kişiden kişiye göre değişmesi, ancak onlar araç-değerler olarak görüldüğü zaman meydana çıkar.

Aynı şekilde, yalan söylemek, sözünü tutmamak kötü bir şeydir. Bu da saf ethik anlamlarıyla ele alındığı zaman, genel ve herkes için geçerliği olan birer hakikat taşır. Yalan söylemenin, sözünde durmamanın kötülüğünü duyabilecek bir ahlak "duygusuna" sahip olan her-

(20) T. Mengüşoğlu: "Objektivlik ve sübjektivlik fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlili" Felsefe Arkivi; cilt III, sayı 4, s. 103-120. İstanbul, 1957.

kes için bu ifadeler olumsuz bir değer taşırlar; fakat hiçbir zaman olumlu bir değer taşımazlar. İmdi eskiden değer-yargıları, şimdi ise değerler alanının bilgisi adı verilen ethik alanın da, bilgi problemi alanından farklı olmadığını, hatta burada, ortaya çıkan sübjektiflik, teori alanındaki hataya benzemez. Çünkü teorik bilgi alanında hiç kimse isteyerek, bilerek hakikat olan bir bilgiyi elde etmek yerine, hata yapmak istemez. Fakat burada (yani araç-değerler alanında) çıkarını düşünen sübjektif insanı çeken şeyler vardır.

Aynı şey estetik alanda da olup biter. Estetik alanda da değer -yargıları bulunduğuna dayanan "önyargı", tam olarak bir kenara atılamamıştır. Halbuki burada da sanat alanının bilgisi söz konusudur; buradaki hakikat de geneldir; yani kişiden kişiye göre değişmez; elverir ki, insan onu görebilecek bir durumda olsun. Bir tablonun halis bir sanat yapıtı olması, genel bir bilgi gibi, onu görebilecek herkes için aynı hakikati taşır. Yalnız buradaki "görebilme" kolay değildir. Bu alanda yalnız belli bir bilgiye dayanmak yetmez; aynı zamanda sanattan anlamak, bu alan için özel bir yeteneğe sahip olmak gerekir. Bu, ethik alandaki ahlak "duygusu"na benzetilebilir. Ethik alanda da bu "duyguya" sahip olmayan insana dürüstlüğü ve dürüst olmamayı anlatmak, yalan söylemenin, kendi çıkarı bakımından bir şeyi değiştirmenin *kötü* olduğunu göstermek çok güçtür. O, anlar gibi görünse de, yine sırası gelince, sanki elinde değilmiş gibi hareket eder.

Estetik alandaki sübjektiflik, "zevkler" alanında ortaya çıkar. "Zevkler" terimiyle biz zaten estetik alandaki araç-değerleri kastederiz. Örneğin, hoşa gitme ya da hoşa gitmeme çekici ya. da itici olma ve benzeri gibi... Hoşa gitme bakımından insanların "zevkleri" göz önünde bulundurulursa, sayılamayacak derecede çeşitli zevklerle karşılaşırız. Modanın yıldan yıla değişmesi üzerinde düşünülürse, bu alandaki değişiklik hakkında bir fikir edinilebilir.

Nasıl ki, ethik alanda araç-değerler, yüksek değerlerin buyruğuna girebiliyorsa, yani bütün araç-değerlere ancak yüksek değerler bakımından bir değer biçiliyorsa, estetik alanda da zevklerin temelini yüksek estetik bir değer oluşturur.

Öteden beri aynı şey duyular için de söylenir. Duyuların da kişiden kişiye göre değişen, yani göreceli olan bir bilgi sağladıkları çok yinelenen bir düşüncedir. Örneğin benim için sıcak olan bir şey, başkası için olmayabilir. Halbuki bilgi, yalnız nitelikleri saptamak değildir. Bundan başka nitelikler alanında da durum o derece sübjektif değildir. Bu sübjektifliğin sınırı güç de olsa belirlenebilir. Örneğin bu sübjektiflik hiç olmazsa, sağlıklı ve aynı durumda olan insanlar için söz konusu olmaz. Soğuk bir oda, aynı besin ile beslenen,

aynı kalınlıkta elbise giyen, aynı sağlık durumunda olan, aynı yaşta vb. bulunan herkes için aynıdır. Koşullar değişirse, doğaldır ki, farklar meydana çıkacaktır. Bütün bu koşullar göz önünde bulundurulmadan, bazı farkların meydana çıkması da zorunludur. Fakat duyuların relatifliği ile bilgi teorisi, öteden beri şunu kasdetmektedir: Her zaman istenilen koşulları yerine getirmek mümkün olmadığı için, duyuların bilgisine inanılmamalıdır. Bugün böyle bir sava gerek yoktur. Çünkü bugün duyuların sağladıkları bilgiyi teknik araçlarla kontrol edebilecek bir durumdayız.

6. *İmmanent* ve *Transendent* Hakikat

Hakikatin iki türü vardır: 1. *Transendent* hakikat; 2. *İmmanent* hakikat. Biz bunlardan birincisine gnoseolojik hakikat, ikincisine de mantıksal hakikat adını veriyoruz. Yukarıda göstermeye çalıştığımız "bir"lik ve "mutlak"lık, hem *transendent*, hem de *immanent* hakikat için geçerlidir.

İmmanent hakikat, düşünceler arasındaki uygunluktur. Yani düşüncelerden meydana gelen yargıların ve bu yargılardan çıkarılan sonuçların ve genellikle düşünceler arasındaki bağın, mantığın ilkelerine uygun olması, onlarla çatışma halinde bulunmaması demektir. İmdi mantıksal hakikatte, düşüncelerin, ya da süjenin herhangi bir aktının ya da aktlarının objeye uygun gelip gelmediği araştırılmamaktadır. Burada araştırılan, düşüncelerin özdeşliği ve düşünceler arasında bir çelişkinin bulunup bulunmadığıdır. Bu nedenle bir düşünce sistemi mantık bakımından hakikat olduğu halde, bilgi teorisi bakımından hakikat olmayabilir. Bunun anlamı şudur: Düşüncelerimizle obje arasında hiçbir uygunluk bulunmayabilir. Zaten *immanent* hakikat, yalnız düşüncelerin özdeşliğini düşünceler arasındaki çelişmezliği arar; başka bir şey, onu ilgilendirmez. *İmmanent* hakikatin olduğu yerde "doğruluk"; *immanent* hakikatin olmadığı yerde bunun karşıtı "yanlışlık" söz konusudur.

Transendent hakikat, daha önce de söylediğimiz gibi, süje ile objeyi birbirine bağlayan aktların süjedeki uçlarıyla objedeki uçları arasındaki uygunluktur. İmdi burada aktlarm bir ürünü olan düşüncelerin objeye uygun gelip gelmemesi ağır basar. Ama *transendent* bir hakikatin varolabilmesi için, *immanent* hakikatin gerçekleşmiş olması gerekir; çünkü aralarında çelişki bulunan düşüncelerin *transendent* bir hakikatinden söz edilemez.

Bundan anlaşılıyor ki, *immanent* hakikat, *transendent* hakikat olmadan da varolabilir; fakat tersi olamaz; yani *immanent* bir hakikat, gerçekten hem kendisinin, hem de hakikat olmayanın bir ölçütüdür; ve onun mantıksal işareti, daha önce de söylediğimiz gibi, mantıksal çelişmezliktir.

Fakat bununla beraber *immanent* hakikat ile *transendent* hakikat arasında değişmeyen bir ilişki vardır: *İmmanent* hakikat, *transendent* hakikate karşı kayıtsız kalabildiği halde, *transendent* hakikat, *immanent* hakikati, yani düşünceler arasında bir çelişkinin bulunmamasını gerektirir. İmdi *transendent* hakikatin gerçekleşmesi için, düşünceler arasındaki uygunluğun, yani *immanent* hakikatin bulunması gerekir.

Fakat bu koşul yeterli değildir; bu ancak bir ilk koşul olabilir. Çünkü aralarında çelişki bulunmayan her düşünce sisteminin bir objeyle ilgisi olması gerekli değildir. Bu yüzdendir ki, *immanent* hakikat, *transendent* hakikatin sadece olumsuz olan bir koşuludur. Gerçi *transendent* hakikatin gerçekleşebilmesi için, *immanent* hakikatin gerçekleşmiş olması gerekir; fakat *immanent* bir hakikatin varolması, *transendent* bir hakikatin varolmasını gerektirmez. Çünkü *transendent* hakikatin istediği uygunluk, başka türden olan, başka bir boyutla ilgili olan bir uygunluktur. Bir düşünce sistemi ile obje arasında hiçbir uygunluğun olmadığı bir yerde bile, düşünce sisteminin kendi içinde bir uygunluk bulunabilir; fakat bu uygunluğun bulunmadığı bir yerde, düşünce sistemi ile obje arasında herhangi bir uygunluk bulunamaz; ve bu ilişki hiçbir şekilde tersine çevrilemez.

7. Bilgi-Aktları ile Obje Arasındaki Uygunluğun İşareti (Hakikat Ölçütü)

Süjenin aktlarıyla obje arasındaki uygunluğun, hakikat olup olmadığını ortaya koymak için başvurulan araca, ölçüt *(kriterium)* adı verilmektedir. *Kriterium* terimi, Grekçe *kriterion*dan gelmektedir. Bunun anlamı, işaret, bir şeyi başka şeylerden ayırdeden esas hatlar demektir. Osmanlıcada *kriterium*a kıstas, misdak adları verilmekteydi. Kıstas terimi bugün bile bir hukuk terimi olarak kullanılmaktadır.

Hata ile hakikati birbirinden ayırdetmeye yarayan *kriterium*, yeni terimi ile ölçüt, felsefenin çözülmesi gereken en eski problemlerinden birisidir. Ölçüt hakkında, bilgi probleminin kurgusal bir problem olduğu zamanlardan kalma, bir yığın düşünceyle karşılaşmaktayız.

Örneğin Antik Çağda Ainesidemos'la Sextus Empirikus gibi skeptik filozoflar, ölçütün olanaksızlığı hakkında esaslı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu filozofların ortaya koydukları düşünceler şunlardır: Bilgide ölçüt için iki olanak vardır: Aranılan hakikat ölçütü ya bilincin içinde ya da dışında bulunabilir. Fakat bilinç kendi içine kapanmıştır; bunun için bilinç ancak kendi içindeki imgeleri, birbirleriyle karşılaştırabilir. Fakat bilinç bu imgeleri, başka bir şey ile, örneğin kendi dışında bulunan bir şey ile karşılaştıramaz. Çünkü bilinç dışa kapalıdır. Madem ki bilinç kendi imgelerini, kendi dışında bulunan bir şeyle karşılaştıramıyor; o halde bilinç kuruntu ile bilgiyi birbirinden ayırdedemeyecektir! Öyle ise ölçütün, bilincin dışında bulunması gerekir. Fakat buna da olanak yoktur; çünkü bilinç biraz önce söylendiği gibi, kendi dışında bulunan bir şeyi bilemediğinden, bulunanlarla karşılaştırma yapamaz. Çünkü böyle bir durumda bilincin kendi dışına çıkması gerekirdi. Halbuki bilincin durumu, kuşatılmış bir kalenin içinde bulunan askerlerin durumuna benzemektedir; ne kaleden dışarıya çıkmak, ne de dışarıdan kaleye girmek olanağı vardır. O halde, ölçüt, ne bilinçte ne de bilincin dışında bulunabilir ve sonuç olarak da hakikat ölçütü olanaksızdır.

Bilinci bir kutuya benzeten, onun dış dünya ile olan bağlarını yok sayan bir teori, bugünün bilimsel ve felsefi düzeyinde ortaya atılacak bir düşünce olmaktan çıkmıştır. Bugün biz, bilinçten değil, bilen insandan sözediyoruz. Bilen bir varlık olan insanın dış dünya ile köklü bağları vardır. İnsanı bu bağlarından koparmak demek, onu yoketmek demektir. İdealizm, bu *absurd* savdan kurtulmak için, objeyi bilince indirmiş, onun tarafından yaratmaya kalkmıştır. Böylece de bilginin olanağına yol açmıştır. Her yerde olanak olanaksızlığa üstün görülür. Fakat her iki teori de artık terkedilmiştir. Bugün bu gibi düşünceler ortaya atan bir kimse, gülünç bir duruma düşmekten öteye gidemez.

Biz hakikat probleminden konuşurken, onun türlü bilgilerde aynı niteliği, yani "bir"liği, "mutlak"lığı koruduğunu göstermeye çalıştık. Örneğin, günlük hayatta karşılaştığımız tek bir olguyu saptayan hakikatle (bilgi ile), tarihte ve öteki bilimlerde karşılaştığımız hakikatten (bilgiden) sözetmiştik. Burada görmüştük ki, hakikat, hangi türden olursa olsun, "mutlak" olan, değişmeyen bir nitelik gösteriyor. Yalnız hakikatin kesin olmasıyla kesin olmaması, yani kanıtlanmasıyla kanıtlanamaması arasında bir fark meydana çıkıyordu. Fakat asıl ağırlık noktası, hakikat olarak ileri sürülen her bilginin kazanıldığı objeye uygun gelmesi üzerinde bulunuyordu. Bu bakımdan tarihsel bir hakikat olan Sokrates'in ölüm tarihi ile belli bir kalınlığı olan bir bakır telden geçen belli bir elektrik akımının onu yakması;

144 adedinin 12'nin karesi olması arasında; hakikatin "bir"liği, değişmezliği, "mutlak"lığı bakımından hiçbir fark yoktur, demiştik; ve hakikatin kesin olması bakımından ortaya çıkan farkın, bilginin kanıtlanması ya da kanıtlanamaması ile ilgili olduğunu da göstermeye çalışmıştık.

Fakat bilginin (hakikatin) kesin olup olmaması, birçok filozofu tek yanlı hareket etmek zorunda bırakmıştır. Bu nedenle bazı filozoflar duyuların bize sağladığı hakikati yok saymışlar ve hakikatin sadece rasyonun (düşünmenin) bir işi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Başka bir grup filozof da bu görüşün tersini benimsemiştir. Bu halde hakikat, duyuların bir işi oluyor ve bütün düşünceler de duyuların bir kopyası olarak kabul ediliyor.

Daha önce de işaret edildiği gibi, böyle bir görüş, ancak bilgi, insan hayatı ile ilgisi olmayan, sırf "teorik", *kurgusal*, bir "masa başı" eylemi olarak kabul edildiği zamanlarda ileri sürülebilirdi. Fakat bilginin, onu meydana getiren insanın bir "varlık-koşulu" olduğu görüldüğü an, bu gibi yapay teorilere yer verilemeyeceği kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü bilgi, kendisine karşı kayıtsız kalacağımız, bize yabancı olan hayatla ilgisi olmayan bir *şey* değildir ki, onu öyle de, böyle de görebilelim. Bilgi, sayısız insan eylemlerinden birisi ve hatta en önemlisidir. İnsanın varolması, yaşaması, barınması, korunması, sağlam kalması, bütün temel eylemlerinin başarısı, bilginin insanı yönetmesine dayanır. Nasıl ki, insan bütün bu eylemleri ve günlük hayatta yaptıkları-ettikleri hakkında kurgusal, "teorik" kuşkular ortaya atamıyorsa, kendi bilgisi hakkında da bu derece kolay ya da güç kuşkular ileri süremez.

Bilgi, bu betimlenen şekilde görülmeye başlanınca, böyle bir bilginin (hakikatin) ölçüt problemi de yeni bir biçimde karşımıza çıkar. Bugün artık ne rasyonalist bir bilgi teorisi ve onun ölçütleri, ne de empirist-sensualist bir bilgi teorisi ve onun ölçütleri söz konusu olabilir. Bu bakımdan Kant'ın çift-öğeli bilgi görüşü de düzeltilmelidir. Çünkü bilgi, sadece iki değil, *heterojen* birçok bilgi-aktlarının bir arada, birlikte çalışmasının bir sonucudur.

İmdi bir bilginin hakikat olduğunun saptanabilmesi için, bilgiyi oluşturan aktların çeşitli olması, onlar arasında bir *heterojen*liğin bulunması gerekir. Şimdiki felsefede buna yakın olan bir düşünceyi N. Hartmann'da görüyoruz. Fakat, N. Hartmann da, bu bakımdan Kant'ın şemasını izlemiştir. N. Hartmann için de, ölçüt, ancak *heterojen* iki bilgi-öğesi arasındaki karşılaştırmaya dayanır. Bu bilgi-öğelerinden birisi, *apriori*, öteki ise *aposteriori* bilgi-öğesidir. Böyle bir görüşte bilgiyi oluşturan bu iki öğe, birbirleri için düzeltici (korrektif)

bir nitelik taşırlar. Hata, bu bilgi-öğelerinin aynı objeden getirdiği bilgiler arasında bir uygunluğun bulunmamasıdır. Aynı objeyle ilgili olan her iki bilgi-öğesi arasında bir uygunluğun bulunması ise, bilginin hakikat olduğuna işarettir.

Kaynağını Kant'ta bulan, fakat ölçüt problemi bakımından Nicolai Hartmann'ın kendi düşüncesi olan bu görüş, ölçüt probleminin bu açıklanma şekli, örneğine rastlanmayan bir üstünlüktedir; fakat henüz yeterli değildir. Çünkü Nicolai Hartmann da, bilgi ile hayat arasındaki bağı henüz yeter derecede açıklayamamıştır. Hartmann da problemi henüz kısmen "teorik" görmektedir. İnsanla, hayatla bilgi arasındaki bağı açığa çıkarmak, ancak felsefi antropolojinin bir işi olabilir. Çünkü felsefi antropoloji, bilgiyi bir aktlar sistemi olarak görmektedir. Bugün biz, *apriori* ile *aposteriori* bilgi öğelerinin her bilgi -aktında az ya da çok bulunduğunu gösterebilecek bir durumdayız.

Gerçekten ölçüt probleminde asıl önemli olan nokta, bilginin çeşitli ve *heterojen* aktların bir ürünü olmasının görülmesindedir. Eğer bir obje ile birçok aktlar ilgili olur ve bütün bu aktların, bu objede saptadıkları "şeyler" arasında bir çatışma olmazsa, böyle bir durumda bizim için yeterli bir ölçüt sağlanmıştır.

Başka bir deyişle ölçüt, bir kontrol aracıdır; ve bu kontrol, objeden kazanılan bilgiyle ilgilidir. Kontrol edilecek şey, süjeyle obje arasında bağlantı kuran aktların ürünü olan bilgidir. Bu ürün, süje ve objeye ait olduğu halde, bu ürünün kendisi süjenin sferine aittir. Bu kontrolü yapan süjedir, insandır. Fakat süje (insan), bilgi olarak kabul edilen "şey" ile, onun kaynağı olan obje arasında bağlantı kurmak zorundadır. Bu konuda skeptiklerin ileri sürdüğü engel söz konusu olamaz; çünkü süje hiçbir zaman içine kapanmamıştır; ve bilinç de bir kutu değildir. İnsan her an objelerle bağlantı içindedir. İnsanın bilgisi, onun hayatı boyunca dünya ile yaptığı ardı arası kesilmeyen hesaplaşmalardan doğmaktadır.

Böylece süje, kendi sferine ait olan bilgiyi, kendisinin dışında bulunan obje ile karşılaştırabilir. Fakat bu karşılaştırmanın bir ölçüt sağlaması için, süjeyi bu bilgiye götüren aktlarm *heterojen* olması gerekir. Örneğin bu aktlardan birisi düşünme, anlama-aktı ise, öteki algı ya da başka bir akt olmalıdır. Bu aktlar birlikte çalışırlar, fakat aralarındaki *heterojen*lik ortadan kalkmaz. Eğer bu aktların bilince obje hakkında getirdikleri "bilgiler" arasında bir uygunluk varsa, o zaman bilgi ile obje arasında da bir uygunluk var demektir. Bu yüzden deney (experiment) yapan bilimlerde bu deney, kontrol edilir; örneğin yollar, yani izlenen yöntemler tersine çevrilir; yine aynı sonuca varılırsa, gereken kontrol yapılmıştır. Bunun içindir ki, mate-

matikte *sağlama* denilen bir kontrol sistemine başvurulur. Bütün bilimlerde, çeşitli yöntemlerle başvurulan bu kontrol sistemi, daima ölçüt problemiyle ilgilidir.

Yalnız adı geçen bilimlerde değil, bütün bilimlerde de böyle bir kontrol sistemi vardır. Örneğin, bir tarih olayını saptamaya çalışırken, o olay ile ilgili başka yerlerde başka kaynaklar aranır. Bütün bu kaynaklar, aynı olayın olup bittiğini gösterirlerse, bunun hakikat olduğu meydana çıkar; yoksa gözümüzün önünde geçen İkinci Dünya Savaşı'nın tarihi nasıl yazılabilirdi? Başka bir örnek: Hangi çağda yapılmış olduğunu bilemediğimiz ve yaratıcısının adını taşımayan bir sanat yapıtı ile karşılaşıyoruz. Bunun kime ve hangi çağa ait olduğunu saptamak istersek, eldeki bilgilere dayanmak zorundayız. Bilinen yanlardan hareket ederek, sanat yapıtının hangi çağda, nerede yapılmış olduğunu bulmaya çalışıyoruz. Hakikate varmak için, başvurulan kaynakların *heterojen* olması gerekir. Bununla beraber varılan sonuç yine de hata olarak kalabilir (örneğin, İskender'in mezarında olduğu gibi).

Felsefedeki her problem gibi ölçüt problemi de, genel bir görüşten hareket edilerek açıklanmak zorundadır. Nitekim biz bilgi problemini incelerken de yalnız bir bilimi ya da sadece bilimleri göz önünde bulundurmakla kalmıyoruz; bütün insan bilgisini göz önünde bulunduruyoruz ve sonuç olarak, bilgi, süje ile obje arasındaki bağdır diyoruz. Çünkü burada dayandığımız temel-fenomen şudur: Nerede ve hangi bilimle ilgili olursa olsun, bilgide, bir süjenin ve bu süjenin inceleyeceği bir objenin bulunması gerekir.

Ölçüt probleminde de durum böyledir. Felsefe, bu konuda da ancak genel bir kontrol sisteminden sözedebilir ve böyle bir kontrol sisteminin temellerini gösterebilir. Bu kontrol sistemine, yalnız bir ya da birkaç bilim göz önünde bulundurularak varılmamıştır; tersine bütün bilimler ve bütün bilgi göz önünde bulundurulmaktadır. Fakat felsefe, bu kontrol sisteminin "teorik", kurgusal bir şekilde saptanmadığını ve saptanamayacağını da bilmelidir. Bundan başka felsefe, her bilimin kendisine özgü bir kontrol sistemi olduğunun farkındadır. Fakat felsefe, ancak bütün bilimlerin, insan bilgisinin nasıl bir kontrol sistemine gerek gösterdiğini saptar ve hiçbir bilimin, hiçbir bilginin böyle bir kontrol sisteminden yoksun olmasına olanak olmadığını açıkça gösterebilir.

Bundan dolayı ölçüt, herhangi kurgusal ya da ayrıcalıklı belli bir zümrenin kendisiyle uğraşacağı bir problem değildir. Bu problemin bütün bilim ve hayat problemleriyle ilgisi vardır. Bu konuda ortaya atılan herhangi kurgusal bir şüphe, hayat hakkında kurgusal kuşkular

ileri sürmek kadar tehlikelidir. Bilgi probleminde kuşkunun, "eleştirel" olmak koşuluyla büyük bir önemi vardır. Fakat bu yerinde olan bir kuşku olmalıdır.

D. Bilgi-Aktlarının Amacı: Bilgide Araştırma ve İlerleme Problemi

Bilgi teorisinin problem alanı bu kadarla bitmez. İnsan bilgisi göz önünde bulundurulursa, onun araştırmalar içinde bulunduğu, bu araştırmalar sonunda onun durmadan gelişip ilerlediği kolaylıkla görülebilir. Bu fenomenleri (araştırma ve ilerlemeyi), bize, bilim ve felsefe tarihi, kendi gözlemlerimiz, hayat deneyimimiz de açık olarak gösteriyor. Bu yüzden bilgi teorisinin, bilim ve felsefede karşılaştığımız araştırma ve ilerleme problemlerini açıklaması, temellendirmesi gerekir.

Bilgi teorisi dilinde araştırma problemine "problem bilinci", ilerlemeye de *progres* (progressus) adı verilmektedir. Her iki problem arasındaki bağ, o kadar sıkıdır ki, onları birbirinden ayırarak, teker teker incelemek çok güçtür. İlerleme, "problem-bilinci"nin gerçekleşmiş olan şeklidir. Bundan dolayı "problem-bilinci"ni açıklamak, ötekini de birlikte açıklamak demektir.

"Problem-bilinci", "bilinmeyenin bilgisi", başka bir deyişle araştırılması gereken alan demektir. Çünkü araştırma, ancak bilmediğimizi bildiğimiz bir alanda yapılabilir: İnsan bir şeyi, bildiği için; hiç bilmediği bir şeyi de, bilmediği, varlığından habersiz olduğu için araştıramaz. Geriye ancak bilmediğimizi bildiğimiz alan kalıyor. "Problem-bilinci"nin, yani "bilinmeyenin bilgisi"nin en klasik anlatımıyla Sokrates'te karşılaşıyoruz. Sokrates'in anlatımı şudur: «Ben bilmediğim şeyler olduğunu biliyorum», yani «Bildiklerimin sınırını biliyorum.» Bazı el kitaplarında Sokrates'in felsefe bakımından çok önemli olan bu sözü, «ben bir şey bilmediğimi biliyorum», ya da «ben hiçbir şey bilmediğimi biliyorum» şeklinde yanlış yorumlara uğramıştır.

Sokrates'in bu sözü, bilgi problemini ilgilendiren önemli bir fenomenin anlatımıdır. Bu fenomen, bir bilgi teorisi problemi olarak bilim ve felsefenin araştırmalarında ortaya çıkar. Yani bilgi teorisinin, araştırmanın ne olduğu hakkında soru sorduğu bir yerde kendini gösterir. Fakat araştırmaların yapılabilmesi için, araştırıcının kendi alanında derinleşmesi, yani kendi alanındaki şeyleri —hiç değilse temel olan şeyleri— bilmesi gerekir ki, "bilinmeyenin bilgisi" diye bir feno-

menle karşılaşabilsin; yoksa bir problem-bilinci ile, yani etkin bir araştırma ile karşılaşmak olası değildir. Çünkü araştırma, ancak eldeki bilgi düzeyinin üstüne çıkarak yapılabilir.

Fakat böyle bir araştırma düzeyine gelmek için, bilim ya da felsefe ile uğraşanların birçok emek ve zahmete katlanmaları gerekir. Gerek bilim adamı, gerekse felsefeci başlangıçta eldeki bilgiyi, her bilgi dalının özelliğine göre belli yöntemlerle birlikte öğrenmek zorundadır. Fakat bu öğrenme, gelişigüzel bir öğrenme değil, ayıklayan bir öğrenmedir. Ancak eldeki bilgide kendini bulduktan sonradır ki, bilim adamı ya da felsefecinin, bilinmeyen alanlar ya da noktalar hakkında bir bilgisi olabilir ve o alanları, o noktaları bilmeye çalışabilir.

Şimdi fizikte araştırma yapacak bir kimseyi göz önünde bulunduralım: Fizikçi, araştırmaya başlamak için, öğrenen genç bir insan olarak, kendi zamanına kadar fizikte yapılan şeyleri öğrenmek zorundadır. Fakat bugünkü fizik o kadar genişlemiş, o kadar çok ilerlemiştir ki, bir insanın fiziğin bütün alanlarına egemen olmasına ve burada bağımsız araştırmalar yapmasına olanak kalmamıştır. Bu nedenle, yeni yetişen fizikçi başlangıçta eldeki bilginin ve problemlerinin içine girmeye çalışır. Ancak bundan sonradır ki, fizikçi kendisine belli bir alan seçer ve bu alanı en ince ayrıntılarıyla inceler. Zaten bir alanı en ince ayrıntılarıyla incelemek demek, o alanda "bilinmeyenin bilgisi" ne ulaşmak demektir.

Yeni yetişen insanı, burada fizikçiyi, araştırma düzeyine çıkaracak yer üniversitedir. Üniversite eğitiminin amacı, hem öğretme, hem de araştırma yapmak ve yaptırmaktır. Bu amaç hiçbir zaman yalnız öğretme ile, eldekini öğrenme ile gerçekleştirilemez; yoksa bilgi, donmuş bir nitelik kazanır ve eldeki bilgi, değişmeden ve değiştirilmeden kuşaktan kuşağa iletilir, aktarılırdı. Böylece bilgi de, "koyunun geviş getirmesi" gibi, ancak kuşaktan kuşağa aktarılan bir yineleme olarak kalırdı. Oysa üniversitenin amacı, eldeki bilgiye daima yeni şeyler katmaktır. Onun içindir ki, üniversite, bilginin yapıldığı, yoğurulduğu, üretildiği yerdir.

Fizik için söylenen şeyler, felsefe ve başka bilimler için de söylenebilir. Felsefede de başlangıçta tam bir *oryantasyon* gereklidir. Bu nedenle felsefe ile uğraşanlara, büyük filozofların düşüncelerinin içine girmek için, onların önemli yapıtlarının okunması öğütlenir. Üniversitelerde yapılan derslerin amacı, yeni yetişen felseyeciyi böyle bir düzeye ulaştırmaktır; yoksa iki bin beş yüz yıllık felsefeyi kuşaktan kuşağa aynı şekilde yineleyip aktarmak değildir. Yeni yetişen insan, belli bir bilgi malzemesi edindikten sonra, felsefenin bazı alanları üzerinde yoğunlaşır. Onun burada neler yapılmış ise onları görmesi, inceden

inceye ele alması gerekir. Ancak böyle bir inceleme, ona burada "bilinmeyenin bilgisini" sağlayabilecektir. Çünkü hiçbir alan, tam olarak bilinen, artık araştırma yapılamayacak kadar bilinen bir alan olamaz. Yeni bir görüş, problemleri yeni bir yönden aydınlatabilir. İşte felsefede büyük filozofların metinlerine önem verilmesinin nedeni de budur; yoksa "metinleri metin oldukları için" okumak değildir. Çünkü başka türlü felsefe problemlerinin içine girmeye olanak yoktur.

Bilim ve felsefe alanında da başka pratik alanlarda, örneğin el işlerinin her alanında olduğu gibi, bir usta-çırak ilişkisi vardır. Yalnız, bilim ve felsefe alanında bu ilişki, el işlerinde olduğu kadar göze çarpmaz. Fakat üzerinde düşünülürse, bilim ve felsefedeki durumun hiç de öbüründen farklı olmadığı görülür. Yalnız bilim ve felsefedeki öğrenme ve bu öğrenmeyi aşma o kadar kolay değildir. İyi bir marangoz ya da terzi de, üretken olan, yeni biçimler yaratan bir marangoz ve terzidir; yani daima aym yapı formları içinde donup kalan marangoz ve terzi, iyi bir usta değildir.

Demek oluyor ki, felsefecinin de fizikçi gibi kendi alanındaki bellibaşlı problemleri başlangıçta öğrenmesi gerekir. Ancak bu çıraklık devresinden sonradır ki, bir kimse, kendi yeteneğine göre bir alandaki problemleri iyiden iyiye eleştirir, arar, tarar. Orada yapılacak, çözülecek noktaları görür, ele alır ve ilerletir; yani önce bu alan hakkında bir "problem-bilinci" kazanmaya çalışır; örneğin bir insan ethik alanda bir şey yapmak istiyorsa, onun yalnız bellibaşlı ethik teorileri bilmesi yetmez; aynı zamanda hakiki felsefi bir *oryantasyon*a ulaşması gerekir. Ancak bundan sonradır ki, bu kimse ethik alanda derinleşen bir bilgi kazanmaya çalışabilir. Böyle bir bilgi, sadece "alıcı" olmakla öğrenmekle kalmayıp, bunun üzerinde düşünen kimselere bir "problem-bilinci" kazandırabilir.

"Problem-bilinci"nin ortaya çıkabilmesi için, problem alanında, yani varlık-alanında, bilinenle bilinmeyen alanlar arasında bir kesintisizliğin olması gerekir. Bundan dolayı varlık-alanının bir *korrelatı* (karşılığı) olan bilgi-alanında da bir kesintisizliğin bulunması zorunludur; yani bir alanda bilinenlerle, bilinmeyenler arasında bir bağın bulunması gerekir.

Böyle bir bağın bulunduğunu ilk kez Descartes şu cümle ile açık bir şekilde anlatmıştır: *Motus intellectualis nullibi interruptus:* Düşünme eylemi, bilgi eylemi, öyle bir eylemdir ki, hiçbir yerde kesintiye uğramaz; yani bilim adamı bir alanda bilinen ve hakikat olan bilgiyi öğrendikten, orada derinleştikten sonra, varlık-dünyasında bilinen alan ile bilinmeyen alan hakkında bir bilinç, yani bir "problem -bilinci"ne ulaşır. Buna yakın bir düşünce ile daha önce Platon'da da

karşılaşıyoruz; Platon da *ide*ler arasında bir *symploche* vardır, der; yani *ide*ler arasında bir kenetlenme vardır; onlar iç içe girmişlerdir. Çağımızda, "problem-bilinci" ile araştırma problemini, bilgi teorisinin verimli bir problemi haline getiren, Nicolai Hartmann olmuştur. O, bu problemlere yazılarında önemli bir yer vermiş, onları bilgi teorisinin özel bir problem alanı haline getirmiştir.

Varlık-dünyasında her şeyi birbirine bağlayan bağlar olduğuna göre, bilgi için yapılacak iş, onların bilinmesidir. Bize bilgiyi sağlayan aktlardır. Fakat bir "problem-bilinci"nin doğabilmesi ve bunun sonucu olarak bilginin ilerlemesi için bilgi-aktlarının *heterojen* olması gerekir. Örneğin algı-aktı ile düşünme, anlama ve açıklama gibi. Bu *heterojen* aktların da birlikte çalışması gerekir. Örneğin, algı-aktı, gözlem (yani aktif olarak yönetilen algı-aktı), bize bir alan hakkında malzeme vermektedir, nasıl ki, biz doğada, hayatta birçok fenomenlerle karşılaşıyoruz ve bu fenomenleri anlamak, açıklamak istiyoruz.

Demek oluyor ki, bir yanda algı ve gözlem gibi aktların bize verdiği malzeme, öte yanda bu malzemeyi işlemek, anlamak, açıklamak gibi aktlar bulunmaktadır. Fakat bu aktlar arasında hiçbir zaman bir uzlaşma sağlanamaz; bunlar arasında daima bir gerginlik ortaya çıkar. Bunun anlamı, gördüğümüz, karşılaştığımız doğa ve hayat fenomenlerinin bizden bir açıklama beklemesidir. Örneğin, yüzyıllardan beri bir hayat fenomeni olarak limonun soğuk almadan gelme bazı hastalıkları iyileştirdiği bilinmektedir. Bu fenomen, bilgiden bir açıklama istiyordu ve gerçekten bu sorunun açıklanması, yirminci yüzyılda vitaminin bulunmasıyla, vitaminin yapay, yani kimyasal olarak elde edilmesiyle mümkün olmuştur. Bu da ancak çeşitli vitaminlerin etkileri ayrı ayrı saptandıktan sonra gerçekleşebilmiştir.

Fakat bunun tersi de olasıdır. Biz herhangi bir varsayımdan, ya da teoriden kalkıyoruz. Bu varsayım ya da teoriyi kanıtlayacak olayı, fenomen malzemesini bulmaya çalışıyoruz. Eğer olabilirse, bunu kendimiz laboratuvarda deniyoruz. Olay ve fenomen malzemesini sağladığımız an, bilgi gerçekleşmiştir. Kuşkusuz bu durum, açıklamaya çalıştığımızdan çok daha karmaşıktır. Biz burada açıklamayı kolaylaştırmak için tipik örnekler seçiyoruz. Araştırma yapan insan, isterse fenomenlerle düşünme ve teoriyi yan yana yürütür; fakat burada önemli olan şey, araştırıcının varsayım ya da teorisini adım adım yürütmesi ve fenomenlerle beslemesidir. Bu problemi daha fazla şemalaştırmak, her şemalaştırma gibi tehlikelidir.

Başka önemli bir nokta da, çeşitli bilgi-aktlarının sağladığı *heterojen* malzeme ile, bunun işlenmesini, açıklanmasını sağlayan aktlar arasında bir gerginliğin bulunmasıdır. Bu gerginlik, araştırıcıyı dur-

madan uyarıyor; ondan olay ve fenomen malzemesinin işlenmesini, anlaşılmasını, açıklanmasını istiyor. Halbuki doğa ve hayat fenomenlerine sorulan her soru, olay ve fenomen malzemesinin bulunmasını ister.

İşte olay malzemesi fenomenler için bir işlenme, bir açıklama istemek ve bu açıklama için yeni olay malzemesi ve fenomenler elde etmeye çalışmak ve bunları gerçekleştirmek, belli bir ilerleme demektir. Bundan anlaşılıyor ki, bilginin ilerlemesi ve "problem-bilinci", bir ve aynı fenomenin çeşitli yanlarından başka bir şey değildir. Çünkü çeşitli aktların istedikleri gerçekleştirildiği zaman, bilgi de ilerlemiş oluyor. Her ilerlemeyi, yeni bir ilerleme izler. Çünkü olay malzemesini ve fenomenleri bize veren aktlarla, onları işleyen, açıklayan aktlar hiçbir zaman dinmezler; hiçbir zaman onlar arasında tam bir uygunluk elde edilemez. Çünkü her ilerleme, yeni bir ilerlemeyi, ya da yapılan bir hatanın düzeltilmesini sağlar. Bu nedenle bilgide duraklama, durma diye bir şey yoktur. Eğer belli bir bilgi alanında duraklama başlarsa, o zaman bu bilgi alanıyla ilgili olan teori ya da varsayımların gözden geçirilmesi, yoklanması gerekir. Böyle gözden geçirmeler her zaman yapılmaktadır. Bu, aynı araştırıcı tarafından ve aynı çağda yapılmasa bile, onu izleyen kuşaklar tarafından yapılmaktadır.

"Problem-bilinci" ile ilerleme problemini bilgi teorisinin özel bir inceleme alanı haline getiren Nicolai Hartmann, bu problemi de tıpkı hakikat ölçütünde olduğu gibi *apriori* ve *aposteriori* bilgi arasındaki bağdan hareket ederek açıklar. Bu iki bilgi öğesi arasında da bir gerginlik vardır. Bu gerginliği gidermeye çalışmak, yani olay malzemesi elde etmek ilerlemeyi sağlar.

Kant'a göre araştırma ve ilerleme şöyle açıklanabilir: Bilgi çift kaynaklı bir "yapı"dır. İlerleme bunların bir sentezini yapmaktır. Biz algı ve deneme alanında bir çeşitlilikle karşılaşmaktayız. Bu çeşitli şeyleri birleştirmek de, düşünmenin, anlama-yeteneğinin bir işlevidir. Bu nedenle Kant, hem algıya, hem de kavramlara önemli bir yer vermektedir. «Kavramlar, algısız boş, algı kavramsız kördür.» Bilgi ve ilerleme her ikisinin birleşmesinin bir sonucudur.

Yirminci yüzyılın bilgi probleminde araştırma ve ilerleme fenomenlerini Yenikantçılar da ele aldılar. Fakat onların bu fenomenleri açıklayışı, bambaşka bir şekildedir. Yenikantçılar için bilginin ilerlemesi, düşüncelerin, imgelemenin tarih boyunca ilerlemesi demektir. Bu filozoflarda varlık-dünyası diye bir şey kabul edilmediğine göre, düşünceler ve imgeleme tarih boyunca ilerledikçe, dünya, varlık-dünyası da birlikte gelişmektedir. Bilginin her ilerlemesi yeni bir varlık -alanının ortaya çıkması demektir. Fakat böyle bir açıklama anlamsız bir açıklama olmaktan ileri gidemez.

IV.

MANTIK

1. Mantığın Araştırma Alanının Sınırlandırılması ve Düşünce ile Düşünme Arasındaki Bağ

Süje ile obje arasındaki bağı kuran aktların ürünü (bilginin her türü) düşüncelerle anlatılır. Böylece bilginin kuşaktan kuşağa aktarılması, bilimin ve felsefenin insanlar arası ortak bir kurum haline gelmesi, hatta günlük hayattaki bütün konuşmaların gerçekleşmesi sağlanmış olur.

Nasıl ki, doğa olayları arasında bir bağ ve düzen varsa, düşünceler arasında da bir bağ ve düzen vardır. Nasıl ki, doğa olayları arasındaki bu bağı ve düzeni "yöneten" yasalar, ilkeler varsa, aynı şekilde düşünceler arasındaki ilişki ve düzeni de "yöneten" yasalar, ilkeler vardır. Nasıl ki, doğa olayları arasındaki bağ ve düzen, bilinmeden önce ve bilindikten sonra da varsa ve hiçbir bilim tarafından bu yasalar, bu ilkeler doğa olaylarına dikte edilmiyorlarsa, aynı şekilde düşünceler arasındaki bağlantı ve düzen de bilinmeden önce ve bilindikten sonra da vardır ve bu yasalar ve ilkeler hiçbir bilim tarafından insanlara dikte edilmemektedir.

İmdi ne doğa kendi olayları arasındaki bağı, düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri herhangi bir kimseden ya da bir bilimden öğrenmek zorundadır; ne de düşünceler arasındaki bağlantıyı ve düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri herhangi bir kimseden ya da bir bilimden öğrenmek zorunluluğu vardır. Gerek doğa dünyasında, gerekse düşünceler dünyasındaki ilkeler, yasalar bilinmeden de işlevlerini yapmaktadırlar. İnsan bilgisinin görevi, gerek doğa dünyasında, gerekse düşünceler dünyasındaki bu yasaları, bu ilkeleri bulmaktır.

Doğa olaylarını "yöneten" yasa ve ilkeleri bulmak, doğa bilimlerinin işidir. Düşünceler arasındaki bağı, düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri bulmak da başka bir bilimin görevidir. Biz buna mantık (logik) adını veriyoruz. Nasıl ki, doğa olayları arasmdaki bağı, düzeni belli

yasalar ve ilkeler "yönetiyorlarsa", aynı şekilde düşüncelerimiz arasındaki bağı, düzeni de yine belli yasalar ve ilkeler "yönetir"; hem o şekilde ki, bu ilkelere, bu yasalara aykırı düşen düşünce bağları hemen dikkatimizi çekiyor, tıpkı doğa dünyasında olduğu gibi; nitekim burada da doğa yasalarına aykırı gibi görünen olaylar hemen göze çarpıyorlar.

Nasıl doğa dünyasında olup biten olaylar arasındaki bağ ve düzeni "yöneten" yasa ve ilkeler, belli bir grup bilimin araştırma alanı yapılıyorsa, aynı şekilde düşünceler arasındaki bağ ve düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri araştırmak ve onları saptayarak özel bir bilginin (eğer grameri de göz önünde bulundursaydık bilgilerin dememiz gerekirdi) inceleme alanı yapmak gerekir. Gerçi bu bilgi, hiçbir şekilde bilgi aktlarımızın (burada düşünmenin rolü ağır bastığı için "aktlar" terimi yerine "düşünme" terimi de kullanılabilir) ürünü olan düşüncelerimize herhangi bir yasa ve ilke dikte edemiyor; tıpkı doğa bilimleri gibi. Nitekim doğa bilimleri de doğa yasalarını saptıyor ve bunlardan insanın yararlanmasını sağlıyorlar. Aynı yararı düşünceler arasındaki bağları araştıran bilim de elde etmektedir. Çünkü düşünceler arasındaki bağları "yöneten" ilkeleri bilmek, bize bilim ve felsefe alanında yapılan tartışmalarda yardım eder, ifadelerimizin kesin ve keskin bir şekil kazanmalarını sağlar. Böylece biz, gizli kalmaları mümkün olan hataları hemen açığa çıkarabiliriz.

Gerçekten düşünceler alanının büyük bir önemi vardır; çünkü düşünceler, hem bilimin ve felsefenin, hem de günlük hayatın ortak bir malzemesidir ve her bilginin birinci derecede başvurduğu anlatım "araçları"dır. Fakat bununla beraber hiçbir bilim, düşünceler arasındaki bağları, düzeni "yöneten" yasa ve ilkelerle uğraşmaz; ancak düşünceleri bir anlatım "aracı" olarak kullanır. Hem felsefe ve bilimin, hem de günlük hayatın ortak bir malı olan düşünceler arasındaki bağların, yine felsefe tarafından, açık terimiyle, onun bir dalı olan "felsefi mantık"[21] tarafından araştırılması gerekir.

O halde mantık, düşünceleri, onlar arasındaki bağları ve düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri inceleyen bir bilgidir. Düşünceler, düşünmenin (öteki bilgi-aktlarının da) ürünüdürler. Fakat düşünmenin ürünü olan düşüncelerle, düşünme arasında fark vardır: Düşünme ve düşünce-alanları, önce varlık-nitelikleri bakımından birbirinden çok başkadırlar; düşünme, real varlık-alanına girer ve onun bir yandan psişik bir olay, bir işlev-karakteri, öte yandan bir akt-karakteri vardır. Hal-

(21) Matematik mantık ve lojistik'ten ayırmak için "felsefi mantık" deyimi kullanılmıştır.

buki ideal varlık-alanına giren düşüncelerin ne bir olay ve işlev, ne de bir akt-karakteri vardır. Bu fark, aynı zamanda düşüncelerin süje sferinden çözülerek, ondan ayrılmasını, başka bir deyişle onların objektif bir nitelik taşımalarını sağlar. Bu nedenle denilebilir ki, düşünceler, süjenin birinden ötekine taşınabilir; onlar yeni baştan, başka bir düşünmenin objesi olabilirler; örneğin, düşünceler tartışılabilirler, yadsınabilirler, çürütülebilirler, benimsenip kabul edilebilirler.

Süjenin düşünmesinin —ister yazı ile saptamak, isterse ağızdan bildirmekle olsun— bir kez ortaya koyduğu düşünceler, artık o süjenin düşünmesinden bağımsız olan, yani ona bağlı kalmayan bir varlık-tarzı kazanırlar. Bu düşünceler başkalarını etkileyebilirler; başkaları için bir yarar kaynağı, bir kin, bir nefret, bir sevgi alanı olabilirler. Bütün bu etkilere, bu düşünceleri ortaya koyan süje de artık engel olamaz; bu süje de, kendisinin ürünü olan bu düşünceleri artık ortadan kaldıramaz; çünkü onlar bir kez bu süjeden kopmuşlar; bağımsız olan, yani süjeye bağlı olmayan bir hayat, bir varlık-tarzı kazanmışlardır.

İmdi bu süjenin düşünmesinden ayrılan düşünceler, yalnız bu süjeden bağımsız bir varlık, bir hayat-tarzı sürmekle kalmazlar, aynı zamanda bir kez ortaya atılan bu düşünceler değişmezler de. Ancak bu düşüncelere yönelen başka süjelerin düşünmelerinin meydana getirdiği, neden olduğu yeni düşünceler değişik şekiller alabilirler. Fakat bu süje düşünmelerinin objesi olan düşüncelerin kendileri —bir kez yazılı ya da sözlü ifade edilmek koşuluyla— artık değişmezler; çünkü onlar mantıksal bir sfere "kaldırılmışlar"dır. İdeal bir varlık-sferi olan mantık-sferi ise, zaman faktörüne bağlı değildir.

Örneğin, Aristoteles'in şu düşüncelerini göz önünde bulunduralım: «İnsan bir zoon politikon'dur.» Bu cümlede anlatımını bulan düşünceler, Aristoteles'e bağlı kalmadan, "kaldırıldıkları" mantık-sferindeki varlık ve hayat-tarzlarını, hiç değiştirmeden sürdüreceklerdir. Biz bugün bu cümlenin taşıdığı anlamı yeni baştan bir düşünme objesi yapabilir, onun üzerinde düşünebilir, onu kabul edebilir ya da etmeyebiliriz; ya da bu cümleyi, insanı nitelendirmesi bakımından eksik bulabiliriz. Fakat bu cümlenin kendisi, varlık-tarzı, bizim onun karşısında takınacağımız ve takınabileceğimiz tavırlara, bütün real bilgi-aktlarımıza karşı kayıtsızdır. Yani bu cümlenin karşısındaki bütün tavırlarımız, onu ne ortadan kaldırabilirler, ne de değiştirebilirler. Değiştirilirse, yeni bir düşünce sistemi ortaya çıkmış olacaktır ki, kaynağını Aristoteles'te bulan bu yeni düşünce sistemi de, tıpkı ilk düşünce sistemi gibi, yine kendine özgü olan bir varlık-tarzı kazanacaktır; fakat kendisi (yani ilk düşünce sistemi) ya da onun değişik bir şekli olan yeni düşünce sistemi asla ortadan kaldırılamayacaktır.

Kant'ın çok tanınmış olan analitik ve sintetik yargılar tanımım alalım: «Predikat'ın süjeye yeni bir şey katmadığı hallerde analitik, süjeye yeni bir şey kattığı hallerde ise sentetik yargılar söz konusudur.» Ya da başka bir filozofun bir düşüncesini, Descartes'ın «cogito ergo sum» ifadesini göz önünda bulunduralım. Bu düşüncelerin hepsi, ideal bir varlık-sferi olan mantık-sferine "kaldırılmışlar"dır. Mantıksal ideal-sferdeki bu düşüncelerin varlık-tarzı, ne Kant'm, ne de Descartes'ın real olarak yaşadıkları hayata bağlıdır. Onları ortaya koyan insan süjeleri gelip geçicidirler. Fakat bu düşüncelerin kendileri gelip-geçici değildirler. İmdi ister Kant ve Descartes'm bu düşünceleri hakkındaki düşünmemiz, onları kabul etme ya da kabul etmeme şeklinde olsun, ya da ister mümkün olan başka bir şekilde ortaya çıksın, bu tavırlarımız, o düşünceleri değiştiremezler; o cümlelerde anlatılan düşünceler, hakikat ya da hata, ne ise olduğu gibi kalırlar.

İmdi biz, bu düşünceler hakkında doğru ya da yanlış düşünebiliriz. Fakat bizim düşüncelerimiz, onların varlık-niteliklerini, varlık-tarzlarını değiştiremezler. Halbuki Aristoteles'in, Descartes'ın, Kant'ın düşünmeleri, kendileri ile birlikte ortadan kalkmıştır. Çünkü düşünmenin taşıyıcısı tek tek süjelerdir. Gelip-geçici olan süjeler ile birlikte, düşünme de kaybolmak zorundadır. Hiç şüphe yok ki, Kant'm da, Aristoteles'in de, Descartes'ın da real düşünmesi, daha birçok şeyler düşünmüş olabilir. Fakat bize, ancak onların süjelerinden ayrılarak objektif bir nitelik kazanan düşünceler kalabilmiştir. Her birimiz de birçok şeyler düşünebiliriz. Fakat düşünmemizin ürünü olan bu düşünceleri, başkalarına bildirmez ve yazı ile saptamazsak, bizimle birlikte onlar da kaybolacaklardır.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, düşünce ile düşünme arasında süje ile olan ilişkileri bakımından bir fark vardır: Düşünceler, süjeden çözülerek ideal bir varlık-tarzı olan mantık-sferine "kaldırılabildikleri", bu sferde varlıklarını sürdürdükleri halde, düşünme, süjesiz bir an bile varolamaz. Çünkü süjesiz bir düşünme-fenomeni imgelemek, dört köşeli bir çember imgelemek kadar saçma olur. İmdi düşünmenin süjeye bağlı kalmak gibi bir varlık-tarzı olduğu halde, düşünce, süjeye ve onun düşünmesinin kendileri hakkındaki aktlarına bağlı değildir. İmdi düşüncelerin varlık niteliği ile, bir süjeye bağlı kalmak zorunda olan düşünmenin varlık niteliği arasında, büyük bir fark vardır: Düşünceler ideal, yani değişmeyen bir varlık-niteliğine sahiptirler; halbuki düşünme-sferi real bir varlık-sferidir ve real varlık -sferinin bütün özelliklerini taşır.

Düşünmenin taşıyıcısı gerçek, yaşayan süjelerdir; tek tek insanlardır. Bundan dolayı da her düşünme, bir süjenin bir insanın düşün-

mesidir ve süjeye bağlıdır; onsuz bir düşünme olanak dışıdır. Halbuki süjenin, insanın, düşünmediği zamanlarda da, varoluşu sona ermez, devam eder. İmdi süjenin varlığı ile düşünme arasında karşılıklı bir ilişki değil, tek yanlı bir ilişki vardır. Çünkü süje, düşünmediği anlarda da vardır; halbuki süje olmadan düşünmenin olmasına olanak yoktur. Düşünme, bir süjenin düşünmesi olduğu, ona bağlı bulunduğu için, ait olduğu süjeden, varlığına zarar vermeden, yani yokedilmeden ayrılamaz. Bu yüzden bir süjenin düşünmesi kendisinden alınarak, ondan çözülerek başka bir süjeye mal edilemez. Her düşünmenin —eğer o real bir düşünme olarak kalacaksa— zorunlu olarak tek bir süjeye bağlı olması gerekir. Çünkü süje, düşünmenin biricik taşıyıcısı, biricik kaynağıdır. İmdi düşünmenin tek bir süje, tek bir insan tarafından taşınması; tek bir süjeye bağlı kalması, varlık-tarzının bir özelliğidir.

Halbuki düşünceler, hiçbir süjeye bağlı kalmadan varlığını sürdürebiliyorlar. Bundan başka düşünceler, bir dil ile (yazılı ya da sözlü olarak) anlatılabildikleri halde, düşünme böyle bir nitelikten yoksundur. İşte düşünmenin bir süjeye bağlı olması, ona yapışıp kalması, ondan ayrılamaması da bundan ileri gelmektedir.

Fakat düşüncelerin yazılı ya da sözlü olarak saptanabilmesi, bir yandan düşüncelerin yayılmasına, öte yandan onların objektif olarak saklanmalarına hizmet eder. Yazı ile saptanabilme, düşüncelerin değişmeden, değiştirilmeden saklanmasına yardım eder ve onlara bir tür ölümsüzlük kazandırır. Fakat düşünceler, yazılmadan, ağızdan ağıza iletilerek de kuşaktan kuşağa (eksik ve değiştirilmiş de olsalar) aktarılabilirler; atasözlerinde olduğu gibi. Günlük hayatta düşünceler, sözlü olarak insandan insana iletildikleri zaman, onların ne kadar büyük değişikliklere uğradıkları bilinen bir olaydır. Yazılı olmayan düşüncelerin, er-geç değişmeleri, başka anlatım şekillerine bürünmeleri daima olasıdır. Bellek, düşünceleri olduğu gibi saptayıp saklayamaz.

İmdi düşüncelere, bozulmadan en geniş yayılma ve etkileme olanağı kazandıran, onların yazı ile saptanmalarıdır. Böylece onlar için bir tür "ölümsüzlük" sağlanmış olur. Bu ölümsüzlük, düşüncelerin kuşaktan kuşağa iletilmesini, onların saklanıp mantık-sferine "kaldırılmasını" sağlayan bir "ebedilik"tir.

Ancak şu nokta belirsiz kalıyor: Düşünceler, bir süjenin düşünme-aktı ile başka aktlarının, objelerle olan ilişkilerinin ürünüdürler. Süjenin düşünme-aktı ile başka aktları, real, gelip-geçici oldukları, taşıyıcısı olan süjeye bağlı bulundukları halde, bu real-aktların ürünü olan düşünceler, nasıl oluyor da zamana bağlı kalmadan ideal bir varlık-sferine ait olabiliyorlar? Bu soruya tam bir yanıt bulmak güçtür

Bu problemde çözülmesi olanak dışı olan, akıldışı, yani bilinmeyen bir "problem-artığı" vardır. Düşüncelerin varlık-sferi ve kaynağıyla ilgili olan bu problemi basitleştirerek bütünüyle açıklamaya ve çözmeye çalışmak doğru olmadığı gibi, bu problemin akıldışı, yani bilinmeyen yanını görmemek ya da görmek istememek de aynı şekilde doğru değildir. İnsan bilgisinde, varlık-dünyasında, temelleri akıldışı olan birçok problem vardır. Bunları sonuna kadar çözmek, çıkmazlara girmek demektir. İşte düşüncelerin varlık-nitelikleriyle kaynağı arasındaki bağ da böyle bir bağdır.

2. Mantık Üzerine Yanlış Görüşler

Düşünceler, süje ile obje arasında bağ kuran aktların ve özellikle düşünme-aktının ürünü oldukları için, düşünceleri inceleyen mantık da bazen obje yanına, bazen süje yanına kaymıştır. Mantığın ağırlık noktasının obje tarafına kayması, onda ontolojik yönün belirmesine, onun bir çeşit ontoloji olmasına; bu ağırlık noktasının süje tarafına kayması da, onun bir çeşit psikoloji olmasına neden olmuştur.

Felsefi mantığın obje, yani "varolan"a kayması, Ortaçağda gerçekleşmiş, mantığı ontolojinin yardımcı bir disiplini haline getirmişti. Hatta denebilir ki, mantıkla ontoloji arasında bir *alan karışması* meydana gelmişti. Mantıkla ontolojinin alanlarının birbirine karışması, ontolojiye rasyonalist ve *dedüktiv* bir nitelik kazandırmış; özellikle her iki alanın ilkeleri arasında bir özdeşliğin kabul edilmesi —ileride, ontoloji bölümünde gösterileceği gibi— ontolojinin gelişmesini durdurmuştu. Fakat bundan mantık değil, ontoloji zarar görmüştü. Çünkü ontoloji bağımsız bir disiplin olmaktan çıkmış ve yüzyıllarca olduğu yerde saymıştı. Bu çağda mantık çok büyük bir önem kazandı. Hatta bir aralık mantık genel bir disiplin, ontoloji ise mantığın bir uygulama alanı haline geldi. Fakat mantığın bundan sıyrılması güç değildi ve nitekim güç olmadı da. Çünkü mantığın belli bir varlık-alanının bilgisi olduğu doğrudur. Nitekim felsefi mantığın bir inceleme-alanı olan düşünceler-alanı, özel bir varlık-alanıdır.

Felsefi mantıktaki bu alan kaymalarının en tehlikelisi, süje yönüne olan kaymadır. Çünkü böyle bir kayma, mantığı asıl inceleme-alanından, yani düşünceler-alanından ayırdı. Mantığın süje yönündeki bu kayması, özellikle ondokuzuncu yüzyılın son dörtte birinde ve yüzyılımızın başlarında gerçekleşti ve bu kayma, mantığı psikolojinin eline düşürdü. Zaten bu çağda psikolojizm adını alan bir felsefe akımı ortaya çıkmıştı. Psikolojizm, bütün bilginin kaynağını psişik-sferde

görmek istedi ve artık yalnız bilgi probleminin oluşumu ile uğraşıldı. Bilgi teorisi ise, psikolojinin bir dalı haline geldi. Aynı psikolojizm, mantığı da kendi alanı içine aldı ve mantık, psikolojinin özel bir bölümü olarak görüldü.

Psikolojizm şöyle bir görüşten kalkıyordu: Mantığın inceleme-alanı düşünmedir; düşüncelerin son kaynağı da düşünmedir; o halde mantık için en doğru yol, düşüncelerin kaynağı olan düşünmeyi incelemektir. Böylece mantık, düşünceleri, kaynağı olan düşünmede ele almış olacaktır. Düşünme ise, süje-sferinin başka birçok problemleri arasında, psikolojinin en haklı inceleme-alanıdır. İmdi psikoloji, bilgi teorisinin olduğu kadar, mantığın da bir temel-bilimi olmalıdır, denildi. Böylece de mantıkla psikolojinin inceleme-alanları birleşmiş oldu.

Fakat öte yandan mantığın çok eski bir tarihi vardır. Onun büsbütün psikolojinin içinde erimiş olması da kabul edilmiyordu ve şöyle bir çözüm yoluna başvuruluyordu: Psikoloji bir temel-bilimdir; fakat bu, bağımsız bir mantığın kuruluşuna engel olmamalıdır. Gerçi psikoloji de düşünmeden sözediyor; fakat mantık da pekâlâ düşünmeden sözedebilirdi. Yalnız her ikisi hedefleri bakımından birbirinden ayrılacaklardı: Psikoloji, gelişigüzel bir düşünmeyi kendisine araştırma alanı seçtiği halde, mantık doğru olan, hakikat olan bir düşünmeyi araştıracaktı.

Fakat buna da şöyle karşı duruldu: Düşünmenin eğrisi doğrusu yoktur; düşünme, en sonunda yine düşünmedir. O halde psikoloji ile mantığın alanlarının birbirinden ayrılmasını sağlayacak başka yolların bulunması gerekir. Mantığın bir düşünme psikolojisi olmadığını göstermek, onu psikolojiden ayrı bir bilim olarak temellendirmek için şu yollar bulundu: Bu yollardan birisi, bilimleri teorik ve pratik diye ikiye bölen yoldur. Bu görüşe göre, mantık, düşünmenin pratik bir bilgisi, psikoloji ise düşünmenin teorik bir bilgisidir. Fakat böyle bir savın doğru olması şurada kalsın, o, inandırıcı bile değildir. Çünkü mantık, hiçbir çağda pratik bir bilgi olmamış, tersine kuruluşundan beri teorik bir bilgi olarak kabul edilmiştir; hatta o, teorik bilginin bir örneği sayılmıştır. Pratik bir bilginin şöyle bir özelliği vardır: Hayata karışmak, hayatı kendi ilkelerine uydurmaya çalışmak. Halbuki hayat ve hayat eylemleri, real olan fenomen alanlarıdır. Real fenomenlere mantığın ilkelerinin karışması söz konusu olamaz. Çünkü hayatımız, hayat eylemlerimiz hiçbir zaman mantık ilkelerine uyarak olup bitmez.

Böyle bir yolda yürümek de, mantığı girdiği çıkmazdan kurtaramayınca, başka bir yolda yürümek zorunda kalındı. Bu yeni yol da yine bilimlerin ikiye bölünmesine dayanıyor: Bu kez de bilimler, *nor-*

matif bilimler ve olay bilimleri olmak üzere iki gruba ayrıldı. Olay bilimleri, olup biten şeyleri olduğu gibi inceler; *normatif* bilimler de olup biten bir fenomenin, bir olayın nasıl olması gerektiğini araştırırlar. Buna göre mantık, bir *norm*lar bilgisi, psikoloji ise bir olaylar bilgisidir. İmdi mantık ve psikolojinin objesi düşünme olduğuna göre; mantık, bize düşünme fenomeninin nasıl olup bitmesi gerektiğini öğretecek; psikoloji ise, aynı düşünme fenomeninin gerçekten nasıl olup bittiğini inceleyecektir.

Bu görüşte iki önemli hata var: Bir kez mantıkla psikolojinin obje alanlarını fenomenlere uygun olarak birbirinden ayıramıyor. Bunun yerine, ancak yapma bir tanımla, bu bilimlerin obje alanlarını birbirinden ayırdığını sanıyor. Fakat asıl önemli hata, real bir fenomenin *norm*lara göre olup biteceğini ileri sürmekte ortaya çıkıyor. Halbuki düşünme, hangi bakımdan ele alınırsa alınsın; o da bütün psişik alan gibi, real bir fenomen alanı olarak kalır ve real bir alanın fenomenleri ise, asla *norm*lara göre olup bitmez. Real bir alanın kendisine özgü yasaları, ilkeleri vardır ve her real alanın fenomenleri, kendilerine özgü bu yasa ve ilkelere göre olup biter. Onların bu akış biçimini değiştirmek insanın elinde değildir. Nitekim real bir alan olan doğa fenomenleri de, bizim arzu ve isteklerimize göre olup bitmiyorlar. Real bir alan olan düşünmenin bundan farklı olduğunu ileri sürmek, sırtını fenomenlere çevirmek demektir.

Bütün bu açıklamalar bize gösteriyor ki, mantık, ancak düşünme ve öteki aktların bir ürünü olan düşünceler gibi, bağımsız, ideal bir varlık-alanı olan özel bir varlık-alanının bilimi olabilir. İmdi mantık bu varlık-alanını, bir fenomen alanı olarak, olduğu gibi incelemeli; ona herhangi bir ilke ya da yasa dikte etmeye kalkışmadan, bu alanı "yöneten" yasa ve ilkeleri göstermeye çalışmalıdır.

Mantığın böyle bir varlık-alanının bilimi olarak ortaya çıkmasını sağlayan, bu yüzyıl başında felsefeye yeni bir görüş getiren E. Husserl'in fenomenolojisi olmuştur. İlk kez Husserl'in fenomenolojisi, mantığı bir tür psikoloji haline getiren psikolojizmi felsefenin bütün alanlarının (örneğin, estetik, ethik, bilgi teorisi gibi alanların) dışına atmayı, onu bir daha dirilinemek üzere bir kenara itmeyi başardı. Husserl, psikolojinin bir real varlık-bilimi, mantığın da bir ideal varlık -bilimi olduğunu açık olarak gösterdi ve bu tarihten beri artık mantık, kendi öz alanı olan düşüncelerin yasal bir bilimi oldu.

3. Mantığın İlkeleri

Mantık, daha önce de söylediğimiz gibi, düşünceler arasındaki bağı ve düzeni "yöneten" yasa ve ilkeleri inceler. Hiçbir varlık-alanı, yasa ve ilkelerden yoksun değildir; hiçbir varlık-alanı "determinasyon" suz değildir. İmdi bilimin görevi, varlık-alanlarının yasa, kural ve ilkelerini bulmak, onların işlevlerini incelemektir. Mantık da aynı şeyi yapmalıdır.

Mantık çok eskiden kurulmuş bir bilimdir. Onun alanı, yasa ve ilkeleri yine çok eskiden saptanmıştır. Mantığın bulduğu yasa ve ilkeler şunlardır: Çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesi, "üçüncü bir halin olanaksızlığı" ilkesi. Düşünceler arasındaki bağı, düzeni "yöneten" mantığın bu ilkeleri hakkında *literatür*de birbirinden farklı kavrayış ve anlayışlar vardır. Fakat bu kavrayış ve anlayışlar daha çok bu ilkelerin açıklama şekli ile ilgilidir. Biz, mantığın öteki ilkeleri ile özdeşlik ilkesi arasında bağlantı kuran, öteki ilkeleri özdeşlik ilkesine götüren bir görüşü benimsemek istiyoruz. Bu görüşle özellikle von Freytag Löringhoff'un *Mantık* adlı kitabında karşılaşıyoruz[22].

O halde özdeşlik ne demektir? Özdeşlik bir temel-ilkedir; bütün temel-ilkeler gibi özdeşlik de tanımlanamaz. Fakat bu ilke belli olan başka kavramlarla karşılaştırılarak açıklanabilir. Örneğin özdeşliği, eşitlik ve benzerlikle karşılaştıralım: Özdeşlik, ne eşitlik, ne de benzerliktir. Çünkü eşitlik, ancak iki şey arasında bulunabilir; bir şey, başka bir şeye eşit olabilir. Halbuki özdeşlik, bir şeyin (örneğin bir kavramın, bir düşüncenin) kendi kendisinin aynı olmasıdır. Benzerlik de yine iki şey arasında söz konusudur. Örneğin, iki gerçek obje ya da düşünülen iki şey birbirine çok benzeyebilir. Fakat özdeşlik, bunlardan her birisinin kendi kendisinin aynı olmasını gerektirir ve özdeşlik zamana bağlı değildir; yani özdeşlik zamanla sınırlanmadan sürüp gider.

Mantıktaki özdeşlik, özdeşlik formülü adını alan bir formülle anlatılır: "A, A'dır". Fakat burada birbirinin aynı olan, objeler değildir; düşünceler, düşüncelerden oluşan yargılardır. Gerçi hem bu ilkenin, hem de mantıktaki öteki ilkelerin ontolojik yanları vardır. Fakat o zaman mantık ilkeleriyle var olan bir şey kastedilir ve bu mantık il-

(22) Baron Bruno von Freytag Löringhoff "Logik, ihr System und ihr Verhaeltnis zur Logistik" Kohlhammer Verlag, 1955. Aynı yazarın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde yaptığı derslerin çevirisi: "Mantık, Saf Mantık Sistemi"; çeviren. T. Mengüşoğlu.

keleri, genel ontolojik bir nitelik kazanırlar. Halbuki mantıkta böyle bir şey (yani bütün varlığı "yöneten" bir şey) değil, ancak özel bir varlık-sferi oluşturan düşünceler, düşünce-sistemleri söz konusu olabilir. İmdi özdeşlik de, düşüncelerle ilgili olan bir özdeşliktir ve düşünceler arasındaki bu özdeşliğin, objeler arasındaki özdeşlikten kesin olarak ayrılması gerekir.

Mantık kitaplarında özdeşlik ilkesi bazen şöyle de gösterilir: "A=A'dır. (A, A'nın aynıdır). Bu formül A, A'ya eşittir şeklinde okunmamak koşuluyla doğrudur. Fakat özdeşlik ilkesini bu şekilde yazmak yanlışlıklara neden oluyor. Bu yüzden onun şu şekilde gösterilmesi daha uygundur: $_{A}{}^{A}$ Bu yazılış, "A, A'dır" yazılışının bir simgeyle anlatılmasından başka bir şey değildir.

Özdeşlik ilkesi, kendi başına ele alındığı zaman hiçbir şey anlatmaz ve verimsiz bir ilkeymiş gibi görünür. Onun verimli olduğunu göstermek için, o, öteki ilkelerle ilintiye getirilmelidir. Öteki ilkeler özdeşliğin karşıtıdırlar; yani onlar özdeşsizdirler. Bunlardan birisi çelişmezlik ilkesidir. Fakat çelişmezlik, daha çok yargılar arasındaki bağla ilgilidir. Halbuki düşünceler arasında da bir çelişki olabilir. İşte von Freytag Löringhoff, düşünceler arasındaki çelişkiye *diversitas* (birbirinin aynı olmama, birbirinden ayrı olma) adını veriyor. *Diversitas*, en az iki düşüncenin olmasını gerektirir. Bu düşüncelerden birisine A dersek, öteki ondan farklı olan bir düşünce demektir; yani A'nın aynı olmayan öteki bütün düşünceler demektir. Bu ilke, şu şekilde anlatılır: "A, non-A değildir". Bu anlatım, A'nın non-A olmadığını, ondan farklı, ondan ayrı olduğunu gösteriyor. Burada A ve non-A hayırlanmıyor; A'nın A ile ve non-A'nın da non-A ile özdeş olduğu gösteriliyor. Bu anlatım, A'nın A olduğunu, non-A olmadığını; non-A'nın da, non-A olduğunu ve A olmadığını gösteriyor. İmdi bu anlatımın ilk bölümü, A'nın özdeşliğini; ikinci kısmı da non-A'nın özdeşliğini gösteriyor. Bütün anlatım ele alınırsa: A, ilkenin olumlu yanını, non-A da aynı ilkenin olumsuz yanını ve her birisinin de kendisinin aynı olduğunu gösteriyor.

Buna göre çelişki ilkesi, bir çelişmezlik ilkesidir; ve şunu anlatmak istiyor: Olumlu olan, kendisinin olumsuzu olamaz. İmdi olumlu olan A-sferine yalnız bir A; olumsuz olan non-A-sferine de bütün non-A' lar girebilir. Bu yüzden mantıkta olumsuz kavramların sonsuz olduğu söylenir; çünkü olumsuz kavramlar, olumlu olan A'dan başka olan bütün kavramları içine alırlar.

Bundan dolayı bütün düşünceler ya A-sferine ya da non-A-sferine girerler; bunun üçüncü bir hali yoktur: *Tertium non datur*. Bu ilke de "üçüncü bir halin olanaksızlığı" ilkesidir ve bu da şu şekilde gös-

terilebilir: «Her X, A'dır ya da her X, non-A'dır»; bunun üçüncü bir hali yoktur: «*Tertium non datur*».

Şimdiye kadar verilen anlatım şekilleri, bütün ilkelerin, özdeşlik ilkesine götürülebileceğini gösteriyorlar. Çelişmezlik ilkesini de simgelerle şöyle gösterebiliriz: $A \leftrightarrow \bar{A}$, yani "A, non-A değildir". Üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi de şöyle gösterilebilir: $A \leftrightarrow \overset{\wedge}{\bar{A}}$, yani bir X, ya A'dır, ya da non-A ($\bar{A}$) dır.

"Yeter neden ilkesi"ni, von Freytag Löringhoff'la birlikte bir mantık ilkesi olarak kabul etmiyoruz. Bu ilke şöyle bir sav ile ortaya çıkıyor: Bir şeyin varolması için yeterli bir nedeni olmalıdır, yani her şeyin açıklanabilen bir temeli olmalıdır. Böyle bir sav ile karşımıza çıkan bu ilke, bir mantık yasası, bir mantık ilkesi olamaz; hatta onun hakikatinden bile şüphe edebilir. Çünkü bütün temellendirilme ilişkileri, en sonunda bizi temellendirilemeyen ilişkilere götürmektedir. Böyle bir ilke, ancak araştırmalar için bir hedef olabilir; fakat onun tam olarak gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Mantığın bu ilkeleri yargılara uygulandığında şu ifadelerle karşılaşırız: Özdeşlik ilkesi bakımından her yargı kendisinin aynı olmalıdır. Bir temel-düşünce, bir temel-yargı olarak ortaya attığımız bir ifade, sonuna kadar aynı kalmalıdır. Bu ilkelerden çelişmezlik ilkesi, yargılara uygulandığında şöyle bir ifade şekli kazanır: Birbiri ile çelişen iki karşıt yargının ikisi de yanlış olamaz; bunlardan birisi doğru olmalıdır. Fakat "birbiriyle çelişen karşıt yargılar", gelişigüzel karşıt yüklemleri olan yargılar değildirler; böyle yargılar, hem süjeleri hem de yüklemleri aynı olan yargılardır. Bu yargılar yalnız nitelik bakımından birbirinden farklıdırlar; yani bu yargılardan birisi olumlu ise, öteki olumsuzdur. Örneğin tahtayı süje, siyah olmayı da yüklem olarak alan ve birbiriyle çelişen iki karşıt yargıdan birisinin yanlış olması zorunludur; yani "tahta siyahtır", "tahta siyah değildir" yargılarından birisi yanlış ise, öteki mutlaka doğrudur; birisi doğru ise, diğeri mutlaka yanlıştır ve bu yargıların, ikisinin birden yanlış olmasına olanak yoktur; yani ya olumlu olan yanlıştır; ya da olumsuz olan yanlıştır.

"Üçüncü halin olanaksızlığı" ilkesi de, tıpkı çelişmezlik ilkesi gibi birbiriyle çelişen iki yargı arasındaki bağla ilgilidir. Fakat çelişmezlik ilkesi, bu gibi yargıların ikisinin birden yanlış olmasına olanak olmadığını anlattığı halde, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi, "Birbiriyle çelişen karşıt iki yargının", ikisinin birden doğru olmasına olanak yoktur, der; yani bu yargılardan birisi doğru ise, öteki mutlaka yanlıştır. Böylece bu ilke, doğruluğu iki yargıdan birisine bırakıyor; üçüncü bir

olasılığın olmadığını, yani üçüncü doğru bir yargının olanaksız olduğunu gösteriyor. "S, P'dir"; "S, P değildir" yargılarından birisi, örneğin "S, P'dir" doğru ise, "S, P değildir" yargısı zorunlu olarak yanlıştır; ya da "S, P değildir" yargısı doğru ise, 'S, P'dir" yargısı zorunlu olarak yanlıştır.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, çelişmezlik ilkesi, "birbiri ile çelişen karşıt iki yargı"dan birisinin zorunlu olarak yanlış olduğunu ileri sürüyor. Halbuki "üçüncü halin olanaksızlığı" ilkesi, "birbiri ile çelişen karşıt iki yargıdan" birisinin zorunlu olarak doğru olduğunu ileri sürüyor. Gerçi çelişmezlik ilkesi, "birbiriyle çelişen iki karşıt yargı"dan birisi yanlış olduğu zaman öbürünün yanlış olamayacağını söylüyor; fakat bu konudaki kararı üçüncü halin olanaksızlığına bırakıyor. Çelişmezlik ilkesinin tersine olarak "üçüncü halin olanaksızlığı" ilkesi de şöyle bir sav ile ortaya çıkmaktadır: "Birbiri ile çelişen karşıt iki yargı"dan ancak birisi zorunlu olarak doğru olabilir. Fakat bu yargılardan birisi doğru olduğu zaman, ötekinin de zorunlu olarak doğru olamayacağını söylüyor; ama bu konudaki kararı çelişmezlik ilkesine bırakıyor. İmdi çelişmezlik ilkesi, yanlışlığın; "üçüncü halin olanaksızlığı" ilkesi ise, doğruluğun ilkesidir. Bundan anlaşılıyor ki, bütün mantık ilkeleri birbirini tamamlayan ilkelerdir.

Mantığın bu ilkelerinin hedefi, *immanent* bir hakikati gerçekleştirmektir. "*İmmanent hakikat*"e doğruluk adı verilir. Çünkü *doğruluk* kavramıyla özdeşlik, çelişmezlik, "üçüncü halin olanaksızlığı" ilkelerine uygunluk kastedilir; ve *doğruluk* da, *transendent* hakikatin ilk koşuludur; daha önce de gösterildiği gibi, *transendent* hakikat, süje ile obje arasında bağ kuran aktların süjedeki uçlarıyla objedeki uçlarının birbirine uygun gelmesidir. *Transendent* bir hakikat için, *doğruluk* gerekli bir koşuldur; fakat yeterli bir koşul değildir.

*
**

Geleneğin mantığı ile bizim anlatmaya çalıştığımız mantık arasında bir fark var gibi görünüyor. Biz mantığı, düşünceler arasındaki bağ ve düzeni "yöneten" ilkeleri araştıran bir bilim olarak tanımladık. Halbuki geleneğin mantığı, kendisini kavramların, yargıların, yargılardan çıkarılan sonuçların bir bilimi olarak görür. Gerçekten mantığın tarihi göz önünde bulundurulacak olursa, mantık daima kavramlardan, yargılardan, yargılardan çıkarılan sonuçlardan sözetmiştir. Yalnız bazen ağırlık noktasını yargılar, bazen yargılardan çıkarılan sonuçlar, bazen de kavramlar oluşturmuştur. Fakat dikkat edilirse, yargıların düşüncelerden meydana geldiği görülür ve yargılardan çıkarılan sonuçlar ise yine düşüncelerdir. Kavram da düşüncelerin öğesidir. Bu ne-

denle mantığın geleneksel tanımı ile bizim tanımımız arasında bir karşıtlık yoktur; ancak dışla ilgili bir başkalık vardır. Fakat bu başkalığın temelleri açıklanınca, görüşler arasındaki karşıtlık da kendiliğinden ortadan kalkar.

4. Yargının Öğeleri; Yargılardan Çıkarılan Sonuçlar; Kavramlar

Düşüncelerden meydana gelen yargının üç temel öğesi vardır. 1. Süje; 2. Yüklem; 3. Bağlaç. Bir şey yapan ya da bir şey olan bir kişiyi ya da şeyi gösteren kavrama süje; bir kılış ya da oluşu gösteren kavrama yüklem; bu kılış ya da oluşu süjeye sağlayan kavrama da bağlaç adı verilir. Örneğin, "tahta siyahtır" yargısında, "tahta" süje, "siyah" yüklem; "dır" da bağlaç oluyor. Böyle bir yargı, yargıların en yalın bir şeklidir. Bu tür yargılarda bir "sav" vardır. Geleneksel mantık yalnız bir "sav"ı ortaya atan yargılar üzerinde duruyordu. Bugün artık böyle bir şey söz konusu değildir. Dil ile ifade edilebilen her düz cümle bir yargıdır. Bu bakımdan sorular, eleştiriler, dilekler, buyruklar, ricalar vb. gibi ifadeler de yargılardır.

Bağlacın da "dır" olması bir koşul değildir; bir kılış ya da oluşu süjeye bağlayan bir fiil de onun yerini tutar. Batı dillerinde özellikle Fransızca, İngilizce ve Almancada bağlaç olan "est, is, ist" gibi bağlaçlar iki anlamlıdır: Onlar bir yandan sadece bağlaç görevi yaparlar; öte yandan da bir "varolma" gösterirler; yani bir varolma, bir varlık yargısıdırlar. Türkçede böyle bir sakıncayı dilin yapısı ortadan kaldırıyor.

Yargılardan çıkarılan sonuçlara gelince: Sonuç iki ya da daha çok yargıdan çıkarılır. Geleneksel mantığın bunun üzerinde durmuş olmasının nedeni de açıktır. Çünkü asıl amaç tek bir yargı değil, yargılardan çıkarılan sonuçtur. Aristoteles'ten beri bu sonuçların ne gibi ilkelere, esaslara dayandığı araştırılmıştır. Fakat yargılardan çıkarılan sonuçların daima mantık ilkelerine dayanması gerekir. Klasik mantık, yargılardan çıkarılacak sonuçları basitleştirmek için, onları "a", "e", "i", "o" harfleriyle gösterir.

a : "bütün S'ler P'dir".
e : "bütün S'ler P değildir".
i : "bazı S'ler P'dir".
o : "bazı S'ler P değildir".

a - yargılarına olumlu genel yargılar; e - yargılarına olumsuz genel yargılar; i - yargılarına olumlu kısmi yargılar; o - yargılarına olumsuz kısmi yargılar adı verilir.

Kavramlara gelince: Kavram, kavranılmış şey demektir; ve kavramlar düşüncelerin öğeleridir. Fakat kavramlar sözcüklerden farklıdırlar. Sözcüklerin kendileri kavram değildir; ve sözcükler, harflerden oluşurlar. Halbuki kavramlar, harflerden oluşmaz. Çeşitli sözcükler, bir ve aynı kavramı ifade edebilirler; bir ve aynı sözcük türlü kavramların anlamlarını taşıyabilir; ve kavramlar belli sözcüklerin anlamını taşırlar. Fakat kavramların sözcüklerin anlamlarına gelmeleri, kavramlar için dışla ilgili ve raslantısaldır. Kavramlar, varlık yapıları bakımından sözcüklerin anlamları değildir; hatta insan düşünmesinde kavramlar, zorunlu olarak sözcüklere bağlı değildirler. Çok kez insanın düşündüğü bir kavram (yani kavranılmış bir şeyi) vardır; fakat bu konuda henüz bir sözcüğü yoktur.

Mantık belli kavramları (yani kavranılmış olan şeyleri) adlandırmak için, belli sözcükler kullanmak zorundadır. Fakat bu sözcükler öyle olmalıdır ki, onların normal anlamları ile ilgili oldukları kavramlar arasında bir uygunluk bulunsun. Mantığın görevi, ne sözcükleri, ne de sözcükler arasındaki bağlantıyı araştırmaktır. Mantık için sözcükler dayanak noktalarıdır. Mantık, belli kavramlara varmak için sözcüklerden kalkar. Fakat mantık, sözcüklerin özelliğinden söz etmez. Mantığı yalnız kavranılmış olan, yani kavramlar ilgilendirir.

V.

ONTOLOJİ

A. Ontolojinin Genel Bir Betimi

1. Ontolojinin Görevi ve Ontoloji Kavramı

Gerek felsefi bilgi, gerekse bilimsel bilgi, "varolan" bir şeyin bilgisidir. Bu "varolan" şey, maddesel bir şey, anorganik bir şey (örneğin bir doğa olayı, taş, toprak, su... gibi şeyler); "manevi" bir şey (örneğin yazın, bilimsel bir metin, bir tarih olayı, bir ahlak olayı, iyi ya da kötü olan bir eylem, güzel ya da çirkin gibi estetik bir obje...); organik bir şey (örneğin bitki, insan, hayvan ve bunlarla ilgili fenomenler... gibi); ruhsal bir şey (örneğin düşünme, görme, anlama, bilme, imgeleme, anımsama... gibi); ideal bir şey (matematik ilişkiler, sayılar, geometrik şekiller, değerler, düşünceler... gibi) olabilir.

Bütün insan bilgisinin "varolan" bir şeyin bilgisi olması, felsefi bilgi ile bilimsel bilgiyi birbirine bağlamakta, onları birleştirmektedir. Bilimin ve felsefenin ortak kaynağı olan, onları birbiriyle birleştiren bu "varolan"ın da yine özel bir bilginin araştırma alanı olması doğaldır. İşte böyle bir bilgiye *ontoloji* adı verilmektedir. Bu yüzden modern ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann, ontolojiyi "temel-bilim" olarak görür; çünkü ontoloji bütün insan bilgisinin kendisi ile uğraştığı kaynakla, yani "varolan"la uğraşır. Bir "temel-bilim" olan ontoloji, "varolan"ı bir bütün olarak ele aldığı halde, bilim ve felsefe, "varolan"ı çeşitli alanlara bölerek ve aralarında bir işbölümü yaparak incelerler. Fakat felsefi bilgi ile bilimsel bilginin "varolan" hakkında soru soruş tarzları, "varolan"a girme-tarz ve dereceleri, onları birbirinden ayırır.

Soru soruş tarzları bakımından bilim ve felsefe birbirinden ayrılırlar: Bilim, *naiv* olarak objesini inceler; obje alanından elde ettiği bilginin niteliği, bu bilginin kendisinin ne olduğu hakkında bir soru sormaz; bilgiyi apaçık olarak görür. Gerçi her bilimin kendi bilgisi hakkında, kendisine özgü ölçütleri vardır. Fakat bununla beraber bilim, bilginin temellerini araştırmaz. Halbuki felsefe, bilgi teorisi adı

altında, bilginin ne olduğunu, onun her bilimde, her bilgi alanında temelli olan, değişmeyen öğelerinin ne olduğunu, bilginin ilerlemesinin neye dayandığını araştırır. Bilim, araştırmalar yapar; fakat çeşitli alanlardaki araştırmaların birleştirici öğesi üzerinde durmaz ve araştırmanın ne olduğunu da açıklamaz. Çünkü bu, bilim için bir problem bile değildir. Her bilim araştırmalarını kendisine özgü yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışır. Bu bakımdan bilimlerin birbirinden ne kadar uzaklaştıkları da bilimi ilgilendirmez. Halbuki bilgi teorisi için bunların hepsi, çözülmesi, açıklanması gereken problemlerdir. Bilgi teorisi, araştırma ve bunun sonucunda ortaya çıkan ilerlemeyi de, tek bir problem halinde ele alır ve araştırmanın birleştirici yanları üzerinde durur. Aynı şekilde her bilim, kendi ölçütünü kendi yöntemleriyle sağlamaya çalışır. Hiçbir bilimi başka bir bilimin ölçütü ilgilendirmez. Halbuki bilgi teorisi, bütün bilimlerin, bütün bilginin ölçütünü ele alır ve ölçüt probleminin de her bilgide birleştirici olan yanı üzerinde durur.

Bilimin bu soru soruş tarzı ile, onun "varolan"a girme-tarz ve derecesi arasında sıkı bir bağ vardır. Bilimin "varolan"ı ele alış tarzı, bilgisi için amaç olarak tanıdığı bir görüşe dayanır. Bilim, "varolan"ı değil, "varolan"ın küçük bir alanını sorup soruşturmadan, onun temeline inmeyi düşünmeden, ele alır ve kendi alanının başka alanlara olan derin ilişkisine dokunmadan, işine, araştırmasına başlar. Bu nedenle bilim, "varolan"la ilgili olan problemlerle ilgilenmez, onun temelleriyle, derinlikleriyle uğraşmaz. Bu, yeni felsefenin bir problemidir. Felsefe, ontoloji adı altında "varolan"ın temel-yapısını, *determinasyon* ilkelerini, "varolan"ın türlerini, "varolan"ın tarzlarını araştırır.

Bilim, "varolan"ı o kadar çeşitli alanlara böler ki, dış görünüşüyle bu alanlar arasında herhangi bir ilgi görmek olanaksızdır. Örneğin zamanımızda fizik, biyoloji, o kadar çok parça-alanlara ayrılmışlardır ki, onlar arasındaki bağı gözden kaçırmak çok kolaydır. Ancak ontoloji bu parça-alanları "varolan" adı altında tek bir bilginin alanı haline getiriyor ve "varolan" alanların arasındaki derin bağı (böylece de bilimler rasındaki sıkı ilişkiyi) gösterebiliyor.

Biraz başka olmakla beraber böyle bir bölünme ile felsefede de karşılaşırız. Felsefe de çeşitli alanlara ayrılmıştır. Fakat bununla beraber felsefedeki bölünme, bilimde karşılaştığımız bölünmeden çok başkadır. Bilimdeki bu bölünme, parçalanma derecesine vardığı halde, felsefedeki bölünme bir alanlar bölünmesi olarak kalır. Örneğin ethik, mantık, bilgi teorisi, antropoloji, sanat felsefesi, hukuk felsefesi, doğa, tarih ontolojisi (tarihi varlığın felsefesi), dil felsefesi vb. gibi. Böyle bir bölünmeyi bilimde şöyle bir bölünme karşılar: Fizik, biyoloji, matematik... gibi. Fakat bilindiği gibi bugün fizik ve biyoloji bir-

çok dalları içinde toplayan birer "ad" haline gelmiştir. Halbuki felsefede adı geçen disiplinler geniş alanların bilimleridir ve hepsi tek bir görüşten, birlik gösteren bir görüşten hareket ederler. Fizik de genel bir "madde" bilimi olarak böyledir; biyoloji de böyledir. Fakat işbaşındaki araştırmalara bakılırsa, onlar birçok parça-alanlara ayrılıyorlar. Felsefenin disiplinlerinde buna olanak yoktur. Felsefenin disiplinleri, ancak genel fizik ve genel biyoloji anlamındadırlar.

Ontoloji ise, "varolanı varolan olarak" ele alır. Ontolojinin bu tanımı Aristoteles'e kadar gider. İlk kez Aristoteles, ontolojiyi bu şekilde tanımladı ve bu tanım, *on he on* şeklinde yapıldı. Fakat ontoloji terimini ilk kez onsekizinci yüzyılda Christian Wolff kullandı. Aristoteles ontolojiye, *prote philosophia* adını veriyordu. Bu deyim sonraları Descartes'da, *prima philosophia* şeklinde ortaya çıktı. Fakat gerek Aristoteles, gerekse Descartes, ontolojiyi bir metafizik olarak görüyorlardı. Bu görüş, bugün de birçok filozof tarafından aynı şekilde kabul ediliyor. Fakat biz metafizikle ontolojiyi birbirinden tamamiyle ayırıyoruz. Metafizikten söz ederken göreceğiz ki, böyle bir ayırma fenomenlere de uygundur. Çünkü metafizik, yalnız varlık-problemlerinde meydana çıkan metafizik problemlerle değil, bilgi probleminde ve öteki bilim alanlarında ortaya çıkan, çözülmesine olanak olmayan "problem-artıkları" ile uğraşır. Biz bu problem-artıklarına akıldışı problemler adını veriyoruz. Akıldışı terimiyle de sonuna kadar çözülemeyen, bilinemeyen problemleri kastediyoruz.

Aristoteles'in ontoloji'yi, *on he on* bilimi olarak tanımlaması yerindedir. Çünkü eski Yunan felsefesinde "varolan", bir oluş, yani bir *gignomenon* olarak, ya da sırf bir görünüş, yani bir *phainomenon* olarak ele almıyordu. Halbuki Aristoteles, ontoloji "varolanı varolan olarak" ele alan bir bilimdir demekle, kendi görüşünü öbür görüşlerden ayırıyor. O, bunda haklıydı. Çünkü gerek oluş, gerekse görünüş, "varolan"la ilişkilidir ve onda ortaya çıkarlar; fakat "varolan"ın aynı değildirler. Bu nedenle de bu görüşler, ancak "varolan"ın özellikleri üzerinde duruyorlardı. Aristoteles ise, ontoloji "varolan"ı başka bir şey olarak değil, "varolan" olarak, yani olduğu gibi inceleyen bir bilimdir ifadesini kullanmakla, her türlü yanlış anlaşılmaların önüne geçmiş oluyor.

Aristoteles'ten beri ontoloji, bir varlık-bilimi olarak tanımlandı. Fakat Aristoteles varlıktan değil, "varolan"dan konuşuyordu. Çünkü "varolan" birçok şey vardır; ama "varlık" birdir ve en son şeydir. Bu yüzden "varlıklar" terimini kullanmak, ontoloji bakımından doğru değildir. Nitekim hakikat ve realite terimleri de öyledir. Hakikat olan birçok bilgiler vardır; fakat bütün bu bilgilerdeki hakikat niteliği "bir"

ve aynıdır. Bu nedenle realiteler, hakikatler, deyimlerini kullanmak, felsefe bakımından doğru değildir.

Bundan başka "varlık" deyimi çok geneldir; "varolan", varlığa göre daha özeldir. Bunun içindir ki, Aristoteles de, ontolojiyi "varolan"ın bir bilimi olarak görüyor. Fakat hem "varlık", hem de "varolan" en son şeydir ve ne "varlık", ne de "varolan" tanımlanabilir. Çünkü tanım, ancak bir şeyin başka bir şeyle karşılaştırılmasıyla yapılabilir. "Varolan", "varlık" kavramları *"son bir şey"*in kavramları olduğu için tanımlanamazlar.

"Varlığın" ve "varolan"ın *son şey* olmaları ve bu yüzden tanımlamamaları, felsefe görüşlerini şaşırtmakta ve bu nokta, felsefe görüşlerinin kurgusal bir yola sapmalarına neden olmaktadır. Filozoflar, varlığın arkasında, gerisinde daima bir şey aramışlardır; ve buna da sırf "varolan"ı tanımlamak için başvurmuşlardır. Örneğin Aristoteles için, bu *son-temel, substanz* ve formdur; *dynamis* ve *energeia*'dır; Platon'da bu *son şey*, yani varlığın gerisindeki bu *son şey, aeion*'dur. Real -varlık (onta), temel olan bu *son şey*'in görünüşüdür; asıl varlık da, bu *aeion*'dur. Kant'ta bu *temel-varlık, Ding an sich* (kendi başına şey) dir. Berkeley için bu *son şey, mind*'dır; Hegel'de bu *son şey, mutlak Geist*'tır. Schopenhauer için bu *son şey, isteme* (irade)dir. E. Husserl için bu *son şey, "saf ben"*dir.

2. Varlık-Fenomenleri

Bugünün ontolojisi, artık bu metafizik yükü taşımaktan kurtulmuş, onu sırtından atmıştır. Bugünün ontolojisi, "varlığı", "varolan"ın kendisini, *en son şey* olarak görmektedir; çünkü varlık-fenomenleri, bize varlığın, "varolan"ın gerisinde bulunan, görünüş alanına çıkmayan herhangi bir metafizik temelden haber vermiyorlar. Bugünün ontolojisi için, görünüş ve "kendi başına varlık", bir "birlik" oluşturur. Bugünün ontolojisi "varolan"ı, varlığı, tanımlamaktan vazgeçmiştir. Çünkü tanımı, ancak araştırmalarını bitirmiş, sonuna gelmiş bir bilgi yapabilir. Oysa böyle bir bilgi yoktur. İmdi hiçbir bilgi mantık anlamında tanımlanamaz. Bugünün ontolojisi her bilgi gibi, fenomenlerden kalkar. Bu fenomenler, varlık-fenomenleridir. Fakat ontoloji için, bu fenomenlerin gerisinde *substansiel* bir şey yoktur ve ontolojinin fenomen terimi, şu yalın anlamdadır: Fenomen, bir şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması, gizli kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, "varolan", kendisini fenomenlerinde bize gösterir.

Fakat bu fenomenlerin halis fenomenler olup olmadıklarını ayrıca incelemek gerekir. Bu nedenle bugünün ontolojisinin ilgisi de halis

fenomenleri, sahte (pseudo) fenomenlerden ayırmak problemi üzerinde toplanmaktadır. Nasıl bilgi sandığımız her şey bilgi (hakikat olan bilgi) değilse, fenomen olarak karşımıza çıkan, kendisini bize gösteren her şeyin de halis bir fenomen olması gerekmez. Örneğin kanlı, canlı görünen bir yüzdeki bu "kırmızılık fenomeni", hem sahte, hem de halis bir fenomen olabilir. Eğer bu "kırmızılık" bir sağlık işareti değil de, yeni başlayan ateşli bir hastalığın ifadesi ise, bu sahte bir fenomendir. Eğer bu "kırmızılık" sağlığın ifadesi ise, o zaman bu fenomen halis bir fenomendir. Bilim (tıp) bunları birbirinden ayırdedebilecek bir durumdadır.

Bulduğumuz herhangi bir tarih belgesinde ortaya çıkan bir fenomenin de, halis bir fenomen olabilmesi için, belgede metnin halis (yani gerçekten olup biten bir olayın metni) olması gerekir. Buna tipik bir örnek olarak Fatih Sultan Mehmet hakkında onyedinci, onsekizinci yüzyıllarda Avrupalı yazarlar tarafından yazılan romanlar gösterilebilir. Bu romanlarda Fatih'in aşk mektuplarıyla karşılaşıyoruz. Hatta burada uydurulmuş isimler yanında doğru isimler de görülür. Bir tarihçi için yapılacak ilk iş, bu metinlerde ifadesini bulan tarih fenomeninin halis olup olmadığını araştırmaktır.

Günlük hayatta insanlar, evcil hayvanlardan köpeğe sadık, kediye nankör derler. Çünkü kedi ve köpekte öyle davranışlarla karşılaşırız ki, bu davranışlar, dış görünüşleriyle ilk kez insan dünyasında ortaya çıkan sadakat ve nankörlük gibi fenomenlere benzerler. Halbuki davranış biyolojisinin son araştırmalarına göre, hayvanlarda insanların ahlaklı hareketlerine benzeyen hareketler görmenin bir *antropomorfizm* olduğu meydana çıkmıştır.

Suya daldırılan bir baston da kırık görünür. Bastonun kırık görünmesi optik bir aldanmadır. Fizik, bunun neden ileri geldiğini bize açık olarak gösterir. Sayılı görünüşlere, izlenimlere dayanarak, bir insanda görüldüğü sanılan herhangi bir yeteneğin, halis olup olmadığı, o insanın başarılarında meydana çıkmalıdır. Biz bir insana dürüst, başka birisine, çıkarına düşkün, çıkarcı diyoruz. Bu fenomenlerin halis olup olmadıkları, yine o insanların hareketlerinde, işlerinde meydana çıkmalıdır.

Bütün bu örnekler bize gösteriyorlar ki, fenomenlerin halis ya da sahte olmaları ayrıca incelenmelidir. Fakat bundan dolayı bu fenomenlerin taşıyıcısı olan varlığın gerisinde bir *substanz* ya da herhangi bir *aeion* kabul etmeye gerek yoktur. (*Substanz*ın da, *aeion*un da yerleri vardır; yani onlar yok sayılmış değildirler). Çünkü böyle bir görüş, bizi yanlış yolara götürür; o zaman ontolojik alanı terketmiş, metafizik kurguların içine düşmüş oluruz. Böyle kurgusal, çürük bir temel üze-

rinde yürüyerek yolunu bulmak, ondan kurtularak tekrar sağlam bir temele ayağını basmak, hemen hemen olanaksızdır.

Her kurgu, bizi yeni kurgulara sürükler. Bizi kurgulara sürükleyen görüş, kaynağını varlığın ikiye bölünmesinde bulur. Öteden beri felsefeye yerleşmiş olan bu *dualite* savı, bizi daima aykırılıklara sürükler. Bu *dualite* tezine göre, varlığın iki yanı vardır: 1. Varlığın "kendi başına" olan yanı; 2. Bu "kendi başına" varlığın görünüşü. Böyle bir görüşün en iyi örneğini Kant vermiştir. Kant'a göre, "kendi başına" olan varlık, bilinmeyen bir varlık-alanıdır; bilinen saha, ancak bu varlığın zaman-mekân içindeki görünüşüdür.

Fakat, Kant'ı bu görüşe sürükleyen, ontolojik düşünceler değildir; daha çok gnoseolojik ve ethik düşüncelerdir[23]. Buna yakın bir görüşün en eski bir örneğini Platon bize vermiştir. Onda da varlığın bir *aeion* (daima varolan) yanı, bir de bu *aeion*un bir görünüşü olan *"onta"* yanı vardır; varlığın bu yanı değişen, oluş içinde bulunan bir alandır. Yani bu alan, hakiki bir varlık olmaktan çok uzaktır. Schopenhauer'ın görüşü de, Kant ve Platon'unkine benzeyen bir görüştür. Onun için de "temel varlık" *istem*edir; öteki şeylerin hepsi bu "temel varlığın" görünüşleridir. Kant daha eleştirel bir filozof olduğu için, Platon ve Schopenhauer'dan değişik sonuçlara varır. Çünkü Kant için görünüş, Platon ve Schopenhauer'da olduğu gibi, bir hiçten ibaret değildir.

Zamanımızın ontolojisi için, "varolan", "varlık" bir bütündür ve "varolan", "varlık" daima ve her yerde "kendi başına" olan bir "varlık"tır. Burada, "kendi başına varolma" deyimiyle karanlık, belirsiz herhangi bir şey söylenmiyor. Bunun anlamı şudur: "Varolan" ve "varlık", süjenin, insanın ya da *insanüstü* bir varlığın herhangi bir aktı ya da eylemi sonucunda meydana gelmez. "Varolan", süjeye, insana ya da insanüstü bir *varlığa* bağlı değildir. "Varolan", ne ise odur. "Varolan", insanın onu bilmesine ya da bilmemesine, insanın onun hakkında düşündüklerine karşı kayıtsızdır. Fakat öte yandan "varolan" la bütün şeyler arasında içten bir ilişki, bir bağlılık vardır. Başka bir deyişle, "her şey, her şeye bağlıdır"; ilişkilerinden kopmuş hiçbir şey yoktur.

İmdi "kendi başına varolma", herhangi bir soyutlama, ilişkilerinden kopmuş olma, (soyutlanma) değildir. Ontolojinin bu görüşü, aynı zamanda onun bütün "izm"lere karşı kayıtsız olduğuna ve araştırmalarını herhangi bir "izm"e dayanmadan yapabileceğine işaret ediyor. Çünkü bütün "izm"ler, önyargılardır. Hiçbir önyargıya saplanmak is-

(23) "Kant ve Scheler'de İnsan Problemi" adlı yazıda bu konu incelenmiştir. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi yayınlarından; İstanbul: 1949, 1969.

temeyen bugünün ontolojisi için, insan tarafından meydana getirilen şeyler, yani insan başarıları da "varolan" şeylerdir. İnsan tarafından meydana getirilen varlık-alanları, başarılar alanı, bir kere meydana geldikten sonra, insana, onu meydana getirene, bağlı kalmayan bir varlığa sahip olurlar. Bütün düşünceler alanı, bütün sanat alanı, bütün teknik alan, bu tür varlık-alanlarıdır. Mantıktan söz ederken böyle bir varlık-sferiyle karşılaşmıştık. İlerde başka varlık-alanlarıyla karşılaşacağız. İmdi "kendi başınalık", koşulsuz bütün varlık-sferleriyle ilgili olan bir özelliktir.

Ontoloji, "varolan"ı incelemek için, onun fenomenlerinden kalkar, dedik. Şimdi şöyle bir soru sorulabilir: Fenomen, bir şeyin bize kendisini göstermesi, açığa çıkması, örtülü kalmaması şeklinde betimlendi. O halde açığa çıkamayan, kendisini göstermeyen, örtülü kalan bir şeyi yok mu sayacağız? Hayır; burada bize kendisini göstermeyen, açığa çıkamayan, örtülü kalan bir şey "yoktur" gibi bir düşünce ileri sürülmüyor. Araştırma araçları ilerledikçe varlığın kendisini ele vermesi, kendisini göstermesi de ilerleyecektir. Çünkü "varolan" şey, bilinen şey kadar değildir; "varolan" *bilinirliğin* ve *bilinebilirliğin* sınırını çok aşar. Bilimsel ve felsefi araştırmalar, doğrudan fenomenlerle bir şeyin bilgisine erişemedikleri zaman, dolaylı araçlara başvururlar. Fakat asıl bilgi, doğrudan elde edilen bilgidir. Çünkü o zaman bilginin kontrol edilmesi daima olasıdır.

Ontoloji için "varolan"ı parçalamaya gerek yoktur. "Varolan"ı parçalamak zorunda kalan, gnoseolojidir. Gerçi ontoloji, ancak varlığı betimleyerek, onun bilgisine erişiyor; fakat bunun için de ontolojinin varlığı görünüş ve "kendi başına" varlık diye ikiye bölmesine gerek yoktur. Çünkü böyle bir bölme, ontolojiyi ister istemez kurgulara sürüklerdi.

3. Ontolojik Tavırla Bilimsel Tavır Arasındaki İlişki

Her bilginin kendi araştırma alanı karşısında takındığı bir tavrı vardır. Varlık-fenomenlerinden kalkan ontolojinin de, bir bilgi olduğu için, kendi araştırma alanı karşısında takındığı bir tavrı olmalıdır. Ontolojik tavır, *naiv*, doğal bir tavırdır; doğrudan doğruya "varolan"a yönelen bir tavırdır. Böyle bir tavrın karşısında *refleksiyonlu*, dolaylı bir tavır bulunur. Obje karşısında takınılan tavır bakımından bütün bilimler ontolojiktirler. Bütün bilimlerin araştırma alanları "varolan" şeylerdir. Bu "varolan" şeylere, bilimler de tıpkı ontoloji gibi *naiv*, doğrudan doğruya girmeye çalışırlar. Bilimlerin uğraştığı bu "varolan"

şey, yazılı bir metin, bir tarih belgesi, herhangi bir şey, insanın düşünmesi, bilmesi, yapıp-etmeleri, canlı varlıklar vb. olabilir.

Böylece doğrudan doğruya "varolan"a, varlığa yönelen bir tavra öteden beri *intentio recta* adı verilmektedir. Böyle bir tavrın karşısında, onun karşıtı olan bir tavır vardır ki, buna da *intentio obliqua* adı verilir[24]. Birinci tavırda süje, doğrudan doğruya "varolan"a, varlığa yöneldiği halde, ikinci tavırda süje, *refleksiyon*a bürünür[25]. Ontolojik temellere dayanmayan bütün bilgi teorileri böyle bir tavırdan hareket ederler. Mantık daima böyle bir tavrın içinde kalır. Mantık düşüncelerle uğraşır. Düşünceler, düşünme ile öteki aktların ürünüdürler; bu bakımdan onlar da "varolan" şeylerdir. Mantık, incelemelerinde düşünceleri inceler; ikinci bir düşünme aktı ile bu düşünceler arasındaki bağı ele alır. Yani süje tekrar kendi üstüne katlanır *(refleksiyon)*. Zaten *intentio obliqua* da, süjenin, kendi kendisine dönmesi, kendi üstüne katlanması demektir. Her bilim hakiki yolunu, yani *intentio recta*yı kaybettiği zaman, böyle bir *refleksiyon*un içine düşer. Örneğin psikoloji, hatta birçok manevi bilim, estetik, bilgi teorisi uzun süre böyle bir durumda idiler[26]. İmdi ontolojik temelleri terkeden her bilimin kaçınılmaz kaderi budur.

Yeni ontolojinin en önemli işlevi şu noktada ortaya çıkıyor: Ontoloji, hem bilimlerin "naiv", doğal tavırdan *refleksiyon*lu bir tavra düşmelerine engel oluyor; hem de felsefe ile bilim, bilimle bilim arasındaki içten bağın sürmesini, kaybolmamasını sağlıyor. Ontoloji bunu şu şekilde yapıyor: Bir yandan bilimlerin parçaladığı varlık-alanlarının bütünlüğünü gösteriyor ve bilimler arasındaki sıkı bağı ortaya çıkarıyor; öte yandan ontoloji kendisi ile bilim arasındaki ortak yanı belirtiyor: Gerek bilimler, gerekse ontoloji aynı "naiv" tavırla "varolan"ı yöneten *determinasyon* ilkeleriyle uğraşıyor.

İşte bu noktada, bilimle ontoloji arasında sıkı bir bağ vardır.

---

(24) Intentio recta ile intentio obliqua deyimleri Ortaçağ felsefesinin deyimleridir; çağımızda ilk kez yeni ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann tarafından ontolojide veniden canlandırılmıştır.

(25) Her bilimin, hiç olmazsa ilk (primer) tavrı, ontolojik olmalıdır. Fakat bir bilimin ilk tavrı refleksiyonlu olursa, o bilim hayattan, halis fenomenlerden uzaklaşmak zorunda kalır. Bilim, ikinci derecede, gerektiği zaman, *refleksiyon*lu bir tavra başvurabilir. Fakat o zaman bile yeniden ontolojik tavra dönmesi gereklidir.

(26) Eski psikoloji (introspeksiyon ya da Einfühlung yöntemiyle çalışan psikoloji) daima intentio obliqua ile çalışmıştır; onun için de hayattan uzaklaşmıştır. Psikoloji daha yakın zamanlara kadar böyle bir tavırla araştırmalarını sürdürmekteydi. İlk kez "davranış psikolojisi" ile "Gestalt psikoloji" refleksiyonlu tavrı terketmiş, ontolojik tavra dönmüştür. Psikolojismin ağır bastığı çağda, estetik, bilgi teorisi, ethik, hukuk, yazın ve siyasal tarihin durumu da aynı idi. İlk kez fenomenoloji felsefesi ile, bunu izleyen modern ontoloji bu bilimleri refleksiyonlu tavırdan kurtarabildi.

Çünkü bilim, her yerde "varolan"ı yöneten ilkeleri, yasaları araştırıyor. Ontoloji ve öteki felsefe disiplinleri de aynı şeyler üzerinde duruyorlar. Örneğin ethik gibi bir felsefe disiplini, insanın yapıp-etmelerini incelerken, bu yapıp-etmeleri, eylemleri yöneten "ilkeleri" ele alıyor. Gerçi ethik bu *determinasyon* ilkelerine, "değer" ya da Kant'ta olduğu gibi, "ahlak yasası" adını veriyor; ama bu kavramlarla aynı şey söylenmek isteniyor. Bu ilkeler problemini bütün bilimlerde ve felsefede göstermek mümkündür.

B. Ontolojinin Araştırma Alanının Sınırlandırılması

1. Varlık İlkeleri

"Varolan" şeyler bir bütün oluştururlar; ontoloji de, bu bütünü araştırmayı hedef edinir. Fakat ontoloji varlığı bütünlüğü ile nasıl inceleyebilir? Aristoteles de bunu savunmamış mıydı?

Gerçekten ontoloji, "varolanı varolan olarak" inceler, tanımı çok genel, çok *formal* bir tanımdır; ve araştırmalarımız için elimize herhangi bir ipucu vermiyor. Bu *formal* tanım yanında, ontolojinin betimlemeye dayanan tanımı, bize araştırma için bazı ipuçları verebiliyor. Yukarda sözü edilen bu tanım şöyleydi: Ontoloji "varolan"ın temel-yapısını, onun *determinasyon* ilkelerini, "varolan"ın "türleri" ile "tarzları"nı araştırır. Bu betimlemeye dayanan tanım, aynı zamanda ontolojinin araştırma alanının sınırlarını da çiziyor. Çünkü "varolan"ın bir temel-yapısının, "varolan"da temel olan, onu determine eden bir yanın bulunduğunu anlatıyor. Öte yandan aynı tanım, "varolan"ın türleri (ideal, real-varlık) ve tarzları (olanak, gerçeklik, zorunluluk, raslantısallık, olanaksızlık, gerçek olmama) olduğunu bildiriyor. Böylece ontolojinin nelerle uğraşacağı da belirtilmiş oluyor.

Ontoloji, "varolan"ı yöneten ilkelere, "kategori" adını verir. "Kategori" terimi öteden beri felsefede çok kullanılan bir terimdir. "Kategori" terimi yanlış anlaşılmaya çok elverişlidir; çünkü bu terimin sırtında tarihsel bir yük vardır. Önce onun bu yükten kurtulması gerekir. Örneğin, idealist filozoflar, "kategori" terimini tümden başka bir anlamda kullanmışlardır. İdealist filozoflar, "kategoriler"e süjenin formları, kavramları, işlevleri gözüyle bakmışlardır. Halbuki ontolojideki "kategori" terimiyle süjenin ya da varlığın formları kastedilmiyor; tersine onlarla varlığı, "varolan"ı yöneten ve "varolan"ın kendisinde olan varlık-ilkeleri kastediliyor. Bu ilkeler, varlığı determine eden genel ilkelerdir. Bilimde bu ilkelerin karşılığı, "yasalar"dır. Fa-

kat bu ilkeleri bilimin "yasaları"ndan ayıran nokta, onların daha genel olmaları, yani yasaları da içine almalarıdır.

İdealizm için, yalnız "kategoriler" süjenin formları, işlevleri, kavramları değildir; aynı zamanda bilimin "varolan"ı inceleyerek elde ettiği yasalar da, süjenin yeteneklerinin ürünü olan yasalardır. Çünkü idealizm için, süjeden başka "kendi başına varolan" bir şey yoktur. İmdi "varolan" şeyler de, kendi başına "varolan" süjenin belli yeteneklerinin ürünüdür. Fakat böyle bir yorumlama bilimsel araştırmaları hiç etkilememiş; ancak pozitivist çevrelerde bir rol oynayabilmiştir. Çünkü pozitivizm, idealizmin belli değişik bir şeklidir. Pozitivistler için de, süje her şeye egemendir.

Bu görüşü ilk kez Kant bilime sokmuştur. Yukarıda Kant'ın bu konudaki ünlü düşüncesini alıntılamıştık: «Anlayış yeteneği doğaya yasalarını dikte eder.» Bu süje *transendental* bir süje olsa da, durum değişmez. Kant'ın bu cümlesinin anlamı şudur: Doğada yasa ve düzen yoktur; yasalar ve düzen, insan süjesinin yeteneklerinin bir ürünüdür. İlk kez insan süjesi, kendi düşünme yasalarıyla, doğaya bir düzen getiriyor. Fakat bugün artık böyle bir düşünceyi benimseme olanağını, çok ilerlemiş olan bilim ve onun bir ürünü olan teknik ortadan kaldırmıştır.

Fakat ontoloji bütün "izm"lere karşı kayıtsızdır. Onun için ontolojinin kendilerinden söz edeceği ilkeler de varlıkta bulunan ilkelerdir. Bu bakımdan süje de, öteki "varolan" şeyler gibi "varolan" bir şeydir. Varlığı determine eden "yöneten" bu ilkeleri, Kant'ta olduğu gibi sayı bakımından saptamak da olası değildir.

Bilindiği gibi Kant, "kategoriler"i süjenin işlevleri, formları, kavramları olarak gösterdi ve bunların sayısını da oniki olarak kabul etti; şöyle ki: I. Quantite (nicelik) bakımından: 1. genel; 2. özel; 3. teklik; II. Qualite (nitelik) bakımından: 1. olumlu olan; 2. olumsuz olan; 3. sonsuz olan; III. Rölasyon bakımından: 1. kategorik; 2. hipotetik; 3. disjunktif; IV. Modalite bakımından: 1. problematik; 2. assertorik; 3. apodiktik. Kant, bu "kategoriler"e, anlama yeteneğinin saf kavramları adını verir. Kant, "kategoriler"i mantığın "yargı tablosundan" çıkarmıştır. Gerek bundan, gerekse "kategori" terimine verilen anlamdan anlaşılıyor ki, Kant'ın bu "kategori"lerinin modern ontolojinin varlık-ilkesi olarak gördüğü "kategori" terimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Kant'tan çok daha önce "kategori"ler probleminden söz eden Aristoteles ise, onların sayısını on olarak kabul eder[27].

(27) Substanz, 2. Nicelik, 3. Nitelik, 4. Bağlılık, 5. Yer, 6. Zaman, 7. Durum, 8. Sahibolmak, 9. Aktiflik, 10. Pasiflik.

Fakat varlık-ilkeleri olan "kategori"lerin sayısının peşin olarak saptanamayacağı da açıktır. Çünkü bilimsel ve felsefi araştırmalar ilerledikçe "kategori"ler ya da onların özel şekilleri olan "yasalar" ortaya konmaktadır. Bilim ve felsefe bu gibi örneklerle doludur. İmdi "kategori"ler hiçbir zaman sayı bakımından saptanamaz. Böyle bir sav, bilim ve felsefede, artık araştırmaların son basamağa vardığını, artık bundan sonra hiçbir araştırmanın yapılamayacağını ileri sürer. Halbuki bu olanaksızdır. Araştırmalar, hiçbir alanda ve hiçbir zaman son basamağa varamazlar, yani insan bilgisi, hiçbir zaman "varolan"ı sonuna kadar araştırmış olamaz. "Varolan" da sonsuz araştırma olanakları vardır. Gerçi bazı çağlarda, bazı bilim alanlarında artık araştırılacak bir şeyin bulunmadığı ileri sürüldü[28]. Fakat böyle bir durum, dayanılan teori ve varsayımların yanlışlığından başka bir şeyi göstermez. Bu konuda, bilim ve felsefe tarihinden dikkate değer örnekler verilebilir[29].

Ontolojinin "varolan"ın temel-yapısını yöneten ilkelerle uğraşması, onu yalnız somut bir bilgi haline getirmekle kalmıyor; aynı zamanda kendisiyle bilimler arasındaki bağı da kurmuş oluyor. Tek tek bilimler de, kendi fenomenlerini yöneten bağlılıkları, yasaları göstermeye çalışıyorlar. Örneğin fizik, ısı fenomenini ele alırken, bu odanın, güneşin, herhangi başka bir ısı kaynağının sıcaklığını değil, genellikle *termik* olanın özünü, ilkelerini araştırır. Nitekim fizik, maddeyi incelerken de, maddede temel olanı, yani madde dünyasında olup biten şeyleri yöneten ilke ve yasaları bulmaya çalışıyor. Bu ilke ve yasalara dayanarak maddenin özelliklerini gösteriyor. Aynı şekilde kimya da çevremizde bulunan birleşik ve yalın cisimleri betimlemekle kalmaz, onların yapısını araştırır; ve cisimlerin yapısı bakımından belli ilkeler ortaya koyar.

Aynı şekilde biyoloji de, örneğin bir organizmde herhangi bir şekilde meydana gelen yara ve berelerin betimi ile yetinmez; genellikle organik alanda meydana gelen yara ve berelerin dayandığı ilkeyi araştırır. Bilgi teorisi de çeşitli bilimlerdeki bilgileri teker, teker ele alarak değil, genellikle bilgi denen fenomenin dayandığı temeli, yani süje-obje ilişkisini ve bu ilişkiyi kuran bağları inceler. Psikolojide de

(28) Örneğin, fizikte geçen yüzyılın sonunda böyle bir sav ortaya atıldı; Max Planck'la hocası arasındaki konuşma özellikle bu bakımdan dikkate değer. Max Planck: "Wege zur physikalischen Erkenntnis" s. 128; (1934).

(29) Felsefede yüzyılımızın başında böyle bir durum vardı. Fakat bu durumun gerçek olmadığını E. Husserl tarafından kurulan "fenomenoloji felsefesi" gösterdi. Çünkü bilim ve felsefede her yeni "görüş", yeni araştırma ufukları açar; yapılanlar yeniden bir aydınlık kazanır.

bu durum bundan farklı değildir. Psikoloji de, bellek de anımsama fenomenlerini incelerken, çeşitli bellek ve anımsama fenomenlerini değil, bu fenomenlerin dayandığı temeli araştırır. Hangi bilim göz önünde bulundurulursa bulundurulsun, durum aynı kalır.

Ontoloji, "varolan"ın bir bilimi olduğu için, "varolan"da temel -olanı araştırır. Bundan dolayı ontoloji ile bütün bilimler arasında bir bağ vardır. Ontoloji, bilimlerin, bütün insan bilgisinin incelediği varlığın temelleriyle uğraşıyor. Bu nedenle, ontolojinin çekirdeği bir "kategoriler bilgisi"dir; ve ontoloji için "kategori" terimi, "varolan"da temel ve esas olan, onu yöneten ilke demektir. Başka bir deyişle, "kategori", varlık-ilkesi, varlık-yapısı demektir; ve "kategori", varlık-kategorisi olarak varolanda, yani varolanın fenomenlerinde ortaya çıkar. Her fenomen alanının kendisine özgü kategorileri vardır. Bu kategoriler, bu fenomen-alanının dışında bulunan başka bir fenomen -alanına olduğu gibi taşınamazlar. Bazı "kategori"ler, başka varlık-fenomenleri alanında da ortaya çıksalar bile, onların buradaki durumu başka bir şekil kazanmış, değişmiş bir durumdur. Fakat bu, varlık-kategorilerinin birbirinden koparıldığı anlamına gelmez. Çünkü "varolan" bir bütündür. Onun ilkeleri de aynı şekilde bir bütün oluştururlar. Buradaki ilişki, tıpkı *heterojen* aktlar arasındaki ilişki gibidir.

Nasıl aktlar alanında bir akta verilen üstünlük, önem, hatta ötekilerinin ona götürülmesi, bilgi teorisi bakımından bazı "izm"ler meydana getiriyor idiyse, burada da aynı şekilde bir fenomen alanına özgü olan kategorilerin başka karakterde olan bir fenomen alanına taşınarak uygulanması, kurgusal metafizik "izm"ler ortaya çıkarır. Örneğin, fizik alanındaki bir kategori (enerji ilkesi), başka alanlara taşınarak uygulanırsa, enerjetizm, fizikalizm gibi kurgusal metafizik görüşler doğurur. Fizik-kimyanın ilkeleri organik alana uygulanırsa, mekanizm gibi metafizik bir "izm" ortaya çıkar. İnsan dünyasına özgü amaç koyma, onu gerçekleştirme gibi bir ilkenin organik alana uygulanmasından da vitalizm, geniş anlamıyla teleolojizm gibi metafizik bir "izm" doğar. Psişik varlığın ilkelerinin başka alanlara uygulanmasıyla psikolojizm; bütün varlık-alanlarını maddeye ya da onun herhangi bir şekline götürülmesiyle, materyalizm; ya da bütün varlık-sferlerinin "ide" cinsinden bir şeye götürülmesiyle de idealizm gibi, metafizik "izm"ler ortaya çıkar.

Fakat ontolojinin bütün bu "izm"lerle ilgisi yoktur. Çünkü ontoloji, varlık-ilkelerini bir fenomen alanından ötekine taşımaz. Bu nedenle ontoloji, daha önce de işaret edildiği gibi, metafiziğin her şekline karşı kayıtsız kalıyor. Fakat böyle bir kayıtsızlık, ontolojiye, ağır bir sorumluluk yüklemektedir; bu da onun varlık-fenomenlerinde meydana çıkan "kategori"leri hiçbir önyargıya kapılmadan olduğu gibi in-

celemesini gerektirir. Bunun içindir ki, ontoloji, "kategori" kavramını bütün geleneksel önyargılardan sıyırmak zorunda kalıyor. Nitekim Nicolai Hartmann'la başlayan modern ontoloji için, artık "kategori" süjenin herhangi bir yeteneğinin bir kavramı ya da süjenin bir işlevi, bir formu değildir; varlığın kendisinde olan bir *determinasyon* ilkesidir.

Burada, yani "felsefeye giriş" çerçevesi içinde varolanı yöneten ve şimdiye kadar ortaya konulan kategorilerin hepsine değinmeye olanak yoktur. Bu, ancak bir "kategoriler bilgisi"nin işi olabilirdi. Burada ancak çeşitli fenomen alanlarına yayılan kategorilerden bazı örnekler verilebilecektir: Zaman, mekân, substanz, nedensellik, doğadaki yasalılık, karşılıklı etki; parça ve bütün; real bağ, oluş (process); durum, tek (individuel) olan, genel olan; bağlılık (dependens); formun korunması, türlerin değişmesi, organik amaçlılık (regeneration); türün devamı, soysuzlaşma (degeneration), değişimden geçme (mutation), canlının kaynağı (descendens)... gibi[30]. Etkinlik, edilgenlik, plastisite; statik olma; "önceden görme"; "önceden belirleme"... gibi[31].

Yukarıda sayılan kategorilerden zaman, mekân, substanz, karşılıklı etki, nedensellik gibi kategorilere kosmolojik kategoriler adı verilir. Formun korunması, türlerin değişmesi, organik amaçlılık, mutasyon, seleksiyon, canlının kaynağı gibi kategoriler de organik kategorilerdir. Etkinlik, edilgenlik, plastisite, "önceden görme", "önceden belirleme" gibi kategoriler de antropolojik kategorilerdir (yani, insan varlığını yöneten kategorilerdir). Statik olma, edilgenlik, hayvan ve bitki dünyasının bütünlüğüne özgü olan kategorilerdir. Bazı kategorilerle bütün alanlarda karşılaşılır. Örneğin oluş, durum, real bağ gibi.

Zaman-mekân kategorileri real-varlığa özgü kategorilerdir. Böylece bütün real-olaylar, bu kategorilerin alanı içinde olup biterler; yani bu kategoriler, real-olayları yönetirler. Fakat mekân yalın bir kategori değildir; o, birçok kategorileri içinde toplayan karmaşık bir kategoridir. Örneğin boyutluluk, yer kaplama, mekân kategorisine ait olan özel kategorilerdir. Aslında boyutlara sahip olan mekân değil, mekânın içinde yer kaplayan şeylerdir. Descartes, mekân kategorisinin yalnız yer kaplama yanını ele almıştır. Fakat yer kaplayan mekân değil, mekânın içinde yer alan şeylerdir. Öte yandan mekân, her türlü hatlara, formlara karşı kayıtsızdır; hatlar ve formlar mekâna değil, mekândaki boyutlara aittirler. Bunlar düz ve eğri de olabilirler. Aynı

(30) Nicolai Hartmann, bu kategorileri "Doğa felsefesi", "Philosophie der Natur" adlı yazısında çözümleyip betimlemiştir. Biz kategoriler probleminde bu kitaptan yararlandık.

(31) Bu kategoriler "felsefi antropoloji"mizin ortaya koyduğu kategorilerdir.

şekilde sonluluk ve sonsuzluk da mekâna değil, mekândaki boyutlara aittir.

Zaman da aynı durumdadır. Zaman bir akıştır; onun hiçbir boyutu ve yer kaplaması yoktur. Fakat olaylar zaman içinde yer alırlar; ve birbirini izlerler. Aslında ölçülen zaman değil, zamanla mekânın ilişkisidir.

Nedensellik de önemli kozmolojik bir kategoridir. Bilimleri de ilgilendiren bu kategori, çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Nedensellik, bilimde, genellikle bir olayı önceden hesap etmek, onun nereye varacağını saptamak gibi bir anlama gelir. Fakat böyle bir anlama gelen nedensel yasadır. Ontolojinin göz önünde bulundurduğu nedensellik, bir sonraki olayın bir önceki olay tarafından yönetilmesi demektir.

Doğadaki yasalılık: Doğadaki yasalılık, doğada olup biten olayların aynı kalması, değişmemesi olarak tanımlanır. Fakat doğadaki yasalılık da birçok kez nedensellikle bir tutulmuş; bu yüzden onun kategorial özelliği ortaya konmamıştır. Öte yandan doğa olaylarını yöneten bu yasalar, kendi ifade şekilleriyle de bir tutulmuştur. Halbuki *ontik* bakımdan bir yasanın ifade edilmesi ya da edilmemesi arasında bir fark yoktur. Halis bir doğa yasasının özsel bir yanı vardır. Çünkü doğa yasası, doğa olaylarında aynı kalan, değişmeyen bir nitelik gösterir. Bundan dolayı yasalılığı, olayların aynı kalması, değişmemesi olarak tanımlayabiliyoruz. Başka bir deyişle: Yasalılık, doğa olaylarındaki real genellik demektir. Fakat doğadaki bütün olaylar real genel değildirler; onların bireysel bir yanı da vardır. Ama bireysel olayların olması, real genel olanın varolmadığını göstermez. Eğer doğa olaylarının real genel bir yanı olmasaydı, o zaman gözlem ve denemelere dayanan kesin induksiyonun bizi genel yasalara götürmesine olanak olmazdı. Çünkü kesin induksiyon, doğa olaylarında real genel olanın varolmasına dayanır; bunsuz kesin bir induksiyon olanaksızdır.

Nedensellik de, doğadaki yasalılık da, aynı real olaylar alanına girer. Öyleyse bunlar birbirinden nasıl ayırdedilebilir? Gerçi her iki kategori arasında sıkı bir bağ vardır; fakat bundan dolayı onların birbirinin aynı olması gerekmez. Doğa olaylarından birisi, bundan sonra gelen bir olayın nedeni olabilir; yani onu determine eder. Halbuki doğadaki yasalılık, olup biten olayların aynı kalması demektir. Aslında nedensellik, yasalılık olmadan da olabilirdi. Fakat o zaman olayların nedenleri arasında bir özdeşliğin bulunması mümkün olmazdı. Çünkü olayların nedenleri arasındaki özdeşlik, yasalılığın bir ifadesidir.

Bugünkü fizikte istatistik yasaların da yeri vardır. Ontoloji bakımından bunun anlamı şudur: İstatistik yasalar da doğa yasalarıdır. Burada değişen yalnız yasa tipidir; yani istatistik yasalar başka nite-

likte olan yasalardır. Doğa yasaları olup biten olayların hepsini determine ettikleri halde, istatistik yasalar, ancak bu olayların çoğunluğunun ortalama değerini determine ederler. Fakat bu yasalar da öteki yasalar gibi olayların yasalarıdır; yani *ontik*tirler.

Karşılıklı etki: Aynı zaman ve aynı mekânda olup biten her şey arasında karşılıklı bir etki vardır. Aynı zaman ve mekânda olup biten olaylar birbirini etkilerler, yani onlar tek bir oluş meydana getirirler. Karşılıklı etki ile nedensellik ve doğadaki yasalılık arasında bir bağ vardır. Karşılıklı etki, nedensellik, yasalılık içiçe girerler, yani onlar real-dünyada bir arada bulunurlar. Fakat onların içiçe olmaları, aralarındaki farkı ortadan kaldırmaz. Bu kategorilerin durumu, aynı real varlık-sferindeki kategorilerin birbirleriyle içten bağlılığını göstermektedir.

Karşılıklı etki ile yasalılık arasındaki bağ nasıl bir bağdır? Karşılıklı etki ile yasalılığın birbirleriyle uzlaşabilecekleri açık değildir. Eğer onlar arasında gerçekten bir harmoni bulunmasaydı, onlar birbirleriyle uzlaşmayan kategoriler olabilirlerdi. Fakat onlar arasında gerçekten bir harmoni vardır. Yasalılık, real olayların özdeşliğini ifade eder; başka bir deyişle, aynı nedenler kompleksinin tekrar etmesiyle, olayların özdeşliği arasında bir ilinti vardır. Bu ilinti, nedensellik kategorisi için doğrudur; yani aynı nedenler, aynı etkileri doğurur. İki *heterojen determinasyon* formu (karşılıklı etki ve doğadaki yasalılık) arasında bir harmoninin olabilmesi, aynı nedenler kompleksinin tekrar etmesinin, karşılıklı etkinin, bir sonucu olmasına bağlıdır; yani gelişigüzel bir şeyin, gelişigüzel başka bir şeyle bir arada bulunması değil, ancak belli bir şeyin başka belli bir şeyle birlikte bulunması gerekir. Bu, bize bu üç determinasyon şeklinin nasıl içiçe girdiğini gösteriyor.

Real-bağ kategorisi: Bütün real şeyler arasında bir bağ vardır. Böylece bu kategori bir apaçıklık gösterir. Gerçekten real varlık-dünyasında şekil, yapı, bütünlük, birlik, birbirine bağlılığı gösteren her şey, real-bağ kategorisi alanına girer. Bu kategori, yalnız doğal varlığı değil, öteki real varlık-sferini de ilgilendirir. Örneğin bütünlükle mekândaki parçalar arasında, zamanda birbirini izleyen olaylar arasında bir bağ vardır. Doğa bilimlerinde real-bağ büyük rol oynar. Çünkü doğada yasa durumunda olan bütün şeyler arasında bir bağlılık vardır: Yol, süreklilik, hız, yön, kütle, ısı, kuvvetlerin şiddeti vb. olduğu gibi.

Oluş kategorisi: Bütün real şeyler oluş içinde bulunurlar. Oluş, real şeylerin bir varlık şeklidir. Oluş, Antik Çağdaki düşünürlerin kabul ettikleri gibi, real-varlığın karşıtı değildir; tersine oluşun kendisi bir varlık türüdür; yani bütün real-dünyanın temelindeki bir varlık

türüdür; ve real-varlığın dışında olan bir varlık türü değildir. Fakat oluş, zamanlılık da değildir; ancak zamanda yer alan olaylardır; zaman, ilk kez oluşta somut bir nitelik kazanır.

Durum kategorisi: Durum, oluş sırasında meydana gelen bir şeyin başka bir şekle girmesidir. Durum değişir; fakat oluş, devam edip gider; oluş, durumların sürekli olarak değişmesinden başka bir şey değildir. İlk bakışta şöyle bir izlenime kapılmak olasıdır: Oluş, gelip-geçicidir; fakat durum, değişmeyen bir şeydir. Halbuki bunun tam tersi doğrudur: Durum, gelip-geçicidir; süreklilik oluşun bir özelliğidir.

Eskiden sanılıyordu ki, durumlar ancak substanzla ilgili olabilirler. Ancak bir substanzta durumlar meydana gelebilir; ve durumlara substanzın tarzları (modusları) adı veriliyordu. Bu *modus*lar substanzın *aksidens*leri (geçici durumları) olarak kabul ediliyordu. Fakat eski substanz görüşü ile birlikte bu görüş de ortadan kalkmıştır.

Doğa felsefesinden söz edilirken, kategoriler problemine, özellikle organik varlık-alamnı yöneten kategorilerin bazılarına değinilecektir. Burada organik varlık-alamnın kategorilerinden ancak bazılarının adlarını saydık; hiçbirisini betimlemedik. İnsan-varlığını yöneten kategorilerle, doğa kategorilerinden bazılarının, nasıl bir değişiklikle "insan başarıları" alanına geçtiklerini tarih felsefesinden ve antropolojiden söz ederken göreceğiz.

2. Varlık-Türlerinin Betimi

Varlığın iki türü vardır: 1. real-varlık; 2. ideal-varlık. Her iki varlık-türü birbirinden çok farklıdır. Real-varlık, zaman-mekân içinde bulunan bir varlık-türüdür. Bu varlığın zaman-mekân içinde yer alması, onun oluş içinde bulunduğunu, değiştiğini gösterir. Oluş, hem meydana gelme, değişme, hem de başka şekillere girme demektir. Bütün real varlık-dünyasında bu fenomenleri göstermek çok kolaydır; bunun için insanın çevresine, etrafına bakması yeter. Özellikle organik alandaki değişmeleri göstermek hiç de zor bir şey değildir.

Organizm, gözümüzün önünde daima değişmektedir. Örneğin insan doğuyor, büyüyor, gelişiyor ve gelişme sonunda değişik şekiller kazanıyor; en sonunda yerini yenilere, yeni kuşaklara bırakıyor. Jeolojik çağlar da göz önünde bulundurulursa, kömürleşme fenomeni, yine organik varlığın şekil değiştirmesinden başka bir şey değildir. Bitkiler alanında değişmenin ve oluşun bütün basamaklarını kısa bir zaman içinde görmek çok kolaydır. Anorganik alan da, hiç durmadan değişmektedir. Fakat bu alandaki değişmeler, yavaş olmakta ve bu

yüzden kısa bir ömrü olan insanın gözüne çarpmamaktadır. Jeolojik çağlar, bu varlık-alanının da ne kadar çok değiştiğini bize gösteriyorlar.

Real varlık-sferinde bir bireysellik (individualite) vardır. Değişik dereceler göstermekle birlikte, bireysel olma anorganik alandan başlar; organik alana ve insana kadar gelir. İnsanda bireysellik, en yüksek derecesine erişir. Çünkü insanda belirgin niteliklerle ortaya çıkar. Gerçekten insan dünyasında hiçbir insan, başkasının yerine tam anlamıyla geçemez; hiçbir insan, başka bir insana benzemez, onun yerini tutamaz. İnsanlar arasında görünüşte bir benzerlik olsa da, insanlar hareketleri, karakterleri, başarıları, tavır takınmaları bakımından birbirinden farklıdır. Bunun içindir ki, bireyselliğin sonuna kadar bilinmeyeceğine çok erkenden işaret edilmiştir: *İndividuum est ineffabele.*

Öteden beri, hiç olmazsa Descartes'tan beri, ruhsal varlık-alanına *(res cogitans)* yalnız zaman içinde bulunan bir varlık-sferi gözüyle bakılmıştır. Halbuki organik ve anorganik varlık-alanları *(res extensa)* için, hem zaman, hem de mekânda bir "yer kaplama niteliği tanınmıştır. Bilim ve felsefenin bugünkü durumunda böyle bir ayrımın yapılmasına gerek yoktur. Çünkü bugün bizim ruhsal varlık-alanı hakkındaki görüş ve bilgimiz, düne göre çok değişmiştir. Bugün bilim ve felsefe için, artık bir organizme bağlanmayan bir ruh düşünülemez; ve ruhsal varlık-alanını öteki alanlardan ayırmak artık kolaylaşmıştır. Bu nedenle Descartes'ın zamanından arta kalan bu görüş terkedilmiştir. Ruhsal varlık-alanı ancak, mekânda "yer kaplayan" bir organizmde meydana çıkmaktadır. Bundan dolayı ruhsal varlık-dünyası, dolayısıyla da olsa, mekân içinde bulunmaktadır. Bunun için de biz bütün real varlık-dünyasını, zaman-mekân içinde bulunan bir varlık olarak niteledik.

İdeal-varlık, real-varlığın tam karşıtıdır. İdeal-varlık, zaman-mekânda bir "yer kaplamaz". Bundan dolayı ne değişir; ne de oluş içinde bulunur. Bunun sonucu olarak da ideal-varlık, meydana gelmez, değişmez, başka bir şekle girmez; onun bireyliği de yoktur. Bu nedenle ideal-varlığın varolmasına, öteden beri karşı konmuş, tartışmalara en çok sahne olmuş bir varlık-türü olmuştur. Birçok felsefe teorisi bu varlığı süjenin herhangi bir yeteneğinin bir ürünü sayar; ve süjenin bu varlığı meydana getirdiğini söylerler; hatta varlık adını bile bu alan için kullanmaktan çekinirler.

Gerçi idealist teoriler, real-varlığı da süjeye, onun herhangi bir yeteneğine götürmeye çalışırlar. Fakat real-varlığm süje tarafından meydana getirildiğini ileri sürmek, onu süjenin yeteneklerine götürmek, "naiv" insanı inandırmaktan çok uzaktır. "Naiv" insan, yani doğal görüşe dayanan insan, hiçbir zaman real olarak "varolan" şeyle-

rin, süjenin ya da onun yeteneklerinin bir ürünü olduğuna inanmaz; olsa olsa, real-varlığın "insanüstü" bir süje tarafından ve bir kezde yaratıldığını kabul edebilir; hatta bunu kabul etmek bile doğal insan görüşü için bir *refleksiyon* ürünüdür. Günlük hayatta böyle bir *refleksiyon* kimseyi uğraştırmaz. Real-varlığın ağır basması, yadsınamaması, temelini, bu doğal görüşte bulur.

Halbuki ideal-varlık, böyle bir naiv görüşe dayanmaz. Naiv görüşün çerçevesi içinde onun hiçbir yeri yoktur. İdeal-varlık, ilk kez felsefe ve bilimde meydana çıkar. Gerçi naiv insan, günlük hayatında hesaplar yapar; başkasına karşı dürüst hareket etmeyeni, sözünü tutmayanı beğenmez; öyle bir insana güvenmez; dürüst olan ve dürüst olmayan hareketlerden sözeder. Fakat bu fenomenler, naiv insan için bir problem bile değildirler; bunlar onun için apaçık şeylerdir; tıpkı damarlarında dolaşan kan gibi.

Bu nedenle bu varlık-türlerini süjeye ya da onun yeteneklerine götürmekte bir fark vardır. Felsefe teorileri, real-varlığı başka bir şeye götürürken doğal insanın görüşüyle çatışmamaya, onun direnmesiyle karşılaşmamaya özen gösterirler. Onun için felsefe teorileri, hiç olmazsa real-varlığı görünüş ve görünüş olmayan diye iki kısma ayırırlar; ya da bu düşünceyi başka bir şekilde anlatmaya çalışırlar. Fakat felsefi ve bilimsel teoriler, ideal-varlık için böyle bir zahmete gerek görmezler. Çünkü ideal-varlık, naiv görüşü ilgilendirmiyor ve günlük hayatta o, başka adlar altında ortaya çıkıyor; hatta naiv görüş, bazı hallerde bu varlık-alanını da real-varlık-alanının aynı olarak kabul edebiliyor. Örneğin sayılarda olduğu gibi. Temelini naiv görüşte bulmayan ideal-varlığı, teoriler istedikleri, diledikleri gibi yorumlayabiliyorlar; çünkü ideal-varlığın başka bir şeye götürülmesi, problemin derinliğine inmeyen herkesi kandırabilir.

Buna, ideal-varlığı göstermenin güçlüğü de katılırsa, teorilerin özgürlüklerinin ne kadar artacağı düşünülebilir. Gerçekten ideal-varlığı göstermek, real-varlığı göstermek kadar kolay değildir. Nitekim, öteden beri *ide*ler, daima real-varlık-sferlerinin dışında gösterilmişlerdir. *İde*ler-dünyası, bu real-dünyayı aşan, bu dünyanın temelini oluşturan bağımsız bir dünya olarak kabul edilmiştir. *İde*ler hakkındaki bu felsefe teorisi de, ideal-varlık-türünün metafizik yükünü ağırlaştırmış ve ondan vazgeçilebileceği düşüncesine güç kazandırmıştır. Çünkü bu kurgucu *(konstruktif)* metafizik teori, problemi açıklayamamış, tersine onu belirsiz kılmıştır. Fakat ontoloji, ideal-varlıkla, real-varlık -dünyasını aşan, onunla hiçbir ilgisi olmayan, ona bağlı olmayan, bağımsız, havada duran bir varlık-dünyası, yani real-varlık-dünyasının dışında bulunan bir *ide*ler-dünyası kasdetmemektedir. Ontoloji, ideal

-varlığı, aynı real-varlık-dünyası içinde görmekte ve bu bakımdan ontoloji çok somut fenomenlerden hareket etmektedir.

Ontoloji, ideal-varlık terimiyle matematik alanı, değerler ve düşünceler alanını kastediyor; yani matematik alanda, değerler ve düşünceler-sferinde ortaya çıkan fenomenleri göz önünde bulunduruyor. Ontoloji, bu varlık-alanını da, tıpkı real-varlık gibi fenomenlerde aramaktadır. İdeal-varlık-dünyası da, tıpkı real-varlık-dünyası gibi çeşitli sferlerden meydana gelmektedir. Nasıl ki, real-varlık-dünyası, ruhsal, tarihsel, manevi, organik ve anorganik gibi sferlerden meydana geliyorsa, ideal-varlık da matematik alan, değerler ve düşünceler alanı gibi çeşitli sferlerden oluşur. Bu varlık-sferleri de, tıpkı real-varlık -sferleri gibi "kendi başına varolan" varlık-sferleridir. Bu varlık-sferleri "kendi başına varolma" bakımından hiçbir şekilde real-varlık-sferlerinden geri kalmazlar.

Gerçi ideal ve real-varlık-türleri içiçedirler; birbirleriyle ilişki halindedirler. Fakat bununla beraber birbirinden çok başkadırlar. Örneğin matematik varlık-alanı, real-varlık-dünyasında bulunan ya da bulunması olası olan bağıntıları içine alır: Örneğin, $3^6 = 729$; çok kenarlı bir şeklin açılarının toplamı $= 2(n—2)R$'dir; burada R dikaçıyı ve n kenarların sayısını gösteriyor; $\pi = 3{,}14159$ dur gibi. Matematik, bu bağıntıları saptarken, real-varlık-dünyasına bağlı kalmaz; yani real-dünyada bu ilişkiler ister bulunsunlar, isterse bulunmasınlar; örneğin irreal sayılarda vb. de olduğu gibi. Fakat bununla beraber, matematik ilişkiler real-varlık-dünyasındaki ilişkilerde gerçekleşebilir de.

Değerler alam da, aynı şekilde ideal-varlığın özel bir alanını oluşturur. Fakat değerlerle matematik bağlantılar arasında bir başkalık vardır. Matematik bağlantılar, real-varlığın bütün alanlarında ve özellikle anorganik alanda gerçekleşebildikleri halde; değerler, yalnız insanın yapıp-etmelerinde ve bunların bir ürünü olan insan başarılarında ortaya çıkarlar. Çünkü insan başarıları arasında değerlere karşı kayıtsız kalan hiçbir başarı yoktur. Fakat değerlerin başka herhangi bir varlık-alanıyla da ilgileri yoktur.

Gerçi değerler de matematik bağıntılar gibi "kendi başına bir varlığa" sahiptirler; ve süjeye bağlı kalmadan da vardırlar. Fakat değerler, real-varlık-dünyasını doğrudan etkileyemezler, doğrudan bir *determinasyon* sağlayamazlar. İdeal bir varlık-sferi oluşturan değerler, ancak insanın yapıp-etmelerini yönettikleri zaman, real-varlık-sferine geçerler; fakat kendileri yine de real değildirler. Tıpkı matematik formüllerin real-varlıkta bir gerçekleşme bulabilmeleri gibi, değerler de insanın yapıp-etmelerini yönetirken, bu yapıp-etmelerde ve bunların ürünlerinde gerçekleşebiliyorlar.

Düşünceler alanının idealitesine gelince: Düşünceler alanı özel bir durum gösterir. Çünkü buradaki idealite, özel şekilde bir araştırmaya dayanmadan gösterilmesi olanağı olan bir idealitedir. Düşünceler, ya yazı ile saptanabilir, ya da atasözleri gibi sözlü olarak kuşaktan kuşağa geçerler. Her iki halde de onların varlık-nitelikleri, herhangi bir karşı tavırla karşılaşmaz. Düşüncelerin idealitesi, onların değişmemesi, zamanüstü olması, zamana bağlı kalmaması demektir.

Fakat düşünceler alanında, matematik ve değerler alanında olduğu gibi bir gerçekleştirme söz konusu değildir. Düşünceler dünyasında ancak onların yeni baştan canlanması, yani real bir düşünmenin, bir insanın düşünmesinin, inceleme objesi olması ya da olmaması söz konusudur. Düşüncelerin real bir düşünmeyi determine etmeleri ise, onların bilinmesine bağlıdır.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, her üç sfer de birbirinden farklıdırlar, tıpkı real-varlık-sferleri gibi. Nitekim real-varlık-sferlerinde de canlı, cansız ve ruhsal sferler arasında büyük başkalıklar vardır.

3. Real-Varlıkla İdeal-Varlığın Veriliş-Tarzı

Real-varlıkla, ideal-varlığın veriliş-tarzları arasında da bir fark vardır. Real-varlık, bize doğrudan doğruya süjenin real-aktlarıyla verilmektedir. Real-varlığı, bize veren aktlar iki gruba ayrılır: 1. bilgi aktları (algı, düşünme, anlama... gibi); 2. duygusal aktlar. Biz bilgi-aktlarıyla ilgili olan örnekleri, bilgi-probleminden sözederken vermiştik. Orada bu aktlarla ideal-varlık arasında bulunan ilgiye de işaret etmiştik.

Duygusal aktlar, direkt olarak yalnız real-varlık-sferleriyle ilgilidirler; fakat hepsiyle değil. Duygusal aktlarda, realite bütün katılığı ve çıplaklığı ile bize verilmektedir. Örneğin bir sevgi-aktı, bir nefret ve bir tiksinme-aktı, sevilen şeyi, nefret edilen şeyi, tiksinilen şeyi bütün ağırlığıyla, bütün katılığıyla bize vermektedir. Bu aktlar, gelmekte olan, gelecek olan, geçmiş bulunan real-fenomenlerle de ilgili olabilirler. Gelmekte olan real-fenomen, sevilen bir şeyse, bir önceden sevinme şeklinde ortaya çıkar; eğer hoş olmayan bir durumla ilgiliyse, önceden duyulan bir nefret ve tiksinti şeklinde ortaya çıkar; hatta onun belli bir baskısı vardır. Nitekim geçmişte kalmış hoş olmayan bir durum, kendisini bize bu niteliğiyle hatırlanır.

İdeal-varlığın veriliş-tarzı, real-varlığın veriliş-tarzından başkadır. Real-varlık-dünyasında verilen bir şey, (örneğin bu verilmeyi sağlayan

bir algı-aktı ise, ister bu algı-aktı optik ya da başka araçların yardımıyla yapılmış ya da yapılmamış olsun), doğrudan doğruya algılanan bir şeydir; ve bu algılanan şeyin kendisi söz konusudur. Halbuki algı-aktı, ideal-varlık-alanıyla doğrudan doğruya temas halinde değildir. Gerçi ideal-varlık, algı-alanına geçiyor; fakat burada algı-alanına geçen, matematikte olduğu gibi, bu varlığın kendisi değil, işaretleridir. Ama bu işaretler, bu varlık-sferinin yerine geçiyorlar. Nitekim matematik varlık-sferi, algı-alanına sayılar, işaretler, doğrular, yüzeyler, boyutlar, uzamlar ve bunların birbiriyle ilintisi şeklinde geçiyor. Bizim bunlara uyguladığımız işlemler algı-alanındadırlar; fakat böyle bir geçme, bu varlık-sferinin varlığı için zorunlu değildir.

Çünkü, ideal-varlığın (burada matematik-sferin) bu verilişi, real-varlıkta karşılığını bulmayabilir. Nitekim bütün matematik formlar real-varlık-alanında ifadesini bulamıyorlar. Örneğin n-boyutlu bir yapıyı matematik bakımdan betimleyip hesap etmek, onun formüllerini bulmak olasıdır. Halbuki real-varlık-dünyasında ancak üç boyutlu yapılarla karşılaşabiliriz. Euklid geometrisinin ötekilerine göre üstünlüğü, gücü de bu noktadadır. Bu nedenle, matematik-varlık, bir olanaklar-varlığıdır; fakat bu olanakların ancak bir bölümü realitede ifadesini bulabiliyor. Gerçi matematik-varlığın realitede ifadesini bulması, bu varlığın kendisi için önemli değildir, yani bu onun varlık-yapısıyla ilgili değildir; fakat bu, real-varlığın bilgisi için böyle değildir. Çünkü real-varlık, matematik formüllere bürünebildiği ölçüde kesin bir bilgi sağlayabilir; bunun dışında kalan bilgi kesinlikten yoksundur. Bu yüzden doğa bilimleri ve özellikle fizik-kimya gibi bilimler, kendi bilgilerini matematik ifadelerle göstermeyi bir amaç olarak görmektedirler. Çünkü bu bilimler kendi bilgilerini matematik ifadelerle gösterebildikleri, yani sayılarla, matematik işlevlerle ifade edildikleri ölçüde asıl amaçlarını gerçekleştirmiş, yani kesin bir bilgi niteliği kazanmış olurlar.

Bundan anlaşılıyor ki, real-varlıkla ideal-varlık (burada matematik-varlık) içiçe olan varlık-alanlarıdır. Çünkü ideal-varlık, ifadesini real-varlıkta bulduğu ölçüde kendisini bize göstermektedir. Fakat ideal-varlığın real-varlıkta ifadesini bulması, biraz önce işaret edildiği gibi, bu varlığın kendisi için zorunlu değildir. Nitekim birçok matematik yapılar, realitede ifadesini bulmazlar da.

Nasıl bütün real-varlık-sferleri, birbirinin aynı değilseler ve aralarında farklar varsa, ideal-varlık-sferleri de birbirinin aynı değildirler ve aralarında farklar vardır. Bu, onların veriliş-tarzlarında da kendisini göstemektedir. Örneğin değerler alanını ele alalım. Değerlerin verilmesini, algı, anlama ve öteki bilgi-aktları yanında özellikle duygusal aktlar sağlamaktadır. Halbuki matematik alanda bu aktların,

yani duygusal aktların hiçbir rolü yoktur. Değerler, bilindiği gibi, yapıp-etmelerimizi ve eylemlerimizi yöneten ilkelerdir. İdeal bir sfer oluşturan değerler, ancak yapıp-ettiklerimizi yönetmeleri yoluyla bize verilmektedirler; ve ancak bu şekilde onlar real-varlık-alanına geçiyorlar. Tıpkı matematik alan gibi, bütün değerlerin de realite alanına geçmeleri zorunlu değildir. Dürüstlük, söz verme, sevgi ve nefret gibi değerler ideal ilkelerdir. Dürüstlük, insanların dürüst hareketlerinde ortaya çıkar; söz verme, verilen sözün yerine getirilmesinde kendisini gösterir. Aynı şekilde sevgi ve nefret de yine yapıp-ettiklerimizde kendilerini bize tanıtırlar. Bütün ethik fenomenler, yani insanın yapıp-etmeleri, değerlerin bize verilmesini sağlar.

Matematik alan ile değerler-sferi arasındaki asıl önemli fark, onların alanlarını determine etmelerinde ortaya çıkar: Matematik ilkeler tarafından determine edilen real-varlık-alanında hiçbir ayrıcalığa yer yoktur; halbuki ilk kez insan dünyasında ortaya çıkan, insanın yapıp-etmelerini yöneten değerler-sferindeki determinasyonda ayrıcalıklar, gelişigüzel bir durum gösterirler. Her insan bir bireydir; ve her birey de değişik biyo-psişik çekirdeklerle donatılmıştır. Bu nedenle onların determinasyonları da değişmek zorundadır. İmdi bütün insanların dürüst olmamaları, sözlerini yerine getirmemeleri böyle bir bireysellikten kaynaklanmaktadır. Fakat bununla beraber gerek matematik alanın, gerekse değerler-sferinin (olumsuz ya da olumlu olsunlar) kendilerini bize tanıttığı, bize verildiği yer, real-varlık-sferleriyle insanların yapıp-etmeleridir. Yalnız fark, her iki alandaki determinasyonun genel olması ya da olmamasında ortaya çıkıyor.

Nasıl matematik alanın ilkelerinin real-varlık-sferlerinde ortaya çıkması, ya da çıkmaması, onları değiştiremiyorsa, aynı şekilde değerlerin yapıp-etmelerimizde ortaya çıkması ya da çıkmaması onları değiştirmez. Çünkü değerlerin kendileri, yani onların varlık-nitelikleri, her ideal-varlık gibi, hiçbir şekilde değişmez; ancak değer-duygusu ile değer-bilgisi değişebilir. Bu değişme olumlu olduğu gibi olumsuz da olabilir. Fakat her değişme, bir gelişme demektir; ve değer-duygusu, değer-bilgisi geliştikçe, değerlerin verilmesi de birlikte gelişir. Bu gelişme olumsuz olduğu zaman olumlu değerlerin verilmesi daha "bulanık" bir şekil alır; olumsuz değerler ise ön planda yer alırlar; olumlu olduğu zaman bunun tersi olur.

Fakat matematik alanın yapıları, başkalarına öğretilebildiği halde, değerler, *değer-yapıları* başkalarına öğretilemez; değerler hakkında verilen bilgi, ancak insanın değer-duygusunu keskinletebilir; yani yarı bilinçli olan değerlerin, tam bilinçli olmalarını sağlayabilir; fakat değerleri bize veren duyguyu sağlayamaz. Gerçi matematikte de öğrenmenin bir sınırı vardır; bu da anlatımını matematik yetenekte

bulur; bu bakımdan her iki alan birbirine çok yaklaşır; fakat yine de değerler alanındaki öğrenme matematiğin çok gerisinde kalır. Çünkü değer-duygusu ve değerler, hayat eylemleri ile ilgilidir; ve günlük hayatta olup biten şeylerin etkisi altındadırlar. Halbuki günlük hayatla doğrudan bir ilgisi olmayan matematik "duygu", bu gibi etkilerin dışında kalır.

Gerçi değer-duygusu da, matematik "duygu" gibi çocukluktan beri gelişir; fakat her iki alanın gelişme koşulları başkadır. Matematik yeteneğin, duygunun, gelişmesinde çevrenin etkisi hemen hemen yok gibidir; fakat değer duygusunun gelişmesinde çevrenin etkisi çok büyüktür; hele *biyo-psişik* çekirdek güçlü olmadığı zaman, gelişmekte olan insan, çevresindeki örneklerin, olup bitenlerin etkisinde kalır. Matematik yetenek gelişirken çevresinde örnekler görmeye gerek göstermez. Halbuki değer-duygusu örneklere çok bağlıdır. Bundan başka bir insanın yüksek bir matematik yeteneği olduğu halde, aynı yükseklikte olan bir değer-duygusu olmayabilir.

Matematik alan, uygulamasını, realitede ve özellikle realitenin kesin bilimlerinde buluyordu. Değerler de uygulama alanını yine realitede, yani insanın yapıp-etmelerinde, bu yapıp-etmelere yön vermede bulurlar. Matematikte bu uygulama, bilimsel araştırmalar ve ilerlemelerle gerçekleşiyor. Halbuki değerler-alanındaki uygulamayı sağlayan hayat ve bir bütün olarak *eğitim*dir; fakat belli özel bir bilim değildir. Ancak bir bütün olarak eğitim ve hayat, değer-duygusunun gelişmesini, genişlemesini sağlayabilir; yoksa bu iş, pedagoji ya da ahlak gibi herhangi bir bilimin işi olamaz. Gelişen insandaki değer-duygusuna şekil verecek olan, bu alanda söylenilen güzel sözler ve öğütler değil, eğiten insanın yapıp-etmeleriyle, tavırlarıyla örnek vermesi ve örnek olmasıdır. İmdi pedagojik başarı, yani eğitimin başarısı, özel bir bilimin okutulmasıyla sağlanamaz; bu ancak örneklerle sağlanabilir. Bu nedenle kuşakların eğitimini üstüne alan öğretmenlerin bu konuda hem olumsuz, hem de olumlu büyük rolleri vardır. Fakat bunun için okul da yalnız başına yetmez; okulun verdiği örneklerle günlük hayat ve sosyal çevrede olup bitenler arasında bir çelişmenin bulunmaması ve onların birbirini yalanlamamaları gerekir.

Düşünceler-alanının bize verilmesine gelince: Düşünce-alanının bize verilmesini sağlayan aktlar, hem duygusal, hem de bilgi aktlarıdır. Fakat düşünceler-alanının bize verilebilmesi için, onların düşünce ola-

(32) Gerçi bilim adamı olacak matematikçinin de çevresinde örnekler görmesi gerekir; fakat bu yine değerler alanına girer; yani bilimin ve bilim adamının bir değer taşıması, ona sosyal birlikte yüksek bir yer verilmesi gibi.

rak bilinmesi gerekir. Ancak bilinen düşünceler, düşünmemizi canlandırır, onu harekete getirir; düşünmemiz bu yolla etkilenir; onlar üzerinde düşünür; onları yeni baştan real bir düşünmenin objesi yapar; geliştirir, genişletir; onlara yeni düşünceler katar; ya da onlarla hesaplaşır, onları yadsır, çürütür. Fakat onları değiştiremez. Bununla ilgili örnekler daha önce mantık bölümünde verilmişti.

Bu bize gösteriyor ki, düşünceler de kendi başına kaldıkları zaman, herhangi bir canlılık gösteremiyorlar; onların etkin olabilmeleri için, özel bir araştırma objesi haline getirilmeleri gerekir.

Bütün bu ideal-sferler arasındaki ortak yan, onların bize verilmeleri için real-varlığı bir ortam (medium) olarak kullanmalarıdır. İdeal -sferlerin hepsi de, realiteye uygulanmaları, insanın real olan yapıp -etmelerini yönetmeleri, düşünme-aktlarıyla, öteki bilgi-aktlarını harekete getirmeleriyle meydana çıkıyor. Fakat bu ideal-sferler, içinde meydana çıktıkları bu ortama bağlı değildirler; tersine bu ortam onlara bağlıdır; o varlık-alanları, ortamı determine ediyorlar. Bu determinasyon, ya matematikte olduğu gibi, değişmez bir şekilde ve genel olarak kalır; ya da eylemler-alanında, yani insanın yapıp-etmelerinde olduğu gibi, kişiden kişiye değişik bir nitelik gösterir. Böyle bir değişiklik, çağlarla da ilgili olabilir; ve her çağda değişik şekiller göstererek ortaya çıkabilir. Her çağda yaşayan insanların eylemlerini yöneten *santral* değerler değişiyor. Çünkü bir çağa rengini veren, bir çağı canlandıran *değer-skalası* hakkındaki bilgi ya -da duygu değişebilir ve değişmektedir; örneğin değerlerin bazıları etkin olmayan bir niteliğe bürünürler.

Bu *determinasyon*, düşünceler-alanında olduğu gibi değişik yönler de gösterebilir. Çünkü düşüncelerin bir çağda yaşayan insanların düşünme eylemini harekete getirmeleri de değişiktir; her çağ, bilim ve felsefe düzeyi bakımından daha önce ortaya atılan düşüncelere karşı açık olmayabilir. Gelecek zamanın kuşaklarına seslenen düşünceler vardır; bu nedenle, bilim ve felsefe tarihinde düşüncelerin etkin bir sfere girmeleri, yani bir çağda yaşayan insanların düşünmelerini canlandırmaları, ya da etkisiz kalmaları değişmektedir. Örneğin bir Nietzsche'nin, bir Schopenhauer'in insan problemi hakkında ortaya koydukları düşünceler kendi zamanlarında etkisiz kalmışlardır. İlk kez zamanımızda bu filozofların düşünceleri, felsefi antropolojide önemli bir rol oynamaya başlamıştır; çünkü her çağ, her düşünce için olgun değildir. Nitekim her insan da değerlerin sesini duyacak bir olgunlukta olmayabilir; sunulan şeyin değerini görmeyebilir, anlamayabilir.

Böyle bir değer bilmeme, görmemenin, değeri bilinmeme, görülmemenin birçok nedenleri vardır. Çünkü değer-duygusu, yalnız tek in-

sanın ürünü değildir; çevrenin bunda bir payı vardır. Bir çocuk başlangıçtan beri kendi çevresinde kayırmaların yapıldığını görüp işitirse, onun değer-duygusunun yüksek değerlere açık olabilmesi, çevrenin düzeyinin üstüne çıkabilmesi, çok güçlü *biyo-psişik* çekirdeklere gerek gösterir; yoksa çevrede geçerlikte olan değer-duygusuna kendisini teslim eder. Özellikle düşünce-alanında çevrenin büyük rolü ve etkisi vardır. Düşüncenin hiçbir değer taşımadığı bir yerde, ortaya atılan düşünceler ne kadar derin olursa olsun, yine de değerlendirilmeyebilir, görülmeyebilirler. Çünkü henüz bu düşünceleri görecek bilimsel ve düşünsel bir ortam yoktur; bilimsel düşünce atmosferi yaratacak insanlar eksiktir ya da azınlıktadır. Bundan öncelikle bilimsel ve düşünsel ortam yaratacak insanlar sorumludur; sonra da bu sorumluluk, bu ortam içine girmek isteyenlere, bu ortamın isteklilerine düşer.

4. Varlık-Tarzları[33]

Fenomenlerden kalkan ve formal olmayan bir ontolojinin, yalnız varlığın türlerini, "varolanda" temel olanı, yani varlığın *determinasyon* ilkeleri olan "kategori"leri göstermesi yetmez; ontolojinin betime dayanan tanımında sözü edilen varlık-modalitelerini, yani varlık-tarzlarını da incelemesi gerekir. Ontoloji, varlık-tarzlarından, olasılık, gerçeklik, zorunluluk, rastlantısallık, olanaksızlık ve gerçek olmamayı anlar.

Varlık-modaliteleri:

1. Zorunluluk → başka türlü olamamak.
2. Gerçeklik → böyle olmak ve başka türlü olmamak.
3. Olanak → böyle olabilmek ya da böyle olamamak.
4. Rastlantısallık → zorunlu olmamak; başka türlü de olabilmek.
5. Gerçek olmamak → böyle olmamak.
6. Olanaksızlık → böyle olamamak.

Varlığın bu modalitelerinden, şemada görüldüğü gibi, üçü olumlu, öteki üçü de olumsuzdur. Fakat tarih boyunca varlık-modalitelerinin durumu, varlık-kategorileriyle, varlık-türlerinin durumundan başka bir

(33) Varlık modalitelerini araştırmak, onları ontolojinin ölmez ve olumlu bir inceleme alanı yapmak N. Hartmann'ın tarih-üstü bir başarısıdır. Biz burada onun düşüncelerinden ve özellikle "Möglichkeit und Wirklichkeit" adlı kitabından yararlandık. Bu kitabın ilk baskısı 1938'de çıkmıştır.

yüz gösterir. Varlık-kategorileri tarihin hiçbir çağında bugünkü zenginliği ile ele alınmadıkları gibi, varlık-ilkeleri olarak da kabul edilmediler; onlara süjenin bir kavramı ya da formu gözüyle bakıldı; ve onların sayıları bile gösterildi. Varlık-türlerine gelince, onlar da varoluş (existentia) ve öz (essentia) ile bir tutuldular; ve ancak zamanımızda ontoloji, onları tarihsel önyargılardan kurtararak özel bir araştırma alanı haline getirdi.

Halbuki modalite problemi, başlangıçtan beri mantığın ve gnoseolojinin bir problemi olarak ele alındı. İlk kez Aristoteles, modaliteyi ontolojik bir problem olarak gösterdi. Onun bu konuda kullandığı terimler *dynamis* ve *energeia*dır. Fakat Aristoteles, bu kavramları daha çok metafizik anlamda kullanıyordu; yani o, bu terimleri organik alandaki tohuma ve bu tohumdan oluşan bitkiye uyguluyordu; ve bundan kalkarak bütün doğada bir amaç (telos) görüyordu. Ortaçağ, Aristoteles'in *dynamis* kavramına *potentia* ve *energeia* kavramına da *aktus* adını verdi.

Gerçekten modalitenin bilgi ve mantıkta bir rolü vardır. Modalite mantıkta özellikle yargılara uygulanıyordu. Daha önce Kant'tan sözederken onun yargıları modalite bakımından üçe (assertorik, apodiktik, problematik) ayırdığını gördüştük. Aynı şekilde bilgi-probleminde de modalite ile karşılaşmaktayız; nitekim bilgi alanında zorunlu, gerçek, olası, rastlantısal vb. olan bilgiden sözedilmektedir. Fakat gerek mantıkta, gerekse bilgi-probleminde karşılaştığımız modalite, "varolan"la, varlıkla ilgili bir modalite değil, tersine "varolan"dan kazanılan bilgi ve bu bilgideki bağlarla ilgilidir.

Halbuki ontolojik modalite "varolan"la ilgilidir; yani "varolan"ın tarzlarıdır. Olumlu olan varlık-modaliteleri arasında sıkı bir bağ vardır; örneğin zorunluluk kendisinden sonra gelen gerçekliği ve olanağı içine alır; gerçeklik ise olanağı içine alır. Zorunluluk modalitesi, *determinasyon*u tam olan bir modalitedir. Çünkü bir şeyin zorunlu olabilmesi için, gerçek olması gerekir; fakat bir şeyin gerçek olabilmesi için de, daha önce mümkün olması gerekir. Bu bakımdan zorunluluk, gerçeklikten, gerçeklik de olasılıktan fazla olan birer varlık-tarzlarıdır.

Fakat olumsuz modaliteler arasındaki bağlantı başka türlüdür. Olanaksızlık varlığın en azına sahiptir. Rastlantı ise zorunluluğun bulunmaması demektir. Fakat gerçek olmamada varlık-tarzının rastlantısaldan, olanaksız da varlık-tarzının gerçek olmamadan daha az olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz söylenemez. Gerçi olumlu modaliteler birbiriyle içiçedirler; fakat olumsuz modaliteler için aynı şey söylenemez. Çünkü gerçek olmama rastlantısalı, olanaksızlık da gerçek olmamayı içine almaz.

Olumsuz modaliteler arasındaki bağı anlamak için, bu modalitelerle olumlu modalitelerin günlük dildeki anlamlarına kısaca dokunmak gerekir. Günlük hayatta rastlantının çeşitli anlamları vardır. Gerçi bu anlamların modalite problemi ile hiçbir ilgisi yoktur; fakat bununla birlikte günlük hayatın modalitelere verdiği anlamlar, ontolojik modalite probleminin anlaşılmasını güçleştiriyor.

Rastantısallığın günlük dildeki anlamları şunlardır: Vapurda ya da otobüste bir insan bana çarpıyor; bu çarpışma rastlantıdır; bunda benim hiçbir suçum yoktur; onun için de çarpan benden özür diler; ya da hiç beklemediğim halde sokakta "X"le karşılaşıyorum; bu karşılaşma da tamamıyle rastlantıdır. Öte yandan yazı ya da turanın çıkması niyetiyle bir parayı havaya atıyorum. Burada yazı ya da turadan birinin çıkmasını istiyorum. Fakat yazı veya turadan birisinin çıkmasında benim hiçbir etkim yoktur. Bu anlamda rastlantı bilinmeyen ve önceden kestirilemeyen demektir. Bunu olduğu gibi kabul etmem gerek; çünkü ya yazının ya da turanın çıkması kaçınılmaz bir durumdur; bu anlamdaki rastlantı, hakiki anlamdaki *contingentia*dır, yani bu, saf bir modalitedir.

Öte yandan bir üçgenin açılarının toplamının 180 derece olduğunu söylersem, bu bir zorunluluk gösterir. Fakat aynı üçgenin açılarından birisinin 64 derece olması raslantıdır. Şimdi eğer ben üçgenin açılarından birisinin 64 derece olmasının bir rastlantı olduğunu söylersem, burada yukarıdaki anlamlardan başka anlamda bir rastlantı kastediyorum; burada bir varlık-rastlantısı söz konusudur; çünkü aynı üçgenin bu açısı 64 dereceden fazla da olabilirdi. Bu açının 64 derece olması, üçgenin varlığı bakımından rastlantısaldır, yani onun özüne ait değildir; üçgen için bu *aksidentel*dir. Bu kavramla belli bir olayın varlık-tarzı kastediliyor; herhangi bir bilgi-tarzı, burada söz konusu değildir.

Bu örneklerde yalnız yazı ve tura örneğindeki rastlantı *ontik* bir modalitedir. Çünkü burada *ontik* bakımdan belirlenmeyen bir olay, ya da real olarak temelendirilmeyen, zorunlu olmayan bir olay söz konusudur. Böyle bir durumda ben olayı bütün *determinasyon*larından sıyrılmış, koparılmış olarak düşünüyorum; yani olayın aynı koşullar içinde daha başka bir şekilde olabileceğini de düşünüyorum. Olay, bağlarından koparılmış olarak kabul edildiği için, koşullara bağlı değildir. Tek bir olayı içinde bulunduğu ilişkilerden, dayandığı koşullardan koparıyorum ve bu koşullara bağlı olmayan bir olay olarak kabul ediyorum; fakat burada olayın zorunlu olmadığı söylenmiyor; onun gerçekten zorunlu olmadığı kastediliyor. Bunun anlamı şudur: Bu olayı hiçbir şey yönetmemiştir; olay kendiliğinden öyledir, yani

olduğu gibidir; işte böyle bir durumda "real contingentia" söz konusudur.

Şimdi rastlantının karşıtı olan zorunluluğun çeşitli anlamlarını betimleyelim. Günlük dilde zorunlu olanın anlamlarından birisi şudur: Bir şey için gerekli olan; ya da bir amaca erişmek için gerek duyduğumuz bir şey anlamına gelir; örneğin bir ev yaptırmak için, arsaya, yapı malzemesine gerek vardır. Bir de kader anlamına gelen bir zorunluluk vardır. Üstün bir güç, bir insanın başından geçmesi zorunlu olan bir olayı önceden yönetiyor; insan bunu değiştiremiyor; ona engel de olamıyor; buna göre bir şeyin olup-bitmesi ya da olmaması gerekiyor. Zorunluluğun bu anlamı *teleolojik*tir; onun ontoloji ile ilgisi yoktur.

Zorunluluğun üçüncü bir anlamı da şudur: Bu anlamdaki zorunlulukla değiştirilmesine, olmamasına olanak olmayan bir olay kastedilmektedir. Burada *teleolojik* anlamdaki zorunlulukta olduğu gibi önceden belirlenmiş bir şey yoktur; onun içindir ki, böyle bir durumda şöyle ifadeler kullanılır: Bunun böyle olması zorunluydu, çünkü bu koşullarda başka türlü olmasına olanak yoktu. Fakat bu olanaksızlık, "kendi başına" bir olanaksızlık değildir; "bizim için", "bize göre" olan bir olanaksızlıktır. Eğer olacak olan şeye karşı koyacak araçlarımız olsaydı, o zaman olacak olan şeyin önüne geçebilirdik; çünkü böyle bir durumda biz, nedensel bağların karşısındayız demektir; halbuki nedensel bağlara karşı önlem alınırsa, o zaman bunlara başka bir yön verilebilir.

Zorunluluğun bu anlamlarından başka, felsefe bakımından olan anlamları da vardır: 1. mantıksal zorunluluk; 2. öz zorunluluğu (bu zorunluluk, mantıksal zorunluluğa yakındır); 3. gnoseolojik zorunluluk (örneğin, bir şeyin neden böyle olduğunu bilmek; ve burada neden başka türlü değil de, böyle bir bilmenin zorunlu olması gibi); 4. ontolojik zorunluluk. Ontolojik zorunluluk, öteki bütün zorunlulukların dışında bulunan ve onlardan tümüyle farklı olan bir zorunluluktur. Buna "real zorunluluk" adı verilir. Bu da başka türlü olmasına olanak olmamak demektir. İşte asıl varlık-modalitesi de bu anlamdaki zorunluluktur.

Zorunluluk, daha önce de işaret edildiği gibi, bir yandan rastlantının, öte yandan da olanak ve olanaksızlığın karşıtıdır. Çünkü olanaksızlığın kendisi, bir çeşit zorunluluktur. Fakat bu zorunluluk, olumsuz bir zorunluluktur. Halbuki zorunlulukla olanak arasındaki karşıtlık bambaşka bir durumdadır; çünkü olanakla zorunluluk arasındaki karşıtlık, nitelik bakımından olan bir karşıtlık değildir; *modal* olan bir karşıtlıktır. Olası olan demek, başka türlü de olabilen demektir. Halbuki zorunlu olan demek, olduğundan başka türlü olamayan demektir.

Olanağın da birçok anlamları vardır. Fakat burada bunlardan sözedilmeyecek ve olanağın günlük dildeki şu iki anlamı üzerinde durulacaktır: 1. Sadece olası olan: Sadece olası olan bir şey, henüz gerçek olan ya da zorunlu olan bir şey değildir. Sadece olası olan bir şey hakkında Aristoteles'in şu anlatımı doğrudur: Olasılık, "varolanın" ve "varolmayanın" aynı zamanda olası olmasıdır. Fakat bu disjunktif yargının sınırı gerçekliğe kadar uzanır; yani gerçek olarak her iki halden ancak birisi olabilir. İkisi birden olamaz. O halde bu disjunktif yargının geçerliği, yalnız olasılık alanında kalır; gerçeklik, bunu ortadan kaldırır. 2. Mutlak olasılık: Mutlak olasılık sadece olası olan demek değildir; bu nedenle mutlak olasılık, hem gerçeklikle, hem de zorunlulukla uzlaşabilir.

Olasılığın bu anlamları yanında şu felsefi anlamları da vardır: 1. mantıksal olasılık (çelişmezlik, yani düşünme olasılığı demektir); 2. öz olasılığı (örneğin bir üçgende ancak bir açı 90 derece olabilir); 3. gnoseolojik olasılık (yani bilginin olasılığı); 4. real olasılık; işte asıl ontolojik modalite de budur. Real olasılıkta bütün koşullar gerçekleşmiş bir durumdadır; onun gerçekliğine engel olacak hiçbir eksiklik kalmamıştır.

Gerçeklik: Gerçekliğin de rastlantı gibi günlük dilde birçok anlamları vardır. Gerçeklik, zorunlulukla olasılık arasındaki bağ gibi, herhangi bir bağlılığa dayanmaz. Bu nedenle gerçeklik tamamlanmayan bir *modus*tur. Fakat bu *modus*, temel bir *modus*tur. Hiç kimse gerçeklikte anlaşılmayan bir şey görmez. Bu nedenle bu *modus*, görünüşte en çok anlaşılan bir *modus* olarak kabul edilir.

1. Biz bir insanın takındığı maskelerin karşıtı olarak onun "gerçek" bir yanından konuşuruz; ve burada gerçeklik deyimiyle, o insanda halis olan yan kastedilir. Bu terimin modalite problemi ile ilgisi yoktur. 2. Öte yandan gerçeklikle realite bir tutulur. Gerçeklikle realitenin bir tutulması, real-modalitelerle (yani real-olasılık, real-zorunluluk, real-gerçek olmama vb. ile), öz-modalitesi, ideal, mantıksal ve gnoseolojik modalitelerin birbirine karışmasına neden olur. İmdi realitenin gerçeklikle bir tutulması, varlık-sferleriyle varlık-moduslarını birbirine karıştırıyor. 3. Gerçeklik, olay ile de bir tutulmaktadır. Olayın hakiki anlamı real-gerçeklik demektir. Günlük dil ise olay deyimiyle realitenin verilmesini kastediyor; bu ise *ontik* değil, gnoseolojik bir modalitedir. 4. Gerçekliğin varoluşla da bir tutulması, yine dilin neden olduğu bir hatadır. Gerçi varoluşta önemli olan öğe, gerçeklik öğesidir; fakat bir şeyin varoluşu, olası, zorunlu, rastlantı da olabilir. Bu nedenle bu kavramları da birbirine karıştırmamak gerekir. 5. Felsefede gerçekliğin "etkileme" ile bir tutulduğuna da rastlanır. Bu da

doğru değildir; o zaman "etkilemeyen" bir şeyde gerçeklik görmemek gerekir. 6. Eski bir geleneğe göre, varlığı oluşturan, varlığı somut olarak belirleyen şeye gerçeklik adı verilirdi. Bu geleneğe göre, varlık -modaliteleri, varlık-sferlerine göre değişir; böyle bir görüş için organizm, anorganik alandan; ruhsal varlık, organik alandan daha gerçek bir nitelik taşır. Zamanımızda Max Scheler böyle bir görüşü benimsedi. Bu gerçeklik kavramı, skolastik felsefenin realite kavramına yaklaşır. Çünkü skolastik felsefeye göre Tanrı en real-varlıktır; yani Tanrı bir *ens realissimum*dur; zaten o çağda "real" ve "gerçek" kavramları birbirinden ayırdedilmiyordu; bu yüzden onları birbirine karıştırmak çok kolay oluyordu. Aynı Ortaçağ, gerçeklik kavramının yanında başka bir gerçeklik kavramı daha kulandı ki, bu da *aktualitas* (aktus)dır. *Aktualitas,* potentianın karşıtıdır ve kaynağını Aristoteles'in *energeia* veya *entelechia*sında bulur. Gerçekliğin bu kavramı, "ideal" karakterde bir şeyin, essentia'nın eidos'un realize edilmesi demektir.

Yeniçağda da gerçeklik "algılanabilirlik"le bir tutuldu; hatta duyu -verileriyle gerçek olanın bir tutulduğu zamanlar da oldu. Böylece gerçeklik sadece bir bilgi-modusu (bilgi-tarzı) olarak görüldü; ve böylece de veri-tarzı, varlık-tarzının yerine geçti. Gerçi duyu-verileri, bize real-gerçeklikten haber verirler; bunun için de duyu-verileri real -gerçekliğin verileridir. Fakat duyu-verileri, bütün gerçekliğin verileri değildirler; tersine belli bir gerçeklik-tarzının verileridir. Bundan başka duyu-verileri, bize sadece gerçek olanı verirler; fakat bu veriler, gerçekliğin kendisi değildir.

Gerçekliğin anlamları, bu kadar değildir. Onun felsefede daha birçok anlamları vardır: 1. mantıksal gerçeklik: "bu, böyledir" gibi; 2. gnoseolojik gerçeklik. Gnoseolojik gerçeklikle "varolan" bir şey değil, "varolanda" gözlenen, algılanan, saptanan kastedilmektedir. 3. öz gerçekliği; böyle bir gerçeklikle matematikte, yani matematik varlık-alanında karşılaşırız.

4 Real-gerçeklik: İşte asıl ontolojik modalite budur. Dar anlamdaki gerçeklik, "real-gerçeklik"tir. Bu nedenle real-gerçeklik, çok kez realite olarak kabul ediliyor. Real-gerçeklik, bir şeyin veriliş-tarzıyla, verilen bir şeyin geçerlik tarzından apayrı bir şeydir. Çünkü real-gerçeklik, "varolan" bir şeydir ve bilinip bilinmemesine karşı tümüyle kayıtsızdır. Real-gerçeklik, mantıksal-gerçeklikle, öz-gerçekliğine, zorunluluk ve rastlantısallığa karşı da kayıtsızdır. Real-gerçeklik, real olanın yapısına ait bir öğe de değildir. Real-gerçeklik, "böyle-olmak ve başka-türlü-olmak" demektir. Fakat onun "böyle-olması, başka-türlü -olmaması", hiçbir *temele* dayanmaz. Bu özellikle dünyanın, varlığın bütünü göz önünde bulundurulursa, daha iyi anlaşılır; çünkü dünyanın varoluşu, ne bir *temele,* ne de bir *koşula* dayanır.

Modalite-problemi hakkında şimdiye kadar verilen bilgiden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Saf ontolojik modaliteler, real-zorunluluk, real -gerçeklik, real-olasılık ile bunların olumsuzları olan real-rastlantı, real -gerçek-olmama, real-olanaksızdır. Real-zorunluluk, "varolan"ın başka -türlü olamamasını ifade eder. Bu bakımdan bu varlık-tarzının *determinasyonu* tamdır. Fakat bir şeyin real-zorunlu olabilmesi için, daha önce real-gerçek olması gerekir. Real-gerçeklik, böyle-olmak ve başka -türlü-olmamak demektir; örneğin organik olan bir şey, gerçek olarak ne ise odur; yani o anorganik bir şey olamaz. Fakat gerçek bir şeyin, real-gerçek bir şey olabilmesi için, daha önce real-olası olması gerekir.

Fakat bununla beraber real-gerçeklik kendisinden başka bir *temele* dayanmaz; bütün gerçek varlığın kendisinden başka bir *temeli* yoktur; yani onun *temeli,* Ortaçağ felsefesinde ya da her idealizmde olduğu gibi, *insanüstü bir varlık* ya da insan ya da herhangi bir substanz, transendental süje değildir. Real-gerçeklik, kendi kendisinin *temeli*dir. Halbuki Ortaçağ felsefesi, daha önce de işaret edildiği gibi, real-gerçeklik için *temel* olarak bir *ens realissimum* kabul ediyordu. Bugünün ontolojisi, fenomenlerde ortaya çıkmayan böyle kurgusal bir temeli felsefe bakımından çok tehlikeli buluyor.

Real-olasılık da ontolojik bir varlık-tarzı olarak başka bir şeye dayanmaz. Bir şeyin real-olası olması demek, o şeyin "böyle-olabilmesi ve böyle-olamaması" demektir. Fakat o henüz ne böyle-olmuştur, ne de böyle-olamamıştır; bu hallerden birisinin gerçekleşmesi, ötekini ortadan kaldırır; yani bir şey, böyle-olabilirse, başka-şekilde-olamaz. Olası olan bütün real-olaylar buraya girer.

Olumsuz modalitelerden real-rastlantısala gelince: Real-rastlantısallık, real-zorunluluğun karşıtıdır. Real-zorunlulukta bütün *determinasyon*lar tamamlanmış olduğu halde, burada bir *determinasyon eksikliği* vardır; ya da olaylar bazı nedenler yüzünden —bunlar bilinen ya da bilinmeyen nedenler olabilirler— *determinasyon*larından koparılmıştır; yani onu yöneten koşullar herhangi bir şekilde başka koşullar tarafından ortadan kaldırılmışlardır. Aslında varlık bakımından rastlantı yoktur. Real-rastlantı, ya bir *determinasyon eksikliği*dir, ya da olup biten olay, bütün bağlarından çözülerek göz önünde bulundurulmuştur.

Real-gerçek-olmamaya gelince: "Böyle-olmamak" demektir. Fakat bir şeyin "böyle-olmaması, başka-türlü-olması"nı olanaksız kılmaz. Demek oluyor ki, burada da bir alternatif var. Real-olanaksızlığa gelince: "Böyle-olamamak" demektir. Fakat "böyle-olamamak" demek, başka türlü olamamak demek değildir. Aynı alternatif burada da var demektir.

C. Eski ve Yeni Ontoloji

1. Eski ve Yeni Ontolojinin Kısaca Karşılaştırılması

Yeni ontolojinin özelliğini kavramak için, eski ontolojiye kısaca bir göz atmak hiç de yararsız olmayacaktır. Yeni ontoloji "varolanı varolan" olarak inceleyen ve "varolan"daki *determinasyon* ilkelerini, 'varolan"ın türleriyle tarzlarını araştıran bir bilim olarak gösterildi. Fakat yeni ontoloji, bütün bu alanları incelerken, herhangi bir kurguya ya da varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye, bir *aksiyom*lar sistemine başvurmuyor; ve "varolan"a herhangi bir değer-yapısı da yüklemiyor; tersine "varolan"ın fenomenlerinden kalkıyor; deskriptif (betimleyen) ve analitik (çözümleyen) bir bilgi olarak kalıyor.

Eski ontoloji, yeni ontolojinin tam tersine *dedüktif, spekulatif, rasyonalist, aksiyomcu* bir bilgi idi. Eski ontoloji için bir fenomen alanı yoktu. O, "varolan"ı bize verildiği gibi inceleyeceği yerde, bir varlık -teorisi oluyordu; ve bu teorinin yardımıyla "varolan" şeyleri kanıtlamaya çalışıyordu. Tanrı'nm ontolojik kanıtları, ruhun ve kosmosun kanıtlanması, bu ontolojinin amaçları arasında önemli bir yer alıyordu. Descartes'ta bile dış-dünya ile Tanrı'nın kanıtı, henüz büyük bir yer alıyordu. Bir çeşit ontoloji olan ve "alanlar metafiziği" adını alan rasyonal kosmoloji, rasyonal teoloji, rasyonal psikoloji, besinlerini bu eski ontolojiden alıyorlardı. Eski ontoloji, aynı zamanda varlık -sferlerine belli değerler yüklüyor; ve böylece varlığın bir *teleolojisi* oluyordu; yani varlık-dünyasmda belli amaçların, ereklerin gerçekleştiğini kabul ediyordu. İlk kez Kant, bu ontolojiyi bir daha dirilmemek üzere ortadan kaldırdı.

2. Eski Ontoloji ile Mantık Arasındaki İlişki

Fakat eski ontolojiyi asıl *deduktif, rasyonalist, aksiyomcu* yapan yan, onun mantıkla olan ilişkisi idi. Bu nedenle eski ontoloji için, varlık-probleminin asıl önemli olan yanı, "form" problemi idi. Böylece varlık-problemi hemen hemen bir "form" problemi olmuştu. Şimdi bu ontoloji, şöyle bir soru soruyordu: "Form" hakkında kesin bir bilgi nasıl elde edilir? Eski ontoloji, bu soruyu şöyle yanıtlıyordu: "Form" hakkında bize kesin bir bilgi sağlayan bilim mantıktır. Bu ontolojiye göre mantığın yasaları, varlık-yasalarıdır. Mantık kavram-

ları, varlığın özü (essentia'sı), yani aranan "form"lardır. Kavramlarınsa, hepsi tanımlanabilir. Tanımlar, en yüksek cinsle başlarlar ve en son differentia specifica ile son bulurlar. O halde, kavramlar-piramidinin mantıksal şeması olduğu gibi real-varlığa uygulanmalıdır.

Böylece eski ontoloji özden (essentia'dan) hareket ederek varoluşu (existentia'yı) çıkarmaya çalışıyor; mantıksal ilkeleri, aynı zamanda ontolojinin ilkeleri olarak kabul ediyordu; ve belli ilkelerden, örneğin Christian Wolff'ta olduğu gibi, çelişmezlik, identite, yeter neden ilkesinden kalkarak *deduksiyon*lar yapıyordu.

Eski ontolojinin başka önemli bir amacı da, apaçık ve *apriori* olan bir bilgi elde etmekti. Apaçık ve *apriori* bilgi ise, bu ontoloji için ancak mantık alanında söz konusu olabilirdi. Çünkü bu ontolojiye göre mantık alanı, bir özler (essentia'lar) alanıdır; özler ise, ancak *apriori* bilinebilirler. Bu, eski ontolojide saf bir apriorizmin ve deduksiyonun ağırlık kazanmasını sağlıyordu. Gerçi mantık ve ontoloji henüz birbirinden farklı disiplinler olarak kabul ediliyorlardı; fakat şöyle bir anlamda: Mantık, genel bir disiplin, ontoloji ise, mantığın bir uygulama alanı olarak görülüyordu. Halbuki varlık-dünyasını bu anlamda *apriori* olarak bilmek olası değildir.

Eğer dikkat edilirse, eski ontolojinin bu teorisi, birbirinden farklı olan iki özdeşlik tezine dayanıyordu: 1. Mantıksal formlarla, real-varlık-sferleri arasında bir özdeşlik kabul ediliyor. Bu özdeşlik tezine göre, özler, yani mantıksal formlar, real olan varlığı ayrıcasız olarak determine ederler; yani özler alanı, başka bir deyimle, mantıksal formlar alanı, aynı zamanda real olan varlık-alanının da ilkeleridir. İmdi bu ontolojide asıl realitenin bir yeri olmayacağı, bu tezin bir sonucundan başka bir şey değildir. Böylece real-varlık-alanındaki olayların, başka şeylerin dayanağı özel ve mantık dışı ilkelerin bulunacağı gözden kaçırılıyor ve realiteyi özlerin bir öğesi olarak kabul etmek gibi büyük bir hata işleniyor. Çünkü bu teoriye göre, "varolan" şeyler, real olarak "varolan" şeyler değil, ideal olarak "varolan" şeylerdir, formlardır. Real olarak "varolan" şeyler, ideal olarak "varolan" ın formları, kopyalarıdır.

Böylece bu özdeşlik tezine göre, mantıksal formlar, bütün realiteyi, real olayları, oluşu, bireyselliği herhangi bir şekilde içine alıyorlar. Bu nedenle de onları özel bir alan olarak kabul edip incelemeye olanak kalmıyordu. Hiçbir fenomenle uzlaşmasına olanak olmayan bu görüş de, bu ontolojiyi birçok çelişkilere sürüklüyordu. Çünkü mantıksal formların realiteyi ve genellikle real-varlığı içine alamayacağı bugün artık apaçık bir şekil kazanmıştır.

2. Eski ontolojinin ikinci özdeşlik tezi şudur: İdeal-varlık-formlarıyla düşünme arasında bir özdeşlik vardır. Ancak bu ikinci tez bi-

rinciye metafizik, yani kurgusal bir önem kazandırıyor. Bu ikinci tez, real olanı olduğu gibi düşünmeye teslim ediyor. Çünkü ancak ideal -yapılar, saf düşünme ile özdeş oldukları zaman, düşünme, varlığı, deduktif olarak kavrayabilen genel bir apriorizme ulaşabilir. Böylece düşünmenin mantıksal yasaları (özdeşlik, çelişmezlik, yeter neden gibi yasalar) yanında başka yasaların bulunabileceği de kabul edilmiyor. Halbuki düşünmenin real olan ve real-yasalara bağlı kalan önemli bir yanı daha vardır. Bu teori, düşünmenin bu yanını görmek bile istemiyor. Fakat eğer dikkat edilirse, bu ontoloji, üç sferi özdeş kabul ediyor: Real-varlık-sferi, ideal-varlık-sferi ve saf-düşünme-sferi.

3. Yeni ve Eski Ontoloji Arasında Özel Bir Yer Alan "Öz Ontolojisi"

Yirminci yüzyılın başlarında fenomenoloji felsefesi de, bir öz (mahiyet) ontolojisi kurmaya çalıştı. Bu ontolojinin kurucusu E. Husserl' dır. Husserl, bize kullandığı yöntemle varolandan özün nasıl elde edilebileceğini göstermeye çalıştı. Husserl'm izlediği bu yöntem, reduksiyon yöntemidir. Bu yöntemle elde edilen öz alanına da, ikinci bir yöntem olan betimleme yöntemi uygulanır.

Reduksiyon yöntemi uygulandığında, varolanın realitesinden vazgeçilir; başka bir deyişle, varolanın realitesi ayraç içine alınır. Ayraçın dışında kalan alan ise, saf bir öz alanıdır. Husserl'ın bu konuda kullandığı başka genel bir terim daha vardır ki, bu da *epoche*dir. "Varolana *epoche* uygulamak" demek, varolanı yargılamaktan çekinmek demektir.

Reduksiyon yönteminin real olarak varolana uygulanması yoluyla elde edilen alan, bir öz alanıdır. Fakat buradaki öz terimiyle eski ontolojide kullanılan öz kavramı arasında büyük bir fark vardır. Eski ontoloji için, öz bir formdan, bir kavramdan başka bir şey değildir. Halbuki Husserl'daki özün form problemiyle ilgisi yoktur. Tersine buradaki öz-alanı, içeriği olan bir öz-alanıdır. Bu öz-alanı hazır, verilmiş bir alan değil, özel bir yöntemin uygulanması sonucunda varılan bir öz-alanıdır. Bu öz-alanı, herhangi bir kurgunun konusu da değildir. Bundan başka Husserl için, özle varoluş arasındaki ilişki, bambaşka bir ilişkidir. Özden hareket edilerek varoluşa varılamaz; çünkü yalnız real-varlığın değil, her şeyin bir özü vardır. Örneğin, hayal dünyasının, masal dünyasının ve her türlü uydurulmuş olanın da özleri vardır; ve bir örnekten kalkarak bu öz-sferlerine varılabilir.

Böylece Husserl'm ontolojisi ile eski ontoloji ve bizim betimlemeye çalıştığımız ontoloji arasında büyük farklar vardır. Eski ontoloji,

özün bir mantığı olmak istiyordu; ve o *dedüktif, rasyonalist kurgusal* bir bilgi idi. Halbuki Husserl'ın ontolojisinin mantıkla hiçbir ilgisi yoktur; ve bu ontoloji, ne *dedüktif, rasyonalist*, ne de kurgusaldır. Husserl'ın ontolojisi her türlü *dedüktif* ve açıklayıcı yöntemleri yadsır. Bu ontoloji için yalnız betimleyici *(deskriptif)* bir yöntem vardır; ve betimleme yöntemi elde edilen öz-alanına uygulanan biricik yöntemdir. Eski ontoloji için real-varlık, özle bir tutuluyordu. Halbuki Husserl için öz ile realite arasında büyük bir fark vardır; ve realite bu ontolojiyi hiçbir şekilde ilgilendirmez. Gerçi öz-sferi realiteden elde edilir; fakat bununla beraber bu ontoloji varoluş ve realiteye mutlak bir *epoche* uygular. Öz-sferi, yalnız realiteden kazanılmaz, aynı zamanda; irreal alanlardan da elde edilir; her iki alandan kazanılan özler aynı derecede önemlidir. Birçok öz-bölgeleri olduğu gibi birçok da bölgesel ontolojiler vardır; ve öz-sferi bir tür ideal-varlıktır.

Bizim ele aldığımız ontolojinin bu öz-ontolojisi ile ilgisi yoktur. Gerçi bu ontolojiye real-ontoloji adını vermek düşünülebilirdi; fakat bu onu tam anlamıyla nitelendiremez. Çünkü bu ontoloji, yukarıda gösterildiği gibi, yalnız real-varlık-sferleriyle uğraşmıyor, ideal-varlık -sferleri ile de ilgileniyor. Bu ontoloji, inceleme alanını, Husserl'da olduğu gibi, herhangi bir yönteme dayanarak elde etmeye gerek görmez. Çünkü "varolanı" hazır bulmaktadır. Bu ontoloji "varolanın" fenomenlerinden kalkar ve fenomenle varlık arasındaki ilişki de, daha önce betimlendiği gibi içiçedir.

Husserl'ın ontolojisi, reduksiyon yöntemi yoluyla kazanılan öz-sferine tek bir yöntem, betimleme yöntemi uyguladığı halde, yeni ontoloji kendisini tek bir yönteme bağlamaz ve bu ontoloji varlığa hiçbir metodun dikte edilemeyeceğini de farkındadır. Çünkü yöntemi varlığın kendisi, araştırıcıya dikte eder. Fakat araştırıcı, hiçbir şekilde varlığa herhangi bir yöntem dikte edemez. Bu nedenle araştırıcının varlık -sferlerinin özelliklerine bağlı kalması, onları yakalayacak yollar araması gerekir. Bu ontoloji, yararlanılması olası olan bütün yöntemlerden ve yöntem öğelerinden yararlanır.

4. Varolanı "Varoluş" ve "Hiçlik" Olarak Gören Metafizik Ontoloji

Gerek Aristoteles, gerek Descartes ve Christian Wolff, ontolojiyi —daha önce de belirtildiği gibi— metafizikle bir tutuyorlardı. Aynı şekilde çağımızın felsefesinde Martin Heidegger de ontoloji ile metafiziği bir tutanlar arasındadır. Üstelik Heidegger için ontoloji, insandan, "Dasein"dan hareket etmelidir. *Dasein*, bu filozof için insandır;

ancak insandan hareket edilerek öteki varlık-alanlarına girilebilir. Bu nedenle böyle bir görüş, ontolojik değil, antropolojik bir görüştür. Fakat bu antropolojik görüş, idealist sübjektif bir görüştür.

Heidegger için, "varolan", varlık, bir bütündür. Bu bütünün bir yanı "hiçlik", öteki yanı "varolan"dır; onlar birbirinden ayrılamazlar. Ancak bilim, onlar arasında bir fark görür; çünkü bilim, "hiçliği" tanımak bile istemez. Bilim kendi tavrı bakımından bunda haklıdır da. Fakat bilimsel tavır, felsefi tavra hiçbir şey dikte edemez; onun için ontoloji "varolan"ı, varlığı, bir bütün olarak ele almakta bir sakınca görmez; tersine o bunda bir yarar görür. Varlık, bütünlüğü ile ele alındığında, o "hiçlikle" birlikte ortaya çıkar. Biz varlığın bütünlüğü ile can sıkıntısı, "korku" vb. gibi fenomenlerde karşılaşırız. Fakat buradaki can sıkıntısının anlamı şudur: Bu sıkıntı belli bir şeyden doğan bir sıkıntı değil; bu sıkıntı insanın, *Dasein*'ın belli durumlarda içinde bulunduğu bir sıkıntıdır. "Korku" da gelişigüzel anlamda anlaşılan bir "korku" değildir. Heidegger için bu özel anlamdaki "korku", belli bir şeyden, bir objeden duyulan, yani belli bir objesi olan bir "korku" değil, belirsiz, objesiz bir "korku"dur. Bizim dilimizde bunu şöyle anlatırız: «İçimde bir korku var»; fakat bu içimdeki "korku" belli bir objeden gelen bir "korku" değildir; Heidegger'ın deyimiyle bu "korku", varoluşsal bir "korku"dur. Böyle bir "korku" yu duyan insandır; «bu nedenle öteki ontolojilerin temelini oluşturan fundamental ontoloji *Dasein*'ın varoluşsal bir çözümlenmesinden hareket etmelidir.»

«*Dasein* (yani insan), "varolan" öteki şeylerden birçok bakımlardan ayrıcalıklıdır. Bu ayrıcalıklardan ilki ontiktir. Bu, varolanın kendi varlığı bakımından, varoluş tarafından yönetilmesidir. İkinci ayrıcalık ontolojiktir; *Dasein*, kendi varoluş determinasyonu bakımından ontolojiktir... *Dasein*'ın üçüncü ayrıcalığına gelince, o da *Dasein*'ın öteki ontolojilerin olasılığının ontik-ontolojik koşulu olmasıdır.»[34]. «Bizim *Dasein* adını verdiğimiz şey, varolanın varlığının anlamıdır»...[35].

«Burada ontolojik-olmak, henüz bir ontoloji kurmak anlamına gelmez. Bu nedenle eğer biz ontoloji adını, varolanm anlamı hakkında teorik bir soru sorma olarak kabul edersek, o zaman *Dasein*'ın ontolojik olması deyimiyle, ontoloji-öncesi bir anlam kastedilmelidir. Fakat bunun anlamı, ontik bakımdan varolan demek değildir; tersine, bu, varlığı anlamanın tarzı bakımından varolan demektir.»[37].

(34) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 13.
(35) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 17.
(36) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 12, 13.
(37) Martin Hediegger: "Sein und Zeit" s. 12.

«*Dasein*'ın kendisiyle şu ya da bu şekilde bağ kurabildiği ve daima da herhangi bir şekilde ilişkide bulunduğu varlığa biz varoluş (Existenz) adını veriyoruz...»[38]. «*Dasein* kendisinin kendisi olup olmadığını kendi varoluşundan, olanaklarından hareket ederek anlar. *Dasein*, bu olanakları ya kendisi seçmiştir; ya da *Dasein* bu olanakların içerisine düşmüştür, onun içine fırlatılmıştır; ya da bu olanakların içerisinde yetişmiştir. Varoluşu kavramak ya da kavrayamamanın tarzını her zaman *Dasein* belirler. Varoluş sorusu daima varolma (Existieren) yoluyla saf bir şekil alır. Bu konuda bize önderlik eden, bizi yöneten *Dasein*'ın kendi kendisini anlamasına varoluşsal anlama adını veriyoruz. Varoluş sorusu, *Dasein*'ın ontik olan bir işidir. *Dasein*'ın bu konuda varoluşun ontolojik yapısı hakkında teorik bir görüşe sahip olmasına gerek yoktur. Varoluşun yapısı hakkındaki soru, varoluşu kuran şeyin incelenmesini hedef olarak ele alır. Varoluşun bu yapıları arasındaki bağlılığa, varolmak (Existenzialität) adını veriyoruz. Existenzialität'in tahlilinin karakteri, existenziell bir anlamanın karakterine değil, tersine existenzial bir anlama karakterine sahiptir. *Dasein*'ın existenzial olarak çözümlenmesinin görevi, bu çözümlemenin olasılığı ve zorunluluğu bakımından, *Dasein*'ın ontik yapısı tarafından dikte olanın (yani *Dasein*'ın) ontolojik çözümü, Existenzialität'den önce gelmelidir. Fakat Existenzialität terimi ile, varolanla (yaşayanla), varolanın varlık-karakterini kastediyoruz. Fakat böyle bir varlık-karakterinin idesi, varlığın idesini içine alır; ve bunun için de "*Dasein*"a uygulanacak bir çözümün olasılığı genel olarak varlığın anlamı hakkında ortaya atılan bir sorunun işlenmesini ister.»[40].

Bütün «bilimler *Dasein*'ın varlık-tarzlarıdır; *Dasein*, bu varlık-tarzlarıyla (yani bilimler yoluyla) varolanla bağ kurar. Fakat *Dasein*'ın bu bağların kendisiyle olan bir bağ olması zorunlu değildir. "Bir dünya içinde varolmak", *Dasein*'ın özünden ayrılmaz bir öğe olarak kalır. Bu nedenle *Dasein*'la ilgili varlık-anlayışı, "dünya" gibi bir şeyi anlamak ve varolanın varlığını anlamak gibi bir şey ile ilgilidir... İnceleme objesi olarak *Dasein* gibi bir varlık-niteliğini ele almayan ontolojiler, *Dasein*'ın ontik yapısında temelini bulurlar. Böyle bir durumda ise, bu ontolojiler ontoloji-öncesi olan bir varlık-anlayışının sınırını aşamazlar.»[41]. İşte bundan dolayıdır ki; öteki ontolojilerin temelini oluşturan "*fundamental* ontolojinin, *Dasein*'ın existenzial bir tahlilinden hareket etmesi" isteniyor.

(38) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 12.
(39) Martin Hediegger: "Sein und Zeit" s. 12, 13.
(40) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 13.
(41) Martin Heidegger: "Sein und Zeit" s. 13.

Martin Heidegger'in *"Sein und Zeit"* adlı eserinden aldığımız bu metinlerle, onun ontoloji hakkındaki görüşünün sınırını belirtmeye çalıştık. Metinlerin aynen alınmasındaki amaç şudur: Heidegger, kelimecidir; her kelimeyi yeni bir anlamda kullanır; nitekim o "existenz" terimini çeşitli şekillerde yazıyor ve her defasında da ona yeni bir anlam veriyor. Fakat onun bu kelimelerle gerçekten "somut" bir şey düşündüğünü kestirmek çok güçtür. Onun bütün düşüncelerinin ağırlık noktası, kendisine özgü bir felsefe terminolojisi türetmek üzerinde toplanır. Bu bakımdan o, Ortaçağ filozoflarına benzer; her şeyi kesin olarak sınırlandırır, tanımlar. Fakat bunu yaparken o kadar kişisel bir dil ile konuşur ki, bu dili başka bir dile çevirmek olası değildir. Çevrilse de bir anlam çıkarmak güçtür. Böylece onun düşünceleri de asıl karakterini kaybediyor.

Bu yüzden onun ontolojisi bir çıkmaza girmiştir. Fakat yine de onun bu anlaşılması güç olan düşüncelerinin çekici bir yanı vardır; ve bu da özellikle anlaşılamamaya dayanıyor. Heidegger'in düşünceleri, felsefeye yeni başlayanlar için çok çekicidir. Onu okumak çok zevkli bir şeydir; çünkü o, belirli bir sonuca varmadan tanımdan tanıma, düşünceden düşünceye, terimden terime geçer; ve bu, okuyanın ilgisini çeker, onu birlikte sürükler. Herkes de, her okuyan da, kendisine göre bir şey anladığını sanır. Heidegger, bir anlamda "felsefi bir yazar"dır; fakat bununla olumlu bir şey kastediyoruz.

Heidegger'in *"Metafizik Nedir?"* adlı bir yazısı Türkçeye çevrilmiştir[42]. Bu yazısında Heidegger bizim varlığın bütünüyle nasıl temasa geldiğimizi, yani varlığın bize verilişini anlatır; ve bu verilişi sağlayan aktların da can sıkıntısı ve *korku* gibi önemli insan aktları olduğunu söyler. Bu fikir üzerinde çok ciddi ve iyi bir niyetle düşünelim. Bu aktlarda, gerçekten biz varlıkla değil, daha çok sübjektif bir hiçlikle karşılaşırız. İnsanın değer-dünyası sarsıldığı zaman, o kendisini böyle bir durumun içinde bulur; yani insan bir varoluş-sarsıntısı geçirdiği zaman, kendisini *hiçliğin* ta ortasında bulur. İnsanın çevresindeki her şey silinip gider. Bu sarsıntı, güçlü olduğu zaman, insanın dayandığı şeylerden hiçbirisi kalmaz. Fakat bu insanca bir durumdur. Bu durumun varlık-dünyasıyla ilgisi yoktur; çünkü insanın böyle bir duruma girmesiyle real-dünyada hiçbir değişiklik olmuyor. Real-dünyada her şey eskisi gibi kalıyor, eski yoluna gitmekte devam ediyor. Çevremizde sevinen, üzülen insanlar, doğan, hasta olan, ölen insanlar yine aynı şekilde vardırlar. Fakat biz çevremizle olan ilişkimizi kaybetmiş

(42) 1938'de Felsefe dergisinde çıkan bu yazı, Mazhar Şevket İpşiroğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

olduğumuz için, bunların hiçbirisini görmüyoruz; çünkü biz derin bir sarsıntı içindeyiz. Şimdi insanın değer-dünyasında bir *gedik* açılmıştır. Bu *gedik* kapanıncaya dek bu sarsıntı sürer. Fakat eğer insan yaşayacaksa, bu sarsılan değer-dünyasının yerine bir yenisinin geçmesi gerekir; yoksa yaşamak olanağı ortadan kalkar.

*Korku*da, can sıkıntısında da durum aynıdır. Bunlar, insanın değer-dünyasıyla ilgilidir. Değer-dünyası, insanın varlık-yapısını, yapıp -etmelerini yönettiği için, bunlar da yerini insanın varlık-yapısında bulurlar. Can sıkıntısının çeşitli nedenleri olabilir: Örneğin, Schopenhauer' in söylediği gibi, insanın arzu ettiği, istediği bir şey olmuyor; ya da o hiçbir şey isteyemiyor; böyle bir durumda sıkıntı başlıyor. Ya da insan, öyle bir durum içinde bulunuyor ki, beklemekten başka bir şey yapamıyor. Bu bekleme, bazen öyle bir bekleme şeklini alabilir ki, insan ne bir şey düşünebilir, ne bir şey okuyabilir, ne de herhangi bir plan tasarlayabilir. Fakat böyle bir durumun meydana gelebilmesi için, insanın varoluşunun sarsılması gerekir. Gelişigüzel bir can sıkıntısı, yapacakları, düşünecekleri olan insanların semtine bile uğramaz. Düşünen, bir yapacağı olan insan, ardı arası kesilmeyen çabalar içindedir. Böyle bir insan bir varoluş-sarsıntısı içine düşebilir, bu onda bir sıkıntı meydana getirebilir. Fakat bu gelişigüzel bir sıkıntı değildir. Gelişigüzel can sıkıntısı ise Heidegger için önemli değildir; çünkü bu sıkıntının belli bir nedeni vardır.

VI.

DOĞA FELSEFESİ

1. Doğa Felsefesinin Doğuşu

Ontoloji, "varolan"ı bir bütün olarak inceler; fakat "varolan" şeylerin çeşitli varlık-alanlarına ayrıldığı da bir fenomendir. İşte bu varlık-alanlarından birisi, doğal varlık-alanıdır. Doğal varlık-alanı terimi, dilimize "doğa" diye yerleşmiştir. Doğa terimi de genellikle canlı doğa ve cansız doğa varlık-alanlarını içine alır. Doğayı, fizik-kimya, jeoloji, mineraloji vb. gibi bilimlerle biyoloji adı altında toplanan çeşitli bilim dalları incelemektedir.

Fakat doğanın bir varlık-alam olarak nasıl bir yapıya sahip olduğunu, canlı ve cansız varlık-alanları arasında, nasıl bir bağ bulunduğunu, doğada geçerlikte olan determinasyon-tipleri ve ilkelerinin ne olduğunu hiçbir bilim araştırmamaktadır. Bütün bu ve bunlara benzer problemler, yine özel bir felsefe disiplininin inceleme-alanıdır. İşte biz bu felsefe disiplinine "doğa felsefesi" ya da "doğa ontolojisi" adını veriyoruz.

Yeni ontoloji gibi, doğa felsefesi de bugünkü anlamıyla zamanımızda ortaya çıkan bir felsefe disiplinidir. Daha önceleri bu problem -alanı da ya kurgusal-metafizik bir problem olarak ele alınıyordu; ya da ondokuzuncu yüzyılla yüzyılımızın başlarında olduğu gibi, doğa bilimlerinin bir yöntem bilimi, başka bir deyişle doğa bilimlerinin bir felsefesi olarak inceleniyordu. Böylece doğa denilen varlık-alanının felsefesi yerine, bu varlık-alanıyla uğraşan bilimlerin felsefesi geçiyordu. Halbuki bir bilimin ya da bir bilim grubunun felsefesi değil, ancak bu bilimin ya da bilimlerin incelediği varlık-alanının bir felsefesi, "doğa felsefesi" adını almaya hak kazanır; yoksa bu felsefe bir yöntem bilim olmaktan ileri gidemez.

Gerçi doğa felsefesine, daha doğrusu, doğa hakkında ortaya atılan felsefe görüşlerine, her filozofun felsefesinde rastlanır. Fakat doğa felsefesi adı altında yazılan ilk felsefe kitabı, filozof Schelling tarafından yazılmıştır. Fakat bu yapıt yalnız adı bakımından bir doğa

felsefesidir; içi bakımından kurgusal bir doğa metafiziğidir. Schelling'in doğa felsefesindeki temel-görüş şudur: Doğayla *Geist* arasında bir yapı-birliği vardır; çünkü doğada ve bizde aynı *Geist* egemendir; yani bizdeki *Geist*'la doğadaki *Geist* arasında bir öz-birliği vardır. Schelling'in başka bir deyişi de şudur: Doğa, oluş halinde bulunan bir "ben"dir. Fakat bu düşüncede de aynı şekilde doğanın *Geist*'ın bir ürünü olması gibi bir görüş gizlidir.

Ondokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerinin büyük ilerlemeler göstermesine karşılık, "üniversite felsefesi" yerinde saydı; ve bunun sonucu olarak da felsefe ile bilim arasındaki bağ koptu. Bu da felsefe ile bilim arasında bir uçurumun açılmasına neden oldu. Felsefe ile bilim arasındaki bağ yanlış yerlerde, yani onun bulunmadığı yerlerde arandı. Bu nedenle bu çağın felsefesinin bütün çabaları, ya felsefeyi doğa bilimlerinden ayrı, onların karşıtı olarak kurmak, ya da onu doğa bilimlerinin sonuçlarını saptayan bir bilgi olarak görmek; ya da felsefeyi doğa bilimlerine hizmet eden, onların yöntemlerini araştıran bir bilgi haline getirmek üzerinde toplanıyordu. Fakat böyle bir çaba, doğa bilimleriyle uğraşanları hiçbir şekilde ilgilendirmiyordu.

Daha yüzyılımızın başlarında bile, doğa felsefesi hakkında yazılan yazılar, "doğa bilimlerinin felsefesi" olarak adlandırıldılar. Doğa bilimlerinin felsefesi de, yine doğa bilimlerinin sonuçlarını ve yöntemlerini saptamaya çalışan bir bilgi olmaktan ileri gidemiyordu. Çünkü doğa bilimlerinin felsefesi, hiçbir şekilde bir varlık-alanı olan doğanın felsefesi olamaz. Doğa bilimlerinin yöntemlerini araştırmak da gereksiz ve anlamsız bir şeydir. Çünkü bilimsel araştırmaların dışında ortaya konmak istenen herhangi bir yöntem bilim, bilimlerin aktif araştırmaları için bir anlam taşımaz.

Fakat bu hataların kaynağı göründüğünden daha derindedir. Çünkü bağımsız bir doğa felsefesinin kurulabilmesi, bağımsız bir felsefenin kurulmasına, yani felsefenin yeniden bağımsız bir alan olarak temel atmasına bağlıdır. Ortada bağımsız bir felsefe olmayınca, doğayı bir varlık-problemi olarak görmeye olanak yoktu. Böyle bir durumda felsefe, ancak doğa bilimlerinin bir yöntem bilimi olabilirdi.

Felsefenin yeniden kurulması ve bağımsız bir araştırma-alanı olması, Husserl'in fenomenolojisiyle başlar. Husserl'in bu konudaki ana düşüncesi şudur: «Felsefe, felsefelerden değil, fenomenlerden hareket etmeli; başka bir deyimle felsefe yine şeylere dönmeli.» Husserl'in ortaya koyduğu bu düşünce, yirminci yüzyıl felsefesine yön verdi; felsefe yeniden *özerk* bir alan oldu. Gerçi Husserl, bu yalın görünen önemli görüşüne yaraşan önemi veremedi; ve çok geçmeden *transendental* bir "ben felsefesine" saplandı. Fakat bu görüş, daha genç olan

felsefeciler için, karartılması olanaksız bir ışık oldu. Özellikle Nicolai Hartmann, Husserl'in bu düşüncesini hareket noktası yaparak modern ontolojiyi kurdu. Böylece felsefe, artık şu ya da bu bilimin kölesi olmaktan çıktı; bağımsız bir bilgi oldu; yeni ontoloji kuruldu; ve bu şekilde felsefe ile bilim arasındaki uçurum da kapandı. Çünkü ancak bağımsız olan şeyler arasında ilişkiler kurulabilir; tıpkı sosyal-birlikler, yani devletler arasında olduğu gibi.

İşte doğa felsefesi, ancak böyle bir temel üzerinde kurulabilirdi; ancak böyle bir temel, doğa felsefesini, Schelling'in kurgularından ve doğa bilimlerinin yöntem bilimi olmaktan kurtarabilirdi. Gerçekten doğa felsefesi de, her felsefe disiplini gibi bağımsız bir felsefe disiplini oldu. Artık doğa felsefesi, ne canlı varlığı, cansız varlığın bir uzantısı olarak gördü; ne cansız varlığı, canlı varlığa götürmeye çalıştı; ne de doğanın bir *Geist*'ın ürünü olduğu ileri sürüldü; yani ne doğa *Geist*'a götürüldü. Bu fenomen alanlarını olduğu gibi incelemek, doğa felsefesinin amacı oldu.

2. Cansız Varlıkla Canlı Varlık Arasındaki Bağ

Canlı varlık-alanıyla cansız varlık arasında büyük bir fark vardır; ama bu fark, onlar arasındaki bağı ortadan kaldırmaz, tersine bu bağı açığa çıkarır. Fakat bu bağ tek yanlıdır; çünkü canlı varlık-alanı cansız varlık-alanına dayanır; bunun tersi düşünülemez bile. Gerçekten canlılar-alanının varlığı, gelişmesi, cansız varlık-alanının varlığına bağlıdır. Fakat cansız varlık-alanı, canlı varlık-alanı olmadan da varlığını sürdürür. Bu bakımdan cansız varlık, tümüyle bağımsız bir varlık-alanı olduğu halde, canlı varlığın, cansız varlık-alanına bağlı kalan bir özerkliği vardır.

Cansız varlıkla, canlı varlık-alanı arasındaki bağları kuran, onların ortak olan *determinasyon* ilkeleridir. Her iki varlık-alanı arasındaki bu ortak ilkelere dayanan bağlar, bir yandan canlı varlık-alanının, cansız varlık-alanına bağlı kalması, öte yandan canlı varlık-alanın cansız varlık karşısındaki *özerkliğini* sağlıyor. Bu durum, her alanın hem kendisine özgü, hem de ortak olan *determinasyon* ilkelerine dayanıyor. Örneğin nedensellik ilkesini göz önünde bulunduralım: Bu ilke, canlılar-alanı ile cansızlar-alanı arasında ortak olan bir ilkedir. Fakat canlılar-alanında bu ilke bir değişiklik geçirir.

Bu değişiklik üzerinde özellikle Schopenhauer durmuştur. Onun vardığı sonuç şudur: Nedensellik, canlılar-alanında iki şekilde ortaya

çıkar: 1. Nedensellik, bitkiler-alanında uyarım, öteki canlılar-alanında ise *motif* şeklini alır. Uyarım olarak ortaya çıkan nedensellik doğrudan doğruya dokunma ile gerçekleşir; yani neden olan bir şeyin, herhangi bir etki meydana getirebilmesi için, onun bitki ile temasa gelmesi gerekir. Halbuki hayvan ve insan-alanında ortaya çıkan motivlerde buna gerek yoktur. Çünkü motiv dolaylı olarak da etki gösterebilir. Canlılar-alanında bu şekle giren nedensellik, cansızlar-alamnda asıl karakterini gösterir. Schopenhauer, cansız varlık-alanındaki nedenselliğe, mekanik nedensellik adını verir ve nedenselliği, «aynı nedenler, aynı etkileri oluşturur» şeklinde de tanımlar.

Bu bize nedenselliğin değişik nitelikte de olsa her iki varlık-alanında yönetici bir ilke olarak kaldığını gösteriyor. Aynı şey öteki ilkeler için de geçerlidir. Fakat cansız varlık-alanının birçok ilkeleri canlı varlık-alanında rol oynadıkları halde, canlı varlık-alanının ilkeleri, hiçbir şekilde cansızlar-alanında rol oynayamaz. Bunu en iyi şekilde Nicolai Hartmann'ın ontolojisi göstermiştir. Nicolai Hartmann, bu fenomeni "varlık-alanları" hakkında ortaya attığı teoride gösteriyor. Bu teoriye göre, cansız varlık-alanı temel olan bir alandır ve bütün öteki varlık-alanlarının temelini oluşturur. Fakat bu varlık-alanlarından hiçbirisinin ilkesi, cansız varlık-alanı için "yönetici" bir niteliğe sahip değildir; halbuki tersi, değişmiş bir şekilde de olsa olasıdır.

Canlı varlık-alanının ilkelerinin, cansız varlık-alanını etkilememesi, burada bir rol oynamaması, çok önemli ve fenomenlere uygun bir görüştür. Bu görüş, bir yandan her türlü vitalist metafiziklerin önüne geçiyor; öte yandan cansız varlık-alanının ilkelerini değiştirmeden, olduğu gibi, canlılar-alamna uygulayan görüşleri ortadan kaldırıyor. Bütün mekanist, materyalist, natüralist teoriler, cansız varlık-alanının ilkelerinin mutlaklaştırılmasından (yani olduğu gibi canlı-alana uygulanmasından) doğarlar. Halbuki fenomenler, bize her alanın, kendisine özgü ilkeleri olduğunu gösteriyor. Çıkmazlara, kurgulara sürüklenmemek için, bu ilkeleri bir alandan başka alana taşımamaya, uygulamamaya dikkat edilmelidir. İmdi, canlılar-alanında etki gösteren cansızlar-alanının ilkelerinin olduğu gibi kalmadıkları, değiştikleri; canlılar-alanının ilkelerinin de cansız varlık-alanına uygulanamayacağı daima göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece doğa felsefesi, doğa bilimlerinin, kurgusal metafiziklere saplanmamaları için uyarıcı bir rol oynamış oluyor.

Ancak bu şekilde doğa felsefesi, doğal varlığın her iki alanının, birbirinden farklı olduğunu göz önünde bulundurarak, her iki varlık -alanının özel ilkeleriyle, ortak ilkelerini ayrı bir inceleme objesi yapar. Gerçekten her iki alan arasında ortak olan determinasyon bağları vardır ve yukarıda verilen örneğe şunlar da katılabilir: Zaman

-mekân, doğada geçerlikte olan oluş, her türlü bağlar, karşılıklı etki, doğadaki yasalılık, real bağlar, denge-sistemleri... gibi.

İşte doğa felsefesi, denge-sistemlerini, bağlılıkları, nedensellik vb.ni incelerken her iki varlık-alanının özelliğini göz önünde bulundurur. Canlı varlık-alanında bozulan denge-sistemi ile cansızlar-alanında bozulan denge-sistemlerinin birbirinden farklı olan ve birbirine benzeyen yanlarını açığa çıkarır. Çünkü bir canlıda bozulan denge-sistemi ile cansız bir şeyde bozulan denge-sistemi arasında gerçekten hem başkalık, hem benzerlikler vardır. Örneğin canlıda denge bozulduğu zaman canlı bu dengeyi yeniden kurmaya çalışır; o bunda çok kez de başarılı olur. Fakat denge-sistemindeki bozukluk çok temelden olursa, canlı dengeyi yeniden kurmayı başaramaz; ve canlı bu belli canlı olarak sona erer.

Halbuki cansız varlık-alanında bozulan denge, o sistemin dağılmasına, yeni koşullar altında yeni bir sistemin oluşmasına neden olur. Fakat burada hiçbir şekilde canlı gibi kendi kendine denge kurma ya da ölme gibi göçüp gitme diye bir şey yoktur. Öte yandan canlı -alanda denge-sisteminin sürmesi ya da bozulması, yalnız tek bir canlıda kalmayabilir. Genellikle belli bir yerdeki canlı varlıklarla (bitki ve hayvanlarla) cansız doğa arasındaki denge-sisteminin bozulmasına da neden olabilir. Belli bir yerde bulunan bir bitki-örtüsünde denge -sisteminin bozulması, hem oradaki canlılar arasındaki denge ve bağlar-sisteminin bozulmasına, hem de cansız varlık-alanında bazı değişikliklerin oluşmasına neden olur. İşte bütün bu fenomenlerin temelini doğa felsefesi inceliyor.

Canlı, denge-sisteminin bozulmasına karşı koyar. Halbuki cansızlar-alanında bu anlamda bir karşı koyma yoktur. Çünkü bu alanda bozulan denge yeniden yerine getirilemiyor. Bu alanda bozulan denge -sistemi, yeni güç-sistemlerinin etkisiyle yeni bir denge-sisteminin oluşmasına neden olur. Fakat bu güçler daima dışarıdan gelen güçlerdir.

Bu gibi denge-sistemleri canlı varlıklar arasında da vardır. Bir bölgede yaşayan hayvan ve bitkiler arasında bir denge-sistemi oluşur. Bu bozulduğu zaman, yine bazı değişikliklerin meydana çıkmasını beklemek gerekir. Canlılar-alanını inceleyen bilimler, ancak bu fenomenlerin bağlı olduğu koşulları araştırır; gözlemlere dayanan bazı yasalar ya da bu ayarda olan bilgiler ortaya koyabilir. Denge ilkesini apaçık olarak görür; fakat denge-ilkesinin temeli burada araştırılmaz; bunu ancak doğa felsefesi araştırabilir. Fakat hiçbir zaman doğa felsefesi ile doğa bilimlerini birbirinden ayırmak söz konusu olmaz; çünkü onlar arasında içten bir bağ vardır; yani deneysel araştırmalarla felsefe araştırmaları yan yana ve birbirine dayanarak yürürler.

3. Doğa Kategorileri

Doğa felsefesinin başka önemli bir görevi de doğayı yöneten ilkeleri incelemektir. Doğa adını alan canlı ve cansız-alanları yöneten ortak ilkelerin bulunduğunu gösterdik. Fakat yalnız canlı ve yalnız cansız olanın *determinasyon*-tipleri de vardır. Bunlara genel ontolojiden sözedilirken de değinilmişti. Canlının *determinasyon*-ilkelerinden bazıları şunlardır: *Seleksiyon* (seçilme), *mutasyon* (değişim), türün devamı, *potensiyel* ölümsüzlük, birey ve türü arasındaki bağ, *regenerasyon* ve soysuzlaşma *(dejenerasyon)*, üretim, yeniden üretim, soybirliği (kalıtım), canlı formu, amaçlılık gibi ilkeler yalnız canlı varlık-alanında; *substanz*, mekanik nedensellik, boyut, hiçbir şeye bağlı olmayan bağımsızlık, güç-sistemleri, aynı zaman ve mekânda karşılıklı etki vb. gibi ilkeler de yalnız cansız varlık-alanında geçerliktedir.

Gerçekten cansız varlık-alanmda ne bir seçilme ve uyum, ne de *tür*ün devamı, gibi ilkeler söz konusu olabilir. Aynı şekilde cansız varlık-alanında kendi kendini yenilemek, yeni formlar oluşturmak gibi bir fenomen grubu da yoktur. Örneğin insan tarafından yapılan bir bina, belli fizik ve mekanik yasalara, ilkelere dayanır. Bu binayı ayakta tutan ilkelerde bir sarsıntı meydana geldiği zaman, o binanın yıkılması zorunludur. Halbuki canlılar-alanında bu şekilde bir zorunluluk yoktur. Çünkü canlı varlık, kendi kendisini yenileyebilir; yeni bir denge-sistemi meydana getirebilir; canlı varlık, bütün bunları başaramadığı zaman, o "birey" ya da "tür" göçmek zorunda kalır.

Canlının en önemli kategorilerinden birisi de *amaçlılık*-ilkesidir. Bir canlı-sisteminde, öyle bir denge-sistemi vardır ki, sanki burada amaç güden bir ilke varmış gibi görünür. Halbuki bu amaçlılık, canlı varlığın yapısındadır; yoksa bu ilke, canlıya herhangi bir dış motiv ya da güç tarafından dikte edilmiş bir ilke değildir. Canlıda karşılaştığımız bu ilke, uzun süre bütün doğaya uygulandı. İlk kez Darwin bu teleolojik ilkeyi, canlı-alandan, daha önce de Galilei, Newton cansız -alandan dışarı attı.

Fakat canlı varlıkta bir amaçlılık bulunduğu da görmezlikten gelinemez. Bu, canlı varlığın yapısının bir özelliğidir. Fakat bu ilke Kant'ın bir terimiyle *konstitutif* (yapıya ait) değil, *regulatif* (düzenleyici) bir ilkedir. Nitekim cansız varlığın yapısında bir amaçsızlık vardır; çünkü burada herhangi bir amaç söz konusu değildir ve amaçlılık, ancak canlı varlıkta bulunan başka birçok ilkeler yanında bir rol oynayabilir (örneğin, bozulan dengenin yeniden kurulması, yani yenilenme vb. yanında); cansızlar-alanında nedensellik ve öteki kosmolojik ilkeler geçerliktedir; ve nedensellik ilkesi de, doğada olup bitmekte olan birçok olayın birbirini etkilemesinin bir sonucudur.

Gerçi organik alanda da "nedensiz" hiçbir şey olup bitmez. Fakat buradaki "neden" başka nitelikte olan bir "neden"dir; yani buradaki nedensellik, canlının özellikleri yüzünden başka şekiller alabiliyor; ve bu şekiller, canlı bireye, cansız cisimden farklı olan bir nitelik kazandırır. Örneğin bir yerde, alttaki tabaka bir çöküntüye uğradığı zaman üstteki tabakanın kayması ya da çökmesi zorunludur. Fakat canlı bir varlıkta olumsuz bir olay, onun göçüp gitmesine neden olmayabilir; o buna karşın varlığını yine de sürdürebilir; hatta o, türün devamı bakımından kendisine doğanın verdiği işlevi bile gerçekleştirebilir; yani o çoğalma fenomenine bile katılabilir.

İşte canlılıkla birlikte meydana çıkan bu olayları, canlılığın özelliğini, canlılığın bu özellikleriyle canlı varlığın kendisine özgü olan niteliklerini göstermek ve açıklamak, doğa felsefesinin önemli görevlerindendir. Böylece doğa felsefesi, öteki felsefe disiplinleri gibi, bilimle el ele vererek yürür. Bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu *sağlam* bilgiyi görmezlikten gelemez; fakat bilimden de kendisine herhangi bir şey dikte ettirmez. Böylé bir durum, bağımsız olan her bilgiye özgü bir durumdur.

Yapılan bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, doğa felsefesi, genel ontolojinin bir bölümünü oluşturuyor; fakat yine de onun aynı değildir; ama ona dayanır. Burada özellikle canlı ve cansız varlık-alanlarının *determinasyon* ilkeleri söz konusudur. Halbuki genel ontolojiyi bütün real ve ideal-varlık-türleri ilgilendirmektedir; ve bütün varlık-sferleri ve varlık-tarzları onun inceleme alanına girmektedir.

VII.

TARİHSEL VARLIK-ALANININ FELSEFESİ

A. Tarihsel Varlık-Alanı ve İlkeleri

Doğal varlık-alanının tam karşıtı olan başka bir varlık-alanı da "tarihsel varlık-alanı"dır. Bu varlık-alanı da, birçok bilimlerin kendisiyle uğraştığı bir alandır. Bu varlık-alanına "tarihsel varlık-alanı" adının verilmesinin nedeni, bir yandan bu alanın insan grupları, sosyal -birlikler arasında olup biten olayların alanı olması; öte yandan bütün insan eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan başarıların bu alanın içinde yer alması ve bütün bunların da oluş ve gelişme içinde bulunmasıdır.

Gerçi biz öteden beri bu alana "manevi varlık-alanı" adını veriyorduk; fakat böyle bir adlandırma, bir anlam problemini de birlikte getiriyor. Bundan başka "manevi" terimi Türkçede çeşitli şekillerde anlaşılmakta ve çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Üstelik bu terim Türkçeye yabancı dillerin etkisiyle girmiş ve bu anlamda kullanılmıştır. Özellikle Almancanın "Geist" terimi buna neden olmuştur. Biz bu çeşitli nedenlerden dolayı "tarihsel varlık" terimini "manevi varlık" terimine üstün tutuyoruz. Çünkü gerek insan grupları arasında olup biten olaylar, gerekse insan başarıları zaten tarih bilimleri tarafından ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak incelenip araştırılmaktadır. Bunun için biz, bir siyaset, bir ekonomi, bir savaş, bir yazın, bir sanat, bir teknik, bir bilim, bir felsefe, bir hukuk, bir din vb. tarihinden söz ediyoruz.

Öte yandan "Geist" teriminin bir çevirisi olan "manevi varlık" alanına, "tarihsel varlık-alanı" adı verilmekle, peşin olarak bu alanı şimdiye kadar olduğu gibi, dar anlamda ve sadece belli fenomenler bakımından inceleyen bir tarih felsefesinin yetersizliğine de işaret edilmiş oluyor. Eski ve dar anlamdaki tarih felsefesinin en başta göz önünde bulundurduğu alan, siyasal, ekonomik fenomenler ve bu fenomenlerin oluşmasını sağlayan etkenler alanıyla yöntem problemleridir. Halbuki "tarihsel varlık-alanı"nın felsefesi deyimiyle, bütün in-

san fenomenleriyle birlikte, onun başarıları ve bu başarılar ve fenomenleri "yöneten" ilkeler (kategoriler) göz önünde bulunduruluyor.

Çünkü bütün insan başarılarının alanı tarihsel varlık-alanını oluşturuyor. İşte bu tarihsel varlık-alanını inceleyen felsefe disiplini de, bir tarih felsefesi değil, bir tarih "ontolojisi" ya da bu varlık-alanının felsefesidir. Nasıl ki, doğa bilimleri felsefesi, bir varlık felsefesi, doğa felsefesi olamıyor ve bir yöntem bilim ya da bir metafizik olarak kalıyorsa, aynı şekilde tarih felsefesi de bir tarih yöntem bilimi ya da tarih metafiziği olarak kalmak zorundadır. Nitekim şimdiye kadar bu alanda verilen örnekler de, birkaçı bir yana bırakılırsa, bu *alternatif*ten birisini ele alıyor.

Gerçekten bütün insan başarılarının bir tarihi vardır. Çünkü insanın kendisi tarihsel bir varlıktır. Fakat her bilim gibi, çeşitli tarih bilimleri bu varlık-alanını parçalayarak, varlık-alanının *determinasyon* ilkelerine (kategorilerine) dokunmadan inceliyorlar; tıpkı doğal varlık -alanı gibi. Çünkü orada da doğa adı verilen varlık-alanı çeşitli bilimler tarafından incelenmektedir. Fakat bu bilimlerden hiçbirisi, doğal varlığın dayandığı temelleri, ilkeleri ele almaz. Çeşitli tarih bilimlerinin durumu da, doğa bilimlerinin durumundan başka türlü değildir.

Nasıl doğal varlık-alanını inceleyen doğa felsefesi, bu varlık-alanını yöneten ilkeleri (kategorileri) ele alıyor, onlar üzerinde duruyorsa, tarihsel varlık-alanını inceleyen felsefe disiplini (tarih ontolojisi) de aynı şekilde bu varlığın kategorilerini araştıracaktır. Fakat doğal varlık-alanının ilkeleri, dolaylı da olsa, oldukça araştırılmıştır. Doğa bir bütün olarak daima ele alınmış; yalnız bu, açıklama şekli bakımından değişiklikler göstermiştir. Çünkü doğa bilimleriyle insan hayatı arasında sıkı bir ilgi vardır. Bu ilgi, bu alandaki çalışma ve araştırmaları harekete getirmiştir.

Fakat tarihsel varlık-alanı, hiçbir zaman bir bütün olarak değil, ancak şu ya da bu yanından ele alınmıştır. Çünkü tarihsel varlık-alanının bir bütün olarak ele alınabilmesi için, önce bu varlığın da ontolojik olarak görülmesi, yani bağımsız bir varlık-alanı olarak görülmesi gerekiyordu. Bu da ancak zamanımızda olabilmiştir. Tarihsel varlık-alanını, ontolojinin bir inceleme-alanı olarak gören ilk filozof Nicolai Hartmann'dır. Fakat Nicolai Hartmann bile, bu alanı bir bütün olarak ele almamış; ancak bu alanın bir bütün olarak ele alınabilmesi için ilk ontolojik temeli ortaya koymuştur.

Ancak insan toplumları, sosyal-birlikler arasındaki ilişkiler, olaylar, her çeşit insan başarıları bir bütün olarak görüldüğü zaman, tarihsel varlık-alanı bir bütün olarak ele alınabilir. O zaman bu alanın felsefesinin, tarih ontolojisinin, bu geniş alanı yöneten ilkeleri, araş-

tırmaların bugünkü düzeyine göre görüp ortaya koyması gerekir. İmdi tarih ontolojisi, yani tarihsel varlık-alamnın felsefesi, bu alanı yöneten ilkeleri çözümleyip betimlemek görevini üstüne almalıdır.

Tarihsel varlık-alanı, doğal varlık-alanı gibi bağımsız bir varlık -alanıdır ve doğal varlık-alamnın bir ürünü değildir. Çünkü doğanın kendisinde böyle bir varlık-alanı yoktur. Bu varlık-alanı insanla, insan eylemleriyle birlikte ortaya çıkıyor. Fakat şimdi şöyle bir soru sorulabilir: İnsanın, insan eylemlerinin ürünü olan şeylere varolan bir şey gözüyle bakılabilir mi? Varolan şey, kendi başına varolan bir şey değil midir? Bu sorunun yanıtı, kendi başına varolan şey deyiminden ne anlamak gerektiğine dayanır. Kendi başına varolan şey deyiminin Kant'ın *Ding an sich* deyimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Kant'ın "kendi başına şey" deyimi anlamındaki *Ding an sich* gnoseolojiktir; yani bilginin sınırlarına, bilinmeyen şeylere işaret etmektedir.

Halbuki bugünün ontolojisi için, kendi başına varolan şey deyimi, Kant'ın *Ding an sich* deyimine verdiği anlama gelmez; bugünün ontolojisi, bununla bir şeyin bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız olduğunu söylemek istiyor. Örneğin Hitit dilinin zamanımızda çözülmesi, bu dilin daha önce olmadığını göstermez. Hititçe daha önce de vardı; ancak bilgimize açılmamıştı; yani biz onu bilmiyorduk. Kendi başına varolan şey deyimi bu anlamda anlaşılınca, bütün insan başarılarının, sosyal-birlikler arasındaki ilişkilerin, olup biten olayların kendi başına varolduklarından şüphe edilemez.

Fakat tarihsel varlık-alanı, doğal varlık-alanının kategorilerinin, ilkelerinin de rol oynadığı bir alandır. Yalnız doğal varlık-alanının kategorilerinin, ilkelerinin buradaki rolleri ve anlamları değişmiştir. İmdi tarihsel varlık-alanında da bir karşılıklı etki ilişkisi, bir nedensellik, bir oluş, bir süreklilik, *biyo-psişik potens* vb. vardır. Burada da zaman, mekân-kategorilerinin, genellikle doğal varlığın yapısının, yani jeofizik etkenlerin etkileri vardır. Fakat bu etkiler, artık tümüyle değişik olan etkilerdir. Bütün bu doğal ilkelerin değişmiş determinasyonları yanında, bu alana özgü, yani doğal varlık-alanında kendilerine rastlanmayan ilkeler de vardır: Bunlar özellikle değerler, özgürlük, görüş -tarzı, eğitim, gelenek vb. gibi determinasyon ilkeleridir.

İşte tarihsel varlık-alanının incelenmesinin güçlüğü de, bu çift ilkelerin birbiriyle olan ilişkilerinden ileri gelmektedir. Bunlar Platon' un bir terimiyle, bir *symploche*, bir örgüdürler. Bu örgü göz önünde bulundurulmadan bu konuda felsefenin girişimleri verimsiz ve tek yanlı olmaya mahkûmdurlar. Nitekim tarih-metafizikleri daima tek bir ilkeden hareket etmişlerdir; yani tarihsel varlığın determinasyon problemini tek bir ilkede görmüşlerdir. Örneğin Hegel'de olduğu gibi, ta-

rihsel varlık, *ide* ya da *aklın* bir gelişmesi olarak görülmüştür ya da Marx'ta olduğu gibi, bu varlık-alanının determinasyonu sadece ekonomik fenomenlere bağlanmıştır.

Bu nedenle tek yanlı determinasyonlara dayanan felsefe görüşleri, tarihsel fenomenleri açıklayamamışlar ve fenomenlere uygun bir tarih kavrayışı ortaya koyamamış, tersine tarihsel fenomenleri zorlamak, onlara kurgusal ilkeler uygulamak zorunda kalmışlardır. Tarihsel varlık, tarihsel oluş, ne sadece bir anlam, ne sadece bir nedensel determinasyonun ürünüdür, ne de bunların birliğidir. Tersine o, bir örgü oluşturan bir ilkeler çokluğunun yönetimindedir.

İşte asıl problem tarihsel varlığı yöneten bu ilkeler çokluğunu ortaya çıkarmaktır. Bu ortaya çıktıktan sonra, burada nedenselliğin başka bir anlam kazandığı ve nedensellik dışında birçok doğal varlık -ilkesinin belli bir değişiklik geçirdikten sonra, bu alanı nasıl yönettikleri görülecektir. Düşünmeliyiz ki, insan, bir ve aynı dünyada yaşıyor. Bu nedenle onun yarattığı tarihsel dünya da, doğal varlık-dünyası ile iç içedir; onun dışında olan bir dünya değildir. Gerçi tarihsel varlık -dünyası, varlık-niteliği ve determinasyon-tarzı bakımından öbüründen çok ayrılmaktadır; fakat bu tür ayrılıklar, doğal varlık-alanında da vardır.

Yine asıl problem bu ayrılığa rağmen birliği göstermek ve görmektir. Fakat bu birlik gösterilirken, bir varlık-alanının, başka bir varlık-alanından doğduğunu ya da birisinin ötekinin ürünü olduğunu ileri sürmek gerekmez. Ne tarihsel varlık, birçok materyalist teorinin zannettiği gibi, doğal varlığın bir uzantısı ya da onun bir ürünüdür; ne de doğal varlık, birçok idealist teorilerin zannettiği gibi, tarihsel varlığın ya da bu varlığı oluşturan insan yeteneklerinin bir ürünü ya da uzantısıdır. Her iki varlık-alanı da bağımsız, özerk, kendi başına varolan alanlardır; fakat hiçbir zaman birbirinden koparılamaz, yani birbiriyle olan bağlılıklarından çözülemezler. Bu temel düşünce göz önünde bulundurulmak koşuluyla, tarihsel varlığın determinasyon problemi ele alınmalıdır.

Betimlemeye çalıştığımız anlamdaki tarihsel varlık-alanının felsefesi, tarihsel varlığın kategorilerini, ilkelerini, yani tarihsel varlığı yöneten ilkeleri, kategorileri ve bu varlığın yapısını inceleyecektir. Biz burada tarihsel varlık-alanının ilkelerinden ancak bazılarını ele alacağız: 1. zaman; 2. mekân; 3. kalıtım özellikleri; 4. nedensellik; 4. karşılıklı etki; 6. görüş-tarzı (Nietzsche buna mitos diyecektir); 7. eğitim; 8. değerler: yüksek değerler, araç değerler, yani vital, çıkar-sferiyle ilgili değerler; 9. gelenek; 10. oluş; 11. sosyal-birliğin, bir ulusun kendisi hakkındaki görüşü (bu kategori burada ele alınmayacaktır) vb. gibi.

B. Tarihsel Varlık-Alanını Yöneten İlkeler

1. Zaman Kategorisi

Doğal varlık-alam için zaman, tek boyutlu bir akıştır ve mekânla birlikte belli doğal olayların ölçülmesini sağlar. Tarihsel varlık-alanı, insanın meydana getirdiği bir varlık-alanı olduğuna göre, burada zaman üç boyutlu[43] bir niteliktedir. Bunlar da şimdi, geçmiş, gelecektir. Bu üç boyutlu zaman, bütün insan olaylarını yönetir. Çünkü insanlar arasında olup biten bütün olaylar, insan başarıları, bu boyutlar içinde yer alırlar. İnsan eylemleri zamanın bu boyutları içinde olup biterler. İnsan, tek olarak da eylemlerini zamanın bu boyutlarında gerçekleştirir.

İnsan, varlık-yapısı, amaç ve hedefleri bakımından yarını, öbür günü göz önünde bulundurarak eylemde bulunur. Fakat yarın, öbür gün, üç boyutlu zamanın birbirine sıkı sıkıya bağlı olan olaylar zincirinden kopmuş değildir. Yarın, öbür gün, bir yandan geçmiş olayların etkisi altındadır; öte yandan zamanın şimdi boyutunda olup biten olayların baskısı altındadır; ve bu zaman boyutları arasında sıkı bir bağ vardır. Gerçi bugün, şimdi, gelip-geçici bir zaman-noktası gibi geliyor; fakat bu zaman-noktası, olayları bir yanıyla düne, öbür yanıyla da yarına bağlamaktadır. Üstelik bir geçit-noktası olan şimdi, hem kendisinin, hem de dünün ve yarının determinasyonları altındadır. Böylece insanın yapıp-etmeleri, onun başarıları zamanın üç boyutu, dün, şimdi ve yarın tarafından yönetilmektedir.

Fakat zamanın bu boyutları ve determinasyonları, başka birçok determinasyonlarla bağlantı halindedir. Örneğin bunlardan birisi insanın "değer-duygusu", başka birisi insanın önemli bir yeteneği olan "önceden görme" ve "önceden yönetme"dir[44]. İnsanın eylemlerini ve özellikle yapıp-ettiklerini determine eden fenomenler, insanın bu yeteneğine dayanırlar. Fakat "önceden görme" ve "önceden yönetme", bir amaca, yapılan şeylere verilen bir anlama, yani değerlere dayanır. Böylece tarihsel zaman, bir determinasyonlar örgüsü olarak, tarihsel varlık-alanını yönetir ve ona şekil kazandırır.

(43) Boyut burada "ölçülebilen" anlamında kullanılmaktadır.

(44) İkinci Dünya Savaşı için "önceden görme" ve "önceden yönetme" kategorileri bakımından Churchill olumsuz bir örnek, İstiklal Savaşı için Atatürk olumlu bir örnek olarak verilebilir. Bismarck da bu kategoriler bakımından olumlu bir örnektir; Bismarck'ın, Avusturya'yı yendiği zaman bile, Avusturya ile yarın nasıl bir barış ve anlaşma yapacağını düşünmesi dikkate değer bir fenomendir.

Bundan başka insansal zaman, fiziksel doğal zaman gibi, *homojen* ve tekdüze akıp giden bir zaman değildir. Çünkü insansal zaman, herhangi bir "tarih"[45] taşır; ve insansal zamanda olup biten olaylar, hiçbir zaman *homojen* ve aynı nitelikte olan olaylar değildirler. İnsansal zamanın bu "tarihlenmesi" fenomeni, günlük hayatta başlar. Biz günlük hayatta aynı günü, şimdi, sonra, biraz sonra, öğleden önce, öğleden sonra gibi birtakım bölümlere ayırıyoruz; ve genellikle zamanı yarın, öbür gün, bu hafta, gelecek hafta; bu ay, gelecek ay, geçen ay; bu yıl, gelecek yıl, geçen yıl vb. gibi niteliyoruz. Çünkü insansal zamanın, fiziksel zamanın tersine olarak, başka bir içi, başka bir niteliği vardır.

Günlük hayatta başlayan zamanın bu "tarihlenmesi", zamana böyle bir "tarih koyma" fenomeni, çeşitli çağlarda çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bugün biz, bu "tarihleme"yi, zamana "tarih koyma" fenomenini, "İsa'dan önce", "İsa'dan sonra" şeklinde ele alıyoruz. Fakat bu, tarihsel varlık-alanının olaylarını, bu varlık-alanında ortaya çıkan başarıları, tarihsel zamanın boyutlarına yerleştirmek bakımından tümüyle bir "kabul etme"dir. Nitekim daha önceki çağlarda olayların, insan başarılarının bambaşka olan bir "tarihlenme"siyle karşılaşıyoruz. Bugün bile "İsa'dan önce" ve "İsa'dan sonra" gibi bir tarih başlangıcı, bütün dünya ulusları tarafından kabul edilmiş değildir.

Fakat bu "tarihleme" fenomeni, bir kabul etmeye de dayansa, insansal zamanın herhangi bir şekilde "tarihlenmesi" zorunludur. İnsanlar arasında olup-biten olaylar, insan ürün ve başarıları, bu "tarihlenen", bir "tarih taşıyan" zamanın boyutlarında yer alıyor; ve tarihsel zamanda hiçbir gün diğerinin aynı değildir; yani onda *homojen*lik yoktur. Her günün, her geçen zamanın, uzun bir zaman süresi olan çağların özel bir içi, özel bir niteliği vardır. Olaylar, oluşan insan başarıları, insanların kendileri, hiçbir zaman aynı kalmaz.

Fakat tarihsel zaman, yani üç boyutlu olan insansal zaman, bazı teorilerin zannettikleri gibi sübjektif değildir; *ontik* bir karakterdedir; "kendi başına varolan" bir şeydir. Tarihsel kozmik zamanın, yani doğal zamanın insan dünyasında üç boyutlu bir nitelik ve iç kazanmasından başka bir şey değildir. Halbuki sübjektif bir zamanda şöyle niteliklerle karşılaşırız: Sübjektif zaman, uzayan, kısalan, sevilen, sevilmeyen, korkunç vb. gibi birtakım özel nitelikleri olan ve kişiden kişiye göre değişen bir zamandır; ve tümüyle süjenin psişik durumlarına bağlıdır. Örneğin can sıkıntısında zaman uzar; hoşa giden bir iş yaparken, zaman kısalır; insan sağlıklı olduğu zamanı sever; hastalıklı,

(45) Burada tarih terimini takvimdeki tarih anlamında kullanıyoruz.

üzüntülü olduğu zamanı sevmez, korkunç bulur; zaman bir türlü ilerlemez, saplanıp kalır.

Halbuki tarihsel zaman bu gibi niteliklerden yoksundur. Burada yıl ne uzun, ne kısadır; burada yıl denilen zaman parçasında yer alan olaylar vardır, başarılar vardır. Bu başarıların, bu olayların arkada bıraktıkları izler vardır. Bunların etkilerinin unutulmamaları ya da yeni baştan sahneye çıkmaları gibi fenomenler vardır. Zaten tarihsel zaman aynı doğal, kozmik ve ontik olan, tekdüze akıp giden, ne hızlılık, ne yavaşlık tanıyan zamanın başka bir şekli, yani üç boyutlu olan bir şeklidir ve aynı ontik nitelikleri korur, sürdürür.

2. Mekân Kategorisi

Mekân, doğal-varlığın, hatta bütün real-varlığın bir determinasyon formu olarak, ölçülmenin, ölçülebilmenin, her türlü boyutların temelini oluşturur. Mekân, algı mekânı olarak üç boyutludur. Bütün doğal olaylar, doğal şeyler mekân denilen varlığın boyutları içinde yer alır ve onun içinde ölçülebilirler. Başka doğal olaylar da, zaman ve mekânın birbirine bağlanması, aralarında bir bağın kurulmasıyla, ölçülebilir bir duruma gelirler.

Tarihsel varlık-alanı için mekân bambaşka bir nitelik taşır. Bir kez tarihsel varlık-alanı için, mekân kozmik değildir. Çünkü tarihsel varlık-alanı insanla birlikte ortaya çıkmıştır. İnsan için mekân, kendisinin bulunduğu yer, yani onun vatanıdır. Bu da yeryüzü üzerinde herhangi bir "yer"dir. Bu yerin jeofizik ve tarihsel bir yapısı vardır. Mekânın jeofizik yapısının, ister istemez insanın hayatı, onun başarıları üzerinde etkisi vardır. İklim, toprağın yapısı, onun bereketli olup olmaması, o yerde yaşayan insan gruplarını ister istemez etkiler. Belli bir bölgede yaşayan bir sosyal-birliğin bereketli bir toprağa sahip olmasının, iklimin elverişli olmasının, o sosyal-birliğin ürünleri, başarıları üzerinde az ya da çok etkisi vardır.

İnsan, üstünde yaşadığı toprağın jeofizik koşullarını hesaba katmak zorundadır. Nitekim ilk insan kültürleri de iklimi ve diğer jeofizik koşulları elverişli olan Anadolu'nun bazı bölgeleriyle, Mezopotamya ve Mısır'da ortaya çıkmıştır. Zamanla insan kuşaklarının kültürü ilerledikçe, meydana getirdikleri teknik araçlar geliştikçe, insan doğanın birçok koşullarına egemen olmaya başlamış; böylece de onun kültürü ve yapıtları, mekânın jeofizik koşullarına bağlı kalmaktan oldukça kurtulabilmiş ve dünyanın her yanına yayılabilmiştir. İnsan da her türlü iklim koşulları altında yaşamayı başarmıştır.

Mekândaki jeofizik *yapılar*, insan topluluklarını birbirine bağladıkları gibi onları birbirinden ayırırlar da. İnsan topluluklarının birbiriyle ilişkisi, onların kültürlerinin arasında ortak noktaların oluşmasını sağlar. Tekniğin, araçların çok başlangıçta olduğu çağlarda, yeryüzünün yapısı, daha büyük bir rol oynamaktaydı. Bugün araçların çoğalması, tekniğin ilerlemesi, bu durumu değiştirmiştir. Fakat bütün sosyal-birliklerin, aynı olan bir kültürün içinde yoğrulmasına yine de olanak yoktur. Çünkü mekânda ifadesini bulan jeofizik koşullar yanında, tarihsel varlık-alanını determine eden başka ilkeler ve koşullar, insanların birbirinden ayrı, hiç olmazsa oldukça ayrı gelişmelere, başarılara ulaşmasına yol açmıştır.

Fakat teknik ve teknik araçlar sayesinde ortaya çıkan ilişkiler, ancak belli bir dereceye kadar etkisini gösterebilirler. Çünkü bu teknik araçlar yokken ya da bunlar çok başlangıçta iken, yeryüzünün çeşitli bölgelerine yayılan insan grupları, oldukça özel başarılar meydana getirmişlerdir. Bunlar da insanın kendisini etkilemişler ve ona bir kez belli bir form kazandırmışlardır. Bu formu tümüyle ortadan kaldırmaya olanak yoktur. Şimdideki ilişkiler, bu formu ancak değiştirebilirler; ona ancak yeni öğeler kazandırabilirler; daha eski zamanlarda olduğu gibi, belli bir kültür çevresinin kendi içine kapanıp kalmasına engel olurlar. Böylece her kültür, dışarıdan gelen etkilere az ya da çok açık kalır. Fakat bütün bunlara rağmen insanın bulunduğu yerin jeofizik yapısının etkisi, hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz.

İleride görüleceği gibi insanı etkileyen etkenler yalnız jeofizik etkenler değildirler. İnsan, kendisinin meydana getirdiği başarıların da etkisi altındadır; asıl şaşılacak şey de budur; yani insanın kendisi tarafından meydana getirilen şeylerin, onu etkilemesi.

Sosyal-birliğin bulunduğu yerin, mekân parçasının, tarihsel yapısına gelince: Sosyal-birliğin üzerinde oturduğu bir "yer" olan, kendisine "vatan" adı verilen bu mekân parçasıyla, sosyal-birlik arasında sıkı, manevi bir bağ vardır. Çünkü bir "yere" yerleşen bir sosyal-birlik, bu "yere", tarihsel olaylarla, bu "yerde" meydana getirdiği yapıtlarla bağlıdır. Hatta bu yapıtların, bu mekân parçasına sonradan yerleşen sosyal-birliklerin kendi başarıları olması bile gerekmez. Bu başarılar, çeşitli çağların ve sosyal-birliklerin başarıları da olabilirler. Fakat mademki bu yapıtlar aynı mekân parçası üzerinde meydana gelmişlerdir; o halde sonradan buraya yerleşen bir sosyal-birliğin başarılarıyla, eski sosyal-birliklerin başarıları arasında güçlü bir bağın bulunması zorunludur. Bu yeni başarılar, çok kez aynı ustaların, aynı sanatçıların ya da bunlardan esinlenen sanatçı ve ustaların yapıtlarıdır. Bu mekân parçasına yeni yerleşen sosyal-birlik, eskileriyle kaynaşmış, birbirinden ayrılamayan, birbirinden ayırdedilemeyen bir birlik oluştur-

muştur. Artık onları birbirinden ayırmaya olanak yoktur. Zaten bütün insan başarılarının birbirini etkilediği, her türlü kuşkunun üstündedir. Bu nedenle başarılar arasındaki bu alış-veriş, bu etkileşim, aynı mekân parçasında gerçekleşirse, buradaki bağların daha güçlü bir nitelik taşıması zorunludur.

İmdi bu mekân parçasıyla, bu sosyal-birlik, her bakımdan kaynaşmıştır. Bu toprak, sosyal-birlik için *mitik* bir yapı kazanmıştır. Fakat sosyal-birlik, yalnız başarılarıyla bu mekân parçasına bağlı değildir; aynı zamanda ölüleriyle de ona bağlanmıştır. Çünkü ölülerine karşı özel bir tutumu olan insanla, ölüleri arasında da çok özel olan bir bağ vardır. Bu nedenle üzerinde yaşanan bir mekân parçası, bir sosyal-birliğin maddesel ve manevi bağlarla bağlandığı tarihsel bir varlık-sferdir.

Sosyal-birlikle bu mekân parçası arasındaki ilişkiler, soyut olarak değil, somut olarak düşünülmelidir. Sadece sosyal-birlikten ve bu birliğin belli bir mekân parçasıyla olan bağlarından söz etmek, çok genel bir tutumdur. Burada sosyal-birliği oluşturan çekirdekler göz önünde bulundurulursa durum somutluk kazanır. Çünkü sosyal-birliği oluşturan çekirdeklerden, yani ailelerden ve bunları oluşturan bireylerden her birisi, herhangi bir şekilde derin bir duygu ile, hatta akıl dışı bir duygu ile kendi yerine, bu yerin iklimine, bu yerin ürünlerine, bu yerin doğasına, manzaralarına, bu yere gömdüklerine ve kendisinin de günün birinde gömüleceği bu yere, bir sevgi ile bağlıdır. Günlük hayat dilinde "memleket ya da vatan sevgisi" dediğimiz bu akıl dışı duygu ve sevgi, bu tür bağların ürünü olan bir duygudur. Eğer insanlar, üzerinde yaşadıkları mekân parçasına, bu derin bağlarla bağlı olmasaydı, o zaman yeryüzü üzerinde sınırların sosyal-birlikler arasına girmesinin bir anlamı kalmazdı. Bütün bu bağlar, hiçbir zaman sadece ekonomik fenomenlerle, servet kaynaklarıyla açıklanamazlar.

Nitekim sömürgeciler bile, (sömürgeciliğin doğru olup olmaması bir yana) anayurtla sömürge arasında bir fark yaparlar. Sömürge, anayurdun, eksikliklerini tamamlayacak olan bir yerdir. İnsanı kendisine bu derece derin bağlarla bağlayan, bu mekân parçasının mevsimleri, bu mevsimlerin alışılagelen sevimliliği ve hatta korkunçluğu, doğal çevre ve manzaralardır. Bu bağ, insanın belli bir toprak parçasının bütün fenomenleriyle kaynaşmasından doğan bir bağdır. Bütün bu sevgi bağlarıdır ki, soysuzlaşmayan sosyal-birlikleri, bu toprak, bu mekân parçasını bütün varlıklarıyla korumaya zorlar. İnsan, onun için en değerli varlığı olan hayatını bile verebiliyor.

Vatan adı verilen bu mekân parçasına, herhangi bir şekilde bağlı olmayan bir insana, bu söylenilen şeyler sadece hayal ürünü olan dü-

şünceler olarak görünürler. Böyle insanlar, hiçbir yere kök salamayan bitkilere benzerler. Nerede kendilerini besleyen bir besin kaynağı varsa, oraya saplanıp kalırlar. Bitkiye benzeyen böyle insanların her yerde bulundukları bir fenomendir. Fakat sosyal-birliğin çoğunluğu böyle olamaz. Ancak çoğunluğun böyle olmadığı bir yerde, bir yurt, bir memleket sevgisi vardır. Bu sevgi soysuzlaşabilir. O zaman bu belli sosyal -birliğin, *bu sosyal birlik* olarak ortadan kalkması kaçınılmaz bir sonuç olur. Fakat insanlık tarihinde böyle bir sevgi, yani belli bir mekân parçasına karşı olan sevgi, hiçbir zaman eksik olmayacaktır. Bunun insan kaderi üzerinde kuşkusuz olumsuz bir etkisi vardır. Savaşlar, kavgalar, çekişmeler çok kez bu gibi bağlardan doğar. Fakat insan denilen varlık, bir kez böyle disharmonik bir varlıktır. İnsandan bunu söküp atmak olanaksızdır. Yapabileceğimiz tek şey, onu olduğu gibi görmektir.

3. Kalıtsal Özellikler Kategorisi

İnsan her şeyden önce biyo-psişik bir varlıktır. Onun biyo-psişik varlığında, tıpkı doğada olduğu gibi, belli yetenekler, belli olanaklar vardır. Temelini onun doğal varlığında bulan bu yetenekler, onu etkilemekten geri kalmazlar. Örneğin bazı insan toplulukları vardır ki, her türlü yoksunluklara katlanabiliyor; ve bazı durumlar karşısında inanılmaz bir "direnme" gösterebiliyor. İnsan topluluklarında bulunan, bu ve buna benzeyen özelliklerin şekil kazanmasında tarihin de payı olabilir. Fakat her şeyden önce bunun, kalıtsal özelliklerin biyo -psişik çekirdeklerine dayanması gerekir. Çünkü insanın biyo-psişik yapısında temelini bulmayan özelliklerin, yeteneklerin varolması düşünülemez.

Nitekim tekler arasında da yetenekler bakımından çok büyük farklar göze çarpar: Korkak, ürkek, gözüpek, zeki, kalın kafalı, vb. gibi özellikleri insanlarda görmekte, göstermekte bir güçlük çekilmez. Örneğin en ufak bir güçlükle karşılaşınca, daha önce bütün gücü ile tuttuğu yolu terkediverenler olduğu gibi, karşısına çıkan her güçlüğü yenmeye çalışan ve bu güçlüklerle bütün varlığı ve yetenekleriyle çarpışan ve bundan sanki zevk alan insanlar da vardır. Günlük dilde biz bu sonunculara "iradeli" insanlar, ötekine de "iradesiz" insanlar adını veriyoruz. Biyo-psişik yetenekleri zayıf olan insanın başarıları, ancak herhangi bir güçlükle karşılaşmamaya bağlıdır. Çünkü herhangi bir güçlük olmayınca bunlar da belli başarılar gösterebilirler; fakat güçlüklerle karşılaşmadan da, ortaya konulan başarılar çok sınırlı kalır.

Asıl büyük başarılara, güçlükleri yenerek hedeflerini gerçekleştiren insanlarda karşılaşıyoruz.

Teklerde gördüğümüz bu fenomenlerle, sosyal bir birlik olan uluslarda da karşılaşırız. Bir sosyal-birliği oluşturan teklerin "çoğunluğu" o sosyal-birliğe yön verir. Bir sosyal-birlik içindeki bütün insanların aynı biyo-psişik çekirdeklerle, yeteneklerle donatılmış olması düşünülemez. Ancak çoğunluk, nasıl donatılmış ise, o yönde başarılara varılır. Örneğin dayanma, "direnme", yoksunluklara katlanabilme, cesaret vb. gibi insanın *plastisitesine* (esnekliğine) özgü yetenekler vardır. En ufak bir güçlükle karşılaştıklarında yürüdüğü yoldan dönüveren topluluklar, daha az başarı göstereceklerdir. Böyle bir topluluğun çoğunluğunda dayanma, direnme, yokluklara katlanabilme, cesaret vb. gibi yetenekler zayıftır. İmdi tarihte büyük başarılar gösteren, imparatorluklar kuran ulusların, belli ve güçlü biyo-psişik yeteneklerle donatılmış olması gerekir. Yoksa bu gibi fenomenlerin bütün insan türüne özgü olması, yani genel olması gerekirdi. Halbuki tarih bize gerçek durumun böyle olmadığını gösteriyor.

Aynı şekilde kültür alanındaki başarılar da, yine insanlarda belli bir yön gösteren biyo-psişik çekirdeklerin, yeteneklerin bulunmasını gerektirir. Bu nedenle, bütün insanlarda bu başarılar, aynı düzeyde değildir. Bu bakımdan da insanlar, yani sosyal-birlikler arasında büyük farklar vardır. Fakat hiçbir zaman soydan gelen özellikler, ne tek başına biricik bir determinasyon olabilirler; ne de onlar ham, işlenmemiş halleriyle kendilerinden beklenilen başarıları gösterebilirler. Bu özelliklerin işlenmesi, eğitilmesi, geliştirilmesi gerekir. Çünkü insan topluluklarında bulunan bu biyo-psişik çekirdekler, yetenekler işlenmez, geliştirilmezse, onlardan beklenilen başarılara ulaşılamaz; hiç olmazsa bu başarılar, varılması gereken düzeyi bulamazlar. Nitekim bu fenomenle salt biyolojik olaylarda da karşılaşıyoruz. Her insanın büyüme ve gelişmesinin olanak sınırı vardır. Gelişme yıllarında büyüme ve gelişmeyi etkileyen besinlerden yoksun kalanlar, gerçek boylarından 10-15 santimetre kaybetmek zorundadırlar.

Kültür alanındaki başarılar bakımından insanlardaki bu soydan gelen özelliklerin başka birçok etkilerle birlikte çalışmaları, onlarla el ele vermeleri gerekir. Fakat bununla beraber biyo-psişik çekirdek ve yeteneklerin tarihsel varlık-alanında ortaya koydukları başarıları görmezlikten gelmek olası değildir. Çünkü bütün insan yetenekleri, temelini, her şeyden önce bir canlı varlık olan insanın biyo-psişik çekirdeklerinde bulurlar. İnsana düşen önemli iş, bunları geliştirmek, onların canlılığını arttırmaktır. Bu da, ileride görüleceği gibi, uygun bir eğitim sistemi yoluyla gerçekleştirilebilir.

Hayvan ve bitki dünyasında, özellikle evcil bitkilerle evcil hayvanlarda, bu soydan gelen özelliklerin ve bunları geliştirmenin, hayvan ve bitkinin başarılarında, *ürünleri*nde önemli bir rol oynadığı herkes tarafından iyi bilinen bir fenomendir. Nitekim bu fenomen bugünkü zootekninin de önemli bir araştırma alanı olmuştur. Gerçekten bir Anadolu beygiri ile bir Arap atının biyo-psişik çekirdekleriyle bunlara dayanan başarılar arasında önemli farklar vardır. Aynı şekilde Amasya elmasıyla, Sapanca elması arasında da biyolojik özellik bakımından farklar vardır. Onların görünüşü, tadı, dayanması farklıdır.

Fakat belli çekirdeklerle, yeteneklerle donatılan Arap atı bile, iyi bir eğitim görmezse, kendisinden beklenilen başarıları gerçekleştiremez. Bir Anadolu beygiri yüksek dağlara tırmanmayı, yük taşımayı başarabilir; fakat o hiçbir zaman bir yarış atı olamaz. Onun da kendi alanında gösterdiği öyle başarıları vardır ki, bu başarıları Arap atı gerçekleştiremez.

Bundan çıkarılacak sonuç şudur: Öteki canlılarda olduğu gibi, her insan toplumunun da biyo-psişik çekirdekleri, yetenekleri ve bunlardan gelen determinasyonları vardır. Belli yeteneklerle donatılan bir insan toplumunun, bu özelliklerin *plastisite*sine uygun düşen başarıların üstüne çıkacağı düşünülemez; fakat onun altında kalabilir.

Verilen örnekler, hayvanlarda da insan toplumlarında olduğu gibi, ancak yeteneklerin ve bunlarda temelini bulan başarıların birbirinden farklı olduğunu gösteriyor. Yoksa bu örnekler, insanlarda ve hayvanlarda saf bir ırkın yüksek başarıları, karışık bir ırkın aşağı başarıları olduğunu göstermek istemiyor. İnsan dünyasında saf bir ırktan söz etmek bir hayalden başka bir şey değildir. Ancak hayvanlarda saf bir ırktan konuşulabilir. Çünkü hayvanlara ve bitkilere uygulanan zootekni ilkeleriyle aşılamalar, insanlara uygulanamazlar. Buna insan olmanın özellikleri, değer-duygusu ve duygusal hayat engeldir. Bu yüzden insan hiçbir zaman zootekni ilkelerine göre yetiştirilemez.

Gerçi insan, saf kan Arap atı, saf kan Ankara keçisi, halis cins Amasya elması yetiştirebiliyor; fakat saf kan çocuk yetiştiremez, o zaman bu zootekni ilkelerini(bunlara antropotekni demek gerekecekti) uygulayacak tanrıların bulunması gerekirdi; yani bu zootekni ilkelerinin yüksek tanrısal bir gücün etkisiyle kendiliğinden gerçekleşmesi gerekirdi. Böyle bir şey istemek, ancak mitolojik bir görüşün konusu olabilir; ya da Platon'un kendi devlet teorisinde ortaya koyduğu gibi bir *ütopya* olabilir. Fakat hiçbir zaman gerçek bir şey olamaz; hatta saf kan bir insandan söz etmek bile saçma bir şeydir. İnsanın zootekni ilkelerine göre üretilmesine engel olan ve burada kendilerine dokunulması gerekmeyen başka nedenler de vardır. Bundan başka

saf bir ırkın yüksek başarıları olacağı da söylenemez; çünkü bir kez böyle bir ırk yoktur. Her insan toplumu, birçok insan toplumları ya da onların artıklarının birbiriyle birleşmesinden, kaynaşmasından oluşmuştur. Bu nedenle saf bir ırkın yüksek başarılar gösterebileceğini söylemek bir hayal olmaktan ileri gidemez.

Fakat bizim problemimiz bakımından önemli olan nokta, soy özelliklerinin, insanın başarılarını, eylemlerini, yapıp-etmelerini determine etmesi ve bununla da tarihsel varlık-alanının özel bir ilkesi ya da kategorisi olmasıdır. Ama bu kategori, tek başına değildir; o birçok öğeyi içine alan bir kategoridir.

4. Nedensellik Kategorisi

Doğal varlık-alanında nedensellik, bir önceki olayın bir sonraki olayı yönetmesi, determine etmesidir. Tarihsel varlık-alanında bu anlamda bir nedensellik yoktur. Bu anlama yakın gelen bir nedensellik, ancak soydan gelen özellikler-alanında söz konusu olabilirdi. Fakat orada da determinasyonun doğadaki gibi *kesin* olmayacağını söylemeye gerek bile yoktur. Çünkü birçok insan fenomeni, birçok faktör, bu biyo-psişik çekirdeklerin gelişmelerine engel olabilir.

İnsan dünyasındaki nedensellik, başka bir deyişle, tarihsel varlık -alanındaki nedensellik, insanın başarıları ile olayları arasında olup biten bir determinasyon ilişkisidir. Gerçi tarihsel varlık-alanında, her önceki olay, her sonraki olayı; her önceki başarı, her sonraki başarıyı etkileyebilir. Fakat bu determinasyon ilişkisi, doğal varlık-alanındaki determinasyon ilişkisinin aynı değildir. Her olay, tavır takınan, bir değerler-duygusu olan, "önceden gören", "önceden yön veren", özgür olan, yapıp-etmelerinin arkasında bulunan, yani isteme sahibi olan bir varlığın, yani insanın meydana getirdiği bir olaydır. Bu olay, onu yapan insan ya da bir sosyal-birlik ise, onun adına hareket eden devlet adamı tarafından durdurulabilir; durdurulmadığı zaman da, yine bu olayın akış şekli, doğadaki bir olay gibi, körü körüne sürüp giden bir akış değildir. Çünkü tarihsel olay, yönetilen bir olaydır.

İnsanların bir önceki başarılarının, bir sonraki başarılarını etkilemesi de doğadaki gibi olup bitmez. Çünkü bir önceki başarının, bir sonraki başarıyı etkilemesi için, şimdi yaşayan insanın kendisinden önceki başarıları bilmesi, farkında olması gerekir. Bu başarıların farkında olunmadığı, bu başarılar bilinmediği sürece, onların kendilerinden sonraki insan başarılarını etkilemesine olanak yoktur. Fakat öyle insan başarıları da vardır ki, ortaya çıktıkları çağda tümüyle etkisiz

kalabilirler. Ancak günün birinde, bu başarılar bilindiği zaman, yeni başarılara yön verirler, yani onları yönetirler ve yeni başarıların oluşmasına neden olurlar. Böyle bir durum, insan başarılarının varlık-yapısının bir sonucudur. Çünkü başarıların etkin bir sfere geçmeleri ya da edilgin kalmaları, onları kendi ürünü sayan insanın ya da insan toplumlarının görüşlerine, onları benimsemelerine bağlıdır.

Halbuki doğal varlık ne ise, odur. Onun gerisinde onu yöneten bir insan ya da *insanüstü, doğaüstü* bir varlık yoktur. Doğal olaylar, doğada geçerlikte olan varlık-ilkeleri, doğa yasaları yüzünden kendiliklerinden birbirini etkilerler; ya da birbirinin etkisine engel olabilirler. Fakat o zaman bile, doğal olaylar, yine kendiliklerinden yeni bir yönde etkinliklerini sürdürürler. Burada geçici gecikmeler olabilir; ama onlar hiçbir şekilde durdurulamazlar[46]. Halbuki insanın başarıları kendisinin ürünüdür; yani onun edinmeleri ve didinmelerinin, görüşlerinin, dünya ile, bütün varlık-dünyasıyla hesaplaşmasının, bilgisinin ürünüdür. İnsan onları kendisi ortaya koymak zorundadır. Burada şaşılacak şey, insanın kendi kendisinin ürünü olan şeylerin, yine onun kendisini etkilemesi, ve insana şekil kazandırmasıdır. İnsan belli planlar yapmak, belli yönlerde çabalar göstermek zorundadır. Fakat bir kez ortaya çıkan başarılar, ergeç onu ve başarılarını etkilemekten geri kalmazlar.

Bu konuda ilgi çekici birçok örnekler verilebilir: Örneğin Marx'ın, Descartes'ın, Kant'ın düşüncelerini göz önünde bulunduralım. Bu filozoflar, düşüncelerini belli bir çağda ortaya koydular. Bir kez ortaya konulan bu düşünceler, bu başarılar, kendilerinden sonra yelen kuşakların başarılarını, düşüncelerini, tavırlarını etkiliyor, yani onları determine ediyorlar. Hatta bu etkilerin önüne, bu filozofların kendileri de (örneğin hayatta olsalardı) geçemezlerdi. Çünkü bir kez ortaya konulan düşünceler, başarılar, tarihsel varlık-alanına geçmişlerdir; ve böyle bir varlık-alanı olarak daima etkisini gösterirler ve göstereceklerdir.

Sanat alanlarında da durum başka türlü değildir. Bir Sophokles'in, bir Aischylos'un, bir Homeros'un, bir Goethe'nin, bir Yunus'un başarıları da kendilerinden sonra gelenleri determine ederler. Fakat, daha önce de işaret edildiği gibi, böyle bir determinasyonun meydana gelebilmesi, onların başarılarının bilinmesine, okunmasına, onların üzerinde "düşünülmesine" bağlıdır. İnsan başarılarının daha önceki

(46) Ancak insan gücünün yetebileceği doğal olaylar, insanın karışmasıyla başka bir yöne çevrilebilirler; ya da bazı durumlarda durdurulabilirler; örneğin hastalıklarda olduğu gibi.

başarılar tarafından "determine edilmesi", yönlendirilmesi, yeni başarıların oluşmasını sağlar; ve insan kültürü de ancak bu şekilde ilerlemeler gösterir. Halbuki doğal varlık-alanındaki determinasyonlarda böyle bir şey düşünülemez bile; yani doğal olaylarda bir ilerleme ve gelişme, hiç olmazsa tarihsel varlık-alanındaki determinasyon anlamında, yoktur.

Bu, bize tarihsel varlık-alanındaki nedenselliğin doğal varlık-alanındaki nedensellikten çok farklı olduğunu da gösteriyor. Çünkü insan, "önceden gören", gördüklerinin yönünü "önceden belirleyen" ve bunun için önlemler alabilen bir varlıktır. Doğa ise bu niteliklerden yoksundur. Doğada bu tür nitelikleri görmek, *antropomorf*, kurgusal, teleolojik bir metafiziğe kendini kaptırmak demektir. Gerçi gerek doğal varlığı, gerekse tarihsel varlığı yöneten birçok faktör vardır; fakat doğal varlık-alanını yöneten bu faktörler, ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, onların hepsi doğa gibi her türlü bilgi ve bilinçten yoksun bir varlık-alanmm faktörleridir. Halbuki tarihsel varlık-alanını yöneten faktörler arasında hem bir değerler, bir bilgi determinasyonu, hem de jeofizik ve başka doğal faktörlerin determinasyonu vardır. Fakat jeofizik ve öteki doğal ilkelerin insanı etkileyebilmesi için, onun başarılarına, hayatına değer vermesi, yaşamak istemesi gerekir. Çünkü insanın hayatına, başarılarına şekil veren, onun yaptıklarını yöneten, değerlerdir. Ancak insan hayatının somut, yaşanmış değerlerle bezenmiş olması, onun başarılarına, hayatına şekil kazandırabilir, onları geliştirebilir.

Fakat bu, şu demek değildir: İnsanı, onun başarılarını yöneten sadece anlam-alanı, yani değerlerdir. Anlam-alanının yanında doğal ilkelerin de, (örneğin zaman, mekân, nedensellik gibi) bir determinasyonu vardır. Fakat bu doğal determinasyon, doğada olduğu gibi kör bir determinasyon değildir. İnsan her zaman ve her yerde kendi bilgisine, "önceden görme" ve "önceden yön verme" gibi niteliklere dayanarak inisiyatifini kullanacak bir durumdadır. Şüphesiz insanın bu inisiyatifinin sınırları vardır. Fakat o zaman, doğal faktörler ve ilkeler, onun gücünün, olanaklarının üstüne çıkmış, onun olanaklarını aşmış demektir. Böyle bir durumda insan için yapacak bir şey yoktur; örneğin insanın yaşlanması, gelip-geçici olması, yani günün birinde ölmesi gibi.

Başka birçok hallerde de insan doğal faktörlerin, ilkelerin yönünü değiştiremez; onları ortadan kaldıramaz. Ancak onlar için engeller hazırlayabilir. Bazı durumlarda bunu başarabilir de. Örneğin insan doğal bir olay olan soğuğu, hastalığı yok edemez; fakat onlara karşı önlemler alabilir. Nitekim insan kendi başarısı olan tıp sayesinde hastalık fenomeninin başıboş kalmasına karşı geliyor; önlemler alıyor;

ve bunda belli bir dereceye kadar başarılı olabiliyor. İnsan yine kendi başarısı olan teknik sayesinde soğuğa karşı korunmayı sağlayabiliyor. Böylece insan, her iki durumda da sanki doğal olayların akışına karışmış oluyor.

Yukarıdan beri yapılan açıklamalardan anlaşılıyor ki, tarihsel varlık-alanındaki nedensellik de, doğal varlık-alanındaki nedensellik gibi, bir önceki olayın, bir sonraki olayı determine etmesidir. Fakat büyük bir farkla. Bir kez insan dünyasında, yani tarihsel varlık-alanında, olup biten olayların kendisinden sonraki olayları etkilemesi için, bu olayların, bu başarıların bilinmesi, bunlar hakkında bir bilincin bulunması, bunların kavranılması gerekir. Halbuki doğada böyle bir şey söz konusu değildir. Doğada bilgiden, bilinçten, kendisi tarafından kavranılmış olmaktan yoksun olan kör bir *determinasyon* egemendir. Doğadaki bir olay, ancak başka bir olay ya da olaylar-örgüsü tarafından, uzun ya da kısa süren bir zaman-süresi için, kendiliğinden engellenebilir; yani engellere çarpabilir. Fakat engellenmediği, engellere çarpmadığı zaman da, aynı yönde, ya da alacağı yeni etkiler yüzünden değişik bir yönde, akıp gider. Böylece doğal *determinasyon*, hiçbir hedef ve amaç gütmeden kendi yolunda sürüp gider.

Nasıl tarihsel varlık-alanında birçok faktörlerin, determinasyon -ilkelerinin birlikte etkilemesi diye bir şey varsa, aynı şekilde doğal varlık-alanındaki olaylar arasında da birlikte etkileme vardır. Fakat burada bu birlikte etkileme kendiliğinden olup bitmektedir. Tarihsel varlık-alanında olduğu gibi, herhangi bir seçmeye, ayıklamaya, herhangi bir bilgiye gerek görülmemektedir. Halbuki tarihsel varlık-alanında hedefler, amaçlar vardır; bunların gerçekleşmesi diye bir şey söz konusudur. Bu nedenle amaç ve hedefe göre araçlar seçilir; birçok önemsiz şey ortadan kaldırılır ve asıl amacın gerçekleşmesine çalışılır. Doğa bütün bu özelliklerden yoksundur.

5. Karşılıklı Etki Kategorisi

Karşılıklı etki ilkesi, doğal varlık-alanının da bir determinasyon -ilkesidir. Orada aynı yer ve aynı zamanda olup biten olaylar arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu ve hiçbir doğal olayın öteki doğal olaylardan koparılamayacağını, doğal olayların bağlarından çözülemeyeceğini ifade eder. Tarihsel varlık-alanında bu ilke nedensellik gibi yeni ve değişik bir anlam kazanır. Çünkü tarihsel varlık-alanında, doğal olayların karşılıklı etki-ilişkisi söz konusu değildir. Tarihsel varlık-alanında doğal olaylar değil, insanlar, insan toplumları arasında

olup biten olaylar, insanların ve insan toplumlarının başarılarının karşılıklı etkisi söz konusudur.

İnsan toplumları arasında olup biten olayların karşılıklı etkileşimleri bakımından, karakteristik bir örnek olarak, 1956'da gözümüzün önünde olup biten Macaristan ve Mısır'daki olaylara işaret edebiliriz. Fakat insan olayları arasındaki karşılıklı etki-ilişkisi, yalnız bir örnekle kalmaz. Dünyada insanlar ve insan toplumları arasında olup biten ve hatta olup bitmiş olan bütün insan olaylarının birbirine karşılıklı etkileri vardır. Fakat buradaki karşılıklı etki-ilişkisi, akan bir su ile, o suyun yatağının doğal yapılışı arasındaki karşılıklı etki-ilişkisi; ya da hareket halinde bulunan bir cisimle bu cismin üzerinde hareket ettiği yol arasındaki etki-ilişkisi gibi değildir. Çünkü doğal varlık-alanındaki bu ilişkiler, birçok hallerde tümüyle ve önceden hesap edilebilirler.

Nedensellik ilkesini betimlerken söylediğimiz gibi, olaylar insan tarafından yönetilebilirler; ve olayların bir amacı, bir hedefi vardır. İnsan, amaç ve hedefine göre, her an olayların akışına karışarak onları değiştirebilir. Yeni durum, artık bu karışmanın yapacağı etkiye bağlıdır. Fakat tarihsel olaylara yapılan karışmalar, daima insan ve insan toplumları tarafından yapılır. Çünkü burada doğanın karışmasından söz edilemez. Fakat bunun tersi olabilir; yani insan, doğal olaylara kendi gücünün yettiği ölçüde karışabilir. Zaten insanın hayatta kalması, onun için böyle bir etkinin olası olmasına dayanır. Yoksa insan da, hayvan gibi doğal olaylara karışamasaydı, onlara hayvan gibi boyun eğseydi, ya da onların akışına bağlı kalsaydı, o zaman insanın insan gibi yaşaması olanaksız olurdu.

Bütün bu düşünceler, her iki alandaki olaylar arasında, hem ontolojik, yani varlık bakımından, hem de gnoseolojik, yani bilgi bakımından önemli farkların bulunduğunu gösteriyor. Şimdiye kadar doğal varlık-alanıyla, tarihsel varlık-alanı arasındaki ontolojik fark betimlendi; fakat onlar arasındaki gnoseolojik farka henüz dokunulmadı.

Doğal varlık-alanında her olayın olmasa bile, birçoklarının etkileri kesin olarak önceden hesap edilebilir; onların varacakları sonuçlar önceden kestirilebilir. Halbuki tarihsel varlık-alanındaki olaylar ya da onların etkileri, hiçbir şekilde tam anlamıyla ne önceden hesap edilebilir; ne de onların varacakları sonuç önceden saptanabilir. Ancak onların etkileri, meydana getirecekleri sonuçlar önceden tahmin edilebilir. Tarihsel olaylar bakımından önemli bir rol oynayan devlet adamlarının (devlet adamı, rastlantı sonucu bir devletin başında bulunan adam anlamına gelmez) başarıları, bu olayların etkilerini "önceden görme" ve "önceden tahmin etme" yeteneğine dayanır.

Devlet adamı attığı her adımı düşünerek atar, bu adımın nasıl etkiler oluşturabileceğini önceden tasarlar. Hatta olayların varacağı sonucu ve alacağı şekli önceden görebilir. Tarihsel olaylar alanında hiçbir zaman "kör döğüşüne" izin verilmez. Atılan her adım hesaplı olmalı; atılan adımın harekete getireceği karşı olay hakkında devlet adamı titiz bir hesaba dayanan bir görüşe sahip olmalıdır. Böyle titizce yapılan bir hesap, onu amaçlarına daha çabuk ve daha güvenle götürebilir; yoksa olayların önceden kestirilemeyen akışı, onu hiç beklenmedik durumların içine sokabilir ve böyle bir durum, bir sosyal -birliği temelinden sarsabilir. Gerçi tarihsel olaylarda daima aldanmalara, yerinde ve tam olmayan tahminlere yer verilebilir; ve hatta bunlara yer verilmelidir de. Fakat bu tahminlerin temelinde yanlış ve sadece hayal ürünü olan düşüncelerin bulunmaması da gerekir. Yoksa insanın yönetmek durumunda olduğu olaylar, onu, amacına uygun olmayan hedeflere götürebilirler.

Günlük hayattaki olaylar bakımından da durum bundan farklı değildir. Günlük hayat işlerinde başarılı olan tüccar, işadamı, *sanayici*, ekonomik olayları, onların karşılıklı etki-ilişkilerini önceden gören insandır. Nitekim bu alanlarda herkes aynı derecede başarılı olamıyor. Buna neden olan, yanlış tahminler, yanlış hesaplardır. Çok ender durumlarda hem devlet adamına, hem de özel kişiye, beklenmedik olayların olup bitmesi yardım edebilir. Fakat insan hayatı hiçbir zaman rastlantılara terkedilemez; çünkü rastlantıların yıkıcı etkileri daha çoktur.

İnsanın, insan toplumlarının başarıları arasındaki karşılıklı etki -ilişkisine gelince: Burada düşünce olayları, sanat yapıtları, yani insan toplumlarının ve teklerin başarıları arasındaki karşılıklı etki söz konusudur. Olayların durumu şöyledir: Olaylar ortaya çıkarlar; ve aynı olaylar olarak devam ederler. En sonunda ya etkilerini kaybederler; ya da yeni olayların oluşmasına neden olurlar. Böylece olaylar zinciri sürüp gider. Halbuki insanın başarılarında durum böyle değildir. Burada ortaya atılan düşünceler, sanat yapıtları, dil veya başka araçlarla peşin olarak saptanmışlardır. Fakat insan başarıları, olaylar gibi hemen etkide bulunmazlar. Onların etki yapıp yapmamaları, bu başarıların kendilerine değil, bu başarıların meydana geldiği çağlardaki insanların bunlar karşısındaki tavrına bağlıdır. Her şeyden önce, bu başarıların farkında olacak, onları görebilecek insanların bulunması gerekir. Çünkü aynı çağdaki başarılar arasındaki karşılıklı etki, ancak aynı çağda yaşayan insanların birbirlerinin başarılarını bilmelerine bağlıdır. Başka çağların başarılarının etkisi de ancak onlara bir etkinlik kazandıracak bilgiye bağlıdır.

Eğer belli bir çağda ortaya konulan başarılar bilinmezse, onlar etkisiz kalırlar. Fakat bu, onların her zaman böyle kalmalarını gerektirmez. Bu başarılar ortaya çıktıkları çağda değil, başka bir çağda yaşayan insanları etkileyebilirler. Böyle bir durumda bu başarılar yeni baştan ele alınır; ve bu çağda yaşayan insanları kavrar. Bu başarılar, ya onlar tarafından geliştirilir; ve bunlar da, yeni başarıların kaynağı olurlar; ya da o çağın başarılarının gelişmesine engel olunur. Fakat bu başarıların, başka bir çağda, yeniden ve yeni baştan insanları etkilemeyeceği söylenemez. Doğal ki burada söz konusu olan başarıların, halis başarılar olması gerekir. Zaten halis olmayan başarılar kısa ömürlüdürler ve bir daha dirilmezler; onlar *unutulmaya* terkedilmiş olan başarılar olarak kalırlar.

Sosyal-birliklerin başarıları arasındaki karşılıklı etki fenomeni de yine çok açık bir fenomendir. Aynı kültür çevresi içinde bulunan sosyal-birliklerin ,ulusların başarıları arasında karşılıklı bir etkileşim daima vardır. Uluslar arasında olup biten savaşlar bile, onların başarıları arasındaki karşılıklı etkilere engel olamıyor. Belli bir bakımdan savaşlar, karşılıklı etkileri kolaylaştırırlar. Çünkü bu şekilde uluslar arasında istenilen ve istenilmeyen yakınlaşmalar meydana gelir; ve bu, onların birbirinden öğrenmelerine, birbirlerinin başarılarını etkilemelerine yardım eder. Bunun sonucunda yeni durumlar oluşur. Her savaş, hele özellikle modern savaşlar, sosyal-birlikler arasındaki karşılıklı etkiyi hızlandırıyor; ve sonuç olarak her savaştan sonra yeni bir kültür durumu ortaya çıkıyor.

Gerçi düşüncelerin alış-verişinde uluslar arasındaki karşılıklı etkiler daima vardır, fakat bunlar, olaylarda ve savaşlarda olduğu gibi, herkesin hemen farkına varacağı etkiler olamıyor. Böyle etkilerin, ilk kez araştırılması, saptanması gerekiyor. Ulusların karşılıklı etkileri, insan kültürünün, başarılarının yeni bir nitelik kazanmasını da sağlamaktadır. Bir yerdeki yeni bir buluş, aynı kültür çevresi içinde bulunan başka yerlerde yenilerinin ona katılmasını sağlar.

Nitekim İngiltere'de Fleming'in Penicillin'i bulması, yeni bir grup ilacın bulunmasına neden oldu. Aynı şeyi başka alanlarda, örneğin atom fiziğinde de görmek olasıdır. Otto Hahn'ın uranium üzerindeki çalışmaları, atom-çekirdeğinin parçalanmasına ve bundan da bir enerji kaynağının ve teknik araçların doğmasına yol açtı. Bu örnekler, her alan için verilebilir. Genellikle kültür alış-verişleri daima birbirini karşılıklı etkilerler; ve yeni başarıları doğururlar. Fakat bunun için bu başarıların dilinden anlayacak insanların bulunması gerekir. Yoksa insan, onların ancak seyircisi, hayranı olabilir; fakat yeni şeylerin yaratıcısı olamaz. Zamanımızda iletişim olanaklarının gelişmesi, yeryüzünün kara parçaları ve memleketler arasındaki uzaklıkların kısal-

mış olması, ulusların alış-veriş fenomenini arttırmıştır. Fakat bu durumdan yararlanma, yine aynı kültür çevresi içinde bulunup bulunmamaya bağlıdır.

Gerçekten sosyal-birliklerin başarıları arasında karşılıklı bir etkinin doğabilmesi için, onların aynı kültür çevresi içinde bulunmaları gerekir. Yoksa insan başarıları alanında karşılıklı bir etki, alış-veriş gerçekleşemez. Ayrı bir kültür çevresine, ayrı tarihsel geleneklere sahip olan ve aynı zamanda "gelenekçi", *statik*, "donmuş" bir durum içinde bulunan sosyal-birlikler, bu karşılıklı etkileşime katılamazlar. Onlar ancak "hazır sonuçlara" konabilirler. "Hazır sonuçlar" ise, zamandan zamana, çağdan çağa değişirler. Çünkü bilim ve felsefenin ortaya koyduğu sonuçlar, durup dinmeden sürüp giden uzun araştırmaların vardığı sonuçlardır. Bu nedenle bugün için tıbbın ya da tekniğin ya da başka herhangi bir bilimin "hazır sonuçları", yarının "hazır sonuçları"nın aynı olamaz. Çünkü bilim, felsefe, teknik, sanat durmadan yeni yapıtlar meydana getiriyor; bunlardan yeni sonuçlar oluşuyor. Bu nedenle "hazır sonuçlara" konan sosyal-birlikler her kezinde belli bir basamak üzerinde duraklamak zorundadırlar. Çünkü ilerleme ancak bilimsel ve felsefi araştırmalarla gerçekleşebilir.

Gerçekten, *statik*, "donmuş" bir durumda bulunan uluslar, özel bir nitelik gösterirler. Nitekim Batı kültür çevresinin içinde bulunmayan ve bu kültür çevresinin içine bir türlü giremeyen birçok Doğu ülkesi, bilim, felsefe, sanat ve teknik alanında yaratıcı olmaktan çok, "alıcı" bir durumda kalıyorlar. Bu durum, yani sadece "hazır sonuçları alma", ancak onların dış-görünüşle ilgili olan hayat-tarzlarını değiştirebiliyor; fakat bu sonuçlar onların hayat-tarzlarının içeriğini, *çekirdeğini* etkileyemiyor. Çünkü bu konuda, ilerde görüleceği gibi, belli bir hayat ve insan-görüşüne gerek vardır; bunun içine girilmedikçe bu alıcılık, olduğu gibi sürüp gider.

Aynı kültür çevresi içinde bulunan ulusların kültür alış-verişlerinde, onların birbirine karşılıklı etkilerinde, sanki fiziksel bir ilke geçerliktedir: Güçlü olan kültür, daha zayıf olan kültürleri etkiliyor; onlara form kazandırıyor, damgasını basıyor. Fakat tarihsel varlık-alanındaki olaylarla, doğal varlık-alanındaki olayların birbirine etkileri arasında önemli bir fark vardır: Tarihsel varlık-alanında, hiçbir şey kendiliğinden olup bitmez, kendiliğinden etkilemez. Halbuki doğada olup biten her olay, öteki olayları kendiliğinden, yani insanın karışmasına gerek olmadan etkileyebiliyor. Çünkü tarihsel varlık-alanındaki etkileşim, insanın yardımına, karışmasına, insanın ortaya konulan yeni başarıları alabilecek bir durumda olup olmamasına bağlıdır. İmdi tarihsel varlık-alanında insanın işe etkinlikle el koymasına gerek vardır. Ancak bu yolla tarihsel varlık-alanındaki başarılar, birbirini

etkileyebilirler, yeni formlar kazanabilirler, ilerlemeler, gelişmeler gösterebilirler. Edilgen bir durumda bulunanlar, sadece "hazır sonuçlara" konan sosyal-birlikler, tarihsel varlık-alanındaki akışın içinde birlikte sürüklenirler. Bu durum, doğada, asıl doğal oluşu yöneten ilkelerle karıştırılabilir. Çünkü doğada da ağır basan ilke, ikinci derecedeki ilkelere şekil kazandırır; ikinci derecedeki olaylar, onunla birlikte sürüklenirler.

6. Görüş Tarzı Kategorisi

Tarihsel varlık-alanını oluşturan insan başarıları ve olaylarının bir sosyal-birliği etkileyebilmesi ile o sosyal-birliğin, hayat, insan, doğa hakkındaki görüşü arasında sıkı bir ilgi vardır. Nitekim aynı kültür çevresi ile anlatılmak istenen şey, hayat, insan, doğa hakkındaki görüşlerin birbirine yakın ya da birbirinin benzeri olmasıdır. Ancak bu tür varlık-sferleri hakkındaki görüşlerin uygunluğu, sosyal-birliklerin birbirini etkilemesini, onların birbirinden yararlanmasını, bütün öteki karşıtlıklara, çıkar ve ilgi-sferlerinin çatışmalarına karşın, sağlayabilir.

Görüş tarzı, yani sosyal-birlikteki bireylerin, hayat, insan ve doğa karşısındaki tavırları, onları kavrayışları, tarihsel varlık-alanındaki başarıları, olup biten olayları çok etkiler. Görüş tarzları birbirine aykırı olan uluslar, ancak yan yana yaşayabilirler. Onlar arasındaki ilişkiler, ancak karşılıklı gereksinmelerini sağlama gibi sadece maddesel, teknik, ekonomik alanda kalır. Böyle bir durumda, herhangi bir kültür, yani insan başarısı alış-verişine rastlanmaz. Çünkü tarihsel varlık-alam, insan başarılarının, insan olaylarının bir varlık-alanıdır; ve onların temelinde daima bir görüş tarzı gizlidir. Bu görüş tarzı, sindirilmedikçe, benimsenmedikçe *yaratmalara* katılmaya olanak yoktur.

Bizim, Ziya Gökalp'ı yorulmadan eleştirmemiz, kaynağını böyle bir düşüncede bulmaktadır. Ziya Gökalp, insan başarılarıyla görüş tarzı arasındaki ilişkiyi bir bıçakla kesiyordu. O sanıyordu ki, bilim, felsefe, sanat gibi insan başarıları, belli bir görüz tarşı olmadan da meydana gelebilir; ya da teknik, maddesel başarılar, onları meydana getiren görüş tarzı olmadan da bir memleketten başka bir memlekete taşınabilir. İşte buna olanak yoktur. Çünkü teknik, bilim ve felsefe belli bir görüş tarzına dayanır; bu alanda yapılanlardan yararlanmak bile, aynı görüş tarzını benimsemeye bağlıdır. Bu çok güçtür; fakat onu gerçekleştirmek olasıdır; elverir ki, insan, böyle bir yolun üze-

rinde bulunsun. İnsan, çevresinde olup biten şeylere karşı kayıtsız kaldıkça, "neme gerek" dedikçe, onun böyle bir yolun yolcusu olmasına olanak yoktur. Bu, ancak, ilerde görüleceği gibi, köklü bir şekilde uygulanacak bir *eğitim-sistemiyle* elde edilebilir; fakat kendiliğinden hiçbir zaman gerçekleşemez.

Kendi durumumuz bakımından bu problem üzerinde düşünürsek: Biz Tanzimat'tan beri Batı kültürünün, görüş tarzının içine girmeyi denemekteyiz. Fakat hep yarım önlemler yüzünden buna bir türlü girememişiz. Ancak dil, tarih, hukuk ve bazı bakımlardan tam bir devrim olan son devrim, bizi bu kültürün içine bütün varlığınızla girmeye zorladı; ve bu konuda şekil bakımından tamamıyle, iç bakımından da kısmen başarılı olmuş bir durumdayız. Fakat iç bakımından henüz çok eksiklerimiz var. Biz, henüz bu problemi felsefenin ve bilimin bir objesi olarak ele almadık; sadece yapılanlara seyirci kaldık; ve bununla yetindik. Halbuki son yıllar, bunun yeterli olmadığını gösterdiler. Çünkü yapılan şeyler, düşüncelerle beslenmemiştir; sadece deneysel olarak ele alınmıştır. Bize düşen iş, bu problemi düşüncelerle beslemek ve aksayan yanlarını düzeltmektir.

Bu bakımdan Ziya Gökalp da, yüzyılımızın başlarında yaşamasına karşın, bir Tanzimat düşünürüdür. Çünkü o, Tanzimat'la başlayıp da kendi zamanına kadar gelen Batılılaşma hareketlerini düşünce bakımından temellendirmeye çalışmıştır. Bu yüzden Ziya Gökalp'ın topyekûn bir devrim olan son devrimimizle hiçbir ilgisi yoktur. Biz şimdi Atatürk'ün zamanında Ziya Gökalp'ın neden unutulmak, yani aşılmak istenildiğini, onun tarafından neden dikkate alınmadığını daha iyi anlıyoruz. Üstünkörü görüşler, Atatürk'ün her şeyi kendisine mal etmek için, böyle bir şeye giriştiğini söylerler ki, bu tümüyle yanlış bir görüştür.

Düşünmeliyiz ki, Batı kültürü, belli bir görüş tarzının ürünüdür; bu görüş tarzının içine girilmedikçe, bu kültür çevresinin içine girmeye olanak yoktur. Doğu'nun ve Batı'nın insan, hayat, doğa ve kosmos, bilim ve felsefe, sanat hakkında birbirinden apayrı olan görüşleri vardır. Doğu'nun insan, hayat, doğa hakkındaki görüşü ile Batılının insan, hayat, doğa hakkmdaki görüşü arasında büyük farklar vardır. Bir kez Doğu'da insan, henüz bir değer kazanmamıştır. Bunun içindir ki, o hâlâ sırtında yük taşıyabiliyor. Bütün Batı araçları (yani teknik araçlar) Doğu'ya girdiği halde, Doğu'nun insanı kendisi hakkında henüz düşünmeye gerek görmüyor; bu nedenle de bir Batılı[47] için hayal edilmesi bile güç olan durumlarla karşılaşıyoruz.

(47) Burada kullanılan Doğu-Batı terimleri, coğrafya terimleri değil, belli bir düşünüşü belirten deyimlerdir.

Halbuki Batı Avrupa'da insan şurada kalsın, hayvan hakkında bile insanın belirli bir görüşü vardır. Nitekim ondokuzuncu yüzyıl başında ilk önce İngiltere'de olmak üzere insan hayvana acıyor, ona karşı sevecen davranıyor. Halk, hiçbir yasa gücüne dayanmadan, hayvanların eziyet ve işkence çekmesine engel oluyor. Doğu'da ise, henüz insanlar böyle bir durumda görünmüyorlar. Bu gibi davranışlar yasalarla sağlanamaz; böyle bir şey, ancak insanların gönüllü olarak bu gibi durumları engellemesi ile gerçekleşebilir.

İnsanların bir değer taşımaması yüzündendir ki, Doğu'da daima despotlar ortaya çıkıyor; hatta bu despotların devlet adamları olması bile gerekli değildir. Böyle bir despotizmden bir aile başkanı, bir iş alanının başında bulunan bir kimse de yararlanmaktadır. İnsanların birbirine reva gördükleri haller yüzündendir ki, hak ve adalet ilkeleri gereği gibi uygulanamıyor. Hak ve adalet daima gücü elinde tutanın yanında bulunuyor; imdi gücü elinde bulunduran kimse, her zaman haklı, diğeri de haksız çıkıyor. Fakat burada güç terimi, çok geniş anlaşılmalıdır; örneğin bu, herhangi bir yerde işi olan bir kimsenin elinde bulundurduğu bir tavsiye kartı da olabilir; herkes aynı iş için gelse bile, bu öne alınır.

Çünkü Doğulu insan, ne kendisini özgür bir varlık olarak görmekte, ne de ona o gözle bakılmaktadır. Doğulu kendisini özgürlük ve bireysellikten yoksun zannettiği için, o kendisini bir araç olarak görüyor; bu yüzden başka bir araca başvuruyor ve her şeye de boyun eğiyor. O hiçbir şey karşısında karşı koyan bir tavır takınmıyor; çünkü Doğulu, peşin olarak insanlar arasında bir basamaklar görüyor; bu basamaklara Doğulu o kadar alışmıştır ki, artık bu ona doğal geliyor; ve gerektiği zaman herkes bu doğal durumdan yararlanıyor. Bu yüzdendir ki, Doğulu ancak kayırmalarla, yani sübjektif *motif*lerle işini görüyor; ve bunun da hiçbir sınırı yoktur; yani Doğu'da yapılmayacak bir iş de yoktur. Hayret edilecek nokta, köklü olan bu insan ve iş görüşü, öğrenim düzeyine de bakmıyor. Örneğin bir hastane doktoru bile kendisine bir tavsiye kartı getiren bir kimseyi hoş görüyor ve ona başka işlem yapıyor.

Doğulu insanın kendi hakkında özerk bir bilinci olmadığı ve kendisini bir araç olarak gördüğü içindir ki, her şey, onun için bir angaryadır. Onda işini sevme, kendisini işine bütün varlığıyla verme diye bir şey yoktur[48]. O, olabildiği kadar işinden kaçar veya kaçmaya ba-

(48) Bu düşüncelerin hepsinin yanlış anlaşılması çok kolaydır. Biz bu karşılaştırmalarla Doğuda bütün insanların böyle olduğunu ileri sürmüyoruz, biz burada çoğunluk üzerinde duruyoruz; çünkü çoğunluk, görüş-tarzının yönünü çizer. Şurada burada tam Batılı insan anlamında çalışan ve öyle bir görüşe sahip olan insanlar eksik değil-

kar. Bu yüzdendir ki, Doğu'da, örneğin bir belediye işçisinin başında bir işçi başı bulunur. Hiç çalışmayan bu insan, akşama kadar, bazı hallerde canını çıkarırcasına çalışan insandan daha üstün bir gündelik alır; ve hatta isterse işçiyi işinden eder.

Böyle bir kurum, Doğu'ya özgüdür. Çünkü Batılı, kendisine verilen işi, kontrol ediliyormuşçasına yapar. Bu nedenle de işçilerin başına bir işçi despotu, bir çavuş koymaya gerek görülmez. Batılı görüş için, insanlar birbirine eşittir. O, bu eşitliği hem kendisine hem de başkasına uygular; halbuki Doğulu insanın görüş tarzı, peşin olarak insanlar arasında bir basamak kabul ettiği için, insanlara buna göre işlem yapar ve insanlardan böyle işlem görür. İmdi "baştaki", hiçbir zaman kendisini başkası ile eşit görmez; kendisini daima geçerlikte olan yasa ve kuralın dışında ve üstünde görür.

İnsan kendi özerkliği ve bireyselliği hakkında bir görüşe sahip olursa, bütün bunlar kendiliğinden ortadan kalkar; ve insan da ne kendisini, ne de başkasını bir araç olarak kullanır. Fakat o zaman başka problemler ortaya çıkar. Bu yeni problemler, Doğulunun karşısında bulunduğu problemlerden apayrı olan problemlerdir.

Fakat şunu da ekleyelim ki, Batılı bu özerkliği, bu bireyselliği hazır bulmamıştır; o yüzyıllar boyunca çalışıp didinerek, onu gerçekleştirmiştir. Kant'ın insanın özerkliği hakkında söylediği sözleri hatırlayalım: *Akıl sahibi* bir varlık olan insan, ne kendisi, ne başkası, hatta ne de Tanrı için bir araç olabilir. Böylece Batılı özerkliğini, bilimsel ve felsefi görüşle temellendirerek yavaş yavaş elde etmiştir. Özerklik ve bireysellik, bir eşya, örneğin teknik bir araç gibi bir ülkeden başka bir ülkeye taşınamaz. Bunu her sosyal-birlik, kendisi kazanmaya, elde etmeye çalışmalıdır. Çünkü insan, hiçbir zaman "hazır olana" konarak bir yere varamaz. Her şey, onun kendi çalışmalarının, çabalarının, didinmelerinin ürünü olmalıdır. Bunun için ancak temel hazırlanabilir ve gerçekleşmesine çalışılabilir. Bizim köklü devrimimiz, bu temeli hazırlamıştır. Bize düşen iş, bunu bilim ve felsefe bakımından gerçekleştirmeye çalışmaktır.

Doğulu insan, müziğinde, şiirlerinde, şarkılarında "felekten", şundan bundan yakınır. Çünkü o, daima bir baskı altındadır. Fakat o bu baskıyı kaldırıp atacağı yerde, onu doğal görmeye, onunla uzlaşmaya çalışır; zaten onunla uzlaşmaya alışıktır da. Bu nedenle onun doğal bir sevinci, doğal bir neşesi de yoktur. Onun neşesi, onun sevinci ancak kendisini unutturacak herhangi alkollü ya da keyif verici maddeleri almasına bağlıdır. Böylece alkol bile anlam ve yönünü değişti-

---

dir. Fakat onlar er-geç *passif* olmaya mahkûmdurlar; çünkü genel hava onların istediğini sağlayamıyor.

riyor. En güzel bir doğa parçası bile Doğulu insanı sevindirmez; çünkü onda her şey araç derecesine inmiştir. Her gün, içinde Tanrısına dua ettiği binanın estetik değerinin farkında bile değildir. Bir sosyal -birliğin, görüş tarzı, ilerde görüleceği gibi, değer problemi ve eğitim ile çok yakından ilgilidir.

Görüş tarzı üzerinde dinin, dinsel görüşün de büyük bir etkisi vardır. Fakat Doğulunun dinsel görüşü bile saf kalmamıştır. Zamanla o kadar çürük inançlarla doldurulmuştur ki, dinsel görüş, onu bir baskıdan kurtarma yerine, baskıya dayanmayı öğretiyor. Bu yüzden Doğulu birçok hallerde tanrısını bile bir despot olarak görmekte; daha çok tanrı korkusundan söz etmekte; onun sevgisinden söz açmamaktadır. Dinsel görüş de, insanın öteki "varlık-koşulları"yla at başı yürür. Öteki "varlık-koşulları" o kadar ilkel bir durumdadır ki, onun kendisi ve dinsel görüşü çürük inançlar içinde boğulup kalıyor.

Hayatın ağır baskılarına kendisini bırakan ve bundan kurtulmayı bir türlü düşünmeyen Doğulu, daima ancak zorunlu olanı yapar. Onun yaptığı bütün işlerde, günün, şimdinin payı büyüktür, baskındır. O bir şey için çalışır; örneğin, sınav için, diploma almak için çalışır. Felsefenin, bilimin kendisiyle, araştırmalarıyla değil, daha çok eldekini okumak ve okutmakla uğraşır. Bu nedenle Doğulu için bilim ve felsefe dört duvar arasında kalan bir vakit geçirmedir. O, bilim yapmadığı, eldeki ile yetindiği için, onun uğraştığı bilim ve felsefe de kendi ülkesi ve onun problemleriyle ilgili değildir. Örneğin Atatürk, Ankara'da, "Dil ve Tarih-Coğrafya" adını verdiği bir fakülte kurdu; amacı, bu ülkenin dilini, tarihini, coğrafyasını araştırmaktı. Fakat bu fakülte, adının rastlantı olduğunu zannetti; Anadolu'nun tarihini, dilini, coğrafyasını öncelikle ele alacağına, genel anlamda bir fakülte oldu.

Bu kuruluş, Batılı bir görüşe dayanıyordu. Nitekim Batılı da problemlerini bilim ve felsefenin ışığı altında görmeye çalışır ve bilim kurumlarını da bunun için kurar. O, her duruma, her olaya bilimle, felsefe ile egemen olmaya çalışır. Örneğin, İngiltere'de, Birinci Dünya Savaşı'nda fizikçilerle, müzikçiler, psikologlar işbirliği yaparak, sahillere yaklaşan düşman denizaltılarını uzaktan haber almak için önlem aldırıyorlar. İkinci Dünya Savaşı'nda psikolojiyi askerlik alanına uyguluyorlar[49]. Böylece Batı'da her duruma bilim çare arar; her problem bilimle çözülür. Örneğin, ekonomik bir sıkıntı, bir bunalım da, yine bilim adamlarının yöneticilerle sıkı bir işbirliği yapmalarıyla önlenmeye çalışılır. Çünkü ekonomide de, bilimin önerdiği şekilde önlemler almak gerekir.

(49) Sir Frederic Bartlett tarafından fakültemizde verilen konferanslara bakınız. Edebiyat Fakültesi Konferans Serisi: 1957, İstanbul.

Aynı şekilde eğitim ve sağlık problemlerinde de bilim adamlarının önerilerine uyulur. Önemli bir örnek: İstanbul Üniversitesi'nin yeniden kuruluşundan sonra, bir Alman olan sağlık bilimleri (hygien) hocasının ilk iş olarak, Anadolu köylerinin ve köylülerin yaşayışını görmek, oradaki problemleri işlemek istemesi, Doğulu görüşle Batılı görüş arasındaki büyük farkı gösteriyor. Bu hocanın amacı, ülkenin sağlık problemlerini bilimsel bakımdan ele alırken, örneklerini bu halkın yaşayışından almak, istatistikleri de yine bu örneklere göre düzenlemektir. İşte bu, bilim adamının olayları değerlendirmesiyle, onlar karşısındaki tavrını gösteriyor[50]. Doğulu hazıra konduğu için, istatistiklerini bile Batı'dan alır. Doğulu kendi yemeklerini, besin maddelerini, yemeklerin kalori miktarı, zarar ve yararlarını araştırmaz. Böylece o, mutfağıyla ilgilenmeyi aklından geçirmez. Fakat Alman ve İngiliz mutfaklarından da örnek vermeyi ihmal etmez. Bu yüzden Doğulunun mutfağı, yüzyıllardan beri aynı tarzda sürüp gider.

Bilimin hayata karışmaması, hayat olaylarını değerlendirmemesi, onun dışında kalması, bilime danışılmaması hastalığı, çok yaygındır. Bu nedenledir ki, Doğu'da yöneticiler bilime önem vermezler. Onlar her şeyi bilim adamlarının önerilerinden daha iyi yapacaklarına inanırlar. Bu düşünüş tarzının değişmesi, yeni bir görüşün, Batılı bir görüşün kök salmasına bağlıdır.

Doğulu, yalnız şimdinin problemleri bakımından bilimsel önlemlere gerek görmemekle kalmaz; o geleceğin işleri karşısında da böyle davranır. Örneğin Doğulu önceden hiçbir önlem almadan üniversiteler kurar. Halbuki Batılı büyük hazırlıklar, yıllarca süren hazırlıklardan sonra böyle bir şeye girişir. Bu örnekler, her alanda daha da çoğaltılabilir. Asıl önemli problem, Batılı gibi düşünmek, onun gibi bilime, bilgiye değer vermek, onun gibi bilim ve felsefe yapmaktır. Böyle bir görüş benimsenmeden her alanda atılan adımlar rastlantıya bağlı kalır. Bunun içindir ki, Doğu'da başarılar, hatta başarısızlıklar bile, rastlantıya dayanır. Gerçi önceden alınan bir önlemin sonucu olmayan başarılar, şurada burada ortaya çıkabilir; fakat bu, sürekli olamıyor; ancak başarısızlıklar sürekli olabiliyorlar; ve bu yüzden de daima yeni baştan, eskilerle hiçbir ilgisi olmayan yeni önlemler alınır. Çünkü burada asıl problem, belli bir kitleyi buna inandırmaktır. Batılı bunun tersini yapar; Batılı için asıl problem, belli bir kitleyi kandırmak değil, problemlerin ontik yapısının bizden istediğini bulmak, esaslı ve sürekli olan önlemler almak ve bunları daima yeni baştan gözden geçirmektir.

(50) Bu örneği, o zaman Samsun bölgesinde Sıtma Mücadele Reisliği yapan Sayın Dr. Enver İrdem'den dinledim.

Bu nedenle bir insan toplumunun, başka bir insan toplumunun başarılarından yararlanabilmesi için, onunla ortak bir görüş tarzına sahip olması gerekir. Yoksa insan toplumlarının, ulusların başarıları arasında ne bir alış-veriş, ne de karşılıklı bir etki-ilişkisi olabilir; ancak beğenilen başarılarının bir aktarıcısı olunabilir. Fakat o zaman başka bir görüş tarzının ürünü olan başarılar, kültür objeleri, onun hayat yapısında yabancı bir öğe gibi durur ve hiçbir zaman sindirilemez. Böyle bir durum, bir taklitçilik, bir özentiden öteye geçemez.

7. Eğitim Kategorisi

Tarihsel varlık-alanı bakımından önemli bir determinasyon ilkesi olan görüş tarzı, ne hazır bir şekildedir, ne kendiliğinden şekil kazanır, ne de onun şekil kazanmasını sağlayan etkenler hafife alınabilir. Onun oluşu kısa bir zamanın işi olmadığı gibi, tek bir etkenin işi de değildir. Onda yüzyılların, çeşitli ilke ve faktörlerin payı vardır. Bu ilkelerin en önemlileri eğitim, değerler, gelenek gibi determinasyon ilkeleri ve dinsel görüş, bilimsel ve felsefi bilgi gibi önemli etkenlerdir.

Başlangıçta, görüş tarzının oluşunda, dinsel görüşün büyük bir rolü vardır. Çünkü dinsel görüş yığına seslenir; ve yığının hayat, insan, kosmos hakkındaki görüşüne şekil kazandırır; bu nedenle dinsel görüşün ve dinsel eğitimin rolü, hiç de küçümsenemez. Dinsel görüşün yanı başında, insan başarılarının yaratıcısı olan bireylerde, felsefi ve bilimsel görüş de çok önemli bir rol oynar. Çünkü felsefi ve bilimsel görüş, dinsel görüşün *statik*, "donmuş" bir nitelik kazanmamasına yardım eder. Fakat bunlar kendiliğinden olmadığına göre, bir sosyal -birliğin insan, hayat, doğa hakkındaki görüşü, ancak eğitim yoluyla şekil kazanır ve gelişebilir. Çünkü ancak belli bir eğitim sistemiyle yeni yetişen kuşaklar yoğrulur, belli bir görüş yönü kazanabilirler.

Fakat insan, hiçbir alanda hazır başarılara konmadığına, onun bütün başarıları, kendi emek ve çalışmalarının, çabalarının, didinmelerinin sonucu olduğun göre, belli bir görüş tarzını, insanın kendisinin edinmesi gerekir. Bunu da, ancak amacı ve hedefi belirlenen belli bir eğitim sistemi sağlayabilir. Çünkü insanda hazır olarak ancak biyo -psişik çekirdekler vardır. İnsan kuşaklarına düşen iş, bu biyo-psişik çekirdekleri geliştirmektir. Bu da yeni kuşağın sorumluluğunu yüklenen daha önceki kuşakların uygulayacağı bir eğitim sistemiyle gerçekleşebilir. Ancak eğitim yoluyla bir sosyal toplumun insan, hayat ve doğa hakkındaki görüşü değiştirilebilir. Bir insanın başka insanlara ve genellikle canlı varlıklara karşı takındığı tavır değiştirilebilir ve

amaç olarak istenilen görüş tarzına varılabilir. Eğitim yoluyla insanın hak ve adalet duyguları geliştirilebilir ve insan başarıları gelişen bir yöne çevrilebilir; ve kendisi de bu başarıların sadece alıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu başarıların yaratıcısı da olur.

Fakat bir sosyal-birliğin görüş tarzını değiştirmek, ona yeni bir yön vermek, sanıldığı gibi kolay değildir. Bunun elde edilmesi, köklü bir eğitim sisteminin uygulanmasına bağlıdır. Böyle bir eğitim sisteminin amacı, her şeyden önce belirlenen bir görüş tarzının benimsenmesi, sindirilmesi üzerinde toplanmalıdır. İmdi böyle bir eğitim sistemi, deneysel, gelip geçici önlemler almaya değil, hakiki, halis bir eğitim-*ide*sine dayanmalıdır. Böyle bir eğitim sistemi, yeni yetişen kuşaklarda sosyal-birliği ilerletecek, geliştirebilecek halis yüksek değerlerle birlikte araç-değerlerin uyum içinde uyanmasını hedef edinmelidir. Fakat böyle bir eğitim sistemi uzun vadelidir; sabır ve süreklilik ister. Bu alanda acele yargıların, deneysel önlemlerin bir yeri olmamalıdır. Bu alanda alınacak önlemler, verilecek yargılar, bilimsel ve felsefi bir temele dayanmalı; şimdiden çok geleceği göz önünde bulundurmalı; böyle bir eğitim sisteminde *sayı* düşüncesinden çok, nitelik düşüncesi ağırlık kazanmalıdır.

Böyle bir eğitim sistemi her türlü "politik" refleksiyonların, karışmaların dışında ve üstünde kalmalıdır. Çünkü eğitim problemi, politik mevkide bulunan bir kimsenin —bu kimse ne kadar yetenekli olursa olsun— işi değil; tersine en başta bilim ve felsefenin, sonra sosyal-birliği oluşturan sosyal çekirdeklerin, yani ailelerin, okulların hatta bütün bireylerin işidir. Her aile, sorumluluğunu üzerine aldığı çocuğun, iyiliğinin ve kötülüğünün, eğitimin ve kendi davranışının ürünü olduğunu bilmelidir. Hatta her insan, kendi eylem ve tavırlarında bütün bir sosyal-birliği temsil ediyormuşçasına davranmalı ve başkalarına örnek olmayı amaç edinmelidir. Çünkü eğitim problemine aileleri, tekleri ilgilendirmeyen, bağlarından kopmuş bir alan gözüyle bakılamaz. Bu alanda herkes, başka bir şeyden, kendisiyle ilgisi olmayan soyut bir şeyden söz edercesine fikir yürütmeye kalkamaz. Her insan, sosyal toplumun her şeyinden, yani görüş tarzından, ilerlemesi ve gerilemesinden kendisinin de aynı derecede sorumlu olduğunu bilmelidir.

İmdi eğitim sistemi, eğer yeni bir görüş tarzı benimsenmek isteniyorsa, topyekûn bir devrim ister; yani sosyal bir problem olan eğitim problemi, bütün bireyleri kavrayan ve herkesi aynı derecede ilgilendiren bir problem olarak görülmelidir. Bu bakımdan herkes, şundan, bundan yakınmamalı; bunda kendisinin de payı olduğunu bilmelidir. Çünkü bir ülkedeki bozuk düzenden herkes aynı derecede sorumludur.

Görüş tarzına şekil kazandıran eğitim problemlerini bir düzene koymak o kadar güçtür ki, bunun için o kadar çok önkoşullara gerek vardır ki, bunlar gerçekleşmeden bu problemlerin üzerine eğilmeye bile olanak yoktur. Bunun için bir kez her yerde yeterlik, yararlık, bilgi, karakter geçerli bir rol oynamalı ve her türlü kayırmalar terkedilmelidir. Bunun için bir ülkede bir kez kurum düşüncesinin yerleşmesi gerekir. Çünkü kurum, kişiye bağlı olmayan, objektif bir kuruluş demektir. Kurum kurulduğu an, her şey kendiliğinden bilim ve felsefenin eline verilir; her alandaki kararı bilgi, "uzmanlık" verir. Kurumun yönetimi de o alanda bilgisi, deneyimi olan insanların eline verilir. Fakat uluslar böyle bir duruma, gökten inme bir lütufla değil, ardı arası kesilmeyen çalışmalar, gayretlerle erişebilir.

Halbuki birçok Doğu ülkesinde kurumlar bir türlü kurulamıyor. Kurumlaşma olmadığı için, bir kuruluşun başında bulunan insana bütün yetkiler veriliyor. O istediği gibi, düşündüğü gibi başında bulunduğu kurumu yönetiyor. Böylece yöneten kişi, her şeye istediği şekilde karışabiliyor. Kişiye bağlı olan böyle bir yönetim sisteminde, kuruluşun başına geçen, her şeyden önce, hatta yanlış da olsa, değişiklik yapmaya kalkar; daha önceki deneyimlerden yararlanmaya gerek bile görülmez. Böyle bir yönetim sisteminde kişinin rolü o kadar büyüktür ki, bazen yetenekli, dürüst bir kişinin kurduğu düzen, o kişiden sonra tanınmaz bir hal alır. Halbuki bir kuruluş, kurum haline gelirse, kişiye bağlılık ortadan kalkar. Çünkü kişi, kim olursa olsun, bir kez o da herkes gibi bir "ölümlü"dür; asıl önemli olan kurumdur; onu işletecek elemanı yetiştirmektir.

Böyle bir durumdan bir sosyal-birliği kurtaracak tek çare, yeni bir görüş getirecek bir eğitim sisteminin köklü bir tarzda uygulanmasıdır. Nitekim Batılı görüş tarzını gerçekleştiren, yüzyıllarca süren eğitim sistemi olmuştur. Başlangıçta bütün uluslarda, yani Doğu'da ve Batı'da dinsel görüş tarzı, biricik görüş tarzı idi. Bir sosyal-birliğin, insan, hayat ve doğa hakkındaki görüş tarzını, başlangıçta dinsel görüş sağlamakta idi. Zamanla bilimin, felsefenin, sanatın gelişmesiyle, dinin sağladığı *statik*, "donmuş" görüş tarzı da akıcı bir duruma giriyor; böylece sosyal-birliğin ilerlemesi, gelişmesi gerçekleşiyor.

Böyle bir gelişmeyi birlikte yapamayan sosyal-birlikler, *statik*, "donmuş" bir görüş tarzını, yani dinsel görüş tarzını koruyup saklıyorlar; ve bu görüş tarzı tarafından yönetiliyorlar. Özellikle eğer bu dinsel görüş, bu dünyanın işleriyle, öbür dünyanın işlerini birbirinden ayırdetmeyen bir dinsel görüş ise, o zaman bu *statik* görüş, bu "donmuşluk", onun taşıyıcısı olan ulusları bir çıkmaza sokar ve bütün gelişme olanaklarını ortadan kaldırır. Bu "donmuşluğu" silkip atamayan sosyal-birlikler bunun farkında bile değildirler; ancak böyle bir

durum, ilk kez bilim ve felsefenin bir inceleme objesi olursa, bu "donmuşluk" bütün açıklığıyla ortaya çıkarılabilir.

Fakat sosyal-birlikler, eğer onlar sömürge değilseler, birbirleriyle ilişki halindedirler. Bu ilişkiler, olumlu oldukları gibi olumsuz bir nitelik de taşıyabilirler. Olumsuz ilişkiler, ulusları birbiriyle karşı karşıya getirirler; onları birbiriyle savaştırırlar. Özellikle cephelerde dövüşen insanlar ve onları yönetenler, maddesel olan malzeme farkını, malzeme üstünlüğünü bütün çıplaklığıyla kendi öz canında tadıyorlar, canıyla, kanıyla ödüyorlar.

İşte bu gibi *motif*ler Osmanlı İmparatorluğu'nu bu problemler üzerinde düşünmeye zorlamış; herhangi bir görüşe dayanmadan sadece pratik alanla ilgili olan gereksinmeleri karşılamak için Batı'dan yararlanma düşünülmüş; ve yeni kurumların kurulmasına çalışılmış; örneğin Yeniçeriler yerine belli bir askeri eğitim gören ordu geçmiş; bu orduyu yöneten elemanları yetiştirecek askeri okullar kurulmuştur. Nitekim tıbbiye, mülkiye gibi okullar da yine pratik amaçlardan, gereksinmelerden hareket edilerek kurulmuşlardır. Sonra bunlara öğrenci yetiştirecek olan öğretim kurumları da kurulmuştur. Böylece imparatorluk, aldığı bu yarım ve pratik önlemlerle bitkisel olarak yüzyılımıza kadar sürüklenmiştir; çünkü Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşu ve görüş tarzı yüzünden, kökten bir devrim yapabilecek bir durumda değildi.

Böylece dinsel eğitimin yanında bilimsel bir eğitimin bulunması gerektiği kabul ediliyor; fakat ağırlık noktası, yine de dinsel eğitim üzerinde bulunuyordu. Medrese ve okul, yargıç ve kadı yan yana kalıyorlar; hayatın her alanında bir ikilik sürüp gidiyor. İlk kez bu yarım önlemlerle bizim Batılı bir görüş tarzının içine giremeyeceğimizi kavrayan büyük devlet adamımız Atatürk olmuştur. O, bütün ikilikleri ortadan kaldırmıştır; bu ancak topyekûn bir devrim olan bir devrimle gerçekleşebilirdi. Devrimimiz şekil bakımından Doğulu olan her şeyi, bütün ikilikleri ortadan kaldırdı. Fakat şekil, hiçbir zaman herhangi bir içten yoksun olamaz; bu nedenle şekil ile birlikte "iç"e ait bazı öğeler de benimsenmiştir. Fakat bu şeklin tümüyle iç kazanması için düşünsel bir kalkınmaya gerek vardır. Bu bizim ve bizden sonraki kuşakların bir başarışı olacaktır. Başlangıçta buna olanak yoktu; çünkü aydınlar azınlıkta idi. Bugün artık şekil bakımından tümüyle gerçekleştirdiğimiz bu başarıların, iç bakımından işlenmesinin zamanı gelmiştir. İşte bunu bize sağlayacak olan, uygulanacak "sürekli", çağdaş bir eğitim sistemi olacaktır. Bu nedenle eğitim sistemimiz bütün sarsıntılardan uzak, objektif bir sistem, yani bir kurum haline gelmelidir.

Gerçekten ancak köklü bir eğitim sistemi bizim görüş tarzımızı, yani hayat, insan ve doğa karşısındaki tavrımızı değiştirebilecektir.

Ancak yeni bir görüş tarzı, kendimize mal ettiğimiz bir görüş tarzıyla, biz de başka Batı ulusları gibi, insan başarılarının yalnız alıcısı olmaktan kurtulur, aynı zamanda onların yaratıcısı da oluruz.

Bu bize gösteriyor ki, eğitim sistemi tarihsel varlık-alanını, yani insan başarılarını yöneten önemli bir ilkedir. Bu ilkenin determinasyonu hem olumlu, hem de olumsuzdur. Eğitim sistemi bozuk, geri bir düzen içinde bulunan bir toplum, sadece bitkisel bir hayat sürer. Ancak eğitim sistemlerinde belli bir amaç, bir hedef güden, böylece belli bir görüş tarzı kazanan bir toplum, kendi tarihsel oluşuna olumlu bir yön kazandırabilir. Düşünmeliyiz ki, bütün insan başarılarının temelini, bilim, felsefe, teknik ve sanat oluşturmaktadır. Bilim, felsefe, teknik ve sanat alanlarının içine girmeyi ve bu alanlarda üretken olarak çalışmayı, ancak bizi buna hazırlayacak bir eğitim sistemi gerçekleştirebilir. Bu nedenle eğitim problemi, bütün sosyal problemlerin başında gelir; çünkü her şey onunla şekil kazanmakta, onunla verimli olmaktadır; onsuz kalan bir topluluk, ancak "donmuş" bir durumun içinde bitkisel yaşayabilir; fakat asla üretken olamaz.

8. Gelenek Kategorisi

Tarihsel varlık-alanının önemli bir determinasyon ilkesi olan görüş tarzının şekil kazanmasında bir yandan eğitimin, öte yandan gelenek ve değerler gibi kategorilerle, din, bilim ve felsefe gibi bilgi çeşitlerinin büyük payı vardır. Eğitim kategorisinin bu konuda oynadığı rolü göstermeye çalıştık.

Nasıl amacı ve hedefi belli olan bir eğitim sistemi, görüş tarzına yeni yönler veriyor; ona bir akıcılık, bir gelişme sağlıyorsa, geleneğin de bu konuda büyük bir etkisi vardır. Geleneğin görüş tarzına olan etkisi, olumsuz olduğu gibi, olumlu da olabilir. Olumlu etkisiyle gelenek, görüş tarzının, "donmuş" bir nitelik kazanmamasına; olumsuz şekli ile de görüş tarzının, "donmuş" bir nitelik kazanmasına hizmet eder.

Biz geleneklerin olumsuz şekline "gelenekçilik" adını veriyoruz. "Gelenekçilik" hayvan dünyasındaki içgüdüye benzetilebilir. Çünkü "gelenekçilikte" de bir şekle ve içe bağlılık vardır. "Donmuş" gelenek kuşaklar boyunca hiçbir değişiklik geçirmeden aynı şekilde sürüp gider, tıpkı hayvan dünyasında yuva yapma, yavrulama, kış yüzünden yer değiştirmede olduğu gibi. Yalnız insan dünyasında geleneğin bir başlangıcı, gelişmesi ve sonraları da "donmuş" bir nitelik kazanması vardır; ve insanda gelenek, zaman içinde içgüdüye göre değişiklik gösterebilir. Fakat bu değişiklik önemsiz olduğu için, geleneğin "donmuş"

karakterine dokunmaz. Çünkü değişiklik daha çok şekille ilgilidir; iç bakımından gelenek aynı kalır. Halbuki hayvandaki içgüdü, başlangıçtan beri ona hazır olarak verilmiştir; ne gelişir, ne de geriler. Fakat insan, daima geleneğin katı durumundan sıyrılabilecek olanaklara sahiptir; elverir ki, o kurtulmak istesin. Hayvan için böyle bir şey söz konusu olamaz; çünkü hayvan bir olanaklar varlığı değil, *statik* bir varlıktır.

Gelenek terimiyle ne kastedilmektedir? Gelenek terimiyle insan kuşaklarının birbirine aktardıkları başarılar, hayat-şekilleri, verilen ve alınan bütün içerik ve şekiller kastedilmektedir; böylece gelenek bir topluluğun kuşakları arasındaki bağın kopmamasına da yardım etmektedir. Her insan topluluğunun geleneği vardır; her kuşak, kendisinden önceki kuşakların başarıları, hayat-şekilleri, görüş tarzları içinde doğar, büyür, gelişir; herkes formunu o gelenek içinde kazanır; belli bir tavır takınmayı o gelenek formlarına göre edinir. Hatta her ailenin, her kuruluşun gelenekleri vardır. Fakat gelenek, yalnız özel hayata, özel topluluklara özgü değildir; bütün alanlarda ortaya çıkar; yani bütün insan başarılarının, insan kuruluşlarının bir geleneği vardır; çünkü her kuşak, kendisinden önceki kuşaklardan devraldığı şekil ve içle beslenerek form kazanır. Her ülkede, her toplulukta bir çalışma geleneği vardır; bu çalışmanın hedef ve amaçlarıyla ilgili gelenekler vardır; öyle ki, insan başka toplulukların gelenekleriyle karşılaşmadıkça, her şeyin, her yerde kendisininki gibi olduğunu sanabiliyor; fakat bu, bir zandan başka bir şey değildir.

Yeni yetişen kuşaklar, bu formları, bu gelenekleri benimsemeye çalışırlar ve benimserler de. Örneğin üniversite hocasının, öğrencisinin, yöneticilerin, memurların içinde yetiştiği ve devraldığı gelenekler vardır. Yeni kuşaklar bu gelenekler içinde yetişirler. Gelenek, bazı hallerde o derece *statik* bir şekil kazanır ki, toplum, hayvanların içgüdüsel davranışlarında olduğu gibi, onun kaskatı formu içinde erir. Nasıl, içgüdüsel davranışlarda bir değişme olmazsa, *statik* bir gelenek formu içinde bulunan bir insan toplumu da hiçbir ilerleme göstermez; hatta gerileme de yoktur. Yalnız şu şekilde bir gerileme olabilir: Durmadan ilerleyen, akıcı bir geleneği olan bazı insan toplumları karşısında kalan bu "gelenekçi" toplumlar, zorla da olsa bazı şeyler almak zorunda kalırlar. Fakat bu alınan şeyler, yürürlükteki gelenek içinde gelişmesi mümkün olan birçok şeyleri soysuzlaştırır ki, bu bir tür gerilemedir. El sanatlarında olduğu gibi. Burada geleneğin ne eski formu korunabilir; ne de yeni bir form kazanmak için, onun içinden sıyrılıp çıkılabilir.

Böyle bir durumda sosyal-birliği oluşturan belli kişiler ve belli tabakalar dış görünüşleriyle hayat-şekillerini değiştirmiş görünürler. Fa-

kat içerik bakımından hiçbir değişiklik geçirmezler; yine aynı insan, aile ve çocuk görüşü, aynı görüş tarzı olduğu gibi sürer; ancak çağın zorladığı dış şeyler, yani bazı teknik yenilikler girebilir: Örneğin elektrik ve elektrikli araçlar; taşıt araçları gibi. Fakat bu teknik araçların alınması, bu *statik* gelenek içinde bulunan insanları ancak dış görünüşleri bakımından değiştirebilir; ama aynı hayat tarzı, aynı hayat görüşü sürer gider. Çünkü bu teknik araçlar aktarmadır; ve bunlar başka gelenekleri, başka hayat şekli ve hayat görüşü olan insan toplumlarının emeklerinin ürünüdürler. Zaten bu aktarma teknik araçlardan ancak belli varlıklı bir zümre yararlanabilir; fakat geniş halk kitlesi bu gibi araçlardan habersiz yaşar.

Gerçi bugünün sosyolojisi, yeni araçların kullanılmasıyla bazı değişikliklerin meydana geldiğini göstermeye çalışıyor; fakat sosyolojinin bu gibi faktörlerin etkisiyle meydana gelen ve yine de şekille, dışla ilgili olan bu değişiklikleri saptamakla ne elde etmek istediğini anlamak güçtür. Doğaldır ki, bir tren yolunun üzerinde bulunan bir bölge ile bu yoldan uzak olan bölgelerde, dış görünüşle ilgili bazı değişiklikler görülebilir. Fakat sadece dışla ilgili olan bu değişikliklerin o bölgede yaşayan halkın hayat-şekli, görüş tarzı üzerinde hiçbir etkisi olmuyor.

Sosyoloji, burada belli bir teoriye dayanıyor; bu teori, çoktan beri bilimsel araştırmaların dışına atılmış bulunan çevre teorisidir. Bu teori, her şeyi dış koşulların değişmesiyle açıklar. İmdi çevrenin bazı öğelerinin değişmesiyle, o çevre içinde bulunan insanlar da değişirler deniliyor; fakat bu değişikliğin sınırı ve içeriği üzerinde durulmuyor. Kaldı ki, dış değişikliğin sınırı ne olursa olsun "içi" değiştirmiyor; halbuki asıl değişikliğin içe, esasa ait olması gerekir; yani halkın hayat tarzında, hayat görüşünde, hayatlarının şekil ve düzeninde, barınma ve korunma araçlarında olması gerekir. Fakat böyle bir değişikliği de dış motifler gerçekleştiremezler. Bunu ancak, daha önce sözü edildiği gibi, belli bir eğitim sistemi gerçekleştirebilir.

Nasıl, *statik* bir görüş tarzı Doğu'ya özgü bir determinasyon ilkesi ise, "gelenekçilik" ya da *statik* gelenek de Doğu'ya özgü bir determinasyon şeklidir. Nasıl, Batılı, *statik* olan dinsel görüşü Ortaçağdan Yeniçağa geçerken etkisiz hale getirmişse, aynı şekilde "gelenekçiliği" de Ortaçağdan Yeniçağa geçerken terketmiş ve böylece onunla birlikte görüş tarzı da değişmiştir.

Doğu'da "gelenekçilik" günlük hayatta başlar. Eğer dikkat edilirse, Doğulunun iki hayat tarzı vardır; bunlardan birisi özel olan ev hayatı, öteki de dışarıya yansıyanıdır; ve bunlar arasında kesin bir ayrılık vardır; hatta onların birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Doğulunun ev hayatı, dışarıya yansımaz; ve bunun özellikle dışarıya yansımamasına

özen gösterilir. Bu, oturma odası ve süslü konuk odası geleneğinde açıkça görülür. Bu, eski Roma imparatorluğunda böyle idi; bu, eski Mısır'da da böyle idi. Onun içindir ki, Mısırlı rahipler, eski Anadolu Greklerini çocuklara benzetiyorlardı. Bununla Mısır rahipleri, onların çocuklar gibi her yerde olduğu gibi göründüklerini söylemek istiyorlardı[51]. Halbuki Doğulunun hiçbir zaman iç ve dış hayatı çocuk gibi aynı olamaz; o dışarıda ve içeride kendisini başka şekillerde gösterir; o kendisini *naiv* olarak ve olduğu gibi göstermez; tersine kendisini saklamaya çalışır.

Bu yüzdendir ki, Doğuluda genel bir ekonomi düşüncesi de yoktur; Doğulu kendi evinde ancak ve güç halle yiyecek, içecek bulabildiği hallerde bile, dışarıda, yani dış görünüşüyle orta halli ya da bunun üstünde bulunan bir insan etkisi bırakmaya çaba gösterir; ve o bunda oldukça da başarılı olur. Batılı bunun tam tersini yapar; o iç ve dış hayatını birbirine uydurur; ve gerçek durumunu saklamaya gerek görmez, tersine durumunu daima artan bir çaba ile düzeltmeye çalışır.

Doğulunun kişisel ve günlük hayatında başlayan bu ikilik, her alanda göze çarpar. Örneğin bir kurum denetim göreceği zaman, bambaşka bir şekilde kendisini göstermeye çalışır; her tarafta temizlik yapılır; her şeye dikkat edilir; her şey, denetim süresince olması gerektiği gibi işler. Denetleyen kimse de, bütün bunların denetim için yapıldığını bilir; çünkü o da böyle bir geleneğin içinde yetişmiştir; onun için de bu gibi şeyler, bilinmeyen şeyler değildir. Fakat o da bu görünüşe inanmış gibi görünür; imdi her iki taraf da bütün bunların bir görünüş ve gösterişten başka bir şey olmadığını bildiği halde, bunun üzerinde konuşmazlar; bu konuda mutlak bir "susma" egemendir.

Halbuki Batılı gelenek içinde bunun tersine hareket edilir; Batılı denetim için hazırlanmaz; o her zaman aynı şekilde hareket eder. Çünkü onun için bir iş, başkası için, herhangi bir gösteriş için değil, kendisi için yapılır. Doğulu, görünüş alanına çıkan bütün işlerinde kendisi için değil, başkası için, dışarısı için yaşar; bu nedenle o, bu ikiliği özel hayatına da uygular. Nitekim Doğulunun bir konuk odası vardır; o daima hazır ve temiz bir durumdadır ve bu oda yalnız dışarıdan gelecek konuklara açıktır; başka zamanlarda hep kapalı bulunur. Bu ikiliği hayatın her alanında görmek ve göstermek olasıdır: Doğulu bütün kurumlarında günlük ve özel hayatında bu ikiliği büyük bir titizlikle korumaya çaba gösterir.

(51) Friedrich Nietzsche: "Die Geburt der Tragödie", Nietzches Werke, herausgegeben von A. Bäumler, s. 140.

Böylece geleneğin olumsuz şekli, yani gelenekçilik her alanda *statik* bir durumun, bir görünüşün sürdürülmesine yaramaktadır. Fakat onun "donmuş" niteliğine dokunmak da güçtür; onun çok güçlü savunma araçları vardır. Çünkü *statik* gelenek bir yandan daima dinin ve başka birtakım "çürük inançlar"ın, öte yandan da bir yalancı milliyetçiliğin gölgesine sığınmıştır. Zaten onun "devrim"siz sökülmesi güç olan köklerinin gücü de buradan gelir. *Statik* gelenek bu güçlerle, özellikle dinsel gelenekle birleştikten sonra, onun karşısına çıkan her şey, ya hemen erir ya da ergeç ona boyun eğmek, uymak zorunda kalır. Bir sosyal-birliği böyle bir "donmuşluk"tan kurtaracak biricik güç bilim ve felsefedir. Nitekim Batılı gelenek de ancak bilim ve felsefe yoluyla dinin baskısından sıyrılmış, *statik* olmaktan kurtulmuştur.

Geleneğin olumlu şekli ,akıcı olan şeklidir. Nasıl, geleneğin *statik*, yani olumsuz olması, sosyal-birliğin hayat-şeklini donduruyorsa, olumlu gelenek de kuşaktan kuşağa aktarılan insan başarılarının gelişmesine yardım ediyor. Çünkü akıcı olan gelenek, daima ayıklanan, düzeltilen bir gelenek şeklidir. Geleneğin bu türü, daha çok hayat durumlarına, şeylere yönelmiştir; içinde bulunduğumuz gerçeklik, durum değiştikçe, bu da değişir. Halbuki olumsuz gelenek şekilcidir, kavramcıdır; objelerle, varolan şeylerle, insanın içinde bulunduğu durumla hemen hemen ilgisi yoktur.

Böyle bir geleneğin içinde bulunan insanlar, bu geleneğin katı olmasının sorumluluğunu insanlara değil; o insanların ortaya koyduğu formlara, düzenlere yüklerler; insan, böyle bir gelenek içinde sırf bir araçtan, formların, düzenlerin bekçisi olan bir araçtan başka bir şey değildir; ve insan, en sonunda belli bir şekilciliğin uygulayıcısıdır. Böyle bir insan kitlesi, bütün kararlarına, bütün durumlarına bu formlara göre yön verir. Böyle bir şekilciliğin sakatlıkları, ancak bilim ve felsefe alanında ortaya çıkıyor, kendilerini ele veriyorlar. Çünkü bilim ve felsefede, boş kavramlar değil, eşyanın, varolan şeylerin kendileri, objeler esastır. Halbuki Doğulu, kendisini objelere, varolan şeylere, hayat durumlarına uyduracağı yerde, objeleri, varolan şeyleri, hayat durumlarını bu şekillere uydurmaya çalışır; ve o, bunda başarılı da olur. Çünkü o, böyle bir geleneğin içinde yetişmiştir. Doğulu için objektif olmak, içi ve dışı bir bütün olan bir çocuk gibi davranmak güçtür; o, belli bir şekilcilikle, içi, objeyi, objektifliği bir yana atar ve sadece şekle göre hareket eder.

Bu durumla her alanda karşılaşmaktayız. Örneğin Doğulu, öğrencisini, hocasını, şeylerin, gerektirdiği şekilde değil, belli bir şekilciliğe saplanarak yetiştirir; hocanın belli bir zaman sonra, bu konudaki yasanın, yani formalizmin, şu ya da bu maddesine göre şu unvandan bu unvana yükselmesi gerekir; onun bu konuda bir başarısı olsun ya da

olmasın; bunun hiçbir önemi yoktur. Öğrenci de şu ya da bu kadar zamanda süresini doldurur; ve bu konudaki formalizmi yerine getirerek diplomasını alır; o da bu konuda kendisinden belli bir olgunluğun isteneceğini düşünmez bile; çünkü öğrencinin de belli bir zaman süresi içinde eğitimini bitirmesi gerekir; bitiremezse başarısız bir öğrenci olarak kabul edilir; çünkü gelenek, ondan "içeriğe" bakmadan şeklin yerine getirilmesini istemektedir. Böylece Doğu'nun geleneği her şeyi kalıplaştırmıştır; ve yalnız kalıp üzerinde durmayı öğrenmiş ve öğretmiştir.

Fakat eğer Doğulunun zaman bilinci göz önünde bulundurulursa, yukarıdaki durumun tersini beklemek gerekirdi. Çünkü Doğulunun zaman bilinci bambaşka bir niteliktedir ve Doğulunun geleneklerinde zamanın hiçbir rolü yoktur; onun daima geçmesini, öldürülmesini istediği bir zamanı vardır. Halbuki Batılının zaman hakkında kesin bir bilinci vardır; ve bu da açık deyimini, birçok dillerde kullanılan İngilizce şu sözde bulur: «*time is money*», vakit nakittir. İmdi Batılının boşuna geçireceği, öldüreceği bir zamanı olmadığı gibi, zamanının gelişigüzel kullanılmasına da izin vermez. O, zamanını titiz bir şekilde böler ve onun dolu ve anlamlı geçmesine çalışır.

Halbuki Doğulunun geleneği, zamanın dolu geçmesine olanak vermez. Çünkü Doğulu, hayatının önemli bir bölümünü beklemelerle geçirir; en basit bir iş, ona çok uzun bir zamana mal olur; çünkü bu basit işi görecek ve gördürecek olanların karşılıklı olarak zaman hakkında kesin bir bilinçleri yoktur; imdi zaman, her ikisi için de henüz bir değer taşımamaktadır. Bu nedenle aynı işin yarına, öbür güne ve daha sonraya bırakılmasında bir sakınca görülmez. Doğulu zamanını herhangi bir çalışma ya da kendisini insan olarak geliştirecek yapıtlar okumakla da geçirmez; o daha çok zorunlu olanı, istenileni yapar ve geriye kalan zamanını çok kez boş ve yararsız konuşmalarla, boş kuruntularla geçirir. Çünkü Doğulu için zaman, savrulacak kadar boldur; onu geçirmek asıl amaçtır. Tesbihin Doğulunun günlük hayatına ait olması, üzerinde durulması gereken bir fenomendir.

Doğulunun zaman karşısındaki bu kayıtsız tavrıyla, onun belli şeyler, örneğin okulunu zamanında bitirmek ya da tam zamanında kademe atlamak istemesi gibi durumlarda zaman bakımından çok titiz davranması arasında, bir çelişme var gibi görünür. Fakat bu çelişme görünüşte olan bir çelişmedir; çünkü zaman karşısında takınılan bu tavır, zamanın değerli olmasından çok, ekonomik etkenlerin ve özellikle sosyal-sferle ilgili değerlerin ve geleneklerin bir sonucudur. Çünkü zamanında okulunu bitiremeyen ya da mesleğinde ilerleyemeyen bir kimseye, ya beceriksiz ya da yeteneksiz bir kimse gözüyle bakılır; bunun zamanın kıtlığı ya da onun değer taşımasıyla bir ilgisi yoktur;

bu daha çok Doğulunun insan, hayat ve doğa hakkındaki görüş tarzıyla, onun şekilci, gelenekçi olan tavrıyla ilgilidir.

Doğulunun geleneğinde yetenek ya da yeteneksizlik başarı ile ölçülmez; başarılara bakılmaz; geçerlikte olan belli kalıplara göre, mademki bir kimse okulunu zamanında bitiremiyor; zamanında kademe atlayamıyor, o halde o kimse yeteneksizdir denilir. Bu nedenle bir insanın değerli olmasıyla değersiz olması hakkında ortalıkta sadece "dedikodular" dolaşır. İmdi Doğu'da ne övmenin, ne de yermenin gerçek bir dayanağı vardır; her ikisi de sübjektiftir, gelişigüzeldir. Halbuki övmenin de, yermenin de belli bir ölçüsü olmalıdır; bu da mutlaka başarılara ve başarısızlıklara dayanmalıdır. Fakat Doğu'da her alanda bir ölçüsüzlük geçerliktedir; Doğulu yermede ölçüsüz olduğu gibi, övmede de ölçüsüzdür; o her şey hakkında *superlatif*lerle konuşur.

Batılının geleneğinde hem bir akıcılık, hem de bir objektiflik olduğu için, bu gelenek içinde her alanda kişilik, başarı ön sırada yer alır; sosyal çevre, insanları, belli kalıplara, etikete göre yargılamaz; her alanda başarı, yararlı olma, yetenek esastır. Bu gelenek içinde övmenin de, yermenin de, bilgili ve bilgisiz olmanın da bir ölçüsü vardır; ve bu ölçünün temeli *ontik*tir; yani bu ölçü, şekle, etikete göre değildir. Batılı için, zaten şekil, içeriği kurtarmak ve geliştirmek için vardır; yoksa şekil, kendi kendisi için, yani şekil şekil için değildir.

Aynı değişiklik Batılının zaman karşısındaki tavrında görülür: Batılının geleneğinde zamanın büyük bir önemi vardır. Batılının zaman karşısındaki tavrı, onun zaman bilinci, Doğulununki ile karşılaştırılamayacak ölçüde başka bir nitelik gösterir. Batılı zaman bakımından çok hasis davranır; hatta onun bütün teknik uğraşları bile zamandan kazanmak üzerinde toplanmaktadır; o, zamanı üzerinde sanki titrer ve zamanını hiçbir şekilde boş geçirmek istemez; zamanı, daima bir içle doldurmaya çalışır; örneğin doğal güzellikleri, doğayı, sanat yapıtlarını tatmak gibi. Halbuki Doğulunun geleneğinde doğanın hiçbir rolü yoktur; doğa, bitki dünyası, onda amansız bir düşmanını bulur. O, kendi sanat yapıtlarına karşı da çok ilgisiz davranır; onlarla ilgisi çok yüzeyseldir; kendi sanat yapıtlarının, kendi gözleri önünde yıkılmasıyla bile ilgilenmez. Bütün bunlar geçmişten aktarılan geleneklerin bir sonucudur ve ancak eğitim yoluyla düzeltilebilir.

Gelenekle bir topluluğun hayat-şekli, yani görüş tarzı arasında o kadar sıkı bir bağ vardır ki, günlük hayatta, çok banal gördüğümüz ve hiç dikkat etmediğimiz davranışlar, belli hayat-durumlarının ürünüdür. Bilmem dikkat edilmiş midir; bizim ülkemizde bir aileden birisi yolculuğa çıktığı zaman, komşular, o evi ziyaret ederler ve bazı dileklerde bulunurlar. Bunun temelindeki neden şu olsa gerek: İmpa-

ratorluk Türkiye'sinde öyle yerler vardı ki, oraya giden bir Türk'ün bir daha dönmesi olasılığı çok azdı; örneğin o zaman Yemen ilimize giden askerlerimizin durumu böyle idi. Bu, bize aynı zamanda, her kalıp ve geleneğin, belli bir hayat tarzının ürünü olduğunu gösteriyor.

Dikkat edilirse, insan topluluklarının bu gibi günlük hayat-sferleri arasında büyük farklar vardır. Bu farklar, çeşitli toplulukların görüp geçirdikleri olaylar ve içinde bulundukları durumları yansıtıyorlar. Fakat eğer gelenekler, yalnız bu gibi günlük şeylerde kalsalardı, o zaman bunun üzerinde durmaya gerek kalmazdı; çünkü bu gibi şeyler, zararsız şeylerdir; ve bu gibi gelenek kalıplarının sürmesinde, tarihsel varlık-alanını yönetme bakımından ne büyük bir zarar, ne de bir yarar vardır. Bu olsa olsa, bu gibi topluluklarda henüz zamana gerektiği gibi değer verilmemesi anlamına gelebilir.

Fakat bir insan toplumunun hayatı bir "bütün"dür ve en yalın günlük olaylardan başlar; en önemli olaylara kadar sürer gider. Böyle bir fenomenle özellikle Doğulunun, hayat-akışının "bütün"üne rastlantıların yön vermesinde karşılaşırız. Nitekim Doğulunun bütün işleri, örneğin serveti, bir işe, bir memuriyete girmesi, birçok hallerde rastlantı olmakla kalmaz; aynı zamanda o bu işinde, bu memuriyetinde kalıp kalmayacağından ve ne kadar kalacağından da emin değildir; çünkü rastlantı, güvensizlik bilincini de birlikte getiriyor.

Fakat böyle bir durumla, sadece devlet işlerinde karşılaşmayız, özel iş sahipleri de servetlerinden, işlerinden, geleceğinden emin olarak yaşamazlar; herkesin bu konuda bir korkusu vardır. Bu güvensizlik, o kadar yaygın bir hale gelmiştir ki, kimse kimseye güvenemez. Bu gelenek Doğu'da gereksiz kontrollerin yapılmasına; bunu gerçekleştirmek için çok sayıda memur ve işçinin kullanılmasına neden olmaktadır. Bu yüzden hiç kimse sorumluluk yüklenemiyor ve sorumluluk çok parçalanıyor; sonunda sorumluluk ortadan kaybolup gidiyor; yapılan işten kimin sorumlu olduğunu ortaya çıkarmak çok güçleşiyor; hatta çok kez bu olanaksızdır. Çünkü herkes belli kalıpları yerine getirmiştir; fakat buna rağmen iş eksik kalmıştır; ama buna neden olanı bulmak olası değildir; çünkü sorumluluk gereğinden çok bölünmüş, bu yüzden de "anonim" bir nitelik kazanmıştır.

Bu durum, böyle bir güvensizlik bilinci, anlatımını Doğu'nun hak, adalet tanımayan insanlarının despot davranışlarında bulur. Gelenek halini alan görüş tarzının özelliğinin bir sonucu olarak Doğulu, haksızlığa uğramayı da haksızlık yapmak gibi hoş görür. Çünkü Doğu'da insanlar birbirinden kopmuş, birlik bilincinden yoksun, atomlaşmış bir durumdadır; ve kendisine dokunulmadığı sürece herhangi bir tepkide de bulunmaz, her şeyi hoş görür. Bu, gerçekten belli bir hayat,

bir görüş tarzının birlikte getirdiği bir gelenektir. Nitekim bunu özellikle şu atasözünde açık olarak görüyoruz: «Bana dokunmayan yılan bin yaşasın!»

Fakat Doğulu ve Batılı geleneklerden hiçbirisi, gökten inme güçlerin bir ürünü değildir. Köklü bir eğitim sistemiyle, görüş tarzı ve geleneklerin hepsinden kurtulmak olasıdır. Bütün Batılı uluslar da bu "donmuş" geleneklerini ayıplayıp düzelterek gelişmişlerdir; çünkü bu "donmuş" nitelikteki gelenekler ayıklanmadan herhangi bir gelişmeye yer yoktur. Yalnız herhangi bir yanlış anlaşılmaya yer vermemek için, bizim burada geleneklerle, özellikle katı geleneklerle ne demek istediğimiz göz önünde bulundurulmalıdır; gelenekleri ayıklamak demek, ulusal özellikleri, ulusal nitelikleri yok etmek demek değildir; tersine, gelişmelerimize engel olan, önyargılarla dolu olan, geçmişin çürük inançlarına bürünmüş, fosilleşmiş kalıntılarını atmak söz konusudur.

Gelenek, hangi şekilde olursa olsun, insan başarılarının akışını, yani tarihsel varlık-alanını yöneten, ona şekil kazandıran önemli bir determinasyon ilkesidir. Bu determinasyon, insan başarılarının ya ilerlemesini (gelenek olumlu olduğu zaman) ya da aynı donmuş durumun sürmesini (gelenek olumsuz olduğu zaman) sağlar.

Fakat *statik* bir geleneğin içinde oluşan insan başarıları, tavır ve eylemleriyle ilgili şekiller bir özellik gösterirler; ve bunlar ancak böyle donmuş bir gelenek içinde varlıklarını sürdürebilirler. Çünkü bu başarılar, belli bir zaman-bilinci, belli bir eğitim sistemi ve görüş tarzının ürünüdürler. Çünkü gelenek bütün insan kurumlarına, kuruluşlarına damgasını basan bir determinasyon ilkesidir. Bireyler, kendilerinin ürünü olmayan, kuşakların işi olan bu gelenek kalıplarına karşı yalnız başlarına (devrimler bir yana) savaşamazlar. Ancak yeni ve karşı bir hareketin başlaması ve bunun da geniş bir kitleyi kavramasıyla bazı şeyler elde edilebilir.

Halbuki akıcı bir gelenek, bambaşka bir nitelikte olan insan başarılarını, tavır ve eylemlerini gerçekleştirebilir. Böyle bir gelenek şekli, engelleri ayıklayan bir gelenektir; bunu da bilim ve felsefe sağlamaktadır; çünkü akıcılık ancak bilim ve felsefe yoluyla gerçekleşebilir. Böyle bir gelenek içinde bambaşka bir zaman-bilinci, bir eğitim sistemi ve görüş tarzı geçerliktedir.

Fakat insan başarıları, insanın tavır ve eylemleri, hangi gelenek şekli içinde bulunursa bulunsun, bunlar herhangi bir değer-yapısından yoksun değildirler. Donmuş bir geleneğin sürmesi için bile, belli katı değerlerin determinasyonlarına dayanması gerekir. Bir *değer -determinasyonu*, dış nedenler yüzünden *determinasyon-canlılığını* kay-

bettiği an, bu *statik* geleneğin taşıyıcısı olan topluluk da ya geriler; ya da bu *statik* gelenekten sıyrılarak yeni bir durumun içine girer. Bu yeni durum, artık bu topluluğun özelliklerine, yeteneklerine göre yön alır.

Hayatın canlı, akıcı bir şekilde sürüp gitmesi, ancak içeriği olan, yaşanmış belli değerlerin yönetmelerine bağlıdır. Her iki gelenek şeklinde de *değer-determinasyonu* canlılığını kaybettiği zaman, her ikisinin durumu değişir, katı gelenek sona erer; katı olmayan gelenek ise, yeni bir etkinlik kazanır. Böyle bir durum, kuşakların değişmesinde daima karşılaştığımız bir fenomendir.

Değerler, gelenek, görüş tarzı ve eğitim sistemine yön veren bir determinasyon olarak ortaya çıkıyorlar. Bu nedenle çok önemli ve özel determinasyon ilkeleri olan değerlerin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Çünkü bütün insan başarıları, tavır ve eylemleri, insanın yapıp-ettikleri daima bir *değer-sistemi* tarafından yönetilmektedir.

9. Değerlerin Determinasyonu

Tarihsel varlığın determinasyon probleminde değerler de çok önemli bir rol oynar. Çünkü bir geleneğin sürmesi, akıcı ya da donmuş bir şekil kazanması, bir görüş tarzının geçerlik kazanması, bir eğitim sisteminin yeni yetişen kuşaklara şekil kazandırması gibi fenomenlerin hepsi, değer-determinasyonlarına dayanır. Aynı şekilde eğer belli bir mekân parçası olan vatan seviliyorsa; onu savunmak için acılara katlanılıyorsa; eğer üç boyutlu zaman içinde olup biten olaylar arasında bir bağ kuruluyor; onlardan bazılarına bir öncelik veriliyor ve gelişmelerine çalışılıyorsa; eğer insan başarıları birbirini karşılıklı etkiliyorsa; bu, bu fenomenlerde belli değer-yapılarının bulunduğunu gösterir; çünkü insan hayatı, insanın yapıp-ettikleri, insanın başarıları, herhangi bir şekilde değerlerle bezenmiş ve değerler tarafından yönetilmişlerdir. Tarihsel varlık-alanında ağır basan determinasyon, değerlerin sağladığı determinasyondur. Çünkü insanın herhangi bir ilgisinin, herhangi bir idealinin bulunmadığını kabul etmek, onun hayat eylemleri, olup biten şeyler karşısında hiçbir tavır takınmadığını, onlar karşısında kayıtsız kaldığını kabul etmek demek olur ki, buna olanak yoktur. Böyle bir durum, hayatın durduğu, hareketsiz ve eylemsiz kaldığı anlamına gelir.

Halbuki insan, çözülmesi, gerçekleştirilmesi gereken sayısız problemler karşısında, sayısız yapıp-etme ve eylemler içinde bulunur. İnsanın onlara bir yön vererek, bazılarını öne alması, bazılarını sonraya

bırakması gibi birtakım çarelere başvurması gerekir. Bu da ancak insanın bunlar karşısında kayıtsız kalmadığı, onlar karşısında herhangi bir tavır takındığı bir durumda gerçekleşebilir. Fakat her tavır takınma, değerlere dayanan bir tavır takınmadır. İnsan sayısız, ardı arası kesilmeyen durumlar içindedir; insanın bu durumların içinden sıyrılıp çıkması, onun bir değer-duygusuna sahip olmasını gerektirir. Ancak böyle bir değer-duygusu, yapıp-etme ve eylemlerimizden bazılarına öncelik verir, bazılarını da sonraya bırakır.

Burada değer kavramı çok geniş anlamda anlaşılmalıdır: Her türlü amaç ve hedefler, her türlü ilgi ve çıkarlar; tutkular, her türlü idealler, her türlü güç ve iktidar etkenleri, her türlü ün ve şan hırsı; yerme, övme, saygı ve saygısızlık, inanma ve inanmama, sözünde durma ya da durmama, dürüstlük, sevgi ve nefret... gibi. Fakat bütün bu *değerler* iki grupta toplanabilir: 1. yüksek değerler; 2. araç-değerler. Araç-değerlerle yarar, ilgi, çıkar-sferi, her türlü maddesel değerler, tutkular, güç ve iktidar faktörleri, ün ve şan hırsı vb. gibi *değer-yapıları* kastedilmektedir. Yüksek değerlerden de idealler, inançlar, dürüstlük, dostluk, sözünde durma, sevgi, nefret ve saygı gibi *değer-yapıları* anlaşılmalıdır.

İnsan, yalnız hayatına bir değer, bir anlam vermekle kalmaz; aynı zamanda bütün eylemlerinde ve bu eylemlerin ürünlerinde, başarılarında herhangi bir şekilde bir değer görür. İnsan hayatı, insan eylemleri ve bunların ürünleri yüksek değerler tarafından yönetildiği gibi, ikinci grup, yani araç-değerler tarafından da yönetilmektedir. Özellikle ikinci grup değerler, geniş insan kitlesinin hayatında en ön planda yer alırlar. Çünkü insanların çoğunluğunun hayat eylemleri, yarar, ilgi ve çıkar-sferiyle ilgili olan araç-değerler tarafından yönetilir. Değerlerin bu determinasyonları ister politik alanla ilgili olsunlar, yani bir sosyal-birliğin hayatını ilgilendirsinler, isterse belli grupların hayatıyla ya da bireylerin hayatıyla ilgili olsunlar; bütün bu alanlarda araç-değerlerin önemli bir rol oynadıklarından şüphe edilemez.

Çünkü sosyal-birlikleri yöneten kimselerin hepsinin, yüksek değerleri gerçekleştirmeyi amaç edinen devlet adamları olacaklarını kabul etmek güçtür. Burada ister iktidarda kalmak, iktidarın sağladığı yarar, sayılma ve başka birçok araç-değerler tarafından yönetilmek şeklinde olsun; ister daha küçük ve kişisel çıkarlar tarafından yönetilmek yoluyla olsun; bu gibi determinasyonlar, tek insanın hayatı için büyük bir önem taşırlar. Sosyal-birlikleri yönetenler, gerek bu kişisel, araç-değerler tarafından yönetilerek, gerekse objektif yüksek değerler tarafından determine edilerek iyi ve kötü anlamda bazı şeyler yapmaktadırlar; ve bu yapılanlar, bir çağın, hiç olmazsa bir kuşağın değer-ufkunu oluştururlar. Aynı şey, ekonomik eylemler alanında da

geçerlidir. Çünkü endüstri ve ticaretle uğraşanların da hepsinin birden yalnız belli idealleri, yüksek değerleri gerçekleştirmek istediklerini kabul etmek güçtür; hatta bu gibileri çok enderdir. Çoğunluk için, maddesel değerlerin determinasyonları, yani zenginlik önemli bir rol oynar.

Çağların sosyal-birlikleri yöneten değer yapıları vardır; ve bunlar çeşitlidirler. Örneğin bugün sosyal-birliklerin hayatında maddesel refah alanıyla ilgili araç-değerlerin ne kadar büyük bir önem kazandıklarını görmemek olası değildir. Savaşlar, ekonomik yarışma, iktidar ve güç çekişmelerinden doğmuyor mu? Fakat bu determinasyonların temelinde başka nitelikte olan yüksek değerler, örneğin idealler de bulunabilir. Bugün zamanımızda maddesel gönencin herkes arasında hakça bölünmesini isteyen ideolojiler yaygındır. Bu tür ideallerin gerçekleşip gerçekleşemeyeceği bir yana bırakılsa bile; bunlar, kitleleri harekete getirmekte ve bu kitleler, tarihsel-varlığın belli alanlarını ve hatta bazen bütün alanlarını determine etmektedir. Bilim ve teknik bile böyle bir amaçtan hareket edilerek yapılmaktadır.

Fakat bilimde sadece maddesel determinasyonun rol oynadığını, yani ona maddesel gönencin buyruk verdiğini söylemek güçtür. Böyle bir sav, bilim hakkında ortaya atılan materyalist bir görüşten geliyor; hatta sanat ve bilim alanındaki hakiki yapıtların böyle bir determinasyonun sonucunda meydana geldiğini ileri sürmek, olası görülmemektedir. Çünkü hakiki bilim ve sanat yapıtları, ancak belli ideallerin determinasyonu sayesinde oluşur. Bilim ve sanat alanındaki yapıtların hakiki motifi, materyalist görüşlerin ileri sürdükleri gibi, sadece maddesel bir determinasyon olamaz. Burada daima yüksek değerlerin önemli bir rolü vardır. Gerçi bu rolü bir çağın şimdisinde göstermek güçtür; fakat belli bir zaman geçtikten sonra yüksek değerlerin rolünü göstermek kolaylaşır.

Saf materyalist bir görüş, ancak çok ilkel ve geri kalmış insan topluluklarının bireylerinde ve bu bireylerin hayatlarında önemli bir rol oynayabilir: Örneğin her ne pahasına olursa olsun zengin olmak, iktidarda kalmak vb. gibi. Fakat bu gibi durumlar ve çağlar gelip geçicidirler. Herhangi yüksek bir değere dayanmayan maddesel değerler ergeç yıkılmak zorundadırlar. İnsan hayatı uzun zaman sadece maddesel değerler tarafından yönetilemez; insanın ergeç hayatına, eylemlerine bir anlam vermesi gerekir. Çünkü maddesel değerler alanı, insanların birbiriyle çatıştığı, çarpıştığı, didiştiği bir alandır. Bu çatışmalar, ergeç bu maddesel değerlerin temelini sarsarlar. Üstelik belli ellerde toplanan maddesel değerlerin sosyal bir adalete dayanan bir görüş tarafından düzenlenmesini gerçekleştirecek çabalar belirmeye başlar.

Fakat insan hayatında ve genellikle tarihsel varlık-alanmda olup biten şeyler, Hegel'in zannettiği gibi herhangi bir refleksiyona dayanmazlar. Onların oluşunda önceden görülmeyen, hesaba katılmayan etkenlerin de bir rolü vardır. Hiç beklenmedik olaylar, mevcut determinasyonları ve böylece insan başarılarını, olaylarını etkiliyor. Tarihsel oluş, bağlarından kopmuş, tek bir sosyal-birliğin değil, bütün dünya uluslarının katıldığı bir oluştur. Tarihsel varlık-alanının oluşunda her ulusun az ya da çok bir rolü, bir payı vardır. Her ulusun değer-ufku birbirinden az ya da çok farklı olduğu için, determinasyonlar da birbirinden farklıdır; böylece çatışmalar, uyuşmazlıklar sürüp gider.

Gerçi her sosyal-birliğin, her çağda kendisine özgü bir determinasyonu vardır; fakat aynı zamanda her sosyal-birliğin, belli bir çağında *santral* bir değer-determinasyonu da vardır. *Santral* bir determinasyona sahip olan bu değerler, kendilerinin yerine geçecek yeni bir *santral* determinasyon oluşuncaya kadar, bütün gücüyle ve tek başına tarihsel varlık-alanına ağırlıklarını koyarlar. Fakat böyle bir durumla, ancak maddesel gönenç sağlayan değerler alanında karşılaşabiliriz. Çünkü tarihsel varlık-alanında yüksek değerlerin tek başına üstünlüğü eline alması, tarihte çok enderdir. Yalnız sanat alanmda, bilimsel ve felsefi başarılarda maddesel gönenç sağlayan değerlerin determinasyonuna benzeyen bir durumla karşılaşmak olasıdır: Bir çağı canlandıran bilimsel ve felsefi görüş, mevcut görüşler karşısında kendisine bir üstünlük sağlayarak tek başına üstünlük kazanabiliyor; ve böyle bir çağ, bazen çok uzun sürebiliyor. Ancak bu görüş, bütün meyvelerini verip de verimsiz olmaya başlayınca, onun yerine başka bir görüş geçiyor; ya da böyle bir görüş oluşamıyor; bilim, felsefe ve sanatta da araştırma ve yaratma bunalımları başlıyor.

Fakat insanı insan yapan hakiki başarılar, ancak her iki değer grubunun tarihsel determinasyona katıldıkları bir çağda meydana çıkarlar. Gerçi bir çağda ideallerin, yani yüksek değerlerin tek başına ağır bastıkları tarihsel bir fenomendir; örneğin Ortaçağda olduğu gibi. Yalnız öbür dünyanın değerlerine, tanrısal değerlere inanan bir çağda, yine tek yanlı başarılar meydana çıkıyorlar; nitekim Ortaçağda bu değer grubunun ağır basması, sadece yüksek bir sanat değeri taşıyan dinsel tapınakların meydana gelmesine neden olmuştur; ama öteki alanlar, bu sanatla atbaşı gidemiyorlar; geri kalıyorlar. Gerçekten bu tapınaklar, ancak insanın öbür dünya için çalıştığı bir çağda yapılabilirler. Fakat aşağı basamaklar üzerindeki değerleri hiçe sayan bu gibi çağların da ergeç, başka görüşler tarafından kenara itilmesinden kaçınılamaz. Aslında Ortaçağ için bile sadece yüksek değerlerin geçerlikte olduğu söylenemez. Çünkü Ortaçağda yapıp-ettiklerinin karşılığını öbür dünyada görmek gibi çıkara dayanan araç-değerler de rol

oynuyordu; yalnız bu araç-değerler, onlara manevi bir kılık verildiği için farkedilmiyordu.

İlkçağdaki değer-yapısı, çeşitli mekân-parçalarında değişik nitelikler gösterir. İlkçağda ulusların birbiriyle temasları çok seyrekti; ancak savaşlar ve istilâlar böyle bir teması sağlayabiliyorlardı. Bu nedenle oldukça dar bir mekân-parçası üzerinde çeşitli kültürler meydana çıkmıştır. Örneğin Mısır kültürü gibi *statik* bir kültürle, az çok onun etkisi altında kalan Mezopotamya kültürü gibi yine *statik* bir kültür meydana gelmiştir; her ikisi de tek yanlı tanrısal, ölümsüz değerlerin yönettiği kültürlerdir. Fakat bu, onların temelinde araç-değerlerin bulunmadığını göstermez; ancak onların gizli kaldıklarını gösterir. Halbuki Hitit kültürü ve yapıtları daha akıcı bir karakter gösteriyorlar. Bu kültürde, iki türlü değer-determinasyonu kendisini gösteriyor. Yerli olan ve Doğu kültürü gibi *statik* olmayan Hitit kültüründe insanların kendi topraklarına, ürünlerine ne kadar bağlı olduklarını ve bunu yapıtlarında nasıl dile getirdiklerini görüyoruz.

Aynı çift değer-determinasyonu, Ege bölgesindeki eski Yunan yapıtlarında da görülmektedir. Burada da *statik* bir görüş yerine, akıcı bir görüş tarzı görülüyor. Burada insanların tanrılarla aynı dünya içinde yaşadıklarını, onların hem yüksek, hem de araç-değerler tarafından determine edildiklerini, başarılarında göstermek güç değildir. Halbuki bu mekân-parçasını sonradan ele geçiren Romalılarda ise, maddesel-değerlerin, görkem ve görünüşle ilgili araç-değerlerin daha üstün bir rol oynadığı görülür.

Verilen örnekler bize gösteriyor ki, tarihsel varlık-alanı, ancak birbirine karşıt bu iki grup değer-yapısı ve bunların birbiriyle savaşması ile oluşuyor, şekil kazanıyor. Fakat bu şekil kazanma, daima olumlu bir anlamda gerçekleşmez, yani bir ilerleme şeklinde olmaz; bazen olumsuzdur; yani bir gerileme olabilir. Çünkü tarihsel varlığın şekil kazanması, Hegel'in zannettiği gibi teleolojik olarak önceden belirlenmiş, sınırları çizilmiş, olumlu bir hedefin gerçekleşmesi demek değildir. Böyle bir durum, tarihsel olayları, insan başarılarını determine eden etkenlerin tanrısal, harmonik tek bir güç tarafından yönetilmesini gerektirir. Halbuki böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü tarihsel oluşu meydana getiren etkenler (determinasyon-öğeleri), ne önceden tarihsel varlık-alanına yön veren tanrısal bir güç tarafından dikte edilmişlerdir; ne de bunlar sadece bir tür etkenden oluşurlar; tersine bu determinasyonu sağlayan *heterojen* amaç ve hedefleri olan, *heterojen* sosyal-birliklerin çeşitli etkenleridir.

Çeşitli değer-yapılarının taşıyıcısı ulusların ürünü olan determinasyonların, tek bir etken tarafından sağlanmasına da olanak yoktur.

Tarihsel gelişmeler, ister olumsuz, ister olumlu olsun, ancak çeşitli, *heterojen, antagonist* güçler tarafından gerçekleşebilir. Tarihsel varlık -alanındaki gelişmeleri ya da bunalımları (gerileme, tıkanıp kalma), karşıt değer-gruplarından yalnız birisine dayanarak açıklamak ve bu determinasyonu başka yapıda olan güçlere götürmek, yanlış düşüncelerin, fenomenlere uygun gelmeyen görüşlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bundan dolayı tarihsel varlık-alanını ne Hegel gibi (tek bir etken, örneğin *ide* ya da akıl), ne de Marx gibi (yine tek bir maddesel etken) tek bir etkenle açıklamak olasıdır; ve bu, bizi ister istemez, yanlış sonuçlara götürür; çünkü tarihsel varlık-alanını yöneten, çeşitli "kategori"ler ve değer-grupları vardır.

Tarihsel fenomenlerin bu durumunu görmek şe göstermek için, geniş tarihsel çağlar göz önünde bulundurulmalıdır. Tarihsel varlık -alanının determinasyonunda bize önder olacak, tarihsel varlık-alanı hakkında ortaya atılan Hegel ve Marx'ın metafizik görüşleri ya da herhangi yöntemsel bir görüş (örneğin Dilthey'in görüşü) olamaz; ancak insan fenomenlerinin, yani tarihsel varlık-alanmın fenomenlerinin çözümlenmesi ve betimlenmesine dayanan bir görüş olabilir. Tarihsel varlık-alanındaki fenomenler de, her insan fenomeni gibi, daima insanın bütünlüğü ile ilgilidir; yani onun bütün determinasyon-öğelerine dayanır. Gerçi insan hayatında, bazı insanların tek bir değer tarafından yönetildiği sanısını uyandıracak durumlar vardır; fakat bu, mutlak değildir; yani bu, öteki değer-grubunun varolmadığını göstermez; ancak yok sanılan değer-grubunun determinasyonunun önemli bir rol oynamadığını gösterir; aynı şey, sosyal-birlikler hakkında da geçerliktedir.

Her bilim adamı, her sanatçı, her filozof ve devlet adamı da en sonunda birer insandırlar. Her insanda *santral* bir determinasyon vardır. Fakat bu *santral* determinasyon, ikinci derecede olan başka determinasyonların bulunmadığını göstermez. Bu, ancak *santral* determinasyonun ötekilerden daha baskın olduğunu gösterir. Her sanat yapıtını, her bilimsel ve felsefi yapıtı ortaya koyan insanda da, devlet işlerini yöneten devlet adamında da ikinci derecede olan determinasyonlar vardır. Fakat kuşku götürmeyen bir şey varsa, o da hakiki bir yapıtın meydana gelmesini sağlayan determinasyonun, yüksek değerlere dayanan bir *santral* determinasyon olmasıdır; aynı şey devlet işleri için de söylenebilir.

Ancak *santral* determinasyonun kaynağında yüksek bir değer ya da değerler-grubu bulunduğu zaman, hakiki bilim, sanat ve felsefe yapıtları meydana gelebilir. Böyle bir durumda bile, bireylerin içinde yaşadığı sosyal-birlikte geçerlikte olan değerlerin, geleneklerin, görüş tarzının, eğitim sisteminin de rolü vardır. Örneğin bir sosyal-birlikte

sanat, bilim ve felsefeye bir değer verilmesi ya da verilmemesi gibi. Onlara değer verilmediği zaman, bu gibi insanlar azınlıkta kalır. Sonuç olarak bunlar, sosyal-birliğin hayatına yön verici olamazlar. Böyle bir sosyal-birlikte, duruma göre, bazen şu, bazen bu değer-determinasyonu baskın bir rol oynar. Fakat bunlardan hiçbirisi yön verici olamaz. Böyle bir toplumun hayatı da karmakarışık bir durum gösterir. Hiç kuşku yok ki, insanlar arasında ün ve şan düşkünü hırslı ve tutkulu bireyler de vardır; bu kimselerde yaratmayı etkileyen, araç -değerler olabilir. Gerçi böyle insanlardan büyük başarılar beklemek güçtür; fakat bunlar bile, yüksek değerdeki başarıların meydana çıkmasına neden olabilirler.

Değer-gruplarının ve özellikle bunlardan birisinin, üstün bir duruma geçmesini gerçekleştirebilen, eğitim sistemidir. Gerçi değerler kaynağını insanın biyo-psişik varlık-yapısında bulurlar; fakat değer-duygusu geliştirilmezse, onlar dumura uğrarlar. Gerçi bireyler arasında bu değer-gruplarından her birisini, benimseyenler vardır. Fakat, bir toplumda insan başarılarının verimliliğini, çoğunluğun değer-determinasyonunun yönü belirler. Bunu da ancak eğitim gerçekleştirebilir.

Yeni yetişen kuşakların, henüz bir görüş tarzı yoktur. Onlara belli bir görüş tarzı ve bunu yöneten bir değer-duygusu kazandırmak gerekir. Fakat bunu sağlayacak olan eğitim sistemi, bu değer-gruplarından yalnız birisine değil; her iki değer-grubunun birliğine dayanmalıdır. Çünkü hakiki bir gelişme, ancak her iki değer-grubunun hesaba katılmasıyla gerçeklik kazanabilir. Örneğin sadece maddi değerler, araç-değerler, aşırı bir materyalizmin temel atmasına neden olur; sadece yüksek değerlere, ideallere yönelen bir kuşağın ayakları bu dünyaya basmaz; havada kalır. Üstelik gerçek hayat böyle bir eğitim sistemini yalanlar. Bu nedenle eğitim, hem maddesel, hem de ideal etkenleri hesaba katmalıdır.

Tarihsel varlık-alanında eğitimin determinasyonu çok önemlidir. Kant eğitim problemine büyük bir önem vermiş ve şu düşünceleri ileri sürmüştür: Eğitim sayesinde insan yetenekleri belli bir yöne çevrilir ve insanda çekirdek halinde bulunan yetenekler, geliştirilebilir. Her şey değilse bile, birçok şeyler, eğitimle elde edilebilir. Çünkü insan doğuştan ancak belli yeteneklerin çekirdeğini birlikte getirebilir. Bu yetenekler, iyilik ve kötülük bakımından farksızdır. İnsan soyunda iyiyi geliştirecek, kötüyü dizginleyecek, belli bir *ideye* dayanan bir eğitim sistemi, bir eğitim tarzıdır.

Eğitim tarzının insana etkisi, toprağın ve tarım tarzının bir bitkiye etkisiyle karşılaştırılabilir: Örneğin «çuha çiçeği, fidandan yetiştirilirse, aynı renkte olan çiçekler elde edilir; halbuki bu bitki, kendi

tohumundan yetiştirilirse, birbirinden çok farklı renkte çiçekler açar. Gerçi doğa ona asıl "gelişme çekirdeği"ni tohumla birlikte vermiştir. Fakat bu çekirdeğin gelişmesinde bitkinin alacağı renkler, ona uygulanacak tarım tarzına göre değişir. İşte aynı şey insan dünyasında da olup bitmektedir»[52] ;yani insan da, kendisine uygulanacak eğitim sistemine göre şekil kazanır.

Şimdiye kadar ele alınan determinasyon-ilkeleri, tarihsel varlık -alanının oluşunu meydana getiriyorlar. Tarihsel varlığın oluş alanı, insan hayatındaki bütün determinasyon-ilkelerinin birlikte çalıştığı bir yerdir. Fakat oluş da ayrıca bir ilkedir. Şimdi tarihsel varlık-alanmdaki oluşun ne olduğunu göstermeye çalışalım.

10. Oluş Kategorisi

Oluş kategorisi, zaman-mekân, nedensellik, karşılıklı etki ilişkisi gibi, hem doğal varlık-alanına, hem de tarihsel varlık-alanına giren genel bir kategoridir. Doğal varlık-alanı için oluş, olayların olup bitmesidir. Bu olup bitme, yönetilmeyen bir olup bitmedir. Oluşta, hem bir olma, hem de bir bitme vardır; başka bir deyişle oluş, bir meydana gelme ve bir başka şekil kazanmadır. Doğal varlık-alanında olup biten bir olay, hiçbir amaç gütmeden, şu ya da bu şekilde doğal bir oluşun meydana çıkmasına neden olur. Bu oluş, başka türlü ve daha yüksek bir determinasyon engel olmadıkça sürüp gider; ve şekilden şekle girer. Çünkü doğal varlık-alanındaki oluş, kördür. Bundan dolayı önceden belirlenmiş bir yönden de yoksundur. Fakat oluş her zaman, birçok determinasyon ilkesinin birleştiği bir determinasyon-örgüsüdür.

Tarihsel varlık-alanındaki oluş, doğadaki oluştan bambaşka bir nitelik gösterir. Bu oluş, yönetilen, belli bir amaç güden bir oluştur. Gerçi tarihsel varlık-alanında da oluş, bir olma, bir bitmedir; başka bir deyişle bir meydana gelme ve başka bir şekil kazanmadır. Fakat bu, her türlü yönelmeden yoksun olan kör bir olma ve bitme değildir; belli bir yönü ve amacı olan bir olma ve bitmedir. Halbuki doğal varlık-alanındaki oluş, kendiliğinden olup biten, ardı arası kesilmeyen ve bir düziye sürüp giden bir oluştur. Doğa olaylarını yöneten, herhangi *insanüstü, doğaüstü* bir varlık söz konusu değildir. Fakat tarihsel varlık-alanındaki oluş, hiçbir şekilde kendiliğinden meydana gel-

(52) Kants Werke Band 8, s. 460; Cassirers Ausgabe.

mez. Burada insanların olaylara karışması, onlara bir yön vermesi söz konusudur. İnsan bir amaç görür; ve bu amacı gerçekleştirmek ister; olaylarda insan bir anlam, bir değer görür; o, bu anlam ve değerin peşine düşer, onu gerçekleştirmeye çalışır; ve tarihsel oluş, ancak bu sayede şekil kazanır.

Gerçi tarihsel varlık-alanındaki oluşun determinasyonuna birçok ilkeler katılıyor; fakat bu olaylardaki oluşun determinasyon-örgüsüne katılan ilkelerin, yani değerlerin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insana bağlıdır. Tarih alanındaki oluş, insan kendisini ortaya atmadan, zorluklara katlanmadan süremez; hiç olmazsa istenilen şekilde süremez. Tarihsel olaylar, insan başarıları, insandan gelecek determinasyon olmayınca, o olay, o başarı olarak sona erer. Onun yerine başka türlü bir oluş geçer; bu da ya bir ilerleme ya da bir gerilede şeklinde olur.

Tarihsel varlık-alanındaki oluş da, tıpkı nedensellik ve karşılıklı etki ilkelerinde olduğu gibi, hem olayların, hem de başarıların oluşu söz konusudur. Burada da olayların oluşu ile insan başarılarının oluşu arasında bir fark yapmak gerekir. Fakat tarihsel varlık-alanındaki olayların oluşu, yine de doğal varlık-alanındaki olayların oluşuna benzemez. Nedensellik ve karşılıklı etki ilkelerinde göstermeye çalıştığımız gibi, tarihsel varlık-alanındaki olaylar, bir değer-duygusu olan, bir tavır takınan, özgür olan, "isteyen", olayları önceden gören, önceden yöneten bir varlık olan insan tarafından yönetilmektedir. Olayların oluşu ve bu oluşun yönü, daima insanın karışmasına açıktır ve insan tarafından yönetilir.

Fakat insan, olayları ancak belli bir dereceye kadar yönetebilir; çünkü insanın özgür olması, "istemesi", olayları önceden görmesi ve önceden yönetmesi çok sınırlıdır. Bu nedenle insan, olayların oluşuna tam anlamıyla el koyamıyor; onlara istediği oluş yönünü veremiyor; buna bir yandan olayların taşıyıcısı olan toplumun her bireyinin aynı şeyi istememesi, öte yandan insanın bu olaylar hakkındaki görüşünün, bilgisinin eksik olması ve aldanabilmesi engel oluyor. İnsanın olup biten olaylarda göremediği, tahmin edemediği, birçok akıldışı öğeler vardır; bu akıldışı öğeler, yani bu bilinmeyen öğeler, insanın tam anlamıyla tarihsel olaylara el koymasına engel oluyorlar. Bu durum, birey-insanın başından geçen olaylarla, bir sosyal-birliğin başından geçen olaylarda aynı kalır. Çünkü tek insan da, yapıp-etmelerinin nasıl sonuçlar doğuracağını, her zaman önceden ve tam anlamıyla hesap edemez. Çünkü yapıp-etmeler, kişiler arasında olup bitiyorlar. Kişilerin yapıp-etmeleri ise, birbirine karşıdır. Karşıdaki kişinin nasıl hareket edeceğini kesin olarak bilmeye olanak yoktur. Bu konuda insan ancak tahminlerde bulunabilir; tahminlerse, isabetli olabilecek-

leri gibi isabetsiz de olabilirler; aynı şey, uluslar arasındaki olaylar hakkında da geçerliktedir.

Gerçi bireylerin ve ulusların başından geçen olaylar, *ontik* bakımdan belirlenmişlerdir; fakat gnoseolojik determinasyon hiçbir zaman tam değildir. Halbuki burada önemli olan gnoseolojik determinasyondur; yani olayları görme, onların akış yönleri hakkında doğru tahminlerde bulunma. Çünkü ancak ona göre karşı önlemler alarak bu olayları karşılama olanağı vardır. Bu konudaki bilgi, görüş yeteneği, insandan insana değişir. Hem kendi eylem ve yapıp-etmelerini, hem de karşısındaki insanın eylem ve yapıp-etmelerini doğru hesap edebilen, yani olayları önceden görme, tahmin etme bakımından yüksek yetenekleri olan insanlar olduğu gibi, bu bakımdan zayıf olan ve yine de onları hesap etmeye çalışan insanlar vardır. Bunların yanında gelişigüzel hareket eden kimseler de vardır. Bir insanın pratik hayat alanında, örneğin endüstri, ticaret vb. gibi alanlarda göstereceği başarılar, o insanın önceden görmesine, doğru tahminlerde bulunmasına, yani gnoseolojik determinasyona dayanır. Fakat yine de insan, hayat olaylarına tam anlamıyla, yani mekanik bir sisteme egemen olduğu kadar egemen olamaz.

İnsanın hayatıyla ilgili olaylara tam anlamıyla egemen olamaması, burada büyük güçlüklerle karşılaşması fenomeni, daha büyük çapta devlet hayatında ortaya çıkar. Devlet yönetimiyle ilgili olayların çeşitliliği ve çokluğu, devleti yönetenlerden yüksek bir görüş yeteneği ister. Gerçekten bir sosyal-birliği yöneten kimseler, içerde ve dışarda bu sosyal-birliğin adına hareket eden insanlar olarak, üstün yeteneklere sahip olmalıdırlar. Çünkü devlet adamları, başında bulundukları sosyal-birliğin bütün problemlerinden sorumludurlar. Bundan dolayı devlet adamları, sosyal-birliğin başından geçen ve geçecek olan olayların akışını önceden görmeli, onların yönünü önceden belirleyebilmelidir. Birey-insan yanılgısının cezasını yalnız kendisi çeker. Halbuki devlet adamlarının yanılgılarının cezasını bütün bir sosyal-birlik, hatta bu sosyal-birliğin gelecekteki kuşakları çeker. Bu yüzden devlet adamlarının olaylara egemen olmasının, olayların peşine takılıp sürüklenmemesinin, bir ulusun hayatının her alanında büyük bir önemi vardır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, doğal varlık-alanındaki olayların olup bitmesine dışardan karışılmadığı gibi, onlar yönetilmezler de. Bu oluşa katılacak olan yeni determinasyonlar, bunların meydana getirecekleri yeni durumlar, kendiliğinden olup bitmektedir. Halbuki insanlar arasında olup biten olaylar, yine kendileri tarafından yönetilir. İmdi insanlar arasında olup biten olayların alacağı şekil, karşılıklı çarpışan düşüncelerin ve güçlerin bir sonucudur. Bu didişme ve çarpışmalar sonunda, ya amaç olarak erişmek istenilen bir oluş-şekli, ya

da bununla hiçbir ilgisi olmayan başka bir oluş-şekli gerçekleşir. İkinci Dünya Savaşı'nın vardığı sonuç, bu konuda çok öğretici bir örnektir. Olayların oluşunda, tek bir insanın, tek bir sosyal-birliğin değil, tersine çeşitli ve birbirine karşıt ilgi ve çıkar-sferleri tarafından yönetilen bireylerin, sosyal-grupların görüş ve güç sistemleri rol oynadığı için, tarihsel alanda gnoseolojik eksiklik, tam bilinememe büyüktür.

İşte birçok bilinmeyen yanları olan insan ilişkileri, insanın tarihsel olaylara tam anlamıyla egemen olmasına engeldir. Bundan dolayı da olayların varacakları sonucu önceden kestirmek güçtür. Çok kez de olanak dışıdır. Bu yüzden toplumlar ve insanlar, tasarladıkları amaçlara çok ender olarak erişiyorlar; ve insanlık için oluş, daima olumlu bir nitelik taşımıyor. Halbuki doğal varlık-alanında, olayların oluş-yönünü birçok hallerde önceden kestirmek olasıdır; yani doğal varlık -alanındaki oluşu meydana getiren etkenler, önceden belirlenebiliyor; onların varacakları sonuç önceden kestirilebiliyor.

İnsan olaylarında halis akıldışı öğelerle, yalancı akıldışı öğeler, böyle bir önceden kestirmeye engel oluyorlar. Halis akıldışı öğelerle, bizim tarafımızdan gerçekten bilinmeyen, fakat yine de, olayların temelini oluşturan öğeleri; yalancı akıldışı öğelerle de, tek insan ve insan toplumları tarafından olayların temeli gibi gösterilip de, asıl niyeti saklamayı, gizli tutmayı kastediyoruz. Çünkü insan, gerek tek, gerekse bir sosyal-birlik olarak, olayların temelini oluşturan birçok esasları, niyetleri saklamasını, maskelemesini biliyor. Bu durum, karşı taraftaki bireyin ya da sosyal-grubun yanlış adımlar atmasına neden oluyor. Halbuki doğal varlık-alanında, olayların kendisini saklaması diye bir şey yoktur. Burada olaylar, kendilerini oldukları gibi gösteriyorlar. İnsana düşen iş, onları görmek, onların dayandığı motivleri, temelleri keşfetmektir[53]. Halbuki insanlar, gerek birey, gerekse ulus olarak kendilerini ve olayların temelindeki niyetleri bilerek saklıyorlar. Nitekim uluslar arasında bir iletişimin, özellikle gizli bir iletişim örgütünün bulunmasının nedeni, onların birbirlerinden gizli kalan yanlarını, durumlarını öğrenmektir. Çünkü ancak bu şekilde yanlış adımların atılması önlenebilir. Fakat, her iki anlamda akıldışı olan öğeler hiçbir şekilde yok edilemez. Bu, bireylerin hayatları için de geçerlidir.

İnsan başarıları arasındaki nedensel ve karşılıklı etki-ilişkisi, tarihteki oluş-kategorisini de etkiler. Yukarıda gördüğümüz gibi, insan başarıları birbirini etkiliyorlar ve bu etki başarılara yeni bir şekil ka-

(53) Gerçi doğal varlık-alanında da irrational öğeler vardır; fakat bunlar insan varlığı, yani tarihsel varlık-alanında olduğu kadar çok değildirler; hele yalancı, akıldışı öğeler, burada söz konusu olamaz.

zandırıyor. Böyle bir durumla, her sosyal-birlikte, ve aynı kültür çevresindeki sosyal-birlikler arasında karşılaşıyorduk. Fakat başarılar arasındaki bu alış-veriş, etki-ilişkisi, daha önce gösterilmeye çalışıldığı gibi, kendiliğinden olmuyordu. Bu, bir sosyal-birliğin görüş tarzının, geleneklerinin, eğitiminin meydana getirdiği determinasyonlarla sağlanıyordu. Eğer bugün bir dünya biliminin, bir dünya sanat ve felsefesinin oluşumundan söz edilebiliyorsa; bu, çeşitli ulusların başarılarının birbirini karşılıklı etkilemesine dayanıyor. Hatta aynı sosyal -birliğin şimdisi ile geçmişindeki başarıları arasında bir bağın kurulması ve bu sayede bir oluşun meydana gelmesi bile, böyle bir oluşu amaç ve hedef edinen bir kuşağın göstereceği bilinçli çabalara bağlıdır.

İşte insan başarılarının birbirini karşılıklı etkilemesini sağlayan, bu başarılarla uğraşan bireylerle bu bireyleri içinde toplayan kurumlardır. Burada tek insanın başarısı ve onun bu başarısının oluşu temeldir. Çünkü insan başarılarının oluşumu, ancak bireylerin başarıları ile gerçekleşebilir. Tek bir insanın ortaya koyduğu yeni bir düşünce, yaptığı yeni bir buluş, bundan yararlanabilecek bir durumda olan başka sosyal-birliklerin de malı olur. Bir yerde ortaya çıkan yeni düşünceler, yapılan yeni buluşlar, çağın bilim, teknik, felsefe ve sanatının oluş-ufkunu çizer. Fakat bütün bunlar, daha önceki kategorilerde söylediğimiz koşulların gerçekleşmesine bağlıdır.

Fakat insan olaylarıyla insan başarıları birbirinden kopmuş bir durumda değildir. Olaylar, başarıları etkiler; başarılar, olaylara şekil kazandırırlar. Çünkü daima insan başarılarım kuşaklar taşır. Bir kuşağın içinde bulunduğu olaylara şekil kazandırması ve bu şekil kazandırmanın gücü, onun bu belli zamandaki insan başarılarına katılıp katılmamasına ve ne ölçüde katıldığına bağlıdır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, biz insan başarılarıyla, insanın teknik, bilim ve felsefe alanmdaki başarılarıyla, sanat ve öteki her türlü insan ürünlerini kastediyoruz. İşte insan olaylarına şekil kazandıran, bir sosyal-birliğin teknik, bilim, sanat gibi başarılarıdır. Örneğin bir savaş, insandan teknik ve bilimsel başarılar ister. Ekonomik durumla ilgili olaylar, bizden bu duruma yön verebilecek bilimsel ve felsefi görüş ister. Bu bakımdan oluş, olaylarla başarıların, işbirliğidir. Varılması istenilen amaca varma, başarılar ölçüsünde ve yönünde olur; yoksa olaylar, bir ulusu silip süpürebilir. Tarih, bize gösteriyor ki, bir ulusun belli bir oluş yönünde, yani çağdaşlık yönünde yol alması, onun için bir ölüm-kalım problemidir ve bu onun keyfine bağlı değildir. Başarılar olaylara yön verdiği gibi, olaylar da başarıların gelişmesine yol açarlar. Bu yüzden savaş, kötü olmasına rağmen, birçok buluşların ortaya çıkmasına neden olur.

Her çağda her sosyal-birliğin, bir oluş-olanağı ve bir de oluş-gerçekliği vardır. Oluş-olanağı, sosyal-birliğin etkin ve *potansiyel* olan topyekûn determinasyonlardır. Oluş-gerçekliği ise, bu determinasyonlardan sadece etkin olanlarıdır. Etkin determinasyonların gerisindeki *potansiyel* determinasyonların çok güçlü ve çeşitli olması, bir sosyal -birliğin olumlu anlamdaki oluşuna hizmet eder; *potensiyal* determinasyonlar sona erdiği zaman ise, sosyal-birlik, sadece günlük-sfer içinde yaşar; yani o gününü gün etmeye bakar; artık uzun süreli işlere girişemez; ve böyle bir durumda "an"ın determinasyonu daha ağır basar.

Fakat bu oluş-şekillerinden hangisi ele alınırsa alınsın, her kezinde insanın, başka bir deyişle bir sosyal-birlikte yön verici olan insanların, özverileri, kendilerini ortaya atmaları gerekir. Bir sosyal-birlikte işler, plansız, gelişigüzel yürütülürse, o zaman bazen şu, bazen bu başarı, oluşun önünde yer almış gibi görünür; fakat hakikatte hiçbir başarı, gelişme göstermez.

Çünkü insan başarıları ve olayları bir bütündür; bu bütün de ancak insanın onlarda bir amaç, bir anlam görmesiyle şekil kazanabilir. İnsan kendisini bu anlam ve amacı gerçekleştirmek için ortaya atmadan, zahmetlere katlanmadan, olaylar ve başarılar örgüsü, ne şekil kazanabilir, ne de sürebilir. Çünkü belli bir tarihsel oluşta, onu taşıyan insanlardan herhangi bir determinasyon gelmeyince, onun yerine başka bir oluş, yani tarihsel olayların ve başarıların başka bir yönü geçer. Bu da sosyal-birlik için, ya olumlu ya da olumsuz olur. Buna biz tarihimizi, hem de şu son otuz beş, kırk yıllık tarihimizi örnek olarak verebiliriz. 1923'ten beri ulus olarak belli bir oluş-yönüne çevrildik. Yani ulus olarak, yapıp-ettiklerimizi determine eden değerler, bizi yeni bir oluş-yönüne çevirdiler. Böylece Doğulu görüşten Batı'nın bilimsel görüş tarzına yönelinmiş, "donmuş" geleneklerin ayıklanmasına çalışılmış, dini sömüren çürük inançlara son verilmek istenilmiş; bu yönde oldukça temelli ve olumlu adımlar da atılmıştır.

Fakat atılan bu adımlar, bizden daima yeni çabalar beklemektedir. Burada sessiz kalmak, oluş-yönünü kendi oluruna bırakmak, başka bir oluş-yönüne sürüklenmemize neden olabilir. Örneğin yine terkettiğimiz ya da terketmeye çalıştığımız "donmuş" geleneklerin başka bir çeşidinin içine düşebiliriz. Çünkü geçmiş olan her tarihsel olay gibi, bir kenara atılan eski teokratik çağın tekrar dirilmesine olanak yoktur. Onu diriltmeye çalışmak, ancak şimdi içinde bulunduğumuz oluş-yönünün engellere çarpmasına ve duraklamasına neden olabilir; ama onu diriltemez. Yeniden zorlanan bu oluş-yönü, bizim eskisinden daha kötü bir duruma düşmemize neden olur. İşte bütün bunlar, bize ve bizim bu konudaki tavırlarımıza, görüşlerimize bağlıdır. İnsan dün-

yasında kendiliğinden hiçbir şey olmaz; kendi oluruna bırakılan her insan olayında olduğu gibi, oluş-yönü de artık dış güçlerin etkisine girebilir. Fakat bir sosyal-birliğin dış güçler tarafından şekil kazanması, o sosyal-birlik için hiçbir zaman olumlu olamaz.

Oluş kategorisinde tarihsel varlık-problemi için önemli olan noktaya bir daha işaret ediyoruz: Tarihsel oluş, insan başarıları ve olaylarıyla ilgili olan bütün kategorilerin determinasyona katılmasıyla şekil kazanır. Biz burada bu determinasyonların en önemlilerini betimlemeye çalıştık. Tarihsel oluş, bütün bu ve daha da gösterilmesi olası olan determinasyonların bir ürünüdür; fakat hiçbir zaman bunlardan birisinin ya da birkaçının ürünü değildir. Problemin bu gerçek durumunu görmek için, daha önce de başka bir yerde söylediğimiz gibi, ortaya atılan metafizik teorilere değil, insan fenomenlerine bakmak, onlardan hareket etmek ve yalnız onları söyletmek gerekmektedir. Çünkü burada asıl otorite metafizik teorilerde değil, fenomenlerdedir.

VIII.

SANAT FELSEFESİ

1. Estetik ve Sanat Felsefesi

Tarihsel varlık-alanı, bütün insan eylemlerinin ürünü olan yapıtlarla, insanın bütün başarılarım, insanın ve insan toplumlarının başından gelip geçen olayları içine almaktadır. Eğer tarihsel varlık-alanı da, doğal varlık-alanı gibi bir varlık ve fenomenler-alanı olsaydı, o zaman bu varlık-alanını oluşturan insan başarılarından, ürünlerinden ve bunlarla birlikte ortaya çıkan fenomenlerden ayrı ayrı söz etmeye gerek kalmazdı. Tarihsel varlık-alanının bir özelliği vardır; bu özellik, tarihsel varlık-alanını oluşturan insan başarılarının, ürünlerinin fenomenleri arasında varolan, ortaya çıkan farklarda açığa çıkar. Tarihsel varlık-alanında her başarının, her alnın kendisine özgü bir bireyselliği, bir anlamı, bir hedefi vardır. Halbuki doğal varlık-alanında ne bu çeşit bir bireysellik, ne de bir anlam ve amaç vardır; bunun için de doğal varlık-alanındaki bireysellikten vazgeçilebilir; ve bu, hiçbir şekilde objektif bir hatanın meydana çıkmasına neden olmaz. Bundan dolayı bütün doğal varlık-alanı, tek bir disiplin, doğa felsefesi gibi bir disiplin tarafından incelenebiliyor. Fakat tarihsel varlık -alanında ortaya çıkan bireysellik, anlam ve amaç problemi yüzünden, böyle bir incelemeye olanak yoktur; bunun için de bu alandaki bütün insan eylemlerini ve bu eylemlerin ürünü olan insan başarılarını, fenomenlerini, fenomen gruplarını ayrı ayrı incelemek gerekir.

İşte bir tür insan eylemi ve başarısı olan sanat da böyle bir alandır, yani tarihsel bir varlık-alanıdır. Sanat yapıtları da, bilgide olduğu gibi, özel bir eylemin ürünüdür; ve sanat yapıtları denilince de şiir ve yazın, resim ve yontu, müzik, yapı sanatı vb. gibi insan başarıları söz konusudur. Sanat tarihi (yazın tarihi, resim-yontu, yapı sanatı ve müzik tarih)insanın bu belli eylemlerinin ürünleri olan yapıtları, belli bir çağda geçerlikte olan görüş bakımından, bu yapıtların üslup ve başka özelliklerinden kalkarak, onları türlere, çağlara ayırarak inceler. Böyle bir inceleme bazen biçem özellikleri, bazen form özellikleri, bazen de iç ve dış özellikleri üzerinde ya da sanat yapı-

tının *ontik* yapısı üzerinde durur. Bazen de sanat yapıtları bir düşünce tarihi problemi olarak ele alınır. Hatta bazen sanat yapıtları psişik çözümlemelere başvurularak incelenir; ya da sanat tarihinde tümüyle pozitivist bir görüşten kalkarak sanat yapıtlarının, örneğin yapıların boyutları ölçülür; planları ele alınır ve sadece onların kronolojik bir kataloğu yapılır.

Fakat, sanat tarihçileri ne şekilde hareket ederlerse etsinler; bir kez onlar da her bilimcinin yaptığı gibi sanat denilen varlık-alanını parçalıyorlar; bu yüzden çeşitli sanat dalları arasındaki ilişkiyi gözden kaçırıyorlar. Bundan başka insanlar, sanat adını alan bu eylemleriyle ne istiyorlar? Bu eylemler insan için nasıl bir anlam taşıyor? İnsanlar bu eylemleriyle neyi gerçekleştirmek istiyorlar? İnsanların bu eylemlerini yöneten ölçüt ve ilkeler, yani sanat değerleri var mıdır? Eğer bu gibi ölçüt ve değerler varsa, bunlarla ethik değerler arasında bir ilişki var mıdır? Sanat yapıtlarıyla varlık-dünyası, sanatla insan ve hayat arasında bir ilişki var mı? Yoksa sanat boş bir "hayal" den başka bir şey değil midir? Yoksa bir tür bilgi midir? Bütün bu ve bunlara benzeyen problemleri incelemek, hiçbir sanat ya da yazın tarihinin işi olamaz. Böyle bir inceleme şekli, ancak felsefenin bir işi olabilir.

Fakat böyle bir sanat felsefesinin işini şimdiye kadar üstüne alan tek bir felsefe görüşü yoktur. Şimdiye kadar felsefe teorileri çerçevesi içinde bu görevi estetik adı altında bir felsefe disiplini üstüne alıyordu. Fakat estetik ya bir sanat teorisi ya da bir sanat eleştirisi şeklinde ortaya çıkıyordu. Hatta estetik adını alan felsefe disiplini, oldukça yenidir; bu kavramı, ilk kez onsekizinci yüzyıl filozoflarından Baumgarten (1714-1762), felsefeye kazandırmıştır.

Estetik terimi zamanla değişik anlamlar kazanmış ve çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Fakat estetik, hangi şekilde ele alınırsa alınsın; o ethiğin ve özellikle bilgi teorisinin bir paraleli olarak felsefeye girmiştir. Bu nedenle sistem kuran bütün filozoflarda, öteki klasik felsefe disiplinleri (mantık, bilgi teorisi, ethik, metafizik) yanında estetik de yer alıyordu. Zamanımızda bu görüş sarsılmışa benziyor. Çünkü felsefede sistemcilik de sarsılmıştır. Artık insan ve varlık problemlerine bir kalenin penceresinden bakar gibi bakmaya olanak kalmamıştır. Bugünün felsefesi, fenomenlere hiçbir sistem düşüncesi dikte etmeden, onları olduğu gibi tahlil etmek zorunda kalmıştır. Modern felsefede "anti-sistem" eğilimi Nietzsche ile başlamış ve Nicolai Hartmann tarafından gerçekleştirilmiştir. Böyle bir eğilim zamanımıza da çok uygun gelmektedir.

Gerçi estetik hakkında son önemli yapıtı Nicolai Hartmann yazmıştır; fakat bu estetiğin eski estetikle ilgisi kalmamıştır. Nitekim

bu estetik bir sanat teorisi ya da sanat eleştirisi olmaktan çok uzaktır; o daha çok sanat ilkelerini çözümleyen felsefi bir teoridir. Gerçekten bizim yukarıda saydığımız problemleri inceleyecek olan disiplin, herhangi bir estetik olamaz. Bu, olsa olsa bir sanat felsefesi ya da aynı anlama gelmek koşuluyla bir sanat *ontolojisi* olabilir. Çünkü estetik, Hartmann'ınki bir yana, daima bir sanat eleştirisi, sanatçıya ilkeler, yöntemler dikte etmek isteyen bir bilgi, bir tür yöntembilim olmak istemektedir.

Halbuki sanat felsefesinin, *sanat ontolojisi*nin amacı, sanata ya da sanatçıya ilkeler, yöntemler dikte etmek ya da bir sanat eleştiricisi olmak değildir; sanat adını alan varlık-alanını anlamaktır; bu varlık-alanının, insanın varlık-yapısında, varlık-bütünündeki yerini göstermektir. Gerçi sanatı eleştirmek, onun kaynağını aramak, sanatçıya öğütler vermek, ona ilkeler dikte etmek gibi, yanlış ve verimsiz bir yolda yalnız estetik yürümemiştir; bilgi teorisi de böyle bir yolda yürümüş, böyle hedefler gütmüştü. O da bilimlere yöntem dikte etmek, bilim adamlarına öğütler vermek kuruntusuna kapılmıştı. O da bilginin kaynağını aramış, bilim teorisi adı altında bilimleri eleştirmeye çalışmıştı. Ancak zamanımızda bilgi teorisi bu kuruntulardan kendini kurtarabilmiştir. Ethik ve mantığın durumları da bundan farklı değildi. Nitekim mantık da insan düşünmesine yasalar, ilkeler dikte edeceğine inanmıştı.

Bütün felsefe disiplinlerinde olduğu gibi, sanat felsefesinde de ontolojik bir görüşün ortaya çıkmasını sağlayan, zamanımızda gelişmekte olan ontoloji ile felsefi antropoloji olmuştur. Ontolojik görüş sayesinde sanat da başka varlık-alanları gibi bir varlık-alanı olarak görülmeye başlandı. Böylece bu varolan şey, yani sanat yapıtının kendisi üzerinde duruldu. Halbuki gnoseolojik bir teori, böyle bir görüşün tam tersidir. Gnoseolojik bir teori için, varolan şey değil, refleksiyon ön planda yer alır. Böyle bir teoride sanatın kendisi üzerinde durulacağı yerde, onun *genetiği* (kaynağı) üzerinde durulur; ve bu teorinin temelleri üzerinde ise, ancak sanat eleştirisi ve sanat yöntem bilimi yapan, sanatçıya öğüt veren bir estetik gelişebilir.

Felsefi antropoloji ise, insanın varlık-alanının üzerine dikkatimizi çekmiştir. İnsan varlığı derken, antropoloji, insanın varlık-yapısında yerini bulan somut insan *başarılarını* göz önünde bulundurmaktadır. Sanat, bu başarılardan birisidir. Bu başarının insanın somut varlığından bir şeyi anlatması, onun temel olan bir yanını göstermesi gerekir. Sanatın somut bir insan başarısı olarak görülmesi temeli üzerinde, sanat adını alan varlık-alanının felsefesi, yani sanat felsefesi, sanat ontolojisi yapılabilir. Estetik, gnoseolojik bir temele dayanır, insanı sadece bir süje olarak görür; süjeyi birbirinden kopuk

birtakım yeteneklere bölmeye çalışır; ya da o, herhangi metafizik, psikolojik bir kavramdan kalkan metafizik-psikolojik bir insan görüşü temelleri üzerinde kurulabilir. İçinde bulunduğumuz bu yeni felsefi durumda, yani ontolojik-antropolojik felsefeye göre, yeni bir sanat felsefesinin meydana çıkması da zorunludur.

2. Bilgi ve Sanat

Sanat da tıpkı bilgi gibi belli bir görüşün ürünüdür. Bilgi, süje ile obje arasındaki bağdır. Obje çok geniş bir alan oluşturur; varolan bütün alanları içine alır. Bilgi teorisi, varolan şeylerle süje arasındaki bağı ve bunu kuran aktları çözümler ve betimler. Bilgi teorisi, bu çözümleme ve betimlemeleriyle objenin, varolanın kavranılmasını ya da kavranılamamasını ve bunun bir işaretini, ölçüt problemini, bilgide ilerleme ve araştırmanın nasıl meydana geldiğini inceler.

Gerçi sanatta da süje ile obje arasında bir bağ vardır; fakat buradaki bağlılık bilgi bağından başkadır. Bu bağı kuran aktlar ve bu aktların birbirine bağladığı süje ile obje değişik anlamlar taşırlar. Bir kez bu bağı kuran aktların çözümlenmesi ve betimlenmesi, bize sanat denilen özel yapıdaki bilgiyi veremez. Çünkü burada sanatçının da tam anlamıyla bilmediği, hakkında hesap veremediği öğelerin bir rolü vardır. Sanat yapıtını bilgiyle ilgili bir yapıttan ayırdeden, onu sanat yapıtı yapan, bu tam anlamıyla bilinemeyen öğelerdir. Öte yandan sanat alanında bağ kuran aktların, objeyi bilimsel bilgi anlamında kavraması ya da kavramaması; bunun için bir işaretin aranması da söz konusu değildir. Bilgi probleminde önemli bir rol oynayan ilerleme ve araştırma gibi aktların da sanat adını alan bilgide bir yeri yoktur. Sanatta yüksek derecede bir bireyselliğin bulunması ile, bir sürekliliğin bulunmaması buna dayanır.

Bundan başka süje ile obje arasındaki bağ, bilimsel, felsefi bilgi ile hayat bilgisinde dil ile ifade edilir; burada ancak bazı hallerde işaretler ve şekillere başvurulur ki, bunlar da bir tür dildir. Halbuki sanatta süje ile obje arasındaki bağ, çok çeşitli malzeme ile anlatılır. Dil de burada bir tür *malzeme*dir. Sanatın kullandığı malzeme, bilindiği gibi ton, renk, hacim ve kütle, hareketlerdir. Bu nedenle sanatı inceleyen bilimler de çeşitlidir. Sanat tarihi genel bir ad olduğu halde, her nedense yalnız resim ve yontudan söz ediyor; bunun yanında müzik, yapı sanatı, tiyatro tarihi... gibi sanat tarihleri yer alıyorlar; en sonunda bunlara, bir de yazın tarihini katmak gerekir.

Gerçi bilimler de çeşitlidirler, fakat bilimlerin bu çeşitliliği, sanat alanına göre daha *homojen*dir. En sonunda hepsinin amacı ve anlatım aracı aynıdır. Halbuki sanatta bu amaç ve anlatım aracı değişik şekiller gösterir. Yalnız sanatın ortak bir özelliği vardır ki, o da sanatın daha çok *göze, kulağa* seslenmesidir. Fakat burada göz ve kulak fizyolojik-psikolojik birer duyu organı değil, anlamayı, görmeyi, düşünmeyi harekete getiren ve bütün insan yetenekleriyle birlikte çalışan organlardır.

Fakat sanat adını alan bilgi ile bilim, felsefe ve hayat bilgisi arasında, bilgi teorisi bakımından ne kadar büyük farklar bulunursa bulunsun; yine de sanat, bir tür bilgidir. Fakat sanat adını alan bilgiye, bilgi teorisinin yöntemleri uygulanamaz. Bu, sanat alanının ayrı bir alan olmasından ileri gelmektedir. Estetik, buradaki çelişik durumdan kaçınmak için, sanattaki güzel, çirkin, estetik zevk gibi ilkeler üzerinde durmuştur. Çünkü estetik, kendisiyle bilgi teorisi arasında bir benzetme yapıyor, paralellik kurmak istiyordu: Eğer bilgi teorisi hakikatten söz ediyorsa, estetik de onun yerine "güzel olan" dan; eğer bilgi teorisi hatadan söz ediyorsa, estetik de "çirkin olan" dan söz edebilirdi.

Bilgi teorisi ile estetik arasındaki bu benzetme, bu paralellik korundukça, sanat probleminin bu şekilde ele alınmasında bir zorunluk vardır. Fakat eğer bu *analoji* ve paralellik terkedilir ve sanat alanındaki süje ile objeye ve bunlar arasındaki bağa önyargısız bakılırsa, o zaman sanat problemi yeni bir yönden, yani ontolojik-antropolojik bir yönden ele alınabilir. Böylece ortaya çıkan çelişik durum da, estetik ile bilgi teorisi arasında kurulan benzetme ve paralelliğin bozulmasıyla kendiliğinden ortadan kalkar.

Sanat alanında süje-obje kavramlarıyla, bunlar arasındaki bağ, bu bağı kuran aktlar değişik bir anlam kazanırlar. Süje, burada artık bilgi teorisindeki süje değil, tersine belli insan başarıları, belli bir görüş tarzı, belli bir gelenek içinde bulunan, belli bir çağda yaşayan somut insandır. Gerçi felsefi antropoloji bakımından bilgi süjesi de, herhangi bir değer-yapısından, herhangi bir gelenekten yoksun değildir. Fakat bilgi süjesi olan insan, daima güncel bir durumda bulunan bir bilgi-süreci içinde belli bir yer alan ve bilgi-süreci ile hesaplaşan, buna dayanarak ona yeni bir şey eklemek, onu ilerletmek isteyen bir insandır; ve bilgi teorisinin de, böyle bir insan eylemini, yani bilginin ilerleme ve araştırma fenomenini açıklaması, temellendirmesi gerekir. Halbuki sanat alanında bilgi-süjesi olan somut insan için böyle bir bilgi-süreci yoktur. Bu nedenle burada elde olana bir şey eklemek, elde olanı ilerletmek diye bir şey de yoktur. Bu, sanat felsefesi için üzerinde durulacak bir problem değildir.

Gerçi her çağda trajediler yazılıyor; tonlar kompoze ediliyor; resimler yapılıyor; yapılar meydana getiriliyor; Sophokles de, Aischylos da, Shakespeare de, Goethe de trajediler yazmışlardır; Bach, Mozart, Beethoven da tonlar kompoze etmişlerdir; Rafaello da, Rembrandt da, van Gogh, Picasso da resimler yapmışlardır; mimar Sinan da, Bonatz, Scharoun da yapı eserleri vermişlerdir. Fakat ne her dört şairin yazdıkları trajediler, birbirinin devamı olan ve birbirini tamamlayan yapıtlardır; ne de her dört ressamın tabloları böyle bir durumdadırlar; ne de her üç mimarın yapıtları birbirinin devamı ve tamamlayıcısıdırlar. Tersine, bunların yapıtlarından her birisi, kendisine özgü bir teklik, bireysellik taşır. Bu nedenle bu yapıtlardan birisi ötekinden daha tamdır da denemez.

Gerçi sanatçı da, filozof ve bilim adamı gibi bir insandır; onu çevreleyen dünya da bir ve aynı dünyadır; fakat bu bir ve aynı dünyanın her çağda gösterdiği bir özellik vardır; işte sanatçı bu özelliği kavrar ve somut olarak bize bildirir. Fakat asıl büyük sanatçı, yalnız bu özelliği kavramakla yetinmez; aynı zamanda insansal olanı, her zaman olup biteni ya da olması olası olanı da birlikte kavrar. Yapıtı *tarihüstü*, ölmez yapan bu özelliğidir. Sanatçının işlediği varlık-alanının özünü kavramasıdır. Her büyük yapıtın daima taze kalmasını sağlayan da budur.

Aynı şekilde sanat alanındaki obje de, bilgi-alanındaki objeden farklıdır; fakat bu fark, objelerin geniş ya da dar bir alan oluşturmasından çok, onların insanla olan ilişkisinde ortaya çıkar; yani onların herhangi bir anlam taşımasına dayanır. Gerçekten sanatta obje olan şey, ya doğrudan ya da dolaylı olarak insanla ilişkisi olan bir şeydir. Çünkü sanat objesi, *en başta* insanla, insan ilişkileriyle, insanın durumlarıyla, karakterleriyle, onun varlık-dünyasındaki yeriyle, insanın her çağ ve her durumda içinde bulunduğu problemlerle ilgilidir. Sanat objesi, bir doğa parçası, doğadaki uyum olduğu zaman bile, yine o insanla sıkı bir bağlantı halindedir.

Sanat alanındaki insanla (yani süje ile) obje arasındaki bağ da değişik bir nitelik taşır. Nietzsche'nin çok doğru olarak söylediği gibi, bilim ve felsefe bir şeyi bilgi haline getirdikten, bir problemi çözdükten sonra, artık onun üzerinde durmaz; o, herkes için aynı olan bir bilgi niteliği kazanmıştır. Halbuki sanatta böyle bir durum yoktur. Sanat için bu ilişki, sanatçı ve nesnesi arasındaki bağ, kişiden kişiye değişiklik gösterir; fakat hiçbir zaman bilgi-alanında olduğu gibi terkedilmez. Obje, burada her kez ve her çağda yeni baştan ele alınır; yeni bir ilişkinin temeli olur; yani o objeye her zaman geri dönülebilir. Örneğin bilim, herhangi bir insan fenomeni ya da başka

bir fenomen hakkında temele kadar inen bir bilgi elde ederse, artık bu bilgi herkese mal olur; herkes ona dayanır. Halbuki sanat alanında böyle bir durum yoktur; sanat, objesini daima yeni baştan ele alır; ve yine de yeni bir şey ortaya koyabilir.

Gerçi sanatta da, bilgide olduğu gibi, süje ile obje arasındaki bağı kuran aktlardır. Fakat bu aktlar taşıdıkları ağırlık bakımından değişiklik gösterirler. Nasıl ki dil, yalnız başına sanat için yetmez; öteki bilgi-aktları da yeterli değildir; hatta bilgi-aktlarının bir bölümü sanat alanındaki işlevlerini tümden kaybederler; bir kısmı da sanat alanmda başka bir şekil kazanırlar. Bilgi-aktları, algı, gözlem, deneme ve sınama gibi aktlarla, açıklama, anlama ,düşünme, karşılaştırma, çözümleme, bütünleme, indüksiyon, dedüksiyon, seziş vb. gibi aktlardır. Sanatta sanatçı, süje ile obje arasında bağ kuran aktlarda, *görme*, özel bir *seziş*, yaratma gibi aktlar ağırlık kazanırlar.

Sanatçı da, bilim adamı da, objesini aktlarla kavrar; fakat bu iki kavrama arasında büyük bir fark vardır. Sanat alanında kavranılan somut olan bir bireyselliktir. Halbuki bilimin kavradığı, bireyselin karşıtı olan genel ve tipik olandır. Bu nedenle bilim ve felsefede kavramların oluşturulması, onların kullanılması ve yerinde kullanılması gerekir. Kavramlar daima genel olan bir şeyi gösterirler; onun için de birçok filozof, özellikle Schopenhauer, bilim ve felsefe bilgisinin soyut bir bilgi olduğunu söyler. Fakat bu düşünce doğru değildir; çünkü genel olanın soyut olması gerekmez. Bu çok somut da olabilir; elverir ki, kullanılan kavramla bir şey kavranılmış olsun. Çünkü en kötü anlamda soyut terimi ile içi boş olan kavramlar kastedilir; örneğin «kavramlar bilimin meyvesidir» gibi anlamsız bir cümle soyut bir cümledir. Fakat «algısız kavramlar boş, kavramsız algı ise kördür» cümlesi somuttur. Halbuki bu anlatım, çok genel bir anlatımdır; fakat buna rağmen soyut değildir; çünkü içeriği ve anlamı vardır.

Sanat, bilim ve felsefe alanında olduğu gibi, genel kavramlar ortaya koymaz; sanat tek olan, bir eşi olmayan bir şeyi, yani individuel olan bir şeyi dile getirir; onu bütün tekliği ile kavramaya çalışır. Fakat sanat, kavramada herhangi genel bir kural ele vermez; imdi her sanatçının, objesini kendi özel malzemesi, kendisine özgü aktlarıyla kavraması gerekir. Fakat bu kavranılan şey, yanlışlık ve doğruluğa karşı kayıtsızdır. Bununla beraber sanat alanında önemli olan, objenin derinliği ile kavranılıp kavranılmamasıdır. Çünkü ancak kendi objesini derinliği ile, yani onun varlık-özünü kavrayan yapıt, sanat yapıtı olma değerini taşır. Bu yüzden burada halis olanı olmayandan ayırdetme problemi vardır. Çünkü sanat taklit edilebilir. Halbuki bilim ve felsefede böyle bir durum yoktur; onun için bilim

ve felsefe-alanında taklitten değil, aşırma (intihal), kompliation'dan söz edilir.

İşte sanat alanındaki bireysellik yüzünden, burada bir süreklilik olamıyor. Bu bakımdan hiçbir zaman "Faust"un bir devamı, resim sanatında Rafaello'nun, müzik alanında Bach'ın, yapı alanında Sinan'ın bir devamı düşünülemez. Halbuki Kant'ın ortaya koyduğu felsefi düşüncelerin bir devamından, bu düşüncelerin bilgi tarihinde ilerletilmesinden söz edilir. Çünkü Kant'ın ortaya koyduğu düşüncelere yeni düşünceler, onları ilerleten düşünceler eklenebilir; o düşünceler eleştirilebilir; onlarla hesaplaşılabilir, onlar çürütülerek yanlışları gösterilebilir. Aynı şeyle daha açık bir şekilde fizik biyoloji ve öteki bilimlerde karşılaşıyoruz; çünkü bilim ve felsefe alanında bir araştırma süreci, bir kesintisizlik vardır; ve bundan dolayı da ortaya konulana bir dayanma ve bunu ilerletme söz konusudur.

Sanat alanında böyle bir durum yoktur; her çağın kendisine özgü bir sanatı vardır; ancak eski çağların sanat yapıtlarının, yenilerine bir *etkisi* söz konusu olabilir. Nitekim sanat tarihçisi, bir bilim adamı sıfatıyla bir çağın sanatını çözümlerken, onda geçmişin öğelerini arayıp bulmaya çalışır; fakat yapıtı meydana getiren sanatçının kendisi için, bu öğeler eskiye ait öğeler değildir; tersine bunlar, yeni bir görüş ve kavrayışla yaratılmışlardır. Tarihçi, biçemleri, renkleri birbiriyle karşılaştırabilir; kullanılan imgeleri, renk ve tonları ele alabilir; sanat yapıtlarında ortak olan noktalar bulabilir. Fakat bunlar sanat yapıtını anlamak ve anlatmak görevini üstüne alan ve bir bilim olan tarihin yapmak zorunda olduğu şeylerdir. Çünkü sanatçı, aynı objeyi bile daima yeni bir ışık altında, yeni bir gözle, daima yeni baştan ele alır; fakat her defasında yeni ve bireysel bir yapıt oluşur; bunun tekliği, eğer bu bir sanat değeri taşıyorsa şüphe götürmez. Onun içindir ki, bir sanat yapıtı, başkası tarafından düzeltilemez; örneğin hiçbir kimse çıkıp da, «Ben Hamlet'i düzeltmek istiyorum» diyemez. Çünkü bir şeyin başkası tarafından düzeltilmesi ya da tamamlanması, ancak yanlışlığın ve doğruluğun söz konusu olduğu bir yerde olabilir.

Fakat sanat alanında "kesintisizlik yoktur" deyişi, şöyle anlaşılmamalıdır: Sanatçı kendisinden önce yapılanlardan hiç yararlanmaz. Tersine her sanatçı kendisinden önce yaratılmış olan yapıtlardan yararlanır; onlardan etkilenebilir. Fakat bu, hiçbir zaman başarılana kaldığı yerden başlamak, eldekine yeni bir şey eklemek gibi bir anlama gelmez; ve böyle meydana gelen bir yapıt, hiçbir zaman bir sanat yapıtı olamaz.

Gerçekten sanatta da eski olandan bir yararlanma vardır; fakat bu yararlanmaya karşın, yine de yeni, bireysel bir nitelik taşıyan bir

yapıt ortaya konmuş, yaratılmıştır. Eğer Ayasofya olmasaydı, belki de Mimar Sinan Süleymaniye'yi yapamayacaktı; fakat bu demek değildir ki, Süleymaniye Ayasofya'nın bir kopyasıdır; tersine Süleymaniye bağımsız, teklik taşıyan, bir yapıttır. Gerçi Ayasofya'yı yüzbinlerce göz görmüştür; fakat ancak Sinan ondan yararlanarak Süleymaniye'yi yaratmıştır.

Schiller de, Goethe de, Hölderlin de Eskiçağın klasiklerini okumuşlar, sanat eğitimlerini onlardan almışlardır; ve onlar bu eski başarılardan yararlanmışlardır. Fakat onların yaratmaları, eskilerin kopyaları değildir; bağımsız ve bireysel yapıtlardır. Ünlü bir yazın tarihçisi (Robert Curtius), Homer'siz Avrupa yazınının düşünülemeyeceğini söylemiş ve bunu göstermeye çalışmıştır. İmdi her çağda, tıpkı bilim ve felsefe alanında olduğu gibi, sanatçının da, kendisini yetiştirmesi, çalışması, malzemesini kullanmasını öğrenmesi gerekir. Fakat bu, sanat için yeterli değildir; ve böyle bir durumda henüz bir sanat yapıtı meydana gelmez. Çünkü sanatta yaratma ağırlık taşıyan bir akttır. Sanat yapıtı, santçının ona bireysel bir damga vurmayı kazandığı bir yerde, başlar; bu, her sanat yapıtında böyledir.

3. Çağların Sanat Özellikleri

Her çağın kendine özgü bir sanatı vardır. Bunun böyle olması, sanatın uğraştığı alanla ilgilidir. Sanat objesi, ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak insanla ilgilidir. İnsansa her çağda yerini kendisinden sonra gelen kuşaklara terkediyor; yeni kuşaklar, yeni problemlerle ortaya çıkıyor. Bundan dolayı her çağda ortaya çıkan problemler de değişik oluyor. Sanatçı belli bir çağda yaşadığına göre, onun kendi çağının problemlerine karşı kayıtsız kalacağı düşünülemez. Fakat hem her çağın kendisine özgü bir *santral* değeri ya da değerleri vardır; hem de her çağın insan başarılarının belli bir düzeyi ve bu düzeyin o çağda yaşayan insanlara yüklediği, sunduğu problemler vardır. Ressam da, müzikçi de, yapı ustası da, şair ve yazar da birer insan olduklarına göre, onlar da ya bu çağı yöneten *santral* değerlerle, bu çağın kültürel havasını oluşturan insan bşarıları yönünde yapıtlar verirler; ya da onları aşarlar ve yeni bir çağın habercisi olurlar. Bunun sanatçıların içinde yaşadıkları çağ tarafından bilinmesi ya da bilinmemesi, anlaşılması ya da anlaşılmaması önemli değildir.

İmdi her sanat alanında çağdan çağa hem obje alanı, hem de bu objeyi kavrama ve bütünleme şekli ve biçimi değişiyor. Örneğin dü-

nün yazınıyla bugünün yazını arasında problem bakımından, büyük farklar vardır; çünkü dünün insanı ile bugünün insanı ve insan başarıları arasında da büyük farklar vardır. Burada bunların olumsuz ve olumlu yönlerini karşılaştırmaya gerek yoktur; fakat farkların bulunduğu bir gerçekliktir. Bugün biz, yüksek bir endüstri, ilerlemiş bir teknik çağda yaşıyoruz; insan hayatı bakımından, insanın tavır ve eylemleri bakımından bu çağın kendine has problemleri vardır. Bir şair ve yazarın bu problemler karşısında kayıtsız kalması düşünülemez. Çağların kendisine özgü olan bu problemlerinin yanı başında, insanla insan, insanla dünya arasındaki bağla ilgili değişmez problemler de vardır. Bir sanat yapıtı, aynı zamanda insan ve dünyanın varlığı ve özü ile ilgili olan bu problemleri de birlikte yansıtır.

Yapı sanatının, müzik ve resmin durumu da aynıdır. Yapı sanatı her çağın tekniğinin değişik, hem de çok değişik olan koşulları içinde bulunuyor. Yapı sanatı da bir çağın tekniğinin ve onu meydana getiren insanların amaçlarını gerçekleştirmekten başka bir şey yapamaz. Bundan dolayı her çağın kendisine özgü bir yapı sanatının bulunması gerekir. Müzik de böyledir. Örneğin huzur ve dinginliğini kaybeden çağımızın insanlarının kendilerine özgü bir müzik sanatının bulunması da aynı şekilde zorunludur.

Bugün hiç kimse Rafaello'nun resim sanatını devam ettireceğim diyemez; çünkü o ressam, belli bir görüş-biçimi ve geleneği, belli bir bilimi, felsefesi, teknik vb. gibi belli insan başarıları olan kendi çağının içinde ortaya çıkan problemleri, resimle ilgili olan problemleri ele almış ve işlemiştir. Bugünün ressamı başka bir düzeyde olan insan başarıları içinde bulunuyor; ona dünyanın başka sferleri açılmıştır. Her sanatçı gibi, ressam da, her şeyden önce belli insan başarılarının, yani bir çağın kültürünün insanıdır; o, çağın teknik, renk ve bütün insan başarılarının olanaklarından yararlanır; nitekim Rafaello da kendi zamanının teknik olanaklarından yararlanmıştır.

Fotoğraf tekniğinin, özellikle renkli fotoğraf tekniğinin bulunmadığı bir çağda, ressamın kendi objelerini olduğu gibi betimlemesi, ressamın bir portreyi olduğu gibi yapması doğal görülebilir. Bugünün teknik gelişmesi, ressamın günlerce uğraşıp yapmaya çalıştığı portreyi, fotoğraf makinesi ile bir anda başarmaktadır. Fakat böyle bir teknik gelişme, çok kez sanıldığı gibi, aslına sadık kalan portrenin ve doğa manzaralarının tasvir edilmesinin ölümü demek değildir. Bu durum, ancak bu tür resim yapmanın yönünü değiştiriyor. Bir insanı, bir doğa manzarasını olduğu gibi tasvir etmek, basit bir iş olmayabilir; çünkü ressam o insanın, o doğa manzarasının bazı yanlarını, gelişigüzel bir gözün görmesine, fotoğraf makinesinin saptamasına olanak olmayan özelliklerini, niteliklerini açığa çıkarabilir; elve-

rir ki, bu eylem, ressamın hakiki, asli bir tavrından ve görüşünden doğsun, herhangi bir taklit olmasın.

Bu, bilim alanında da başka türlü değildir. Dünün makroskopik olayları inceleyen fiziği de, fizik olayları normal gözün yardımıyla gözlerken, bugün birçok teknik olanaklardan yararlanarak bazı hallerde duyu organlarına dayanmadan gözlemler yapılabiliyor; ve hele maddenin ince-yapısı, *direkt* gözlemlere bağlı kalmadan incelenebiliyor. Fakat bu, fizik alanında duyu organlarının hiçbir işe yaramadığını ve bundan dolayı dünkü fiziğin bir anlam taşımayacağını göstermez; tersine teknik araçlarla fizik için yeni gözlem kapılarının açıldığını gösterir.

Fotoğraf makinesi ve bugünkü fotoğraf tekniği yokken, resim sanatının portrelerde portresi yapılan kişiye, tıpkı fotoğraf gibi sadık kalması, belli bir sanat basamağını gösterir. Bugün bu zahmetli işe gerek kalmamıştır. Fakat bundan dolayı objesine sadık kalan bir portrenin artık bir sanat değeri taşıyamayacağı söylenemez. Böyle bir resim, kendi çağı içinde ele alınacak olursa, bugün de, yarın da bir sanat değerini taşıyacaktır. Bu, bilim ve felsefe alanındaki objesine sadık, *des-kription*larla, betimlemelerle karşılaştırılabilir. Betimleyen bilgi de, bilginin bir basamağıdır. Bilim ve felsefede araştırma ve kesintisizlik olduğu için, bu bilgi basamağı aşılmış bir basamak sayılmaz. Fakat bunun anlamı şu değildir: Bilgi yalnız betimsel bilgidir; başka bilgi tarzları, bilgi değildir.

Nasıl böyle bir savın bilgi probleminde bir anlamı yoksa, aynı şekilde resim sanatında yalnız objesine sadık kalan resim resimdir, savı da bir anlam taşımaz. Ancak resimde böyle bir basamak tümüyle terkedilebilir. Aynı şekilde, yalnız modern resmin çeşitli ürünleri hakiki sanattır; bunun dışında kalanların sanatla ilgisi yoktur gibi bir sav da doğru değildir. Sanatçı, bu gibi düşüncelerle uğraşmaz. Herhangi bir bilimle uğraşan bilim adamı da yöntem bilimin ya da bilgi teorilerinin buyruğu ile hareket etmez. Sanatçı da öyledir; sanatçı da gördüğü, kavradığı, sezdiği şeyi sanat aracılığı ile göstermeye çalışır; onun herhangi bir teoriye göre hareket etmesi, söz konusu olamaz, hiç olmazsa söyleyecek, yapacak bir şeyi olan bir sanatçı böyledir. Ancak sanat tekniğini öğrenen ve aslında sanatçı olmayan bir kimse, teorilere göre çalışır.

4. Sanattaki "izm"lerin Anlamı

Sanat ve sanat problemleri, sanat eleştirmenleri (estetikçiler) ve sanat tarihçileri tarafından inceleniyor. Gnoseolojik bir görüşten hareket eden sanat eleştirmenleri ve tarihçileri, felsefe tarihine ve özellikle bilgi teorisine öykünürler. Nasıl dünün felsefe tarihi ve bilgi teorisi herhangi bir felsefe problemini, örneğin bilgi problemini, kurgusal bir felsefe sistemi demek olan herhangi bir "izm"e göre inceliyorsa, sanat eleştirmenleri ve sanat tarihçilerinin çoğu da, sanatı, felsefeden aldıkları "izm"lere göre inceliyorlar.

Felsefe, kendi alanında tarih boyunca ortaya atılan problemlerin incelenmesini kolaylaştırmak için, onların filozoftan filozofa izleniş biçimini göz önünde bulundurmuş; ve bu filozofları da belli "izm"lere bağlayarak, bu problemlerin işlenişini bu "izm"lere göre ele almayı biricik kurtuluş çaresi olarak görmüştü. Böylece felsefe, problemlerin işleniş tarzı için "izm"leri birer "sınıflandırma kategorisi" olarak kullanmıştır. İmdi felsefe problemlerini işlemek için hazır bir sistemden, yani bir "izm"den hareket etmenin zorunluğuna inanıldığı sürece, problemleri böyle bir yönden görmekten başka çıkar bir yol da yoktu; ve bu, yüzyıllar boyunca en doğal bir yol olarak kabul edildi. Gerçi problemlerle uğraşan, onların işleniş tarzını fenomenler bakımından ele alan büyük çaptaki filozofları bu "izm"lere bağlamak gibi güçlükler ortaya çıkıyordu; fakat bazı zorlamalara başvurularak bunlar da belli "izm"lere bağlandı (örneğin Platon ve Kant'ta olduğu gibi).

İşte aynı şeyle sanat eleştirmenleriyle, sanat tarihçilerinde karşılaşıyoruz. Sanat eleştirmenleri ile tarihçileri yüzyıllar boyunca yaratılan çeşitli sanat yapıtlarının incelenmesini kolaylaştırmak için felsefeye benzemeye çalıştılar. Aynı şekilde sanat eleştirmenleri ve tarihçileri "izm"leri birer "sınıflandırma kategorisi" olarak ele almış ve çeşitli sanat ürünlerini bu "izm"lere göre incelemek istemişlerdir. Fakat burada bazı değişiklikler de yapılmamış değildir; örneğin felsefedeki pozitivizm, sanat alanında impresyonizmle, idealizm de sürrealizmle karşılanmak istenmiş; natüralizm, felsefedeki anlamından başka olan bir anlamda kullanılmıştır. Bunun dışında kübizm gibi bazı "sınıflandırma kategori"leri de ortaya atılmıştır.

Halbuki bugün felsefenin kendisi bile bu "izm"leri terketmiştir. Çünkü hakiki bilgi, herhangi bir "izm"in şemasına göre elde edilen bilgi değil, tersine varlık-fenomenlerinin çözüm ve betimlerinden kazanılan bilgidir. Nasıl, bugün artık herhangi bir felsefe problemini, varlık-fenomenlerine uygun gelmeyen "izm"lerin dışında bulunan bir

problem olarak incelemek mümkünse, aynı şekilde sanat yapıtlarını da, birer "sınıflandırma kategorisi" olan her türlü "izm"in dışında kalan bir problem olarak incelemek olanağı vardır. Çünkü gerek bilgi problemi, gerekse sanat yapıtları "izm"lere karşı kayıtsızdırlar. Ancak bilgi ve sanat alanında ortaya çıkan tek yanlı metafizik teoriler ve bu şekilde bilgi teorilerine öykünen sanat eleştirmenleri ve tarihçileri bu "izm"lerden hareket ediyorlar.

Nasıl bir felsefe problemini, herhangi bir "izm"in çemberi içine sıkıştırarak incelemek güçse, aynı şekilde hakiki bir sanat yapıtını da herhangi bir "izm"e göre incelemek güçtür. Çünkü her hakiki sanat yapıtı da, tıpkı her hakiki *bilgi* gibi, herhangi bir "izm"e göre meydana gelmiyor. Bundan dolayı sanat yapıtlarını, belli birer "sınıflandırma kategorisi"nden başka bir şey olmayan "izm"lerin çemberi içine sıkıştırmak doğru değildir.

Bir problem için "izm" gibi değişmeyen bir kavram bulununca ve bu problem, böyle bir kavramın içine sıkıştırılınca, artık bu problem, üzerinde düşünülecek ya da araştırılacak bir problem olmaktan çıkıyor. İşte sanat yapıtlarını "izm"lere göre sınıflandıran sanat eleştirmenleri ve sanat tarihçileri de sanatın asıl problemlerini terkediyorlar. Bunun yerine çeşitli çağlardaki sanat başarılarını birer "sınıflandırma kategorisi" olan "izm"lere yerleştirmeye çalışıyorlar. Halbuki aslında "izm", ister felsefeyle, ister sanat alanıyla ilgili olsun, herhangi bir problem içermez. Çünkü her "izm", bir "sınıflandırma kategorisi" olarak problemin çözüm şeklini gösterir; bu nedenle hiçbir problem içermeyen bir "izm"de herhangi bir araştırma alanı olamaz. Çünkü "izm" hazır bir çerçevedir; ve problem, bu hazır çerçeveye uydurulmaya çalışılır; ve burada yalancı bir çözüm şekli bulur.

Gerçekten bu gibi sınıflandırma kategorilerine başvuranlar, işleyecek problemleri olan filozoflar ve sanatçılar değil, tersine sanat yapıtlarını ve felsefe problemlerini ya da kavramları başkalarına anlatmak zorunda kalanlardır. Bu bakımdan bu "sınıflandırma kategori"lerinin belki didaktik bir değeri vardır; fakat bu şekilde problemler yalınlaştırıldıkları, çözülmüş "göründükleri" için, bu "sınıflandırma kategori"lerinin zararları daha fazladır. Çünkü bu, ancak insan bilgisi ve sanat, katı bir duruma girseydi, söz konusu olabilirdi. Halbuki bilgi ve sanat, bir kalıp olmaktan çok uzaktır; tersine, insan bilgisi daima gelişmekte, ilerlemekte; ve sanat ise, daima yeni biçimler oluşturmaktadır.

Felsefede, örneğin bilgi probleminde bir "izm" şöyle doğabilir: Denemenin (gnoseolojik deneyimin) hayatta, bilgide önemli bir rol oynadığı kuşku götürmez. Fakat eğer birisi, bilgi yalnız deneysel olan,

yani deneyime dayanan bilgidir; bunun dışında bir bilgimiz yoktur gibi bir sav ortaya atarsa, böyle bir sav ile birlikte "empirizm" doğmuş olur. Sanat alanı da tıpkı bunun gibidir. Fakat bu "izm"lere göre hareket etmek, hem zorunlu değildir, hem de böyle bir hareket tarzı, bizi ister istemez yanlışlıklara sürükler. Halbuki gerek bilgi, gerekse sanat problemi, ontolojik-antropolojik temellere dayanılarak incelenirse; bütün "izm"ler, kendiliklerinden ortadan kalkarlar; ve problemler de bütün ağırlıklarıyla ortaya çıkarlar.

Gerçekten en başta, bilginin, sanatın ilgilendiği şeyin bir yanını kavrayıp kavramaması, işleyip işlememesi gelir. Bir sanat yapıtı da, tıpkı bilgi alanındaki bir "görü" gibi objesinin ancak bir yanını kavrayabilir. Fakat nedense sanat alanında bu "bir yanı kavrama" fenomeni, göz önünde bulundurulmuyor; onun için de birçok aykırılıklar ortaya çıkıyor; ve bu yüzden her sanat yapıtına herhangi bir "izm" damgası vuruluyor; halbuki buna gerek yoktur.

Eğer sanatçı objesinin belli bir yanını görmüş ve onu iyi anlatmışsa, bu yeterlidir. Bir renk lekesi de bir sanat yapıtı olabilir; elverir ki, bununla objenin (dünya ve insanın) bir yanı kavranılmış ve gösterilmiş olsun. Bu nedenle resim sanatında, yazında, «natüralist, realist bir çalışma, sanat yapıtıdır, empresyonist, idealist ya da kendisine herhangi bir "izm" adı verilen bir çalışma, sanat yapıtı değildir» savı, felsefe bakımından yersizdir. Çünkü sanat, herhangi bir "izm"e göre yapılmıyor; sanatçı belli bir "izm"e dayanarak bir yapıt ortaya koymuyor. Nasıl, hakiki bilim adamı, hakiki felsefeci, kendi fenomen alanını herhangi bir "izm"e göre araştırmıyorsa, aynı şekilde hakiki sanatçı da, herhangi bir "izm"e göre çalışan değil, gören ve gördüğünü kendi araçlarıyla en iyi şekilde gösteren insandır.

5. Sanatın Sağladığı Bilgiye Somut, Bilim ve Felsefe Bilgisine Soyut Denmesinin Nedeni

Sanat, hangi araca başvurursa vursun, bireysel olan bir şeyi dile getirir; ve sanatın kullandığı kavramlar ve malzeme (örneğin dil, ton, renk, hacim ve kütle) genel olanı değil, tek bir durumu, manzarayı, tonların sağladığı uyumu, geometrik yapıları verir. Halbuki bilim ve felsefe, tipik ve genel olanı ele alır. Bundan dolayı onların seçtiği kavramlar da geneldirler. Onun içindir ki, bilim ve felsefede ortak çalışmalar sağlanabiliyor; halbuki sanat alanında buna olanak yoktur.

Örneğin ethik, adalet ve sevgi gibi değerlerden söz eder; sevgi ve adalet için örnekler verebilir. Fakat bu örnekler bile, tek olan değil, böyle bir örneğin çerçevesi içine giren bütün eylem ve durumları gösterirler. Halbuki sanat yapıtı, adaleti, sevgiyi kavram olarak elealmaz. Gerçi sanat da adalet ve sevgi kavramlarını kullanır; fakat sanat bunları tanımlamaya, betimlemeye kalkışmaz; adaleti, sevgiyi gösterecek somut insan-durumlarını anlatır. Bu durumlarda adalet ve sevgi tanımlanmadıkları halde, yine de bütün açıklığıyla gözümüzün önüne serilir.

Bu nedenle sanat, bilim ve felsefenin karşıtı değil, onların tamamlayıcısıdır. Bilim ve felsefenin başaramadığı, başarmaya olanak bulamadığı şeyleri başarır; ve bunu da o şekilde yapar ki, biz, hem adaletin, hem de sevginin neliğini, özünü görebiliriz. Bunu bize, insanın içinde bulunduğu durum apaçık gösterir. Yapıtın sanat değeri yüksek olduğu ölçüde, bu gösterme, bu somutluk da artar. Fakat bu, bilim ve felsefede her şeyin soyut olduğunu anlatmaz; ancak bilim ve felsefede somutluğun derece farkını gösterir; ve bu somutluk da ancak bilim ve felsefenin ortaya koyduğu düşüncelerin içine girebilenler için vardır; giremeyenler için yoktur. Halbuki yazın yapıtları, resim, müzik ve yapı sanatını anlayanlar ve anlamayanlar, kendilerini bireysel bir somutluğun karşısında bulurlar.

Her sanat yapıtı, bir problemi, bir durumu, bir insan karakterini vb.ni kavramak ister; bizden de onu anlamamızı bekler. Böylece bir sanat yapıtını anlamak gibi özel bir problem ortaya çıkar. Gerçi bilimsel bir yazıyı, felsefi bir düşünceyi de anlamak gerekir. Fakat bilim ve felsefe alanındaki anlama ile sanat alanındaki anlama arasında büyük bir fark vardır. Bilim ve felsefe alanındaki anlama, belli koşullara dayanır; onlar gerçekleştikten sonra, bilimsel ve felsefi düşünceler de anlaşılır; ve bu da ancak belli bir grubun işi olabilir. Halbuki sanat herkese seslenir. Kuşkusuz sanat alanında da, bilim ve felsefede olduğu gibi, belli bir eğitimin, bir görgünün rolü vardır. Hiçbir sanat eğitimi ve görgüsü olmayan bir insan için bir sanat yapıtını anlamaya olanak yoktur.

Fakat bir sanat yapıtının anlaşılması, onun hoşa gitmesi mi demektir? Kuşkusuz hayır! Bir sanat yapıtını anlamada, hoşa gitme ya da gitmeme bir ölçü değildir. Çünkü hoşa gitme, alt basamak üzerinde bulunan bir değer-duygusuna dayanır. Halbuki alt basamaktaki değer-duygusu, sanatı anlamak için yeterli değildir. Sanat, ancak onda anlatılmak istenileni kavramakla anlaşılabilir; bu da yüksek bir basamak üzerinde bulunan bir değer-duygusunu gerektirir. Nitekim Schopenhauer da bu problemi şöyle açıklıyor: Sanatı anlamak için, en azından da olsa, bir dehaya sahip olmak gerekir; çünkü ancak bu

şekilde insan, *"bireysel süje"* ile ilgili bilgi-sferinin dışına çıkarak sanatı anlayabilir.

Baştan beri yüksek değerlere kapalı olan ve her şeyi araç-değerler bakımından anlamaya çalışan bir insan için sanatın anlaşılması olası değildir.

6. Sanattaki Gerçekleştirme İşlevi

Her sanatçı yapıtlarıyla belli bir şey gerçekleştirmek ister. Sanatçının gerçekleştirmek istediği bu şey, herhangi bir değer-yapısını içerir. Birçok hallerde bu değer-yapısı, ne sadece ethik, ne de sadece estetik değerlerdir. Böyle bir değer-örgüsünde ethik ve estetik değerler içiçe girmiş, birbirleriyle kenetlenmiş bir durumdadırlar. Çünkü sanatın yaratıcısı olan insan, hem estetik, hem de ethik değer-duygusuna, *değer-determinasyonu*na sahiptir. Fakat bu determinasyon ve bunun sonucunda oluşan sanat, ne sadece araç-değerlerin, ne de sadece yüksek bir basamak üzerinde bulunan değerlerin ürünüdür; tersine, her iki değer-grubunun birbirine bağlanmasının, içiçe girmesinin ürünüdür.

Araç-değerler ve yüksek değerler yalnız ethikte değil, aynı zamanda sanat alanında da vardır. Örneğin çekici olan, hoş olan değerler araç-değerlerdir; asil olan, güzel olan (güzel olan tek bir değer değil, bir değerler örgüsüdür) yüksek değerlerdir. İmdi sanat alanında da ne sadece hoş olan, çekici olan değerler; ne de sadece yüksek değerler dile gelir. Hoş ve çekici olanla, yüksek olanı yoğuran, onları birbiriyle çarpıştıran ve çatıştıran (dünya ve insan fenomenlerinde olduğu gibi) bir yapıt ancak bir sanat yapıtı olabilir. Çünkü sadece hoş ve çekici olanı yansıtan sanat, yalnız araç-değerleri gerçekleştiren ve araç-değerlere seslenen bir yapıt olur. Sadece yüksek olan da tek başına yeterli değildir. Çünkü sanatın yansıttığı insan dünyası, *disharmonik* bir dünyadır; ve *disharmonik* bir dünya ancak birbirine karşıt değerlerle dile gelir.

Nasıl, insanın yapıp-etmeleri *santral* bir ya da birkaç değer tarafından determine ediliyorsa, sanatı oluşturan da *santral* bir ya da birkaç değerdir. Bu *santral* değer ya da değerler, bir tek insanı determine ettikleri gibi, bir çağı da determine ederler. Örneğin belli bir çağda, belli bir insan topluluğunda ekonomik değerler, alabildiğine servet sahibi olmak *santral* bir *determinasyon* olabilir; ya da bir çağda özgürlük, özgür düşünmek ve bu düşüncelerini gerçekleştirmek, özgürce eylemek, bir *santral* determinasyon olabilir. Belli bir çağda dinsel değerler, inanç-değerleri, başdeğer olabilirler. Böyle bir çağ-

da özellikle dinsel yapıtlar meydana gelir. Dinsel değerlerin *santral* bir *determinasyon* olmadığı çağlarda, dinsel müzik ve resim, yerini çağın değerlerini yansıtan yapıtlara bırakır. Çünkü sanatçının dile getirdiği değerleri yaşaması, onları kendi kanında, canında duyması gerekir. Rönesansta İsa'nın ve azizlerin hayatıyla ilgili resimlerin yapılması, ve bugün bu konuların ele alınmaması sanatta çağın *santral determinasyonu*nun sonucudur. Örneğin, Bach'ın Matthaeus-passion'u da böyle bir determinasyona dayanır; mistik bir yazın da ancak yine dinsel bir *santral determinasyon*dan doğabilir[54].

Her çağda sanat, kendi çağının canlı *santral*-değerlerini anlatmaya, ya da bu değerlerle hesaplaşmaya çalışır; örneğin aşırı bir maddecilik, ya da aşırı bir sosyal adaletsizlikle savaşmak gibi. Sanatçı, bunları iyi duyduğu zaman, o yapıtlarıyla bu alanda bilimin ve felsefenin başaramayacağı etkiler meydana getirir. Çünkü bilim ve felsefe, ancak olayları saptayıp betimleyebilir; onları eleştirebilir. Bu ise kavramlarla yapılır. Halbuki sanat böyle bir çatışmayı en önemsiz bulduğumuz bir hayat durumundan hareket ederek yapar. Örneğin sosyal adaletsizliğin neden olduğu yoksulluğu bütün canlılığı, bütün korkunçluğuyla çok somut bir durumda gösterebilir. Sanatçı, realiteyi bütün katılığı ile, realist bir görüşle betimleyebileceği gibi, yalnız izlenimlerini de dile getirebilir. Her iki halde de etkili bir sanat yapıtı meydana gelebilir; elverir ki, sanatçı ele aldığı objeyi iyi *kavramış* olsun; ve bu kavradığını da *verebilsin.*

Yalnız sanat adını alan "bilgi"nin kullandığı araçlara göre, onun gerçekleştirdiği şey de değişir. Örneğin sanatçı, hacim ve kütle ile, tonla çalıştığı zaman, herhangi bir ethik değer gerçekleştirmez; bu her iki alanda da yalnız ve sadece estetik değerler gerçekleşirler. Yapı sanatında hacim ve kütlenin işlenmesinde real-sferden başka ideal bir sferin de rolü vardır. Yapı sanatında ideal-sfer, geometrik yapı, real bir sfere geçiyor. İdeal-sferden real-sfere geçen doğrular, yüzeyler vb.leridir. Yapı sanatında sanat olarak gördüğümüz, bu doğruların ve yüzeylerin, genellikle geometrik olanın anlatım şekilleridir. Bu anlatım şekilleri belli estetik değerleri (yani hem araç-değerleri, hem de yüksek olanları) gerçekleştirdiği zaman, bu yapıt bir sanat yapıtıdır. Yoksa o herhangi bir kullanış için bir araç olabilir; fakat hiçbir sanat niteliği taşımayabilir.

Müzik alanında da, yapı sanatı alanında olduğu gibi, sadece estetik değerler gerçekleşir. Müzik sanatı, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflar için güzelliğe karşı bile kayıtsızdır; o, sanatların en yü-

(54) Nitekim bugün Batıda yapılan kiliseler ve dinsel resim ve heykeller, çağın santral determinasyonu din olmadığı için profan bir nitelik taşıyorlar.

yücesi, idelerin doğrudan doğruya verildiği sanattır. Halbuki bir tür renk sanatı olan resimde hem estetik, hem de ethik değerler birleşebilirler. Örneğin resim şeytanca olanı, kötü olanı, bir yoksunluğu, bir acıyı betimleyebildiği gibi, asil ve yüce olanı da betimleyebilir.

7. Sanatla Hayat Arasındaki Bağ

Sanatla hayat, sanatla insan aarsında sıkı bir bağın bulunduğu söz götürmeyen bir hakikattir. Hayat, insan, sanatın aynasında görünür, sanat onları yansıtır. Onun içindir ki, sanat, hayatın, insanın, çağın aynasıdır denir.

Acaba, insanın bugünkü resimlerde çeşitli şekillerde betimlenmesi neyi dile getiriyor? Onun yerinin sarsıldığını anlatmıyor mu? Onun bir kişi, bir birey olarak silinip gittiğine; bir adet, bir sayı haline geldiğine işaret etmiyor mu? Halis bir sanat yapıtı, hiçbir zaman soyut (lişkilerinden kopmuş) bir yapıt olamaz. Soyut bir sanattan söz etmek bir anlamsızlıktır[55]. Yalnız sanatın kullandığı çizgiler, renkler, tonlar, bizim henüz göremediğimiz bir durumu gösteriyorlar. İnsana ve dünyaya sadece bir "izlenim", kendisiyle istendiği gibi oynanabilecek bir yapı malzemesi gözüyle bakılmasının temelini insanın zamanımızdaki durumunda görmek olasıdır.

Zamanımız bir hız, bir sürat çağıdır. Bu sürat çağında sanki insan, hiç durmadan dönen bir çarka takılmış, dinginliğini kaybetmiş ve hiçbir konsantrasyona, bir kontemplasyona zaman bulmadan,, hiçbir şey üzerinde durmadan ve duramadan yaşıyor. Bugün Batı'da ve Amerika'da hayat, bir *tempo tutturmak* hayatı olmuştur. Böyle bir durumda insanın kendine gelmesine, "kendinde olmasına" olanak kalmıyor. Onun için de o, kendisini yoracak, kendisini düşündürecek şeylerden çok, kendisini unutturacak, avutacak, oyalayacak şeylerde soluğunu alıyor. İşte bunun en iyi örneğini bugünün sineması vermektedir. Sinema da, insanı eğlendirmek, ona kendisini unutturmak için bütün teknik araçlardan yararlanarak hızla ilerliyor. Hatta uzun çalışma ve didinmelerin ürünü olan bilim bile, nerede ise sinema ile (filmle) öğretilmek isteniyor; hatta İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir zamanlar bazı ülkelerde radyo üniversiteleri kurulmaya girişildi[56].

(55) Buradaki *soyut* kavramıyla, sanatta *soyut* adı verilen yapıtlar kastedilmiyor; sanat yapıtının insan ve insan problemlerinden çözülmüş olması kastediliyor.

(56) Yirmi beş yıl önce işaret edilen bu yöndeki gelişmeler, o gün henüz yaygın olmayan televizyonu bugünkü noktaya getirdi. Bugün televizyonun toplum üzerindeki etkisi, Hans Magnus Enzensberger'in deyimi ile "bilinç indüstrisi" düzeyine kadar çıktı.

İnsanın bugünkü yeri, durumu, tümden sarsılmış görünüyor. İnsan, kararsız bir hayat sürmektedir; sanki o bir şey bekliyormuş gibi görünüyor; fakat, neyi beklediğini, hatta ne istediğini bilmiyor. O bilinmeyen bir şey bekliyor; tıpkı "Godot"yu bekler gibi. Godot kimdir? Ne zaman gelecek, gelirse ne olacak? Bunu sormuyor. Bilmediği bir şeyi bekliyor; ne zaman geleceğini, ne olduğunu bilmediği bir şeyi!

Öte yandan eğer dikkat edilirse, zamanımızdaki insanın bütün çabaları zamandan kazanmak gibi bir amaç üzerinde toplanıyor. Bütün teknik araçlar bu yoldadır. Fakat buna karşın, zamanımızdaki insanın başka çağlarda yaşayan insanlardan daha az zamanı var. Çünkü bugün insan takıldığı çarkla birlikte dönüp duruyor ve hiçbir dinginliğe kavuşmadan cılız varlığını, nedenini sormaya zaman bulamadığı böyle bir çalkantı içinde sürdürmeye çabalıyor.

Büyük sanatçı, çağımızın bütün acılarını, sıkıntılarını çok derinden yaşıyor. Resimde insan ve dünya bir "izlenimler" örgüsü olarak görünüyor; ya da ressamın kafasının bir ürünü oluyor; *ontik* bir *korrelat* olmadan resmi yapılan şey, kişi, silikleşiyor; bireysellik silinip gidiyor. İnsanın kendisini, kişiliğini bütün keskin çizgileriyle göstermesi, ancak üzerinde durduğu emek vererek ve zahmet çekerek başardığı şeylerde ortaya çıkar. Örneğin eski çağlardaki resim sanatında ya da elişi sanatlarında henüz her ustanın bir özelliği, kişisel becerisi ve kimliği ortaya çıkıyordu; böyle bir çağda insan, bütün konturlarıyla belirli bir durumdadır; sınırları bellidir; onda henüz bir *kontemplasyon*, bir *konsentrasyon* vardır. O, bir şeyin üzerinde durabiliyor. Fakat hiçbir şeyin üzerinde durulmadığı zamanda, bütün durup dinlenmenin, dinlemenin, kendini bir şeye vermenin ortadan kalktığı bir zamanda göz, insanı nasıl görecektir? Doğal ki, göz, insanı kontursuz alabildiğince kişiliksiz görecektir. Fakat bu, çağımızın kötü bir çağ olduğu anlamını taşımaz. Çünkü hiçbir çağ, tam anlamıyla ne iyi, ne de kötüdür; bunun iyi ya da kötü olma ile ilgisi yoktur.

İnsan, sanatla kendisini, çağını, dünya ile olan ilişkisini, kendisini nasıl görmek istediğini, nasıl gördüğünü, kendisini ne olarak kabul ettiğini, hayatının nasıl bir yol izlediğini dile getirir. İnsan kültürünün önemli bir öğesi olan ve insanın "dünya görüşü"nün bir ürünü olan sanatla diğer bilgi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir ülkede bilim ve felsefe, bağımsız bir durumda değilse, başka yerlerde yapılanların bir aktarması ise, sanat da başka türlü olamaz. Sanattan yoksun bir insan kitlesi düşünmek güçtür; ancak bu insan kitlesinin sanatı geri bir durumda olabilir; fakat yine de o topluluğun hayatını yansıtır. Çünkü sanatla hayat arasında sıkı bir bağ vardır. Bundan dolayı geri durumdaki sanat da, aynı düzeydeki hayatı yansıtır. Bir

insan topluluğunun hayatı kaotikse, onun sanatı da, öyle olacaktır. Çünkü sanat, daima insanın, onun hayatının, "dünya görüşü"nün bir aynasıdır. Eğer bir toplum, başka ulusları, onların hayatını taklit ediyorsa, sanatı da öyledir. Çünkü sanat, hem "olan"ın, hem de "olmakta olan"ın bir aynası, bir habercisidir.

*
* *

Bizim kendi toplumumuzun hayatıyla sanatı arasındaki bağ, bu konuda çok somut ve çok iyi bir örnek olabilir. Nitekim, kendi hayatımızın yönünü ve nasıl bir yol izlediğini, sanat alanındaki fenomenler çok güzel gösteriyor. Bilindiği gibi, ülkemizin yazarları arasında, "Batılılaşma", Tanzimat'tan beri her zaman tartışılan bir sorun olarak süregelmiştir. Hele zamanımızda bu sorun hakkında çeşitli yönlerden düşünceler ortaya atılıyor. Bu konudaki başarımızdan kuşku duyanların yanında ,ondan kuşkulanmayan düşünceler de yer alıyorlar. Her ne nedenle olursa olsun, bu sorun, ortaya atıldığı zaman, onun başarılı olup olmadığı hakkında çok çeşitli yanıtlar veriliyor; düşünceler ileri sürülüyor. Halbuki bu konudaki başarımızın derecesini sanat hayatımız ve özellikle müziğimiz açık olarak yanıtlıyor.

Bizim bugünkü müziğimizdeki durum, hayatımızın ne kadar *ikili* bir hayat olduğunu gösteriyor. Bir yanda bahçe ve meyhane müziği, öte yanda Adnan Saygun ve Cemal Reşit Rey'ler. Birbirine tümden karşıt iki dünya görüşünün, iki görüş tarzının ürünü olan bu iki müzik biçimi bizim hayatımızın yönlerini göstermiyor mu? Bir ulusun müziği, onun varlık temelini, hayat yönünü dile getirir. Bu bakımdan müziğimizde kendimizin ne dereceye kadar Batılılaşıp Batılılaşmadığımızı, bütün fikir yürütmelerden daha açık olarak görebiliyoruz.

Öteki sanat kolları da hayatımızın bu karmaşık durumunu göstermiyorlar mı? Örneğin yapı sanatında her türlü zevkten yoksun binaların yanında, ancak çok azında belli bir yapı zevkinin gerçekleştiğini görüyoruz. Batı'nın hiçbir kentinde, İstanbul'un yapıları gibi kaotik bir manzara görmek olası değildir. İstanbul'daki hayat da böyle değil midir? İstanbul'un çeşitli semtlerinde olup bitenleri, hayatı göz önünde bulunduralım. Bu hayat da öyle değil midir? Bu *kaotik* hayatın yapılara da yansımasından daha doğal bir şey olabilir mi?

Resim sanatında dışarıdan taşınmış, henüz kök salmamış bir durumla karşılaşmıyor muyuz? Yazınımız da böyle bir manzara göstermiyor mu? Bilim, felsefe, teknik, tıp alanında da bir taşınma ve aktarma ile, dört duvar arasında bir hapsedilme ile karşılaşmıyor mu-

yuz? Bu bize bütün insan başarılarının birbirine na kadar bağlı olduğunu açıkça göstermiyor mu?

İmdi Batılılaşıp Batılılaşmadığımızı —bundan biz bağımsız bir kültüre sahip olmayı kastediyoruz— gelecekteki başarılarımız gösterecektir. Fakat bu konuda, Nietzsche'nin bir deyişiyle, herhangi "pratik bir kötümserliğe" kapılmamıza da gerek yok. Bütün eksikliklerimize, hayatımızın bütün karma karışıklığına karşın, her alanda yeniye bir yönelme var. Asıl problem, hayatımızdaki bu ikiliğin erimesi, müziğin, yapı sanatının, yazı sanatının, bilim ve felsefenin "yerli" bir renk almasıdır. Bundan kastedilen, bilim ve felsefenin dört duvar arasında hapsedilmemesi, problemlerimizi ele almasıdır. Bu da, herhangi bir sarsıntı geçirmezsek, ergeç gerçekleşecektir. Herkese düşen iş, kendi alanında buna çabalamak ve alanının hakiki adamı olmaktır[57].

(57) Kitabın ilk baskısından bugüne kadar geçen 25 yıl içinde bazı alanlarda yadsınamaz olan olumlu gelişmelere karşın, bazı alanlarda olumsuzlukların doruğa ulaştığı da yazık ki bugün bütün somutluğu ile yaşadığımız bir gerçek. (Üçüncü baskı)

IX.

DİL FELSEFESİ

1. Dil Felsefesinin Problem Alanı

İnsan düşünmesiyle, insanın bütün aktlarının bir ürünü olan düşüncelerini, bilimsel ve felsefi araştırmaları, insanın şiir ve yazın alanındaki başarılarını saptayarak kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan dildir. Fakat dil de öteki varlık-alanları gibi bir varlık-alanıdır; ve bu varlık-alanını inceleyen birçok bilimler vardır. Dil-bilimleri, her dilin yapısını, özelliklerini, gelişmesini, bu yapı ve özelliğin, gelişmenin dayandığı yasa ve kuralları, diller arasındaki bağı ve buna göre dillerin gruplandırılmasını araştırır. Zamanımızda bu özel dil-bilimlerinin yanı başında, bir dil-psikolojisi, bir dil-sosyolojisi de yer almaktadır.

Fakat hiçbir bilim, dilin varlık-niteliğini, dil ile varlık-dünyası, dil ile insan başarıları, dil ile insanın sübjektif-sferi arasındaki ilintiye, dilin insanın varlık-yapısı ve dünyadaki yeri bakımından anlamına, dilin başarılarıyla, işlevlerine ve benzerleri gibi problemlere dokunmamaktadır; işte bütün bu ve bunlara benzer problemlerle ancak dil-felsefesi uğraşabilir. Nitekim zamanımızda dil-felsefesi, felsefenin üzerinde büyük bir ilgi toplayan bağımsız bir disiplini haline gelmiştir.

Dil-problemindeki durum da, tıpkı bilgi-problemindeki duruma benzemektedir. Bilgi, çeşitli bilimlerin uğraştığı, çeşitli bilimlerin elde ettiği bir insan başarısıdır; fakat çeşitli bilimlerin ortaya koyduğu bu insan başarısı, her bilimde süje ile obje arasında kurulan bağın bir ürünüdür. Bu nedenle bilgi-teorisi de, tek bir bilimin ya da bilimler grubunun bir teorisi değil, bütün insan bilgisinin bir teorisidir. Dil-felsefesinin durumu da böyledir. Dil-felsefesi de, tek bir dilin ya da bir diller grubunun felsefesi değil, özel bir varlık-alanı olan *dil*in bir felsefesidir. Çünkü *dil*, hangisi olursa olsun; onun varlık-yapısı, işlevleri, insan ve onun başarıları için taşıdığı anlam, dil ile varlık-dünyası arasındaki bağ vb. gibi dil için *temel* olan yanlar, hiçbir şekilde değişmez. Değişen şeyler, dilin özel yapısı, yani gramer vb. gibi

yapısı ile ilgili olan şeylerdir. Fakat bu gibi özelliklerle felsefe değil, dil-bilimleri uğraşırlar.

Nasıl, bilgi teorisinin amacı, süje ile obje arasında bağ kuran aktları çözümleyip betimlemek, bunların sonucu ve başarısı izerinde durmak ise, aynı şekilde dil-felsefesinin görevi de, çeşitli dillerin oluşturduğu bu varlık-alanının yapısı ile, bu varlık-alanının işleyeri, başarıları; insan ve insan başarılarıyla, öteki varlık-dünyası için taşıdığı anlamı incelemektir. Böyle bir felsefe disiplini de ancak bir dil-ontolojisi olabilir. Burada dil-ontolojisi ve dil-felsefesi, aynı anlanda kullanılmaktadır.

2. Dilin Varlık-Yapısı, Dil ile Varlık-Dünyası, Dil ile İnsan Başarıları Arasındaki Bağlar

Bütün tarihsel varlık-alanını, oluşturan başarılar, insanın başarıları olduğu halde, dil adını alan varlık-alanı, bir insan başarısı değil, insanla birlikte meydana gelen, insanla birlikte varolan bir varlık-alanıdır. Fakat dil de, tarihsel bir varlıktır. Çünkü tarihsel olan her varlık-alanı gibi, dilin de bir oluşu vardır. Fakat bu oluş, insan başarılarının dışında bulunan ya da onlara paralel bir oluş değil, insan başarılarıyla birlikte ortaya çıkan bir oluştur. Fakat dil, yine de insan başarılarının bir taşıyıcısıdır. Bu nedenle dil, tarihsel varlığın en önemli bir varlık-alanıdır; hatta tarihsel varlık, temelini dilde bulur. İnsan başarılarının bir "bütünü" olan tarihsel varlık-alanı, dilde şekil kazanır; dilde anlatımını bulur; onunla gelişir.

Dil olmadan tarihsel varlık-alanı, insan tarihi diye bir alan varolmayacaktır. O zaman insan da hayvan gibi tarihsel varlık-alanından, "tarihten" yoksun kalacak ve sadece doğal bir varlık olacktı. Dil olmadan insanlar da, tıpkı hayvan tekleri gibi birbirinden habersiz kalacaklar ve yan yana yaşayacaklardı. İnsanlar arasında birleştirici bir bağ bulunmayacak, yani insanların birbirini anlamaları ya da anlamamaları olanağı olmayacaktı. Böylece insan, Leibniz'in "monad"ı gibi tek başına kalan, her şeyi kendi iç dünyasında oluşturan bir "monad" olacaktı. Ancak dil ile şimdiki zaman boyutuyla, geçmiş zaman boyutu içinde yaşayan insan kuşakları arasındaki birleştirici bağ kopmaz; insan kuşaklarının yaptığı deneyimler, edindikleri bilgi, saptanabilir; ve kuşaktan kuşağa aktarılarak, insanların yararlanmasına sunulabilir. Hayvan teklerinin deneyimiyle bilgisinin (eğer hayvan için böyle bir şey kabul edilebilirse) sadece kendisine bağlı kalmasının nedeni, onun dilden yoksun olmasıdır. Çünkü dil ile birlikte başka

birçok yetenekler ortaya çıkıyorlar. Bu nedenle hayvan, her türlü tarihsel başarıdan yoksundur; ve hayvanın geçmişi ile hiçbir bağı yoktur; her hayvan ne ise ve ne olmuş ise kendisinin, daha doğrusu doğanın ürünüdür.

Halbuki insan, kendi kendisinin değil, kendi tarihinin ürünüdür; çünkü hiçbir insan kendisiyle, kendi başarısıyla başlamaz; kendisinden önce yaşayan insan kuşaklarının başarılarına dayanır. Başlangıçta her birey, mevcut olanı dili sayesinde öğrenmek zorundadır. Ancak bundan sonra, o zamanki başarılara yenilerini katabilir; onları ilerletebilir. Bu da, ancak bir birlikte çalışma ve sıkı bir dayanışma ile, dil ile sağlanabilir. Bunun içindir ki, insan, bütün özelliklerini dile ve onun başarılarına borçludur diyoruz. Bilim, felsefe, sanat, teknik, bir kelime ile bütün insan başarıları (insan kültürü) dilin *ürünü*dür. Dilin bulunmadığı bir yerde, hiçbir insan başarısı söz konusu olamaz. Bunu hayvan dünyasında somut olarak görmekteyiz. Gerçi öteden beri hayvanların çıkardıkları seslere, onlara özgü işaretlere, dil gözüyle bakılmak istendi; fakat böyle bir benzetmenin sakat bir benzetme olduğu, bugün çok açık olarak meydana çıkmıştır. Dil bir işaretler, bir sesler sistemi değildir; dil, insanla insan, insanla varolan şeyler arasında birleştirici bir bağ kuran bir varlık-alanıdır, bir anlam sistemidir. Böyle bir durumla ancak insan dünyasında karşılaşıyoruz. Çünkü insan, ancak dili ile insan olmak niteliğini kazanıyor; ve meydana getirdiği başarılarla dünyadaki yerine yaraşır bir varlık oluyor.

Dil ile insan başarıları arasındaki bağ, karşılıklı ve çok *içten* bir bağdır. Çünkü dilin oluşu, onun iç yapısını oluşturan tarihsel varlık -alanıyla birlikte, olmakta olan bir oluştur. Gerçi insanın bütün başarıları, dilin varolmasının bir sonucudur. Çünkü dil olmadan, ne bir insan başarısından, ne insan başarılarının bir kesintisizliğinden, ne de onların kuşaktan kuşağa aktarılmasından, gelişmesinden söz edilebilirdi. Fakat insan başarıları olmadan da, dil kendi başına gelişemezdi ve çok ilkel bir varlık-alanı olarak kalırdı; tıpkı günlük dil gibi. Dil ile tarihsel varlık-alanı, yani insan başarıları arasındaki bağ o kadar *içten* bir bağdır ki, onları birbirinden ayırmaya, dili bu bağın dışında ele alıp anlamaya olanak yoktur. Fakat bu başarıların meydana gelebilmesi için, dilin daha önce varolması gerekir. İmdi "öncelik" dilin bir özelliğidir. Dile sahip olmak, insan olmak, aynı şey ifade eder. Ancak dil ile insan bütün varlık-dünyası ile, kendi kendisiyle, başka insanlarla bir iletişim ilişkisi kurabiliyor; ve kendisini yalnızlıktan, yalnız başına kalmaktan kurtarıyor.

Gerçekten dil ile bütün varlık-alanları arasında sıkı bir bağ vardır. Dil, varolan şeyleri adlandırarak, onların "nelik"lerinin bilinme-

sine yarıyor; ve hiç değilse bizi buna zorluyor. Hangi dil olursa olsun, bu dil, ne kadar ilkel olursa olsun, çevremizdeki şeyleri adlandırır; çevremizi aşan ve duyu-organlarımızın ulaşamadığı alanlardaki şeyleri de, yine dil adlandırmaktadır. Fakat böyle bir adlandırma, artık terminoloji alanına girer. Çünkü terminoloji, insan düşünmesinin benzetmelere dayanarak dilden türettiği özel bir dildir. Fakat bu da keyfe bağlı değildir. Çünkü dil, hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, varolan şeyleri yansıtarak, varlık-dünyası ile insan, insanla insan arasında iletişimsel bir bağ kurmak zorundadır. Bu fenomenler, bütün dillerin bir özelliğidir. Bütün diller, böylece varlık-dünyası ile insan, insanla insan arasında birleştirici bir bağ kurarlar. Bu bağı kaybeden kelimeler ya da kelime grupları, ortadan kalkmak, göçüp gitmek, dilin tarihinde yerini almak zorundadırlar. Onun içindir ki, dilde uydurulmuş kelimeler tutunamıyor. Burada uydurulmuş demek, hiçbir görüş ve düşünmeye dayanmadan, varlığı yansıtmadan, sadece bir ses olarak dile sokulan kelimeler demektir. Bu kelimeler, tarihe mal olan kelimeler de olsa durum değişmez, aynı kalır.

Aslında böyle bir ilişki, yani dil ile varolan şeyler arasındaki ilişki, dilin temel-yapısıyla, özüyle, varlık-yapısıyla ilgilidir. Çünkü dil, böyle bir bağlantıyı, önceden kurarak oluşturuyor. Dilin varlık-yapısı ile, bütün varolan şeylerin yapısı arasında sanki bir "korelasyon" (karşılıklı bağ) vardır. Çünkü dilin öğeleri, varlığın öğelerini saptıyor. Örneğin sıfatlar, varlık-dünyasmdaki nitelikleri ifade ediyorlar. İsimlerle birlikte gelen nitelikler, bu taşıyıcı olanın özelliğini gösteriyorlar. Sayılar, varlık-dünyasındaki niceliği ifade ediyorlar. Bağ kuran kelimeler ve edatlar, olup biten bir olayın zamanını, yerini, yönünü, nedenini gösteriyorlar. Fiiller, hareketleri, yapılanı-edileni, olup biten şeyleri gösteriyorlar. Ünlemler, insanın bir şey karşısında gösterdiği şaşkınlığı, hayranlığı anlatırlar. Zarflar, fiillerin, tarzlarını; "bağ kuran kelimeler", temelendirmeyi, bir şeyin, yani olup biten bir şeyin "neden"lerini, "niçin"lerini gösterirler.

Dilin varlık-yapısı ile, onun yansıttığı varlığın yapısı arasındaki karşılıklı bağlılık o kadar ileri gidebilir ki, dilde gördüğümüz, karşılaştığımız her şeyi, varlık-dünyasında bir şey karşılar. Bu karşılama aksadığı zaman, dilin yapısında anlatımını bulan düşünce de anlaşılmaz bir hale gelir. Hatta yan yana sıralanmış "kelime dizileri" gramer bakımından doğru olsalar bile, bu karşılama ortadan kalktığı zaman, bu "kelime dizileri"nin ne söylemek istediği anlaşılamaz; herhangi bir anlaşma ya da anlaşılma da gerçekleşemez. Çünkü dil ile varlık-dünyası arasındaki karşılıklı bağ, kelimelerle bir şeyi görmek, bir şeyi düşünmekle sağlanabilir.

Kelimelerle birlikte bir şeyi göremeyenler ve kelimelerle bir şey düşünemeyenler, dil ile varlık-dünyası arasında bir bağ kuramazlar. Bu nedenle ancak varlık-dünyasında bir şey gören ya da görebilen bir insanın elinde dil ile varlık-dünyası arasında objektif bir bağ kurulabilir. Bu objektifliği kaybeden, yani varlık-dünyasında bir şey göremeyen bir kimse, dili de gelişigüzel kullanır. Böyle bir insan için, ancak herhangi bir ses olan kelimeler vardır. Bir dile yakıştırılmış ve uydurulmuş kelimeler sokanlar da bunlardır. Çünkü böyle bir kimse, dili gelişigüzel kullanır. İşte böyle gelişigüzel bir kullanmada, yani kelimelerle hiçbir şey görmeyen, hiçbir şey düşünmeyen bir kullanmada, artık varlıkla dil arasmda karşılıklı bağ aranmamaktadır. Dili bu şekilde kullanmada, ancak gramer bakımından doğru olan cümleler kurulabilir; fakat varlık-dünyası ile kurulması istenilen korrelat, ilişki kurulamaz; ve kurulan cümlelerin de içi boş kalır.

Bu nedenle bir şeyi görmeden, düşünmeden yazı yazanların ya da söz söyleyenlerin "kelime dizileri", bunlar bizde ne kadar hoş bir izlenim bırakırlarsa bıraksınlar, hiçbir anlam taşımazlar. Böyle bir kimseyi okuyan ya da dinleyen, önceden ne biliyorsa, onunla kalır. Dilin bu şekilde kullanılması, dilde ancak bulanık bir durum meydana getirir. Bunun da, insanın *naiv* olarak bildiği şeylere zararı dokunur; hatta *naiv* görüş altüst edilebilir. Bütün içi boş düşünceler, her türlü mantık oyunları, uydurulmuş, yakıştırılmış kelimelerle söylenen düşünceler, böyle bir durumdadırlar.

Dili, varlık-dünyasının fenomenlerini görmeden, düşünmeden kullanma, dilin şu önemli özelliğine dayanır: Bir dilin kelimelerini kullanırken, bu kelimeleri kullanan, hiçbir direnme ile karşılaşmaz; bir dile egemen olduğumuz zaman bu, kendiliğinden olup biter. Bu nedenle dil çok "masum" bir varhk-sferidir. Bu yüzden dil, hem iyiye, hem de kötüye kullanılabilir. Çünkü dilin bu konuda bir direnmesi yoktur. Ancak birinci halde bir bilgi, kavranılmış bir şey, söz konusudur; ikinci halde ise bilgiye, kavranılmış bir şeye rastlanmaz; ancak içi boş "kelime dizileri" ile karşı karşıya kalırız.

Bir şeyi kendi öz dili ile gören ve düşünen bir insan, o şeyi kendi dili ile mutlaka anlatabilir. Bir şeyi, düşünülen ve görülen bir şeyi, kendi dili ile anlatamayan bir kimse, ezbere gören ve ezbere düşünen, yani varlık-dünyasında bir karşılığa dayanmadan söz söyleyen, yazı yazan kimsedir. Çünkü insan bir şeyi görür ve düşünürken, dil ile birlikte görür, birlikte düşünür. Ancak sonradan daha uygun, daha keskin anlatım şekilleri aramak söz konusu olabilir.

Dil ile varlık-dünyası, dil ile insan-aktları arasındaki bu sıkı bağ göz önünde bulundurulmadığı için, bugün bizim dilimiz, korkunç bir durumla karşı karşıya bulunuyor. Biz dilimizin ayıklanmasını yanlış

anlayarak, kelime-fabrikasyonuna kendimizi kaptırıyoruz. Sanılıyor ki, kendisiyle hiçbir şey düşünülmeyen, görülmeyen bir kelime, başka bir kelime yerine konulursa, bir kazanç sağlanmış olur. Bilinmiyor ki, bizde eksik olan *bağımsız düşünme* ve *görme*dir. İşte bizim yoksulluğunu çektiğimiz hep budur. Bu yoksulluk, ne yazık ki, maddi yoksulluk kadar göze çarpmıyor. Fakat bütün yakıştırmalar, uydurmalar, kelimecilik, bu *düşünme yoksulluğu*nun bir sonucudur.

Bir insan, varlık-dünyasında peşin olarak kendi dili ile, kendi gözüyle bir şeyi görmeli. Bu göz, ne Arap ve ne Acem gözü olmalı, ne de Frenk gözü olmalıdır. Bunu başaran bir insan hiçbir sıkıntı ile karşılaşmaz. Çünkü dili geliştirecek kelimecilik değil, dilin taşıyıcısı olan insanların düşünme ve görmeleridir. Bir dil ile ne kadar düşünülür ve ne kadar görülürse, o dil de o ölçüde gelişir; çünkü görme ve düşünme ile dilin gelişmesi arasında bir paralellik vardır.

3. Bir Olanaklar Alanı Olarak Dil

Fakat *masum* bir varlık-sferi olan dil, taşıyıcısı olan insan için bir olanaklar alanıdır. Bu olanakları gerçekleştirmek ya da gerçekleştirememek, dilin taşıyıcısı olan insana kalmıştır. Bir dilin olanak -sferinden, güncel, gerçek olan sfere geçebilmesi, taşıyıcının ya da taşıyıcıların görmesinin, düşünmesinin, varlık-dünyası ile hesaplaşmasının bir işidir. Bu sınırı, dilin taşıyıcısı ya da taşıyıcılarının görme ve düşünmesi belirler.

Fakat bir dilin, olanak alanından gerçeklik alanına geçmesi birçok koşullara bağlıdır. Bunun için, bir kez bir topluluğun her bakımdan, yani düşünmesi, görmesi, bilim, felsefe ve sanatı, dış ve iç politikası bakımından bağımsız, özerk olması gerekir. Ancak böyle bir duruma gelen bir topluluk, kendi dilinin olanaklarını gerçekleştirebilir; ve ancak böyle bir topluluğun dili zenginleşebilir. Zengin dil, ancak bağımsız bir düşünmenin, bağımsız bir görmenin ürünü olabilir. Ancak kendi gözüyle, kendi düşünmesiyle varlık-dünyasına bakan bir insan topluluğu, düşündüğünü, gördüğünü kendi dili ile anlatabilir.

Düşünme ile dil, görme ile dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Yaratıcı bir görme, yaratıcı düşünme, dilde de yaratıcı olur. Eğer bir insan bağımsız bir düşünme ile ve kendi dili ile düşünüyor ve böylece varlık-dünyasına bakıyorsa, onun düşündüklerini kendi dili ile anlatmamasına olanak yoktur. Fakat bir insan, bağımsız olmayan bir

düşünme ile, örneğin başka ulusların kelimeleriyle, görüşleriyle düşünüyor ve "iğreti" bir gözle varlık-dünyasına, insan ilişkilerine bakıyorsa, böyle bir insanın bir dil-yoksulluğu içinde çırpınması da doğal görülmelidir.

Dil ile düşünme arasındaki bu *içten* bağ, çok eski zamanlarda dikkati çekmişti. Dil ile düşünme arasındaki bu sıkı bağ üzerine ilk kez dikkati çeken Platon olmuştur. Platon'a göre, düşünme, insanın içinden kendi kendisiyle yaptığı bir konuşmadır. İnsan, bir şeyi düşündüğü zaman, onu aynı zamanda dil ile hiçbir konuşmaya başvurmadan, kendi "içinden" anlatmaya çalışır. Düşünme ile dil arasındaki bağ, ihmal edilirse, dil ile varlık-dünyası arasında kurulması gereken bağ kurulamaz. O zaman kelimeler boş birer klişe haline gelirler.

Bütün bu açıklamalar bize gösteriyor ki, dil, ancak varlık-dünyasını objektif olarak yansıttığı zaman hakiki işlevini gerçekleştirebilir. Bir olanak alanı olan dilin gelişmesi, ancak bu olanakların objektif olarak güncel-sfere geçmesiyle gerçekleşebilir. Bu nedenle bir dili, şiir ve yazını, bilim ve felsefesi, tekniği genişletebilir, zenginleştirebilir. Örneğin bir Almancayı, bir İngilizceyi zenginleştiren, bu dllerle düşünen ve gören insanların her alandaki başarılarıdır. Bir insan topluluğunda düşünme ve görme, bilim ve felsefe, sanat ve teknik yoksul olduğu ölçüde, dil de yoksuldur. Çünkü böyle bir durumda dilin varlık-dünyası ile, hayatla olan ilgisi azalır; ve varlık-dünyasına başka insan gruplarının düşünüş ve görüşü aracılığıyla varılmak istenilir. Böyle bir durumda bulunan bir sosyal birliğin kendi dilini fakir görmesi de çok doğaldır. Çünkü bir dil ile düşünülmediği, bir dil ile bir şey görülmeye çalışılmadığı zaman, onun gelişme olanakları da azalır. İmdi bir dil, ancak düşünme ve görme sayesinde varlık -dünyası ile objektif bir ilişki kurduğu ölçüde gelişebilir.

Bu düşüncelerle, daha önce tarihsel varlık-alanında ortaya konulan düşünceler arasında bir karşıtlık yoktur. Tarihsel varlık-sferlerinin birbirini etkilemesi, yani ulusların başarılarının birbirini etkilemesi, ulusların birbirlerinin başarılarıyla hesaplaşması, birbirlerinin başarılarından yararlanması, tarihsel varlığın ve insan olmanın bir özelliğidir; ve bu daima olup biten bir olaydır. Bizim burada söylemek istediğimiz, yalnız yabancı kelimelerle düşünmek, yabancı gözlerle görmektir; yoksa insan başarılarının birbirini etkilemesi, birbirinden yararlanması, çok doğal bir olaydır.

Fakat insan başarıları arasındaki karşılıklı etki ve ilişki, ancak sindirilmiş düşünceler için söz konusu olabilir. Bu durum, organizmin sindirdiği besinle karşılaştırılabilir. Bir canlının aldığı besin maddelerinin hepsi, canlı için yapıcı bir rol oynamazlar; ancak kana geçen besin maddeleri, canlı için yapıcı bir rol oynarlar, yani onun

hayatta kalmasını, gelişmesini sağlayabilirler. Sindirilmeyen besinlerse, canlıya hiçbir şey kazandırmazlar; onun için gereksiz, yararsız bir yük olurlar; ve atılırlar.

Aynı şey bilgi, düşünme ve görme alanında da geçerliktedir. Dışarıdan gelen etkilerin, düşüncelerin etkili olabilmesi için, sindirilmiş olması gerekir; yoksa onlar, tıpkı organizmde olduğu gibi, yabancı cisimler olarak kalırlar. Ezbere düşünenlerin, ezbere görenlerin durumu da böyledir. Düşünmeliyiz ki, düşüncelerde, bilgide, herhangi bir değer-determinasyonu, bir görüş tarzı eksik değildir. Bu değer -determinasyonu için bir bilince, bir duyguya sahip olmadan, düşüncelerin, bilginin dayandığı görüş tarzı kazanılmadan hiçbir düşünce verimli olamaz, aktarma olarak kalır. Her sosyal birlik, ancak kendi görüş tarzı içinde eritebildiği düşünceleri kendisine mal edebilir. Bunun da nelere bağlı olduğunu, görüş tarzını incelerken göstermeye çalışmıştık.

Böyle bir durum, yalnız bilim, felsefe ve sanat için söz konusu değildir. Bu, teknik alan için de böyledir. Yalnız teknik araçlar, hazır, yapılmış bir durumda oldukları için kolaylıkla alman şeylerdir; fakat burada da teknik yaratmalara katılmayan bir ülkede, bu teknik araçlar alındığı düzeyi olduğu gibi sürdürürler; yani bu düzey değişmeden kalır. Halbuki o teknik araçların alındığı ülkelerde, bu alanda, arada geçen zaman içinde başka ilerlemeler, gelişmeler olmuştur. Fakat bir ulus aktif araştırmalara katılmadıkça, bu düzeyin sonuna kadar öyle kalması, yani alındığı düzeyde kalması zorunludur. Fakat teknik araçlar başka bir ülkeden aktarma olarak gelince, onların adları da olduğu gibi aktarılacaktır. Nitekim bizde askerlik alanıyla sivil alandaki teknik araçlar ve onların parçaları, ilk kez alındıkları ülkenin dilleriyle ya da çeşitli dillerin bir karmasıyla adlandırılmaktadır: Egzoz, karbüratör, buji, far, direksiyon, debriyaj, fülminat vb. gibi[58].

Fakat yabancı kelimelerin dilimize aktarılması yalnız teknik alanda kalmıyor; bilim ve felsefede de durum başka türlü değildir. Çünkü burada da başka ulusların dilleriyle, düşünceleriyle düşünülüyor. Gerek teknik, gerekse bilim ve felsefe, bize her alanda dilin düşünme ve görme tarzından ayrılmadığını açık olarak gösteriyor.

(58) Teknik alandaki araçların ve bunların parçalarının adları yabancı dillerle söylendiği halde, bilim ve felsefede bu derece ileri gidilmiyor; ancak eski alışkanlıklarını sürdüren yazarlar bu konuda diretiyorlar. Bunun önüne geçecek olan şey, herhangi bir yasa değil, bağımsız düşünme ve görmedir. Bu başarıldıktan sonra aslı Latince ve Grekçe olmayan hiçbir terimin alınmasına gerek olmadığı görülecektir. Bu terimlerin sayısı sınırlı olup uluslar arasında ortak olan terimlerdir.

4. Dil ile Hayat, Dil ile Sübjektif-Sfer Arasındaki Bağ

Sadece dil ile geniş anlamdaki varlık-dünyası arasında değil, aynı zamanda dil ile hayat, dil ile görüş tarzı, dil ile sübjektif-sfer, duygusal aktlar arasında da sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle, her dilin kendisine özgü bir "atalarsözü", bir "masallar", bir "nükteler" sferi var. Yine her dilin kızma, sövme, nezaket gibi sübjektif-sferleri, antipati, sempati gibi duygusal bir sferi vardır. Her dilde bu sferler, ya çok işlenmiş, geniş ya da az işlenmiş, dar olabilir. Her alanda olduğu gibi burada da darlık ve genişlik bu alanlarla uğraşma derecesine bağlıdır. Sövme, kızma, nezaket bakımından bazı Doğu dilleriyle Batı dillerini birbiriyle karşılaştırma, ilgi çekici sonuçlar ortaya koyabilir.

Dil ile insanın yapıp-etmeleri, tavırları, niyetleri arasındaki bağ, şu fenomende de açık olarak görülür: İşi gücü, yani bütün tavır ve eylemleri sübjektif-sferi, çıkarı üzerinde toplanan bir kimsenin düşünce olarak ortaya koyduğu ifadelerde öyle ince zekâ ve mantık oyunları vardır ki, bunları anlatan kelimeler arasında öyle ince farklarla karşılaşılır ki, objektif olan bir insan tarafından bu kelimelerin anlamı bile güçlükle anlaşılabilir; ve objektif insanlar, bu gibi kelimeleri ve kelimeler arasındaki ince farkları görecek ve anlayacak bir durumda değildirler.

Bu bize dilin zenginliği ve fakirliği ile taşıyıcısının uğraştığı alanlar arasında sıkı bir birliğin bulunduğunu gösteriyor. Nitekim bazı Doğu dillerinde duygu, sempati ve antipati alanında kalan öyle bir düşünme ve görme tarzı vardır ki, bu, dile bu alanda akla hayale gelmeyecek bir zenginlik kazandırıyor. Bu dillerde bu sfer o kadar genişlemiştir ki, birçok kavramları ve kelimeleri, daha objektif tavırları olan Batılıların dillerinde karşılamaya olanak yoktur; nasıl ki, Batılıların da kendilerini verdikleri teknik, bilim ve felsefenin dilini Doğulu karşılamakta büyük güçlük çekiyor. Bütün bunlar, dilin, taşıyıcısının görme, düşünme çabalarına bağlı kaldığını ve bundan dolayı yalnız çeşitli varlık-alanlarını değil, aynı zamanda özel bir alan olan insan tavır ve eylemlerini, yapıp-etmelerini, duygu-sferini ne kadar büyük bir incelikle anlatabildiğini gösteriyor.

Bu nedenle bir dilin taşıyıcısı olan topluluğun tavır ve eylemlerini, yapıp-etmelerini, davranışlarını uğraştıran alanlar, kendilerini o dilde yansıtır. İmdi objektif-sferlerle uğraşan topluluklarda objektif -sfer, yani bilgi alanı alabildiğine genişleyebildiği halde, sübjektif bir sfer içinde düşünen, gören insan topluluklarında bu alan alabildiğine ilerlemekte, zenginleşmektedir. Bu bakımdan bir topluluğun

dili, o topluluğun yaptıklarının, ettiklerinin, yarattıklarının tembelliklerinin, kayıtsızlıklarının da bir ifadesidir. Bundan dolayı denebilir ki, bir ulusun dili, o ulusun aynasıdır. Her ulusu bu aynad görmek olasıdır. Onun içindir ki, şair Hölderlin, «Tanrı, dili insana kendisinin ne olduğunu göstermesi için vermiştir» der.

Bütün bu fenomenler, bize gösteriyor ki, bazı diller hakkında ileri sürülen fakirlik ya da zenginlik o dilin kendisinin değil taşıyıcılarının düşünme, görme-sferlerinin, değer-determinasyonlarının, hayat ve dünya karşısındaki tavırlarının fakirlik ve zenginlikleriyle ilgilidir. Eğer bir dil ile bir şey düşünülmüyorsa, bir dil ile bir şey görülmüyorsa, o dilin gelişmesi, zenginleşmesi nasıl mümkün olabilir? Çünkü her dil, bir olanaklar alanı olarak ne fakir, ne de zengindir. Fakirlik ve zenginlik gibi nitelikler, ancak o dilin taşıyıcılarının düşünüş ve görüşleriyle ilgili olabilir.

5. Dilin İnsan İçin Anlamı

Dil felsefesi, sadece dilin varlık-yapısı ve bu varlık-yapısının başka varlık-alanıyla olan ilgisini, dilin hayatla ve sübjektif-sferle olan bağlarını araştırmaz; aynı zamanda dilin insan için taşıdığı anlamı da önemli bir problem olarak ele alır. O halde dil, insan ve onun dünyadaki yeri bakımından nasıl bir anlam taşır?

İnsan, ancak dil ile varlık-dünyasının içine dalıyor; onun derinliklerinde yürüyor; varlık-dünyasını ışığa çıkarıyor; bu ışığa çıkarılan varlık-dünyasının determinasyon noktalarını elde ediyor; bu şekilde o, kendisinden yoksun olunması düşünülemeyen bilginin türlü sferlerini elde ediyor; ve bu bilgiye dayanarak bu dünyadaki hayatını düzenliyor. İnsan, dile dayanan bu bilgi ile hem olumlu, hem de olumsuz araçlar meydana getiriyor. Bunlar, hem onun hayatını bir anda ortadan kaldırabiliyorlar; hem de onun hayatını zenginleştiriyorlar; onun hayatına hizmet ediyorlar, hayatı için yararlı oluyorlar. Dili olmasaydı insan bu gibi başarılardan yoksun kalacaktı. Nitekim bir dile sahip olmayan hayvan, bütün insan başarılarından yoksun kalıyor. Bu yüzden hayvan, kendi tekliği, sübjektif-sferi içine kapanıp kalıyor; ve başka hayvanlarla ortak bir sfer oluşturamıyor. Ancak doğanın kendisine verdiği olanaklardan içgüdüsel olarak yararlanıyor.

Halbuki insan, dili ile "insanlar arası" ortak bir sfer, bir bilgi-sferi oluşturuyor; bilgiyi "insanlar arası" bir kurum haline getiriyor. Onun tarihte gösterdiği ilerleme ve gelişme, ancak bilgi denilen bu ortak

kurum sayesinde gerçekleşiyor. Dil ile insan kosmosun en uzak olan cisimleriyle ilişki kurabiliyor, onun sonsuz boyutlarına dalıyor; onun güzelliğini ya da korkunçluğunu tadıyor; bu şekilde en uzak şeyler bile, dil ile insanın en yakını olabiliyor.

Fakat dil yalnız insanın kendisiyle, başka varlık-sferleri arasında bir bağ kurmak, onlarla hesaplaşmak, onlardan yararlanmak, onlardan zarar görmek, onlarla kendisi arasında birleştirici bağlar kurmakla kalmıyor; aynı zamanda insanla insan arasında iletişimsel bir bağ da sağlıyor. İnsan, ancak dil ile başka insanlarla anlaşabiliyor ya da anlaşamadığını görüyor. Birbirini *anlama* veya *anlamama* da dilin özel bir başarısıdır.

Dil olmadan insan, sübjektif-sferine kapanıp kalacak ve "dışarıya açılma" olanağına sahip olmayacaktı. Dilin bu önemli işlevi, insanın başka bir insana "içini dökmesi"nde, kendini "boşaltma"sını ve böylece yükünü hafifletmesini sağlar. Bugünkü biyo-psişik yapıda olan bu varlığın başka türlü hayatta kalmasına olanak kalmazdı. Bu, dilin varlık yapısındaki "bildirme" işleviyle gerçekleşiyor. İnsanın sübjektif-sferini, başkalarına "bildirmesi" ve iç dünyasını sözlü ya da yazılı olarak saptaması, dilin en önemli başarılarından birisidir. Bu "bildirme" ile insan kendi sferini aşıyor; kendi dünyasının başka insanların sübjektif dünyasına katılmasını sağlıyor. Bu, ona yardım ediyor; özellikle insanın üzüntü ve sıkıntılarının hafiflemesine yarıyor; bazı hallerde de çatışmaların, anlaşmazlıkların doğmasına neden oluyor.

Dilin en önemli fonksiyonlarından birisi de *saptama* işlevidir. Çünkü ancak dil, düşünülen ve görüleni saptayabiliyor; ve bunun kuşaktan kuşağa aktarılmasına hizmet ediyor. Böylece bir kuşağın başarılarından bir sonrakinin ya da çok sonraları gelen kuşakların yararlanması sağlanıyor. İnsan bilgisi ve "deneyimi", dilin sözlü ya da yazılı olarak saptama fonksiyonu olmadan kuşaktan kuşağa geçemeyecek ve insan da tarihsel bir varlık olamayacaktı; her kuşak, ancak kendi zamanı içine kapanıp kalan bir varlık şekline sahip olacaktı. Bundan başka insan düşünmesiyle öteki aktlarının ürünü olan bilgi ve sanat da hiç ilerlemeyecekti. Her kuşağın bilgisi ve sanatı kendisiyle birlikte gömülecekti. Ancak dilin saptama işlevi ile insanların buluşları, yaratmaları birbirine katılıyor.

Dilin saptama işlevi olmasaydı, insanın varlık-yapısmda çok önemli eksikliklerle karşılaşacaktık; fakat dilin kendisi olmasaydı, insan, bilim, felsefe ve sanattan yoksun kalacaktı. Fakat dil, bu alanların bir aracı değil, onların temelidir. Çünkü düşünme ve görme, adlandırma ve bunun değişik şekilleri, ancak dille ortaya çıkıyor. Dilsiz, düşünme ve görme, görüleni ve düşünüleni saklama olanağı olmaya-

caktır. Böyle bir durumla hayvanlar dünyasında karşılaşıyoruz. Hatta dili olmasaydı, insanın biyo-psişik yapısının bile değişik olması gerekecekti.

İnançlar-sferi de ancak dil sayesinde ortak bir alan oluyor. Çünkü inanç alanında, dilin, konuşmanın insanlar üzerinde büyük bir etkisi vardır. Mistik bir sferden gücünü alarak "kalp"ten gelen kelimeler, yine onların anlamlarını duyabilecek "kalp"lere eşlenirler; onlarda olası olan etkiyi yaparlar; ya da hiç etkilemezler. Anlama ve inandırılma gibi bütün fenomenler dilin ürünüdürler.

Dil ile meydana gelen *konuşma* da insan hayatında büyük bir rol oynar. Konuşma, iki ya da daha çok insanın bulunmasını bağlıdır. Fakat, düşünen insan da, kendi kendisiyle konuşur. *Konuşma*nın varolması, *susma*nın, konuşmamanın, insan için bir anlam taşımasını sağlıyor. Eğer dil ve konuşma olmasaydı, *susma*, konuşmak istememe, hiçbir anlam taşımazdı. Çünkü *susabilme*, tıpkı konuşma gibi, insanın varlık-yapısı ile, özüyle ilgili bir fenomendir. Max Scheler, *susma*yı bir "öz" fenomeni olarak görür. Konuşmayan, dili olmayan hayvanın susmasından söz edilemez; onun susması, hiçbir anlam taşımaz. İmdi *konuşma* ile onun karşıtı olan *susma*, ancak dilin bulunduğu bir yerde bir anlam taşıyabilir. Bu nedenle, *susma*, ancak insan, yani konuşan bir varlık için bir anlam ve önem kazanıyor.

Dilin birbirine karşıt iki işlevi daha vardır: Dil, bir yandan insanın kendisini, iç hayatını, yaptıklarını, ettiklerini, niyetlerini olduğu gibi bildirmesini sağlar. Öte yandan insanın kendisini saklamasına, gizlemesine, yaptıklarını ettiklerini, niyetlerini başka şekilde göstermesine olanak sağlar. İnsanın burada ne dereceye kadar başarılı olacağı ya da olamayacağı, bilgi psikolojisini ve bilgi teorisini ilgilendirir. Bu iki durumdan birine yalancılık, ötekine de doğruluk diyebileceğimiz için de, başka bir bakımdan ethiği ilgilendirir. Dil felsefesi için bu fenomenleri göstermek yeterlidir. Fakat dilin bu iki işlevi hayatta önemli roller oynar. Bu sayede demagog, yalancı dilediği gibi konuşur, dilediği gibi olayları, fenomenleri değiştirerek, kendi niyetlerini maskelemeye çalışır; dürüst insan da olup bitenleri, niyetlerini olduğu gibi anlatır. Dürüstlük ve yalancılık gibi birbirine karşıt iki fenomen ortaya çıkar.

Bundan anlaşılıyor ki, dilin anlatımları hiçbir zaman onun taşıyıcısı olan insanın *değer-duygusu*na, *değer-determinasyonu*na karşı ilgisiz kalamaz. Dilin objektif olduğu, koşulsuz objektif kaldığı yer, bilim alanıdır. Burada sübjektiflik er-geç iflâs etmek zorundadır.

6. Dil Hakkındaki Teoriler

Felsefe teorileri, dile, onun varlık-yapısına belli bir "izm"in penceresinden bakıyorlar. Dil felsefesinde ya da dil hakkında ileri sürülen ve herkesin ağzında dolaşan görüşlerde çok kez böyle bir "izm" in uygulanması ile karşılaşıyoruz. Bu teorilerin en önemlilerinden birisi, konvensiyonalist-pozitivist teoridir. Bu teori, dile özel bir varlık -niteliği tanımaz. Bu teoriye göre dil, üzerinde anlaşmaya varılan bir işaretler sistemidir. Bundan dolayı dildeki sözcükler, tıpkı matematikte kullanılan işaretler gibidir. Sözcükler anlamlarını bir uzlaşma, alışma ve alışkanlık yüzünden kazanırlar. Belli bir şeyi anlatmak için ortaya atılan sözcüğe, insan alıştırılırsa; tıpkı cebirdeki işaretler gibi, o sözcük dile yerleşir, dile malolur; yeter ki, dilde kullanılan bu sözcüğe yeni kuşaklar, onu kullanan kimse alıştırılabilsin. Çünkü sözcük, kullanıla kullanıla kendisine verilen anlatımı kazanır.

Bu teori, dili bir işaretler sistemi olarak gördüğü için, dilde cebirdeki işaretlerin işlevinden fazla bir şey görmez. Nasıl cebirdeki işaretler matematik bir düşünceyi anlatmak için birer *araç* iseler, dil de aynı şekilde düşünceleri anlatmak için bir araçtan başka bir şey değildir. Çünkü bu teori, düşünme ile dil, görme ile dil arasındaki sıkı bağı görmüyor. Halbuki düşünme ve görme, hatta bütün bilgi ve duygusal aktlarla dil arasında içten bir bağ vardır. Bu nedenle dilin taşıyıcısı insan, ancak dilin kelimeleriyle birlikte düşünebilir, düşündüklerini düşünülen düşünceler olarak anlatabilir.

Eğer dil, düşünme ve görmeden ayrı, bizim dışımızda bulunan bir varlık-alanı olsaydı; yani düşünme ve görme ile birlikte değil de, bunlara ve insana bağlı kalmadan varolan bir varlık-alanı olsaydı, o zaman düşündüklerimizi, gördüklerimizi, tıpkı cebirdeki işaretler gibi yapay olarak üzerinde uyuştuğumuz klişelerle anlatabilirdik. Halbuki düşünme, görme ile dil, öteki aktlarla dil, dil ile *insan olma* arasında o derece sıkı bir bağ vardır ki, onları birbirinden ayrı alanlar olarak görmek olası değildir. Eğer dil de, insanla birlikte değil de, cebir işaretleri ya da başka semboller gibi, ondan sonra, ya da onun etkisiyle meydana gelseydi, o zaman dili konvensiyonalist teori gibi, yani üzerinde uzlaşmaya, anlaşmaya varılan bir işaretler sistemi olarak görmek olasıydı.

Fakat dil, insandan sonra ya da onun yanı başında olup biten bir varlık-sferi değil, onunla birlikte ortaya çıkan bir varlık-sferidir. Daha önce de gördük ki, dil varlık-dünyasını adlandırarak oluşuyor. İmdi dil ile varlık-dünyası arasında da sıkı bir karşılıklı bağlılık vardır. Hele düşünmenin dil olmadan varolmasına olanak yoktur. Çün-

kü düşünme, ancak varlık-dünyasında karşılığı ve herhangi bir anlamı olan sözcüklerle olur. Dil ile düşünme vb. gibi aktlar, dil ile başka varlık-sferleri arasmda o derece kenetlenmiş, sıkı bir bağ vardır ki, uydurularak ortaya atılan sözcükler, derhal göze çarpar; cümenin düşünce yapısında bir boşluk meydana getirir. Çünkü varlık-dünyasında karşılığı bulunmayan bir sözcüğün herhangi bir düşünceyi anlatmasına olanak yoktur. Bir sözcüğün varlık-dünyasında bir karşılığının bulunması da, o sözcüğün düşünme ve görme ile birlikte oluşması demektir.

Eğer dil, cebir işaretleri ve başka semboller gibi, insanlar tarafından meydana getirilen yapma bir alan, bir *araç*, bir insan başarısı olsaydı, o zaman insan onunla, her *araç* olan şeyde olduğu gibi, istediği şekilde oynayabilirdi. Fakat dil, herhangi bir teknik *araç* gibi, yapılmış, yaratılmış değildir. Dil, insan gibi doğal bir varlık-alanıdır; ve insanla birlikte doğal bir varlık olarak oluşmuştur. Bu oluşma, basamaktan basamağa yükselerek olmamıştır; tıpkı insanın biyo-psişik bir varlık olması gibi birden ve doğal bir şekilde olmuştur. Nasıl bir insanın biyo-psişik varlığında, onun normal varlığına zarar vermeden bir şey değiştiremiyorsak, ancak onun olanakları üzerinde duruyor ve onları gerçekleştirmeye çalışıyorsak, aynı şekilde dilin de ancak olanakları üzerinde durulabilir ve bu olanakların gerçekleşmesine çalışılabilir.

Nasıl biyo-psişik bir varlık olan insanın *gen*lerini değiştiremiyorsak, aynı şekilde dilin de sözcüklerini gelişigüzel değiştiremeyiz. Gerçi bugün gen biyolojisi, genlerle oynayabiliyor. Fakat bu, varolan olanaklar üzerinde bir oynamadır. İşte dilde de ancak varolan sözcüklerden düşünebildiğimiz ve görebildiğimiz ölçüde türetmeler yapabiliriz. Bu da bireylerin ve dilin taşıyıcısı olan toplumun düşünme-eylemi, aktları ile gerçekleştirilebilir. Örneğin, "dolmuş" sözcüğü gözümüzün önünde ortaya çıktı. Demek oluyor ki, bir durumla birlikte onun sözcüğü de doğuyor. Fakat böyle bir durumda, sözcüğün olanak olarak dilde varolması gerekir. Nitekim "dolmuş" sözcüğü, olanak olarak zaten dilde vardı. İnsana bu olanağı kullanma düşüyordu. Eğer "dolmuş" sistemi Avrupa'dan gelseydi, sözcüğü de o dillerin birisinden alınacaktı. Henüz bu anlamda kullanılmayan "dolmuş" sözcüğü, halk tarafından bu belli durumu anlatmak için kullanılmış ve dile yerleşmiştir.

İmdi pratik hayatta ve varlık-dünyasmda varolan bir durum, düşünülen ve görülen bir şey, anlatılmak istenirse, dildeki olanaklar harekete getirilir. Düşünen ve gören kimse bunda daima başarılı olacaktır. Bilim ve felsefede de, yeni terimlerin oluşması ve dile yerleş-

mesi başka şekilde değildir. Gerçi dil bir "tabu" değildir; ona dokunulmaz diye bir kural yoktur. Fakat dilin yapısının zorlanması, ancak bağımsız düşünen ve görebilenin işi olabilir. Bir şey düşünmeden, görmeden, bilim ve felsefe ile uğraşmadan bu alanda terimler yaratılamaz; ancak uydurulabilir. Sözcük uydurma ve yakıştırma, ancak dilin yapısını bozar, fakat onlarla gerçek bir sonuca varılamaz.

Tıpkı biyo-psişik birer varlık olan insan ve hayvan gibi, dil de (dile vitalist bir teori uygulamamak koşuluyla) gelişir. Fakat bu gelişme, insan ve hayvanın, dilin olanakları yönünde olup biten bir gelişmedir. Nasıl doğa tarafından belli yeteneklerle donatılmış olan insan bu yeteneklerini eğitim yoluyla geliştiriyorsa, dil de taşıyıcısının bilim, felsefe, teknik ve yazın alanındaki başarılarıyla birlikte gelişir. Fakat bu gelişme, daima dilin olanakları içinde kalan, bu olanakları aşmayan bir gelişmedir. İmdi ancak yeni bir şey düşünen, gören, düşündüğünü, gördüğünü dili ile anlatmaya çalışan bir kimse ya da toplum, bu düşünme ve görmesiyle birlikte yeni sözcükler ortaya koyabilir. Nitekim insanın yetenekleri de ancak eğitimle gelişebiliyor. Nasıl eğitimsiz insanın yeteneklerinin tam anlamıyla gelişmesi olası değilse, bir şey düşünmeden, bir şey görmeden de dilde yeni sözcükler türetilemez.

Dil, tarihsel bir varlık-alanı olduğuna göre, her tarihsel varlık -alanmda olduğu gibi, burada da "yeniden dirilme" diye bir şey yoktur. Burada ancak belli biçimler, objektif bir düşünme yoluyla yeniden canlandırılabilir. Fakat canlandırılması olası olan bu biçimlerin de tamamıyle tarihsel olmaması, yani çok uzak bir geçmişte olmaması gerekir. Eğer dilden sözcük türetilmek istenirse, bu sözcüklerin gerçekten kullanılan sözcükler olması gerekir. Örneğin kavramaktan "kavram" ve "kavranılan şey" anlamına gelen bir sözcük türetmek olasıdır; elverir ki, dilbilgisi kurallarına uyulmuş olsun. Türkçe düşünen ve düşündüğünü anlatmak isteyen bir insan, elbette dilini zorlayacaktır. Bu zorlama, düşünen insan için doğal bir şekilde olup biter; ve ancak varolan sözcük köklerinden hareket edilerek yenileri oluşturulabilir. Dili ile düşünmeyen, dili canı, kanı gibi duymayan, dili bir giysi olarak gören bir kimsede, bu zorlanma soysuzlaşıyor; ve bir gelişigüzellik kazanıyor.

İmdi varolan sözcüklerden hareket edilerek yenilerinin türetilebileceği çok doğaldır; hatta bazen uzak bir geçmişte kalan sözcükler de çok ender durumlarda da olsa, yeniden hayat kazanabilirler. Fakat böyle bir durumda bile o sözcüğün ait bulunduğu sözcük grubundan bir ismin ya da herhangi başka bir sözcüğün bulunması gerekir. Örneğin "gerçek"ten gerçekleştirmek, gerçeklik vb. gibi. Ya da dilde

ınan ve başka anlamlarda kullanılan sözcüklerden, yeni bir anlam-
ullanılabilecek sözcükler türetilebilir: Örneğin, "tartmak'tan tar-
ak, "savmak"tan savaşmak, savunmak gibi.

Bir dilden başka bir dile sözcüklerin girmesi de, yine düşünme-
görmenin ve bilmenin bir sonucudur. Eğer bir ulus kendi dili ile
inmez, kendi dili ile bilim ve felsefe yapmazsa, o zaman o ulusun
ıe, kendisiyle düşündüğü, bilim ve felsefe yaptığı dilin sözcükleri
ektir. Örneğin bugün bizde jeolojiye yerleşen *şariyaj, graben* söz-
eri gibi. Fransızca bilen şariyajı, Almanca bilen de grabeni kulla-
Çünkü dil, bütün insan başarılarının yansıdığı bir varlıkalanıdır.
ada değer-dünyası, özellikle inanç-dünyası da önemli bir rol oynar.
m dilimizle Almanca bu konuda ilgi çekici örnekler verirler. Ger-
ler, Hıristiyanlığı kabul etmekle, Hıristiyanlığı taşıyan dili de be-
r aldılar. Yüzyıllar boyunca bilimsel, felsefi ve özellikle dinsel
şmaların yalnız Latince yapılabileceğine inanıldı. Bilim adamları
ında yerleşen Latince, halka hiçbir şekilde inemedi. Halk kendi
ıi konuştu. Luther, din kitabını Almancaya çevirdikten sonra, Al-
ıca, bilim ve felsefe alanında yavaş yavaş Latincenin yeriri almaya
adı.

Türkler de İslâm dinini kabul etmekle, o dinin kitabının yazıldığı
ɔçayı da öğrenmek zorunda kaldılar. Her din, belli bir kültürü de
ikte getirir. Germenler için bu kültürün, yani felsefe ve bilimin
yıcısı Latince; Türkler için, bilim ve felsefenin taşıyıcısı Arapça
Bu kültürün içine girmek, ancak dil ile gerçekleşebilirdi. Böyle
durum, bir ulusun aydınlarını o dili öğrenmeye zorlar. Fakat Al-
ıya'da olduğu gibi, bizde de halk kendi öz dilini terketmedi; yine
nla düşündü ve konuştu. Halk yalnız dualarını, anlamını anlama-
, anlamaya gerek görmeden öğrendi. Aydınlar ve yarıaydınlar, bu
kutsal bir dil olarak gördüler.

Nasıl Almanya'da her şeyden önce bir din dili olan Latincenin
ında bir kültür dili olan eski Grekçe yer aldı ise, bizde de Arapça-
yanında yine bir kültür dili olan Farsça yer aldı. İslâmlığın ka-
inden sonra yüzyıllar boyunca, Arapça ve Farsça düşünen ve ya-
atalarımız, ister istemez bu dillerden dilimize sayısız sözcükler
ırdılar; ve ancak bazı sözcükler ve "bağlantılar" Türkçe olarak
lı. Bu, o zamanki durumun doğal bir sonucuydu; çünkü atalarımız
ız Arapça ve Farsça düşündüler ve yazdılar. Fakat Almanya'da
ığu gibi, bizde de bu diller, sadece aydınların ve yarıaydınların
dili olmaktan ileri gidemedi.

İmdi halk düşünme derken, aydın ve yarıaydın, tefekkür, teem-
, mülâhaza gibi sözcükler kullandı; fakat halkın Türkçe sözcük-
ile aydınların bu sözcükleri yan yana yaşadılar. Yine halk, sez-

mek, sindirmek, göğüs, karın boşluğu, köprücük kemiği, ilik, burun, burun delikleri, dudak, ağız, göz, ekşi derken, aydın ve yarıaydın kendisiyle düşündüğü dilden kelimeler alıyor[59]. Örneğin sezmeye, hads; sindirmeye, hazım; göğüs boşluğuna, cevfi sadır; karın boşluğuna, cevfi batın; köprücük kemiğine, azmi terkove; burna, enf; burun deliklerine ecvafı enf; dudağa, leb; ağza, fem; göze, ayn; ekşiye, hamız diyor. Böyle yabancı sözcükleri dilimize sokan "hazıra konma" gibi bir durum olmuştur. Bu yüzdendir ki, yüzyılımızın başlarında bile Bergson felsefesini tanıtmaya çalışan aydınlar, bu felsefedeki terimleri öncelikle Arapçadan almışlar, "hamlei hayat", "hads" gibi kelimeleri dilimize sokmuşlardır.

Yalnız böyle bir durumun baskısı altında halkın dili ilgi görmedi; halkın gereksinmediği birçok sözcükler terkedilip kayboldular; ve halkın günlük dili gelişmedi, olduğu gibi kaldılar. Türkçemiz böyle bir gelişmeye yüzyıllarca saplanmış kalmış, "Osmanlıca" adını alan üçüzlü dil de sürüp gitmiştir. İşte halk diline inmek demek, dilimize zorla girmiş sözcüklerden dilimizi temizlemek demektir. Fakat böyle bir ayıklanma, herhangi bir *konvensiyonalist-pozitivist* teoriye —bilerek ya da bilmeyerek— başvurmakla gerçekleşemez. Bu, ancak Türkçe düşünmek ve Türkçe görmekle gerçekleşebilir. Fakat böyle bir düşünmenin ve görmenin de bağımsız olması, ezbere olmaması gerekir.

Bizim ulus olarak göz önünde bulundurmamız gereken bir nokta daha vardır; bugünkü bilim ve felsefe araştırmaları göstermişlerdir ki, Arap felsefesi ve bilimi bile Antik Çağdan yararlanarak gelişmiştir. Bugün eski Grekçenin, Grek kültürünün ve özellikle Aristoteles felsefesinin Arap felsefesini ne kadar etkilediği bilinmektedir. Fakat Araplar kendi dilleriyle, onlara yardım eden Türkler ve başka İslâm ulusları da yine Arapça düşünmüşler; ve Grek felsefesini incelerken Grekçe sözcükleri dillerine ya çevirmişler ya da onları yakıştırmışlardır. Örneğin felsefe terimi, böyle yakıştırılmış, yani uydurulmuş bir terimdir. Aynı şekilde Yunancadaki *arete*'yi fazilet olarak çevirmişlerdir. Halbuki fazilet, *arete*'nin tam bir karşılığı değildir. *Sophrosyne*'yi dillerine teemmül olarak geçirmişlerdir ki, bu da teemmül demek değildi. Bizim yanıldığımız nokta da budur; örneğin fazilet gibi zaten yanlış çevrilmiş bir sözcüğü Türkçeye "erdem" diye geçirmek istiyoruz. Bu doğru değildir. Bunun yerine bizim yapacağımız, sözcüklerin asıllarının anlamına bakmak ve mümkün ise aslından Türkçeye çevirmek; değilse aynen almak olmalıdır. Nitekim zaman, bizi bu yöne sürüklemiştir. Dün Ziya Gökalp *mefkûre* derken, biz bugün *ideal* di-

(59) İlerde görüleceği gibi. Batılılaşma adı verilen çağda da Arapça ve Farsça yerine Batı dilleri geçti; bu kez de onlardan sözcükler alındı.

yoruz. Arapçadan uydurularak dilimize yerleşen *mefkûre* sözcüğü, bugün kendiliğinden, hiçbir çaba gerektirmeden göçüp gitmiştir. Ziya Gökalp *"hars"* derken, biz bugün *kültür* diyoruz. Ziya Gökalp, Durkheim'ın sosyolojisini ülkemize sokarken, Fransızcadaki bilinç ve vicdan anlamına gelen *conscience* sözcüğünü, dilimize vicdan, kollektif sözcüğünü de *mâşerî* diye çevirmiş ve böylece "mâşerî vicdan" gibi yakıştırılmış bir takım meydana gelmiştir.

Bütün bu yakıştırma ve uydurmalar, bizim kendi dilimizle düşünememizin sonuçlarından başka bir şey değildir. Bugün biz, felsefede terimleri artık zorlamaya kalkmıyoruz; uluslararası terimleri, yani Latince ve Grekçe kökten gelenleri olduğu gibi alıyoruz. Fakat bunu yaparken Türkçeyi de göz önünde bulunduruyoruz; ve herhangi bir yabancı gramer kuralını birlikte almıyoruz. Hele yaşayan dillerden —çeviriler dışında— artık hiçbir sözcük alınmamaktadır.

Dilimize teorinin adı anılmadan uygulanan *konvensiyonalist* teori, başka bir teori ile işbirliği yaptıktan sonra büyük bir önem kazanıyor. Bu teori de —yine adı söylenmemektedir— mekanist teoridir. Mekanist teori, dili *statik* kalan, sözcük denilen kalıplardan kurulu bir *araç* olarak görüyor. Nasıl her araç onun yerine geçebilecek, onun işini görebilecek yeni bir araç ile değiştirilebiliyorsa, dilde de aynı şey görülmek isteniyor. Örneğin nasıl ki, kurulan ya da artık beğenilmeyen bir iskemleyi, bir koltuğu, bir masayı, bir otomobili, benzerlerini yenisi ile değiştirebiliyorsak, aynı görüş, dile, dildeki sözcüklere de uygulanıyor. Fakat böyle bir görüş dile uygulanamaz, dilde, böyle bir işleme yer verilemez. Çünkü dile herhangi bir *araç* gözüyle bakılamaz. Dil bir düşünme ve görme aracı değildir. Düşünme ile dil, görme ile dil, dil ile öteki aktlar arasında bir *"yapıbirliği"* vardır; onların varlığı birbirini taşıyan, birbirine dayanan bir varlık biçimidir; çünkü düşünme ve görme ancak dil ile somut bir sfer oluşturabilir. Düşünme, daima aynı zamanda görüleni, düşünüleni dil ile anlatmaktır.

Daha önce de birçok kez üzerinde durulduğu gibi, düşünme, görme, dil ile birlikte "oluşan" bir fenomendir. Çünkü dilin oluşu, düşünme ve görmeden, yani bilim, felsefe, sanat, teknik gibi insan başarılarından önce ya da sonra gelen bir oluş değildir. İşte dil alanında yapılan bütün yakıştırmacılığm, uydurmacılığın başarılı olamamasının temeli bu fenomendir. Ülkemizdeki dil devrimi bu konuda oldukça somut ve öğretici örnekler vermiştir. Dilde yeniden canlanan sözcükler, ya varolan sözcüklerden türetilen ya da halk dilinde yaşayan ve herkesin annesinden babasından çocukken öğrendiği sözcüklerdir. Bunların yanı başında dile giren sözcükler, ancak hayatla, konuşma dili ile ilgisi olmayan matematik ve fizik gibi alanlarda tutunmuş gibi görünüyorlar. Bu alanlarda da somut ve yaşayan canlı dil-

den sözcük almak, onları terim olarak yerleştirmek daha uygun olur ve bu terimler de daha iyi anlaşılırdı. Halbuki bugün biz birçok matematik ve fizik terimleri anlamını bilmediğimiz yabancı bir dil gibi ya da kişi adları gibi öğreniyoruz.

Dil hakkında ortaya atılan bir de organisist teori vardır. Bu teoriye göre dil bir organizmdir; tıpkı organizm gibi gelişebilir, yaşlanır. Yaşlanan göçüp gider, *onların* yerine yenileri geçer. Nasıl organizme bulaşan hastalıklarla uğraşılabiliyorsa, dil ile de aynı şekilde uğraşılabilir, ona karışılabilir. Bu benzetme çok kandırıcıdır; fakat doğru değildir. Çünkü bu teori de, yanlış bir benzetmeden kalkıyor. Bu teori, özellikle, dile maddesel, *statik* bir şey, maddesel bir *araç* gözüyle bakan mekanist teoriye karşı uyanan bir tepkinin sonucudur.

Fakat dil hiçbir zaman bir organizm olamaz. Organizm doğal bir şeydir, yani doğal varlık-alanına ait bir şeydir. Dil ise tarihsel bir varlık-alanıdır. Gerçi tarihsel varlık-alanı, insanların eylemlerinin bir alanıdır. Bunun için tarihsel varlık-alanı, insan eylemlerinin bir bütünüdür. Başka bir deyişle, tarihsel varlık-alam, insanların ortaya koyduğu başarılardan oluşur. Fakat tarihsel bir varlık olan dilin, bu konuda bir ayrıcalığı vardır. Çünkü dil, insanın bir başarısı değil, onunla birlikte ortaya çıkan bir varlık-alanıdır. Hatta bütün öteki insan başarılarını, yani tarihsel varlık-alanını saklayan, saptayan ve kuşaktan kuşağa aktaran da dildir. Dil olmadan bunların gelişmesi, kuşaktan kuşağa aktarılması olanağı olmazdı. Hatta dil, insan eylemlerinin bir aynasıdır. İnsan eylemlerinin ve bu eylemlerin bir sonucu olan insan başarılarının derin ya da yüzeysel olması, yalancı ya da halis olması bile dilde anlatımını bulur. Bu eylemler yüzeysel olduğu ve hiçbir yaratıcılığa yer verilmediği zaman, dil de öyledir. Fakat böyle bir dil, aydının dilidir. Halkın dili bundan zarar görmez. Nitekim halkın hayatı da aydınların ve yarıaydınların ya da taklitçilerin geçirdikleri hayat şekillerinden etkilenmiyor; doğallığını, canlılığını olduğu gibi koruyor.

Organisist teorinin başka önemli bir hatası da, savunduğu düşüncelerin dil fenomenlerine uygun gelmemesidir. Organizm, bilindiği gibi, şu dönemlerden geçer: Doğuş, gençlik, yaşlılık, ölüm. Organizme özgü olan bu fenomenler dile nasıl uygulanabilir? Eğer organizmin bu dönemlerinin dile uygulanması doğru olsaydı, o zaman her organizmde olduğu gibi, dilde de bu dönemlere rastlamak gerekirdi. Halbuki bu dönemler bir dilde gösterilemez. Dil, yapıtlarıyla yaşar; ve bu yapıtlar varoldukça ölmez. Ölü dediğimiz diller bile bir düşünce hazinesidir. Yalnız bunlar konuşulmayan dillerdir. Bu gibi diller, *statik* bir nitelik kazanırlar; fakat göçüp gitmezler. Demek ki, gençlik, yaş-

lılık, doğuş gibi fenomenlerin dil için hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bir dilin gençliği ya da yaşlılığı ne demektir?

Dil ile düşünme atbaşı gittiğine göre, düşünme eylemi, halis canlı olduğu ölçüde, dilde de halis bir gelişme vardır. Çünkü düşünülen ve görülen, anlatımını ancak dilde bulabilir. Bu nedenle dile bir organizm gözüyle bakmak yanlıştır. Dilin gelişmesi, düşünmenin, görmenin, insan başarılarının gelişmesi demektir. Düşünme, varlık-dünyasında yeni şeyler gördükçe, onu dille anlatması zorunludur. Halbuki organizm kendi kendisine gelişmektedir.

Bir dil ile bir şey düşünülmediği, görülmediği, bilim ve felsefe yapılmadığı zaman, o dilde yoksuluk, fakirlik, kaotik bir durum egemen olur. Böyle bir durumda dil, herkesin elinde bir oyuncak olur. Herkes, zekâsını, yeteneğini göstermek için sözcük yaratma, sözcük uydurma yarışına kalkar. Oysa bu tehlikelidir; yanlıştır. Çünkü hiçbir insan, bu insan ne kadar yetenekli olursa olsun, tek başına kendi dilinin yaratıcısı olamaz. Çünkü bir dilin zenginleşmesi, gelişmesi, yeni bir iç kazanması tek bir insanın ürünü değil, bir toplumun tarihinin ürünüdür. Bu alanda herkese düşen iş, kendi dili ile düşünmek, kendi dili ile görmek ve kendi tarihsel varlığının dayandığı diline karşı büyük bir saygı göstermektir.

Bir ulusun aydınları kendi dili ile düşünmedikleri zaman, o ulusun öz dili, aydınlarının kendisiyle düşündüğü dilin oyuncağı olur. Örneğin düşünen kimse, Almanca, Fransızca ya da İngilizce biliyorsa, bu dillerden birisiyle düşünüyorsa; bu yabancı dilde düşündüklerini Türkçe ile anlatmaya çalışıyorsa; yani bir tür "düşünce" çevirisi yapıyorsa; bu dillerde düşündüklerini anlatmakta başarılı olmadığı zaman, sözcük yakıştırmaya, uydurmaya çalışır.

İmdi dilimizin kendisini bulması, bizim düşünme ve görmemizin bağımsız olmasına bağlıdır. Biz bağımsız gördükçe, kendi dilimizle bağımsız düşündükçe, dilimizin yapısının gelişmesi, düşünme ve görmemize ayak uydurması zorunludur. Yalnız elverir ki, biz kendi dilimizle düşünebilelim; kendi dilimizle bir fenomeni görebilelim. Bu koşul gerçekleştirildikten sonra, dilin doğal yoluna girdiğini ve bu doğal yolunda daima geliştiğini görürüz. Böyle bir zorunluluk, dil ile düşünme, dil ile görme arasındaki yapı-birliğinden doğmaktadır.

Dünün aydını Arapça ve Farsça düşünmüş, dilimize bol sayıda bu dillerden birçok klişeler sokmuştur. Bugünün aydını Fransızca, İngilizce, Almanca düşünmekte, bundan dolayı da dilimize bu dillerden, özellikle Fransızcadan yine çok sayıda sözcük sokmaktadır. Ya da *dil-ırkçılığı* yaparak sözcük uydurmakta ve yakıştırmaktadır. Bütün bu yanlış yollarda yürümeyi önleyebilecek, bütün bu karışıklıkları or-

tadan kaldıracak biricik dayanak, düşünme ve görme bağımsızlığıdır. Her aydına düşen iş, bu bağımsızlığı kazanmaktır, yani kendi dili ile düşünmek, kendi dili ile görmek, düşündüklerini, gördüklerini kendi dili ile anlatmaktır.

Böyle bir görüş, ancak dil, *ontik* bir alan olarak görüldüğü ve hiçbir "izm"e saplanılmadığı zaman gerçekleşebilecektir. Dilimiz için, büyük bir tehlike olan *dil-ırkçılığı* da aynı şekilde terkedilmelidir. Çünkü bu da belli "izm"lerin uygulanmasından başka bir şey değildir. Dilin, düşünme ve görüş tarzı tarafından sindirilen ve halk tarafından kullanılarak bir aydınlar klişesi olmaktan çıkan hayat, zekâ, akıl ve bunlara benzer sözcükleri artık Türkçedirler. Bunların yerine sözcük uydurmaya, yakıştırmaya kalkmak, dilimizin gelişmesi bakımından zararlıdır. Bu gibi yollara sapmak, dilin *ontik* yapısına ve tarihsel varlık-niteliğine de aykırıdır. Bu, olsa olsa kendini bilmezliğin, kendini beğenmişliğin, bir tek insanın, dilini mekanik bir araç gibi yaratacağına inanmak kuruntusuna kapılmanın bir sonucu olabilir. Bu da her düşünen kafanın yapmaması gereken bir şeydir.

Yazımızın bu bölümünü F. Nietzsche'nin dille ilgili şu sözleriyle bitirmek istiyoruz:

«Dil, atalardan bize kalan bir miras, bir emanettir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu emanete karşı, paha biçilmez, kutsal ve dokunulmaz şeylere karşı duyulan saygı gösterilmelidir.»[60].

(60) Nietzsche's Werke, herausgegeben von A. Baeumler; A. Kröner Verlag; Band I, 86; "Unzeitgemaesse Betrachtungen I."

X.

FELSEFİ ANTROPOLOJİ

1. Felsefi Antropolojinin Problem Alanının Kısaca Betimi

Bilim, sanat, teknik ve felsefe ile uğraşan, onları, yüzyıllar boyunca sürüp giden çalışma ve didinmeleriyle oluşturan varlık, insandır. Fakat asıl önemli olan, insanın bütün varlık-alanlarından elde ettiği bu bilgi ile yetinmeyerek, kendi kendisini de özel bir bilginin objesi yapmasıdır. Bütün varlık-alanları gibi, insan da birçok bilimin kendisiyle uğraştığı bir varlık-alanıdır. Ve insanla uğraşan bilimlerin insan adını alan varlık-alanını incelemeleriyle, doğal ve tarihsel varlığı inceleyen çeşitli bilimler arasında bir fark yoktur.

Nasıl doğa bilimleri doğal varlığın bütününü, onu determine eden ilkeleri; tarihsel bilimler de, tarihsel varlığın bütününü, onu determine eden ilkeleri araştıramıyorlarsa; aynı şekilde insanı inceleyen bilimler de, insan adını alan varlığın bütününü, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık-niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştıramıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu, onun başka varlık-alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık-dünyasına katılan *anlam-boyutlarıyla* yeni varlık-sferlerinin ne olduğunu; ve bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri problemini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Doğal varlık ve tarihsel varlık-alanında olduğu gibi, burada da bu problemleri incelemek felsefenin bir işidir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına "insan felsefesi", "felsefi antropoloji" ya da aynı anlama gelmek koşuluyla "insan ontolojisi" adını veriyoruz.

Bu bize gösteriyor ki, insanın varlık-yapısında görülen özellik, onun çift kutuplu olmasıdır. Bir yandan insan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı, ilerleticisi, taşıyıcısıdır. Öte yandan bunlar, onun varlığının dayandığı "koşullar"dır. Fakat insan bunlarla da yetinmiyor: O, kendi kendisinin ortaya koyduğu başarıların ne olduğu-

nu bilmeye çalışıyor; ve kendisinin eylemleri hakkında kendisinden hesap soruyor; bütün yaptıklarının anlamını araştırıyor. En sonunda insan, kendisiyle başka varlık-alanları arasındaki bağı bilmeye yelteniyor; ve kendisinin "varlık-bütünü" adını verdiğimiz kosmostaki yerinin anlamını soruyor, buna yanıtlar bulmaya çalışıyor.

İşte insanın varlık-yapısında ortaya çıkan ve bizi şaşırtan da, onun bütün bu problemler üzerinde durmasıdır; insanı başka canlılardan ayırt eden en önemli nitelik de budur. Çünkü insan hiçbir sınır tanımıyor; her şey hakkında sorular sorarak bütün sınırları aşıyor. Bilgisinin kendisini bıraktığı yerde metafizik görüşleriyle, sanat dünyasıyla, hayal ve masal dünyası ile onu tamamlıyor. İnsan hiçbir sınır tanımadığı içindir ki, o kendisini bazen çok güçlü, bazen de bir "hiç" olarak görüyor. O, hiçliğini gücünün yetmediği, bir türlü çözemediği problemler, önüne geçemediği olaylar karşısında duyuyor; gücünü de böyle bir sınıra çarpmadığı zamanlar hissediyor.

2. Zamanımızdaki Antropolojik Teorilerden Bazıları

İnsana dış görünüşüyle bakan bazı antropolog, sosyolog, psikologlarla öteki bilim adamları, onu benzetmelere dayanarak inceliyorlar. Bu benzetmelerden kalkarak insanı anlamak söz konusu olursa, insan hayvana yaklaştırılıyor; ya da hayvan incelenmek isteniyorsa, o zaman hayvan insana yaklaştırılıyor. Böyle bir inceleme Darwinizm'in gelişme teorisine dayanıyor ve insan, hayvanla karşılaştırılıyor. İnsanda rastlanan yetenekler, hayvandaki yeteneklerin yetkin bir şekli olarak görülüyor.

Gerçekten insan hakkında ortaya atılan böyle bir görüş, belli bir dereceye kadar yerinde ve fenomenlere uygun gibi görünüyor. Çünkü böyle bir durumda insanda sadece *somatik* (bedenle ilgili) olan fenomenler göz önünde bulunduruluyor. Bu bakımdan bu görüş, havada duran bir görüş izlenimini bırakmıyor. Nitekim *farmakoloji*, yeni ilaçları önce hayvanda deniyor. Hatta bir hastalığın nedeni araştırılırken, hayvanlar üzerinde denemeler yapılıyor. Bir hastalığı önleyecek ilaçlar bulunursa, bunların denemesi önce hayvan üzerinde yapılıyor; sonra da insana uygulanıyor. Ve görülüyor ki, birçok hallerde gerçekten varılan sonuç tamdır.

A. Gehlen'in ~~teorisi.~~ Öte yandan A. Gehlen'in teorisinde, hayvanların içgüdüleri, "davranışları", gelişmeleri, doğumları ele alınıyor;

burada da bazı benzetmeler bulmak olası görünüyor. Deniliyor ki, hem hayvanda, hem de insanda içgüdü vardır. Fakat insanda içgüdüler zayıflamıştır. Gerçekten eğer insan, hayvanla karşılaştırılırsa, onun her bakımdan bir "eksiklikler-varlığı" olduğu görülür. İnsan, bu 'eksiklikleri"ni sahip olduğu yüksek yeteneklerle gideriyor. İçgüdülerin hayvanda oynadığı rol, bugün "davranış-biyolojisi"nde inceden inceye araştırılmıştır. Bu araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara göre, içgüdü hem hayvanın davranışlarını dizginliyor, hem de bu dizginlerin boşanmasını sağlıyor. Bu, artık hayvanın aldığı duyu verilerine bağlıdır. Örneğin iri bir köpek, bir yavru köpeği ısırmıyor; ya da düşmanını çok güçlü gören bir köpek sırtüstü yere yatıp boynunu bu kuvvetli köpeğe uzatırsa, güçlünün onu ısırmadığı görülüyor[61].

Hayvanların çoğalması, onların davranışları, doğaya uyma, mevsimlere göre düzenlenmiştir. Hayvan yavrusunun gelişmesi uzun zaman gerektirmez. Kısa bir süre sonra, türden türe değişik olmak koşuluyla, yavru hayvanın bütün başarıları tamamlanmış bir şekil kazanıyor.

İşte antropologlar ya da insanla uğraşan başka araştırıcılar, hayvanda rastlanan bu fenomenlerle insan fenomenleri arasında yine bir benzetme görüyorlar. Sağlam bir hayvanın (bugünkü davranış biyolojisi hayvanların da sinir hastalıklarına yakalandığını gösteriyor) davranışını içgüdü dizginliyor. İnsanda ise bu davranışlar ethikleştirilmiş ve rasyonalleştirilmiştir. İmdi hayvan dünyasında içgüdünün gördüğü işi, insanda bu ethikleştirilme ve rasyonalleştirme görüyor. Nitekim savaşta da, teslim olan bir insana artık dokunulmuyor; tıpkı köpek örneğinde olduğu gibi. Avnı şekilde hayvanda doğanın ve mevsimlerin uyumu içinde olup biten cinsel hayat, insanda rasyonalleştirilip ethikleştirilerek evlilik kurumu kurulmuştur. Böylece uzun süreli bir bakıma gerek gösteren çocuğun hayatta kalması ve insan soyunun sürmesi sağlanmıştır[62].

Çünkü insanda her bakımdan bir *retardasyon* (gecikmişlik) vardır. Halbuki hayvan, ya doğar doğmaz, ya da kısa bir zaman süresi içinde birçok başarı gösteriyor. Fakat insan yalnız gelişmesi ve başarıları bakımından gecikmiş bir varlık olarak kalmıyor; o, doğumu bakımından da *embriyonal* bir varlıktır; yani erken doğmuştur. İnsan doğum tarihini sanki şaşırmıştır. İnsan yavrusunun yirmi ay sonunda doğması gerekirken, dokuz ay sonra doğuyor ve yirminci aya kadar bu

(61) Bu düşünceler insan felsefesinde önemli çalışmaları olan A. Gehlen'in düşünceleridir.

(62) Bu düşünceler de yine A. Gehlen'indir; bakınız "der Mensch"; 1940; ve İstanbul Edebiyat Fakültesinde verdiği konferanslar, 1954.

embriyonal durumu koruyor. İnsanın bir aileye gereksinmesi bundan ileri geliyor; çünkü o bu şekilde hem cinsel hayatını rasyonalleştiriyor, düzenliyor, hem de davranışlarını ethikleştirerek çocuğun hayatta kalmasını sağlıyor[63].

Gelisme psikolojisinin teorisi: İnsana dıştan bakıldığı zaman, yalnız boyle goruşler ortaya çıkmaz; daha ilkel görüşler de ortaya çıkabilir. Çünkü Gehlen'in insan teorisi, insanla hayvan arasında henüz bir apayrılık, bir öz farkı ortaya koymak isteyen bir teoridir. Şimdi bu farkı kabul etmeyen bir teori ile karşılaşacağız. Psikolojik temellere dayanan bu teoriye göre, insanla hayvan arasında bir apayrılık, öz farkı yoktur. İnsan, en sonunda çok zeki olan bir hayvandır. Zaten zekânın hayvanda varolduğu bugünkü bilim için bir gerçekliktir. W. Köhler'in maymunlarda zekânın bulunduğunu göstermesiyle başlayan denemeler, o derece incelmişlerdir ki, bugün bu, hayvan psikologları için açık bir nitelik kazanmıştır. Ancak bu yaklaştırmanın daha ileriye götürülmesi ve bütün araştırmaların bu yönden yapılması gerekir. Sosyoloji için de insanda karşılaştığımız ethik, değer-determinasyonu gibi fenomenler, sosyal çevrenin, toplumun ortaya koyduğu şeylerdir. Aslında, yani doğal halde böyle şeyler yoktur.

Geist teorisi: Tıbbın, biyolojik bilimlerin, psikolojinin temeli üzerinde doğup buyuyen bu görüşlere taban tabana karşıt olan felsefe görüşleri de vardır. Bu görüşler, insanda hayvansal olan bir yan kabul etmekte birleşirler. Böyle bir görüş için, artık hayvansal olanla insansal olanın sınırını göstermek kalıyor. Bu görüşlerin birleştiği nokta, beden ve ruhsal yanın, insanda, hayvansal olan alanla ilgili olduğudur. İnsanda insansal olan yan ise, onun *Geist*ıdır; *akl*ıdır. Böyle bir görüş için insan *dual* bir varlıktır. İnsan bir yanıyla, biyo-psişik olan yanıyla, hayvandır, yani hayvan dünyasına tam olarak bağlanmıştır; öte yanıyla, yani biyo-psişik olmayan yanıyla ise *Geist*tır. *akıl*dır, yani insandır. İnsanda gördüğümüz *özerklik*, özgürlük, organik olana bağlı olmama, organik gereksinmelerin üstüne çıkma gibi bütün özellikler onun *Geist*ının bir başarısıdır.

İşte yüzyılımızda insan felsefesinin özel bir felsefe alanı olarak canlanmasına yol açan Max Scheler'in görüşü, böyle bir görüştür. Bu görüş, çok yaygın bir görüştür, felsefe tarihinde de bunun kökleri vardır. Bu görüşün yaygın olmasının nedeni, onun temelinin dinlerde bulunmasıdır. Birçok din, özellikle Hıristiyanlık ve İslâmlık da insanı *dual* bir varlık olarak görür. İnsan beden ve tutkularıyla gelip geçici, kötü olan; "ruhu" ile iyi ve ölümsüz olan bir varlıktır.

(63) Bu düşünceleri Gehlen, biyolog Adolf Portmann'dan alıyor.

İnsanı bir yanıyla bir akıl ya da *Geist* varlığı; ya da bir ideler varlığı; öbür yanıyla doğal ya da psiko-vital bir varlık olarak gören bütün görüşler, temelini dinsel görüşte bulurlar. Bu nedenle bu görüş çok yerleşmiştir ve onu bilim ve felsefe alanından söküp atmak çok güçtür. Çünkü temelini dinde bulan bu görüş, insanı insan yapan özelliklerin büyük bir bölümünü —yüklendiği metafizik kurgulara rağmen— betimleyebilecek bir durumdadır. Bu görüş, insanın bu yanıyla hayvan arasında bir apayrılık, bir uçurum görüyor, bedeniyle de insanı hayvana bağlıyor. Fakat eğer problem sadece hayvanla insan arasında bir apayrılık olduğunu ortaya koymak olsaydı, o zaman böyle bir felsefe görüşü ile, insan problemi çözülmüş olacaktı. Hiç kuşku yok ki, problem bu kadar değildir.

- 3. Ontolojik Temellerden Kalkan Felsefi Antropoloji

Fakat şimdiye kadar söz konusu olan antropolojik teoriler, insanı parçalayan gnoseolojik bir yönden hareket ediyorlar[65]. *Geist* ve *akıl*, bilginin taşıyıcısı, dayanak noktası olarak görüldüğü için, onlardan hareket etme de doğal görülüyordu. Halbuki insan felsefesinin hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir hedefe, ancak ontolojik bir görüşle varılabilir.

Ontolojik bir görüş, ilişkilerinden koparılmış herhangi bir *Geist* ya da *akıl* kavramı üzerinde değil, insanın varlık-yapısı üzerinde durur. Fakat insanın varlık-yapısını ele almak, onun içine girmek, tümden yeni ve başka türlü olması gereken bir görüşün oluşmasına bağlıdır. Böyle bir görüş için, artık insan, ne ilişkilerinden kopmuş herhangi metafizik bir *Geist* ya da akıl kavramıdır; ne de ilişkilerinden kopmuş beden ve ruh gibi kavramlardan ibarettir. Tersine insan varolan biyo-psişik, *ontik*, somut bir bütündür. Çünkü insanı belli alanlara ayıran gnoseolojik bir görüş, bizi hatalara sürükler. Üstelik böyle bir görüş, bizi ister istemez, insanla hayvan dünyası arasında bir benzetme yapmaya götürür. İnsanın sadece belli yönleri üzerinde durur ve onları *mutlaklaştırarak* kurgusal bir metafiziğe saplanır. Bun-

(64) Gnoseolojik ve pragmatist bir yönden hareket eden Gehlen, bu konuda bir ayrıcalık gösterir; yani o insanı parçalamaz; fakat insanı daha çok biyolojik yönden görmeye çalışır.

dan başka bütün benzetmeler, yöntem bakımından, gnoseoloji bakımındandırlar. Eğer insan felsefesi, insan hakkında fenomenlere uygun düşen bir bilgiye varmak istiyorsa, bütün gnoseolojik, bütün parçalayıcı görüş açılarını terketmek, insanı *ontik* bir bütün olarak görmek zorundadır.

Ontik bir görüş, temelini insanın varlık-yapısının bütününde bulan başarılar, aktlar üzerinde durur. Böyle bir duruş, bizi kendiliğinden hareket noktamıza götürmektedir: İnsan bir yandan bütün bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısıdır; öte yandan o bununla yetinmeyerek kendisinin ne olduğunu araştırıyor. İşte insan felsefesi, böyle iki kutuplu olan bir varlığın ne olduğunu bize göstermelidir. Bizi buna götürecek biricik fenomen-temeli, insanın somut varlık-yapısının bütününde yerini bulan başarılar, insanla birlikte ortaya çıkan varlık -öğeleridir.

İnsanın varlık-yapısında yerini bulan başarılar üzerinde durmak, bizi insan varlığını parçalamaya zorlamazlar. Çünkü bütün insan başarıları temelini, onun biyo-psişik varlık-yapısının bütününde bulurlar. Hiçbir başarı yalnız *bios*un ya da sadece *psyche*nin bir işi değildir. Temelini insanın varlık-yapısında bulan bu başarılar, insanın varolmasını sağlayan ve bunu sürdüren temellerdir. Bundan dolayı biz bu başarılara insanın "varlık-koşulları" adını veriyoruz; yani onlar olmadan insanın varolmasına, yaşamasına olanak yoktur. Bu "varlık-koşulları"nı besleyen, gerçekleştiren eylemlere de akt adını veriyoruz. Bunların yanında insanın varlığıyla birlikte ortaya çıkan ölüm fenomeni ve dil gibi varlık-öğeleri yer alır.

Yukarıda söylenenler, insanın varlık-yapısında üç türlü fenomen alanının bulunduğuna işaret ediyorlar: 1. başarılar; 2. bu başarıları besleyen aktlar ve genellikle aktif olma eylem; 3. insanla birlikte ortaya çıkan ölüm fenomeni, ölüm bilinci ve dil gibi problemler. İşte insan felsefesinin asıl görevi, bu üç problem alanını incelemektir. Fakat insan felsefesi ya da ontolojisi, temelini insanın varlık-yapısında bulan bu fenomenleri ele alır ve gösterirken, Scheler gibi insanı iki apayrı alana ayırmaya gerek görmeyecektir.

Bütün bu fenomen grupları, yerlerini, insanın varlık-yapısının bütününde bulurlar. Varolan şeyleri parçalayan görüş açıları, ancak tek tek bilimlerin ya da bunlara dayanan görüşlerin bir işi olabilir. Bilimlerin insan fenomenlerini parçaladıkları söylenirken, her bilimin kendi özel alanı ile uğraşmasının gereksizliği ileri sürülmüyor. Felsefe ile bilim arasında her yerde birbirini tamamlama, birbirini etkileme, birbirinden yararlanma gibi içten bir bağ vardır. Burada yalnız, bilim ve felsefenin birbirinden ayrı tutulmasının ve birbirine ka-

rıştırılmamasının göz önünde bulundurulması istenilmektedir. Bu da aktif araştırmaların her alanında olup biten bir olaydır. Nitekim dil felsefesi de, dilin varlık-yapısını ele alır ve betimlerken, kendisini gramerden ve öteki dil bilimlerinden ayırmaktadır. Burada da bundan ne fazla ne de eksik bir şey istenilmektedir.

İmdi antropolojinin, insanın somut, *ontik* bütününde temelini bulan başarıları, aktları, varlık-öğeleriyle uğraşması gerekir. Bunları araştırmak demek, onun varlık-bütününü, varlık-yapısını araştırmak demektir. İnsan başarılarından bazıları, onun varolmasına, hayatta kalmasına hizmet ederler. "Varlık-koşulları" adını alan bu başarılar, bilgi, sanat, teknik, değer-dünyası, inanç-sferi ve bunları gerçekleştiren aktlar; bu aktları yöneten önceden görme, önceden yönetme, bir sosyal düzen kurma, çalışma vb. gibi fenomenlerdir.

İşte nerede insan denilen varlıkla karşılaşırsak, orada da bu başarı ve fenomenlerle karşılaşmaktayız. İmdi bunlar hiçbir yerde eksik değildirler. Ancak onlar arasında gelişmiş olmak, ya da ilkel kalmak gibi bir fark vardır. Nitekim "varlık-koşulları" deyimi ile de bu söylenmek isteniyor. Çünkü insan ne kadar ilkel olursa olsun, onun bir bilgisi, bir tekniği, bir sanatı vardır; onun tavır ve hareketlerini yöneten değerler ve inançlar vardır. Nerede insanla karşılaşırsak, orada onun eylemleriyle, aktivitesiyle, yaptıklarını önceden görme, önceden yönetmesiyle, yani insanın tarihsel bir varlık olmasıyla karşılaşıyoruz. Yine daima insanın bir toplum çekirdeği olan aileyi ve bunlardan oluşan devleti kurmasıyla; toplumdaki ilişkileri düzenleyen kural ve ilkelerle, bütün bunları gerçekleştiren ve ardı arası kesilmeyen bir didinme ile karşılaşıyoruz.

Bütün bu fenomenler arasında sıkı ve içten bir bağ vardır; ve hiçbir toplumda eksiklikleri söz konusu olamaz. Yalnız başarıların bazı insan toplumlarında ve toplum bireylerinde ya çok ilkel ya da gelişmiş olmaları değişir. Örneğin insanın fizik ve teknik bilgisi bazı hallerde ve çağlarda çok geri bir düzeyde olabilir. Örneğin herhangi bir teknik araç, bir taşı, bir ağırlığı yerinden oynatmak için bir küskü ya da binlerce tonu bir anda kaldırmak için kullanılan bir vinç ve başka bir araç şeklinde ortaya çıkabilir. Fakat teknik bir bilgi hiçbir zaman eksik olmaz. Birbirinin deneyimlerinden, bilgisinden yararlanmak, onları kuşaktan kuşağa iletmek de yine insan olmanın bir özelliğidir. İnsan ilkel korunma ve barınma araçlarıyla, oyunlar, danslar, şarkılar gibi belli bir düzeyi aşmayan bir sanata sahip olabildiği gibi; o, şiir ve yazın alanında, müzikte ve yapı sanatında yüksek değerde sanat yapıtlarının gerçekleştiricisi de olabilir. Aynı şekilde, insan, ilkel bir dinsel görüşün içinde kalabildiği gibi, çok organize edilmiş dinlere, inançlara da sahip olabilir.

Önceden görme, önceden yönetme de çok yalın olan günlük işler (örneğin yarın yapılacak bir balık avı) düzeyinde kalabileceği gibi, uzun süreli planlar şeklinde de olabilir. İnsan, bilgisini, özgürlüğünü, olanaklarını son sınırına dek götürmeye çaba gösterebileceği gibi; o bunları ilkel bir düzeyde de bırakabilir. Yine her yerde insanların birbirlerinin eylem ve yapıp-etmelerine iyi ya da kötü damgasını vurmalarıyla; hoş görülen, beğenilen eylem ve yapıp-etmeleri yanında, yapılmaması gereken, yapılması hoş görülmeyen, beğenilmeyen, yerilen eylem ve yapıp-etmeleriyle karşılaşıyoruz; bunların da çok gelişmiş şekilleriyle ilkel şekillerine rastlıyoruz. Fakat hiçbir insan topluluğu yoktur ki, bunlar eksik olsun.

Fakat insanların bütün başarıları, belli aktların gerçekleştirilmesine bağlıdır. Örneğin bilgi denilen başarı, çeşitli aktların gerçekleştirilmesine dayanır; ve hatta bu aktların da bilerek ve yöntemli bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Böyle bir düzeye ulaşamayan toplumlarda, bireylerde, bilginin en azı ile, yani sadece hayat bilgisiyle, çürük inançlarla dolu olması olası olan bir deneyim bilgisi ile karşılaşırız. Çünkü insan bilgisinin ilerlemesi, bu aktların büyük bir emek ve dikkatle, daima gelişen bir hızla gerçekleştirilmesine bağlıdır; ve her insan başarısının temelinde bir aktlar-örgüsü vardır.

Temelini insanın varlık-yapısında bulan bütün başarılar ve bu başarıları oluşturan aktlar, hiçbir şekilde insanın bölünmesine, parçalanmasına gerek göstermezler; tersine hepsi, temelini onun *ontik* bütünlüğünde bulurlar. Böyle olduğu için, insanla hayvan arasında bir benzetme yapmaya gerek yoktur. Bundan dolayı ontolojik görüş, insan başarılarını meydana getiren yetenekleri, hayvan yeteneklerinin bir *residuum*u (artığı) olarak görmediği gibi, hayvan yeteneklerinin bir gelişme, bir sivrilme, bir incelme şekli olarak da görmez. Ne hayvanın herhangi bir davranışını insanlaştırmaya, ne de insanların, herhangi bir başarısını ve davranışını hayvanlaştırmaya ve onun gelişmesinin özel bir şekli olarak kabul etmeye gerek vardır. Böyle benzetmeler, tıpkı dual görüşte olduğu gibi, gnoseolojiktirler; insan fenomenlerinin ontolojik çözümlenmesi ile bağdaşamazlar. Bundan dolayı da bu gibi görüşlerle insan felsefesi ilgilenmez. Çünkü insan felsefesi, insanın varlık-yapısının bütününde temelini bulan fenomenleri ele alır. Bunları çözümleyip betimleyerek, insanın varlık-yapısı ve niteliklerini, hiçbir kurguya kapılmadan ortaya koyabilir.

İnsanın başarılarıyla bu başarıları gerçekleştiren aktların yanında, varlık-öğeleri dediğimiz dil ile ölüm fenomeni ve ölüm bilinci yer alır. Bunlar insanın ürünü değildirler; onun varlık-yapısı ile dünyadaki yerinin özelliğini gösterirler; ve onunla birlikte ortaya çıkarlar. Dilin insan için taşıdığı önem, daha önce incelendi. Yeniden ele al-

maya gerek görmüyoruz. Ölüm bilincine gelince, bu fenomen insana ve yalnız insana has bir fenomendir; onun bütün başarılarında önemli bir rolü vardır.

Dil gibi ölüm bilinci de temelini insanın varlık-yapısında bulur; insan ölüm bilincine sahip olan biricik varlıktır. Bu konuda, özellikle ölümün "özü" hakkında Platon'dan beri birçok düşünceler, teoriler ileri sürülmüştür; bununla beraber ölümün ne olduğu açıklanamaz. Nitekim dilin de nasıl meydana geldiğini bilmiyoruz; ancak onun insanın varlık-yapısında oynadığı önemli rolü görüp kavrayabiliyoruz. Ölüm fenomeninin ise, ancak anlamını yorumlayabiliriz. Fakat burada bu problemin fenomen olarak ortaya atılması yeterlidir.

İnsan felsefesi, bütün bu problemlerin yanıbaşında, insanın kendisinin ne olduğunu, onun varlık-bütünündeki yeri ve anlamını sorup soruşturur. Varlık-dünyasında böyle çift kutuplu başka bir varlık yoktur. Fizik yapısı ile hayvan gibi güçlü olmayan, savunma araçlarıyla donatılmayan, gelişmesi ve hayatını sürdürmesi hayvanınki gibi kolay olmayan, onun gibi doğa tarafından kayırılmayan bu varlık, yalnız varlık-problemleriyle uğraşmaz, aynı zamanda kendisinin de ne olduğunu, bu dünyada nasıl bir anlam taşıdığını bir problem olarak ele alır.

Fakat insan aynı zamanda kendisini bu varlık-dünyasının anlamı olarak görür. Anlamlara karşı kör olan, bir anlam taşımayan, determinasyonlara bağlı olan yasalarla yönetilen varlık-dünyasında, doğada, ilk kez kendisiyle bir anlam probleminin ortaya çıktığını görmektedir. Çünkü ilk kez insan bir şeyler yapmaya çalışıyor. Doğal olanı eviriyor, çeviriyor; kendi koyduğu anlamlar ve amaçlar için yeni şeyler meydana getiriyor. Yoğurup oluşturduğu şeylere kendi anlam-yapısını, kendi damgasını vuruyor. Kendisi, tek insan olarak ve hatta belli bir toplum olarak göçüp gittiği zaman bile, yapıtlarını geride bırakıyor. Başka insanlar, insan-grupları, onlardan yararlanıyor. Bu insanın doğal varlığa kattığı tarihsel varlıktır.

İnsan, doğa yanında tarihsel varlığı da, göçüp giden insan toplumlarının başarılarını da araştırıyor. Bu batıp giden ve kültür adını verdiğimiz insan başarılarını inceleyip kendi yaptıklarına bağlıyor. İnsan, geçmiş ulusların başarılarından yararlanıyor; onları yeni baştan ele alıyor, anlam verip, değerlendiriyor.

Fakat insan fenomenlerini kurgulara boğmadan olduğu gibi ele almak ve betimlemek isteyen bir insan felsefesi, kendi alanını insan metafiziğininkinden ayırdetmesini bilmelidir.

XI.

ETHİK

1. Ethiğin Problem Alanı

Gerçi felsefi antropoloji, insanın "varlık-koşulları" adını alan başarıları, bu başarıları besleyen aktlarla, varlık-öğelerini ele alıyor; bunlarla insanın varlık-yapısı arasındaki bağ, onun varlık-bütünündeki, kosmostaki yeri üzerinde duruyor. Fakat insanın yapıp-ettiklerini özel bir problem alanı olarak ele almıyor; ancak insanın aktif bir varlık olduğunu ve bu aktivite ile insan fenomenleri arasındaki bağı göstermeye çalışıyor. İnsanın her başarısı, her davranışı, her tavır takınması, onun aktif bir varlık, yani yapıp-eden bir varlık olmasına dayanıyor. Bütün eylem ve yapıp-etmeler herhangi bir şekilde yönetilmektedirler. İnsan dünyasında determine edilmeyen hiçbir eylem ve yapıp-etme yoktur.

Şimdiye kadar söz konusu olan felsefenin disiplinlerinden hiçbirisi, insanın yapıp-etmeleriyle özel ve bağımsız bir problem alanı olarak uğraşmıyor. İşte insanın yapıp-etmelerini özel bir problem alanı olarak araştıracak, bu alanın varlık-nitelikleri ile bu alanı yöneten ilkelerin, değerlerin, varlık-niteliklerini, insanın yapıp-etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olduklarını inceleyecek disipline ethik adı verilmektedir. İnsanın hiçbir yapıp-etmesi, eylemi yoktur ki, herhangi bir şekilde determine edilmiş olmasın. Bu yüzden; ethik bütün insan eylemlerinin bir bilgisidir; ve onu çok geniş bir varlık-alanı ilgilendirir. Nitekim şimdiye kadar ele aldığımız bütün felsefe problemlerinde —bunlar hangi alanla ilgili olursa olsunlar— bir değer determinasyonu ile karşılaşmıştık. Gerçekten değerlerle ilgisi olmayan hiçbir insan eylemi yoktur.

Yüzyılımızın başlarında, değerler ethiğinin kuruluşuna kadar bu bilim, insanın yapıp-etmelerinin dar bir alanının, "olması gerek"in bir bilimi olarak görülüyordu. Ethik alanında yapılan araştırmalar, yalnız bu dar alan üzerinde duruyorlardı. Bunun tarihsel nedenleri vardır; çünkü Aristoteles'ten beri felsefenin uğraşacağı alanlar, şu soru-

larla sınırlandırılıyordu: 1. Ne bilebiliriz? 2. Ne yapmamız gerek? 3. Ne umabiliriz? Kant, bunlara, «insan nedir?» sorusunu dördüncü bir problem olarak ekledi. Felsefenin başlangıçlarına ait olan bu sorulardan üçü, hatta Kant'ın sorusu da metafizik sorulardır.

Bu sorulardan birincisi, bilginin olanağını araştıran bir bilgi metafiziği; ikincisi, insanın ne yapması gerektiği ile ilgili olan bir ahlak metafiziği; üçüncüsü insanın neler umabileceği ile ilgili olan bir din metafiziği; dördüncüsü, insanın ne olduğunu soran bir insan metafiziğidir. Bu gelenek içinde ethiğin araştırmalarının dar bir alanda kalması ve ona *normatif* bir bilgi gözüyle bakılması doğaldı.

Fakat felsefenin bugünkü düzeyi bakımından artık «ne bilebiliriz?» gibi bir olanak sorusu yerine, bilginin fenomen niteliği, bu fenomenin çözümlenme ve betimlenmesi geçmiştir. Bilgi fenomeni ile birlikte bu fenomeni taşıyan süje-obje ve bunlar arasında bağ kuran aktlar, bu aktların sağladığı bilginin niteliği, bu bilginin elde edildiği şeye (varolan şeye) uygun olup olmadığı; bunun bir "işareti"nin bulunup bulunmadığı; insan bilgisindeki araştırma ve ilerleme fenomenleri nceleniyor. Fakat bilgi teorisinin, bilgiyi fenomen olarak bu şekilde ele alıp incelemesiyle, «ne bilebiliriz?» sorusu ne ortadan kaldırılmış, ne de ona dokunulmuştur. Bu olanak problemi de, özel bir problem olarak ele alınabilir. Nitekim bilgi metafiziği bu gibi problem alanlarının bir bilgisidir.

Ortaya atılan öteki sorular da aynı durumdadırlar. Bugün bir din metafiziği yanında, ilerde ele alınacağı gibi, inanma fenomeninin çözümlenmesiyle uğraşan bir din felsefesi vardır. Bunun gibi bir insan metafiziği yanında, yukarıda gösterildiği gibi, insan fenomenlerini araştıran ve insanın özel yerini belirtmeye çalışan bir felsefi antropoloji vardır. Aynı şekilde insanların yapıp-etmelerini ve bunları yöneten ilkeleri (değerleri) inceleyen ethik yanında, «ne yapmalıyız?», «ne yapmamız gerek?» gibi bir soruyla uğraşan bir ahlak metafiziği vardır. Gerçi bu metafizik problemlerle, fenomenlerin çözümlenmesi, içiçe olan problemlerdir; ve onları kesin sınırlarla birbirinden ayırmak güçtür. Fakat bu problemleri birbirine karıştırmamaya çalışmak, bir hedef olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü metafizik problemler de, öteki problemler gibi halis problemlerdir; ve bu problemler felsefenin ölümsüz problemleridir. Bu problemler, ilerde görüleceği gibi, çözülemeyen, fakat bizi rahat da bırakmayan problemlerdir.

2. Ethik Tarihinde Ortaya Atılan Önemli Görüşler

Felsefenin eski bir disiplini olan ethik, en çok ilgi uyandıran, hayatla yakından ilgili olan bir bilgidir. Fakat ethik, sorduğu sorular bakımından, hayatın dar bir alanı içine kapanıp kalmıştır. Bu alan, "olması gerek"in alanıdır. Ethiğin bu şekilde ortaya çıkmasına, dinler neden olmuştur. Bütün dinler, amaçları bakımından ethik birer sistemdir; ve insanın nasıl olması gerektiğini öğretmeye çalışırlar. Bütün dinler, insanların birbiriyle olan ilişkilerinin, insanla "insanüstü" olan bir varlık arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğini, *buyruklar* şeklinde ortaya koyarlar. Dinler, bu amaçlarına erişmek için, insanın "ne yapması" ve "ne yapmaması", "ne umması" gerektiğini ona öğretmeye çalışırlar. Fakat dinlerin *buyrukları daima bir şey* vaadederler; daima bir amaç güderler. Şöyle ki: Eğer insan, dinin buyurduğunu, yani iyiyi gerçekleştirirse, dinin ebedi olarak kabul ettiği bir mekânda, cennette ölümsüzlüğe kavuşur. Eğer insan kötü eylemler gerçekleştirirse, cezalanır; o zaman da onun yeri cehennemdir. Bu şekilde bir amaç güden ethiklere *eudaimonist* ethik adı verilir[65].

Kısaca betimlediğimiz dinsel ethik bir yana, felsefi ethik için üç önemli görüşten söz edilebilir: 1. Eski Grek ethiği ve bu ethiğin Kant'a kadar aynı yönde işlenişi; 2. Kant tarafından ethiğin yepyeni bir şekilde kurulması; 3. Bizim çağımızın bir ürünü olan (Max Scheler, Nicolai Hartmann tarafından kurulan) değerler ethiği; içerikli, materyal değer ethiği.

1. Gerçekten felsefi bir ethikle ilk kez eski Greklerde karşılaşıyoruz. Fakat eski Grek ethiğinin esas niteliği, onun da dinlerin ethiği gibi amaç güden, *eudaimonist* olmasıdır. Bir amaca yönelen bu ethikte, asıl amaç mutluluktur, mutlu olmaktır. Bu ethikte insan sanki bir mutluluk avcısıdır. Bu nedenle, mutluluğa erişmek için ne gibi araçlara, yollara başvurmak gerekir? sorusu, eski Grek ethiğinin temelidir. Nitekim Aristoteles de, insanın amacının mutluluk olduğu, bütün insanların mutluluk aradıkları bir gerçekliktir, der; fakat mutluluğun ne olduğu sorusu üzerinde bir birleşme yoktur, diye yakınır.

2. İşte ilk kez Kant, böyle amaççı; *eudaimonist* bir ethiğin insanın ahlak hayatını inceleyemeyeceğini açık bir şekilde gösterdi. Bilindiği gibi, mutluluk anlayışı çok değişiktir; birisi için şu, başka

(65) Gerçi eudaimonia mutluluk anlamına gelir; fakat mutluluk bir amaç olarak görüldüğü için, amaç güden bütün ethikler bu şekilde adlandırılabilir.

birisi için bu, başkası için başka bir şey mutluluktur. Böylece mutluluk anlayışı değişik bir nitelik gösterdiğine göre, eylemlerimizin ahlaklı olması ya da olmaması da değişecektir. Birisinin ahlaklı bulduğu bir eylemi, başka birisi ahlaklı bulmayacaktır.

Ethiği böyle bir durumdan kurtarmak isteyen Kant, ahlakın temelini mutluluk gibi, kişiden kişiye, durumdan duruma göre değişen bir kavrama bağlamanın doğru olmadığını gösterdi. Kant için ahlakın temelini, herkes için aynı kalan, herkes için "değişmeyen bir şey" oluşturmalıdır. Kant'a göre, herkes için aynı kalan, değişmeyen bu temel, "iyiyi isteme" (iyi niyet) ve "ahlak yasası"dır. "İyiyi isteme" den daha üstün olan bir şey, ne bu dünyada, ne de başka bir yerde vardır. Asıl olan, insanın "iyiyi isteme"sidir. Hatta onun hedefinin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi bile önemli değildir. İmdi ahlak yasası, "iyiyi isteme"ye dayanmalıdır. "İyiyi isteme"de ve buna dayanan ahlak yasasında, insan, sübjektif amaç gütmeden hareket ediyor. Böylece ahlaklı davranış, kendi dışında bulunan herhangi bir şeye değil, kendi kendisine dayanmış oluyor; ve başka hiçbir amaç gözetmiyor.

Kant için ahlak yasası, bir *imperatif* (buyruk) şeklinde ifade edilen bir yasadır. Bu *imperatif, hipotetik* (koşullu) değil, *kategorik*tir. Yani böyle bir *imperatif*, hiçbir kayıt ve koşula bağlı değildir; ve ifadesi de şudur: *Öyle hareket et ki, senin hareketlerinin yasası, aynı zamanda başka insanların hareketleri için de bir ilke ve yasa olsun.* Bu formül, bütün hareketlerimiz için bir ölçüt olmalıdır. İnsanların eğilimleri, tutkuları çok kez böyle bir ilkeye, böyle bir yasaya göre hareket etmeye engel olur. Bu nedenle de insanların kendi eğilimlerine, tutkularına egemen olması, ahlak yasasının sesini dinlemesi gerekir. Bu kolay değil, fakat olasıdır. Ahlaklı hareket etmek isteyen her insanın, buna çabalaması, bunu gerçekleştirmesi gerekir.

Bu açıklama bize gösteriyor ki, Kant'ın ethiğinde ahlaklı eylemler, sübjektif bir amaç gütmezler. Ahlaklı eylemler, amacını, kendisinde, kendisinin kayıtsız ve koşulsuzluğunda bulurlar. Bu yüzden Kant'ın ethiğine formalist bir ethik gözüyle bakılmıştır. Fakat "iyiyi isteme", Kant'ın düşüncelerinin böyle bir şemaya sokulmasına engeldir. "İyiyi isteme"nin daima halis bir içi vardır. Her ahlaklı eylem için "iyiyi isteme" bir gerekli koşuldur; böylece "iyiyi isteme" her ahlaklı eylemin temelidir.

Öte yandan eğer Kant, ahlak yasasını belli bir formül ile anlatıyorsa, bu onun formalist olmasını gerektirmez[66]. Kant'ın burada göz

(66) Kant'ın ahlâk yasası için ileri sürdüğü düşünceler, fizikteki cisimlerin "düşmesi yasası" ile karşılaştırılırsa, daha açık bir şekil kazanır. Fizik, cisimlerin düşmesini

önünde bulundurduğu nokta, ahlaklılığın ve ahlak alanındaki bilginin *apriori*liğidir. *Apriori*lik ise, genellik-zorunluluk demektir. İşte ahlak yasasının genel olarak ifade edilmesi de bundan ileri gelmektedir. Kant için formal olmak bir "içsizlik" değil, bir genellik demektir; ve formal olmak, *apriori* olmakla aynı şeydir.

Her ahlaklı harekette "iyiyi isteme"nin bulunması gerekir. "İyiyi isteme"ye dayanan ahlaklı eylem, dış görünüşü ile başka türlü de görünse, bu onun niteliğini değiştirmez. Ya da "iyiyi istememize" karşın, eylemlerimizin amacı gerçekleşmeyebilir. Fakat ister amaç gerçekleşsin, ister gerçekleşmesin, "iyiyi isteme" ahlak değerinden hiçbir şey kaybetmez.

Kant'ın ethiğinin ele aldığı başka önemli bir problem de, özgürlük problemidir. Gerçekten özgürlük problemi bakımından Kant, ahlak felsefesine tarihte örneğine rastlanmayan bir yenilik getirmiştir. Kant'tan önce, özgürlük problemine ya *determinist* ya da *indeterminist* bir gözle bakılıyordu. Sınırsız bir determinizm, bizi bir fatalizme götürür. İndeterminizm de özgürlük için bir sınır tanımaz. Her iki görüş de insan fenomenleriyle bağdaşamazlar.

Kant, özgürlük problemine yepyeni bir çözüm şekil getirmiştir. Öyle ki, hiçbir ethikçi onun çözüm yolunu göz önünde bulundurmadan, özgürlük problemini ele alamaz. Gerçi Kant için de özgürlük bir determinasyondur; fakat bu determinasyon, doğadan, dışardan gelen bir determinasyon değildir. Tersine, buradaki determinasyonu sağlayan, kendi nedenselliği olan "saf isteme", "pratik akıl"dır. "İşteme", "pratik akıl", aynı şeyi ifade ederler; ve "pratik aklın" koyduğu yasaya göre hareket etmek, özgür olmak demektir.

Kant, bu görüşünü temelendirmek için, varlık-dünyasını iki alana ayırıyor. Bunlardan birisi, doğa yasalarının geçerlikte olduğu zaman-mekân içinde olup biten olayların varlık-alanı, yani doğal varlık -alanıdır. Öteki ise, doğa yasalarının etkisinin sona erdiği *noumenon* -alanıdır. Bu ikinci alanda yalnız pratik aklın yasaları geçerliktedirler; ve burada artık nedensellik ve öteki doğa yasalarının etkileri sona

---

yöneten bu yasasını ortaya koyarken genel, koşulsuz bir formül kullanıyor. Bunun anlamı şudur: Bütün cisimler, ancak aynı koşullar içinde aynı hızla düşerler. Örneğin havaya atılan bir kâğıt düşmez; tersine önce havalanır. Fakat havası boşaltılmış bir yerde kâğıt da, herhangi ağır bir cisim gibi düşer. Kant'ın ahlâk yasası hakkında ortaya koyduğu formül de tıpkı fizikteki bu yasa gibi anlaşılmalıdır. Nasıl fiziğe ve fiziğin yasalarına bir formalizm damgası vurmuyorsak, aynı şekilde Kant'ın ahlâk yasasına da bir formalizm damgası vuramayız. Çünkü Kant bu yasayla şunu demek istiyor: İnsan *noumenon* dünyasında kaldıkça onun başka türlü hareket etmesine olanak yoktur. İmdi "düşme yasasına" formalist diyemeyeceğimiz gibi, Kant'ın ahlâk yasasına da formalist diyemeyiz.

erer. İşte asıl olan, insanın bu *noumenal* varlık-alamna girebilmesidir. Çünkü bu alanda, tutkular, eğilimler gibi doğal varlık-alanı ile ilgili olan her şey ortadan kalkar. Burada yalnız pratik aklm, yalnız vicdanın yasaları kalır. İşte bu yasalara göre hareket etmek, özgür olmak demektir.

Fakat Kant'ın varlığı ikiye bölmesi, daima yanlış anlaşılmıştır. Hakikatte bu iki alan, bir ve aynı varlık-dünyasının birbirinden ayrı iki yanıdır. Varlık hakkında ortaya konulan bu "ikilik" görüşüne de, sırf özgürlüğü temellendirmek için başvurulmaktadır. Yoksa bu varlık -alanları birinden apayrı olan alanlar değildirler. Örneğin, dinlerin kabul ettiği bu ve öte-dünya gibi. İnsan da beden ve ruhtan oluşan bir bütündür; insanın da *noumenon* ve *phainomenon* (görünüş, doğal varlık) yanları vardır. Nitekim bilimler de insanı incelerken, sanki insan, birbirinden apayrı iki varlık-alanından oluşuyormuş gibi hareket ederler. Kant'ın varlık-dünyasmı *noumenon* ve *phainomenon* diye ikiye ayırması da tıpkı bilimlerin yaptığı gibidir.

Nasıl ki, bilim, bedende sanki sadece biyolojik yasalar, ruhta da sadece psikolojik yasalar geçerlikteymiş gibi (halbuki hiçbir zaman sırf biyolojik ve sırf psikolojik yasalar söz konusu olamaz) hareket ediyorsa, aynı şekilde *noumenon* dünyasında pratik aklın, vicdanın yasaları, *phainomenon* alanında da doğa yasalarının *determinasyonu*nun egemen olduğu, bir varsayımdan başka bir şey değildir. *Noumenon* alanında insan özgürdür; ikinci alanda ise insan özgür değil, bağlıdır. Çünkü *noumenon* alanında insanın yapıp-etmelerini yöneten yasalar, bu alanın, başka bir deyimle "saf isteme"nin yasalarıdır; öteki alanda ise insanın yapıp-etmelerini yöneten yasalar, onun tutkularının, eğilimlerinin, kendi dışında bulunan doğal varlık-alanının yasalarıdır. Birinci haldeki isteme *özerk*, ikinci haldeki isteme ise *heteronom*dur; yani bağlı olan bir istemedir.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalardan anlaşılıyor ki, Kant'ın kurduğu ethik, mutluluk arayan, belli bir amaca göre hareket eden bir ethik değildir. Kant için insan mutluluk peşinde koşmakla, onu elde edemez. İnsan ancak mutluluğa, mutlu olmaya hak kazanmaya çalışabilir. Bunun için de insanın hiçbir dış amaca; hiçbir dış motife bağlı kalmadan ahlak yasasına, kendi vicdanına, pratik akla göre, "iyiyi isteme"ye dayanarak hareket etmesi yeterlidir. Vicdan, ahlak yasası, pratik akıl, hepsi aynı şeyi ifade ederler.

3. Temelini Nietzsche ve Kant'ta bulan "içerikli" *(materyal)* değerler ethiği de, ethiğin üçüncü bir basamağıdır. Felsefe tarihinde, ethik alanı ile ilgili yazılarda Kant'ın ethiğine formalist, Max Scheler tarafından kurulan ve N. Hartmann tarafından geliştirilen modern ethiğe de "içerikli *(materyal)* değerler ethiği" demek gelenek haline

gelmiştir. Böyle bir görüş, Kant'ın ethiğinin tek bir ilkeye, genel bir ahlak ilkesine dayandığını, öteki ethiğin bir değerler çokluğundan hareket ettiğini ileri sürmektedir.

Fakat ethiğe ait problemlerin derinliğine, temeline inilince, böyle bir nitelendirmenin doğru olmadığı görülür. Daha önce de söylediğimiz gibi, Kant'ın ahlak görüşüne formalist demek yanlış bir anlaşılmadan doğmaktadır. Her iki ethik arasında öyle esaslı ortak noktalar vardır ki, onları felsefi gelişmenin iki ayrı basamağı olarak görmek gerçekir.

Böyle bir yanılgıya bizi özellikle Max Scheler sürüklemiştir. Scheler kendi ethiğine şöyle bir başlık koymuştur: "*Materyal* değer ethiği ve ethikteki formalizm". Bu başlığın yayınlanmasından beri Kant'ın ethiğine formalizm damgasını basmak gelenek haline gelmiştir. Scheler tarafından kurulan "içerikli *(materyal)* değer ethiği" Kant'ın kurduğu ethiğe çok önemli yenilikler getirmiştir; fakat esas aynı kalmıştır[67]. Nitekim kitaplarına başlık koymakta daha alçakgönüllü olan N. Hartmann, yüzyılımızın çok önemli bir başarısı olan kendi kitabına sadece "*Ethik*" adını koymuştur. Fakat biz burada yalnız Scheler'i göz önünde bulunduruyoruz[68].

Kant'ın bütün çabası, ethiği *apriori* bir bilgi olarak kurmaktı. Scheler için de, ethik ancak *apriori* bir bilgi olarak kurulabilir. Yalnız Scheler, bu *apriori*likler arasında ince farklar yapmaya çalışır: Kant'ın *apriori*liğine *formal*, kendi *apriori*liğine de *emosyonal apriori* adını verir. Fakat Kant'la Scheler'i birbirine bağlayan noktalar, onları birbirinden ayıran noktalardan daha çoktur. Örneğin herhangi bir amaç güden ethiği Kant gibi, Scheler de yadsır. Hatta bu konuda Scheler daha ileri giderek, yüksek değerlere ulaşmanın bir çaba konusu olamayacaklarını söyler. Bundan dolayı da mutluluğa çabalanamaz, der. Kant'a göre de, insan ahlaklı hareketlerinde herhangi sübjektif bir amaç güdemez. Bu nedenle insan, amaç edinerek mutlu olamaz; ancak ona hak kazanmaya çalışabilir.

Scheler'in ethikteki asıl büyük hizmeti, onun değer kavramını ethiğe yeni baştan getirmiş ve yerleştirmiş olmasındadır. Halbuki Scheler'den önce sanılıyordu ki, değer kavramı ethiğe herhangi bir

(67) Nitekim "Sübjektiflik ve Objektiflik Fenomenlerinin Antropoloji Bakımından Tahlili" adlı yazıda "kategorik imperatif"in yüksek değerlerle, hipotetik imperatifin diğer değerlerle nasıl bağdaşabildiklerini göstermeye çalıştık. "Felsefe Arkivi" sayı 4, cilt 3, s. 101-120.

(68) Çünkü Hartmann'ın ethiği ile Scheler'in ethiği arasında hiç de küçümsenmeyecek farklar vardır. Nitekim Hartmann onu çok eleştirir; ve der ki, Scheler ethik'de yolu hazırladı; fakat bu yolda yürümesini bilmedi. Bir yolu hazırlamak ve o yolda yürümek başka başka şeylerdir.

empirizmi de birlikte getirir. Scheler, bunun bir önyargıdan başka bir şey olmadığını gösteriyor; ve değer kavramını çok yeni olan bir görüşle ele alıyor. Ona göre değerlerin *apriori*liği emosyonal (duygusal) bir *apriori*liktir. Scheler değerlerin bir taşıyıcısı olduğunu gösteriyor ve taşıyıcısına göre değerleri üç gruba ayırıyor: 1. kişi değerleri; 2. vital değerler; 3. "şey"lerin taşıdığı değerler. Birinci gruptaki değerler, iyi ve kötü; sevgi ve nefret, saygı vb. gibi değerlerdir. Bu değerlerin taşıyıcısı kişidir, yani kişi onları temellendiriyor. İkinci gruptaki değerler ise, sağlam ve hasta, bitkin ve dinç, gürbüz ve cılız, asil ve bayağı gibi değerlerdir. Bu değerler de temelini canlı varlık-dünyasında, yani insan, hayvan ve bitkide bulurlar. Üçüncü grupta da yararlı, hoş gibi değerlerle kültür değerleri, ekonomik, estetik gibi değerler vardır. Bu değerlerin temelinde belli bir "şey" vardır. İşte bu şeye, biz "değer taşıyan şey" adını veriyoruz. Scheler, bu üç grup değeri, iki grupta topluyor: 1. mutlak değerler; 2. göreceli değerler. Ahlak değerleri (kişi değerleri) ve kutsal varlığın değerleri, mutlak olan değerlerdir; öteki iki grubun değerleri de göreceli olan değerlerdir.

Bundan başka Scheler, değerler arasında bir basamak farkı görür. Değerler, üzerinde bulundukları basamağa göre, ya yüksek değerler ya da aşağı değerler adını alırlar. Kişi değerleri, yüksek değerlerdir. Aşağı basamak üzerinde bulunan değerler ise, öteki iki grubun içine giren değerlerdir. Bir değerin yükseklik derecesini gösteren nitelikler şunlardır: Bir değer, sürekli olduğu, bölünmediği, öteki değerler tarafından temelendirilmediği, gerçekleşmesi insana derin bir sevinç sağladığı, çaba *(intention)* konusu olamadığı ölçüde yüksektir.

Scheler için bütün «değerler içerikli niteliklerdir»[68]; «değer nitelikleri, renk, ton nitelikleri gibi ideal objelerdir»[69]; imdi «değerler bilinmeyen x'ler değil, açık olarak duyulabilen fenomenlerdir.»[70]. Fakat bütün değerlere gerçeklik karakteri kazandıran, onları temellendiren "şey"dir. Değer, ancak bir "şey"de objektif ve aynı zamanda gerçektir. Bu nedenle her yeni "şey", gerçek dünyada bir değer gelişmesini ifade eder.

Fakat Scheler'in ethiğe getirdiği yenilikler (ki bunlar modern ethiğin doğmasını ve gelişmesini sağlamışlardır) yanında, onun çok kurgusal yanları da vardır. Bunlar özellikle onun kişi kavramında ortaya çıkarlar. Scheler, kişi probleminde kurgularını son sınıra kadar götürür; ve kişiliğin ruh ve bedene dayanmadığını, hastalık ve sağ-

(68) Scheler: "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" s. 12.
(69) Scheler: "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" s. 16.
(70) Scheler: "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" s. 11.

lamlığa karşı kayıtsız olduğunu söyler; ve hele o, özgürlük problemine hiç yanaşmaz. Çünkü Scheler, öyle bir temel üzerinde bulunuyor ki, burada özgürlük problemini ele almaya yer yoktur. Scheler, Kant'ın ethiği dinden ayırmak için gösterdiği çabaları hiçe sayarak, ethiği yine dine bağlıyor. Bilindiği gibi, Kant, insanın tanrı için bile bir araç olamayacağını söyler. Halbuki Scheler, insanı tanrının değerlerini (kutsal değerleri), gerçekleştiren bir araç derecesine indirir.

Bu yüzden onun Kant'ı eleştirmesinde birçok yanlışlıklar vardır. Onun eleştirmek istediği görüşler, daha önce Kant'ın da eleştirdiği görüşlerdir. Scheler, Kant'a karşı yaptığı eleştirilerde, Kant'ın ethiğini gerektiği gibi okumamış izlenimini bırakıyor. Çünkü Kant'ın ethiği, Scheler'in eleştirdiği düşüncelerin karşıtını söylüyor. Kant, "iyiyi isteme"yi temel olarak ele alıyor; her şeyi "iyiyi isteme"ye bağlıyor; bu ise Kant'ı formalist olmaktan kurtarıyor. Üstelik Kant'ın insanın özerkliğine verdiği önem, onun özgürlük problemini belli bir çözüm şekline götürmesi, kişi anlayışı, onun büyük başarılarıdır. Nitekim biz her iki filozofun insan anlayışını daha önce çıkan bir yazımızda karşılaştırırken, Kant'ın her bakımdan daha eleştirel olduğunu göstermiştik[71]. Ethik alandaki durum da başka türlü değildir. Biz bugün, bu problemleri daha yansız bir şekilde ele alacak bir durumdayız.

3. Antropolojik ve Ontolojik Temellere Dayanan Ethik

Zamanımızda felsefi antropoloji gibi, insanı *ontik* ve somut bir varlık-alanı olarak ele alan bir insan felsefesinin doğması, insanla uğraşan öteki felsefe disiplinlerinin yeni baştan ele alınmalarını gerektirir. Çünkü insan fenomenlerini inceleyen her felsefe disiplini, insan hakkında bir görüşe dayanır. İnsanı parçalayan, şu ve bu yana bölen bir felsefe görüşü üzerinde kurulan bir ethikle, insanı başarılarıyla, "varlık-koşulları" ile varlık-öğeleriyle birlikte *somut, ontik* bir bütün olarak inceleyen bugünün antropolojisinin temeli üzerinde kurulacak bir ethik arasında bir farkın bulunması gerekir.

Bugün felsefi antropoloji; zamanımızın bir başarısı olan ontolojinin araştırmalarından yararlanıyor ve insanın bütün başarılarını, bu başarıları oluşturan eylemleri, "varolan" bir alan olarak görüyor. Böyle bir temel üzerinde ele alınacak ethiğin de, Scheler'in ethiği ile öteki ethiklerden farklı olması doğaldır. Çünkü insanı parçalayan bir

(71) "Kant ve Scheler'de İnsan Problemi" İstanbul, 1969 (ilk basım 1949).

görüşe dayanan ethiğin, insanı eylem ve yapıp-etmelerini bölmesi kaçınılmazdı. Halbuki bütün insan eylemlerinin temelini, *ontik* bir bütün olan insanın varlık-yapısında gören bir felsefi antropolojiye dayanacak olan ethik, bu eylemleri bölmeye gerek görmeyecektir. Onun için, en yalınından en karmaşığına kadar, bütün insan eylemleri, aynı şekilde, değerler tarafından yönetilirler ve ethiğin araştırma alanına girerler. İşte antropolojik ve ontolojik bir temele dayanan ethik, bütün insan eylemleriyle, bu eylemlerin determinasyon problemi ile uğraşmak, onları açıklamak zorundadır.

Ontoloji bakımından bütün insan eylem ve yapıp-etmeleri, "var-olan" bir alan oluştururlar. İmdi insanın eylem ve yapıp-etmeleri, her real-varlık-alanı gibi bir varlık-alanıdır. Bu varlık-alanını determine eden ilkelere değer adını veriyoruz[72]. Değerler varlık-türü bakımından başka bir sfere, ideal-varlık-sferine aittirler. Buna göre real olan insan hayatı, insanın eylem ve yapıp-etmeleri, real olmayan bir varlık -sferi tarafından yönetilmektedir. Ethik bu her iki varlık-alanının birbiriyle olan bağını belirlerken, ontolojinin ortaya koyduğu sonuçlardan yararlanmaktadır.

Nasıl dünün antropolojisi, asıl insan varlığını bir *Geist* ya da *akıl* varlığı olarak görüyor idiyse, dünün ethiği de insan eylemleri arasında bir seçme yaparak, yalnız "olması gerek"le ilgili eylemler üzerinde duruyor ve kendisini yalnız "olması gerek"in bir bilgisi olarak görüyordu. Bunun tarihsel nedenlerine daha önce değinildi. Nasıl bugünün antropolojisi, insanı bütün fenomenleriyle, yani onu parçalamadan ele alıyorsa, aynı şekilde bugünün ethiği de bütün insan eylemlerini ele almak zorundadır. Yani ethik, eylemlerimizden yalnız "olması gerek"le ilgili olanları değil, bütün eylem ve yapıp-etmelerimizi ele almalıdır; ve "olması gerek"le ilgili olan eylem ve yapıp -etmelerin de ne gibi koşullar altında oluştuğunu göstermelidir.

İnsanın eylem ve yapıp-etmeleri nitelikleri bakımından iki gruba ayrılabilir: 1. *naiv* eylem ve yapıp-etmeler; 2. *refleksiyon*lu eylem ve yapıp-etmeler[73]. *Naiv* eylem ve yapıp-etmelerimiz, direkt bir *değer-de-*

(72) Eski ethiklerde eylem ve yapıp-etmelerimizi yöneten ilkelerin, nedensellik ve öteki doğa yasaları gibi doğa ilkeleri olduğu kabul ediliyordu. Antropoloji bunun büyük bir yanılgı olduğunu gösteriyor. Nitekim Kant da, bu yanılgıdan kurtulmak için insanı ve varlık-dünyasını ikiye bölmüştü.

(73) Bu, bize ethikde de tıpkı estetikte olduğu gibi, bilgi teorisinin taklit edildiğini gösteriyor. Çünkü bilgi teorisinin *refleksiyon*lu tavrı, ethik alanında "olması gerek" şeklinde ortaya çıkıyor. Halbuki her alanda direkt olan tavır, yani *naiv* tavır, *refleksiyon*lu olan tavırdan önce gelmelidir. Fakat ethikte de, ontolojik temellerden hareket etmeyen bilgi teorisinde olduğu gibi yalnız *refleksiyon*lu tavırla yetinilmiştir. Bu, aynı zamanda bütün felsefe disiplinlerinin birbirine ne kadar bağlı olduğunu da gösteriyor.

*terminasyon*una, doğrudan bir değer-duygusuna dayanırlar. *Refleksiyon*lu eylem ve yapıp-etmeler ise, dolaylı bir *değer-determinasyon*una, dolaylı bir değer-duygusuna göre olup biterler. Fakat insan hayatı akış halindedir; insan hayatı, çok zaman herhangi bir refleksiyonun sonuçlarını bekleyemez; yani «nasıl hareket etmeliyim?» gibi. İnsan kendiliğinden eyler ve yapıp-eder. Çünkü insan hayatı ardı arası kesilmeyen bir eylemler zinciridir.

Fakat öte yandan *refleksiyon*lu eylem ve yapıp-etmelerin bulunduğu da bir fenomendir. *Refleksiyon*lu eylem ve yapıp-etmeler, değerlerin birbiriyle "çatışması"nda, olup biten eylem ve yapıp-etmelerimizin, tahminlerimizin, niyetlerimizin, isteklerimizin dışında olup bittiği zaman ve halis olmayan bir *değer-determinasyon*unda meydana çıkar. Böyle bir durumda insan, olup biten eylem ve yapıp-etmeleri üzerinde düşünür; ve kendisine hesap verir: Ben böyle "yapmamalı idim"; çünkü böyle yapmakla asıl niyetlerime, istediklerime uygun hareket etmedim, der. Fakat insan doğrudan değer-duygusuna göre hareket ettiği, niyetlerinin, istediklerinin, gerçekleştiğini gördüğü, buna inandığı sürece böyle *refleksiyon*lu bir duruma girmez. Araç -değerler alanındaki bütün eylem ve yapıp-etmeler de *refleksiyon*lu olan eylem ve yapıp-etmelerdir. Burada daima "olması gerek" için çalışılır; fakat bu "olması gerek", dış nedenlerle çarpışmak zorunda olduğu için, her zaman istenilen şekilde sonuçlanmaz.

Biz eylem ve yapıp-etmelerimizi yöneldikleri alan bakımından da gruplandırabiliriz. Buna göre üç türlü eylem ve yapıp-etme vardır: 1. insanla insan arasındaki ilişkilere yönelen eylemler; 2. insanın herhangi bir şeye yönelttiği eylem ve yapıp-etmeler; 3. alışkanlıkların, sosyal çevrenin otomatlaşan kuralları; gelenekler tarafından yönetilen eylem ve yapıp-etmeler.

1. İnsanla insan arasındaki eylem ve yapıp-etmelerde kendiliğinden olanları olduğu gibi, refleksiyonlu olanları da vardır. Eski ethik, yalnız bu grup eylem ve yapıp-etmeleri göz önünde bulunduruyordu. Hatta bunların da yalnız "olması gerek"in eylem ve yapıp-etmeleri grubunu, yani refleksiyonlu olanları ele alıyordu.

2. Halbuki insanın başka şeylere yönelttiği eylem ve yapıp-etmeleri de yine ethik alan ile ilgilidir. Çünkü bütün eylem ve yapıp-etmelerimiz, herhangi bir değer-determinasyonundan yoksun değildir. İnsanın eylem ve yapıp-etmeleri, hangi alanla ilgili olurlarsa olsunlar değerler tarafından yönetilirler. Bilimsel, felsefi eylem, her türlü teknik eylemler, sanat eylemi, her türlü meslek eylemi, hatta günlük hayat eylemleri bu türdendir.

3. Alışkanlıkların, sosyal çevrenin otomatlaşan kuralları ve gelenekler tarafından yönetilen eylem ve yapıp-etmelerimiz, çevreden

çevreye değişirler. Fakat yalnız çevreden çevreye değişen alışkanlıkları, sosyal kuralları, geleneklere dayanan fenomenleri, biricik ethik alan olarak görmek, büyük bir yanlıştır. Fakat günlük hayatta insanın, yani geniş halk kitlesinin ahlaktan, moralden anladığı da en çok bu alan oluyor; ve bu alan göz önünde bulundurularak ethik değerler de görecelileştiriliyor.

Eylem ve yapıp-etmeleri yöneten değerlere gelince, bunlar başlıca iki gruba ayrılmaktadır: 1. araç-değerler, başka bir deyişle yarar ve çıkar-sferiyle ilgili değerler (yarar ve çıkarların her türlüsü, kayırmalar, hoş olan... vb. gibi); 2. yüksek değerler (iyi ve kötü, sevgi ve nefret, dürüstlük, dostluk, sözünde durmak... vb. gibi)[74].

Araç değerler, sübjektif durumları, sübjektif tavırları yönetirler. Araç-değerlerin yönettiği bu sübjektif-sfer, bir ilişki-sferidir. Bundan dolayı bu sferde herhangi bir bağımsızlıktan konuşulamaz. Eylem ve yapıp-etmeleri bu sferin içinde geçen bir insan tamamiyle bağımlıdır. Fakat bu sfer, determinasyonu çok güçlü olan bir sferdir. Bu sfer aynı zamanda göreceliğin egemen olduğu bir sferdir de. Çünkü benim için yararlı olan bir şey, başkası için zararlı olabilir. Bu sfer, aynı zamanda insanlar arasındaki çatışmaların bir sferidir .Çünkü bu sfer, yarar ve çıkar-sferidir. Yarar ve çıkarların birbiriyle çatışması onların özü, niteliği ile ilgili bir özelliktir. Bu sferde insanlar arasındaki uzlaşma, ancak birbirini karşılıklı tartan çıkarlar bakımından olan anlaşmalara dayanır. Fakat buradaki anlaşmalar bile, her zaman insanı bağlayamaz.

Eğer eylem ve yapıp-etmeleri, bu tür değerler, tek başına yönetirse, o zaman herkes en büyük yararı elde etmeye çalışır ve insanlar arasındaki çatışmalar da o ölçüde çoğalır. Ancak yüksek değerler-sferinin determinasyonunun etkinlik kazanmasıyla, burada bir uzlaşma gerçekleşebilir. Çünkü ancak bu şekilde objektiflik sağlanmış olur. Bu alanın başka bir özelliği de, bu alanda refleksiyonun gerekli olmasıdır. Bu alanda herkes şimdiki ve gelecekteki çıkarını düşünür; bunun için belli yollara başvurulur; her araca başvurmak ve başvurulan bu yollar, yüksek-sferdeki değerlerinin determinasyonu olmadığı sürece, yasal görülür. Böyle bir durumda bütün ahlak alanı kenara atılmış olur.

Fakat çıkar-sferinin, saf olarak insanın eylem ve yapıp-etmelerini tek başına yönetmesi enderdir. Böyle bir durumu, insanın bir "var-

(74) Fakat bu değer gruplarını, Scheler'in değerleri gruplandırmasına benzetmemek gerekir. Çünkü Scheler insanı Geist ve psiko-vital varlık alanlarına ayırdığı gibi, değerleri de, aynı şekilde, kişi değerleri, vital değerler ve "şey"lerin taşıdığı değerler olarak gruplara ayırıyor.

lık-koşulu"nu oluşturan devletin hak ve adalete dayanan yasaları dizginler. Devlet yasaları, ancak çıkar-sferinin tek başına geçerlikte olduğu zamanlar asıl fonksiyonlarını gerçekleştirirler. Bu gibi eylem ve yapıp-etmelerin taşıyıcısı olabilecek kimseler, cezadan çekinmek, devlet yasalarıyla çatışmamaya dikkat etmek, hiç olmazsa bunu açıktan açığa, alabildiğine yapmamak zorundadır.

İnsanın eylem ve yapıp-etmelerini yöneten ikinci grup, yani yüksek değerlere gelince: Bu değerler, halis ethik ilkelerdir. Araç-değerler kendi başlarına ele alınınca, yani yüksek değerlerle olan bağlarından koparılınca, artık ethik bir karakter taşımazlar. Fakat değerler hiçbir zaman birbirinden koparılamazlar. Mademki bütün hayat eylemlerimizi değerler yönetip düzenliyorlar ve hayat çeşitli eylem-alanlarından oluşuyor, o halde her iki değer grubunun bizim eylemlerimizi yönetmesi gerekir. Bundan dolayı değer-grupları hiçbir zaman birbirinden koparılamazlar. Ancak bu değer-gruplarından birisinin ağır basmasından ya da birisinin ötekinin buyruğuna girmesinden söz edilebilir. Asıl tehlike, yüksek değerlerin araç-değerlerin buyruğuna girmesindedir. Ahlaklı bir yapıp-etme ve eylemde bunun tersi olmalıdır; yani araç- değerler, yüksek değerlerin buyruğunda olmalıdır.

Fakat insanlar, biyo-psişik varlık-yapıları bakımından birbirinden farklıdırlar. Nasıl bir renk körlüğü, kalın-kafalı ya da zeki olma gibi fenomenler varsa, yüksek değerlerin sesini duymamak gibi bir değer -duygusu sağırlığı da vardır. Böyle bir durumda değerler yer değiştirirler. Örneğin araç-değerler ya da bunlardan birisi, yüksek değerler ya da bunlardan birisinin yerine geçer. Buna öteden beri değer-duygusunun aldanması adı verildi. Fakat böyle bir durumda, yüksek değerlerin ya bir bölümünün ya da tamamının bir kenara atıldığı ya da hiç değilse göz önünde bulundurulmadığı görülür. Bireylerde karşılaştığımız bu durum, bazen bütün bir çağın *santral* bir değeri olabilir. Gerek bireylerde, gerekse çağlarda karşılaştığımız böyle bir durumun insanlar için yıkıcı etkileri olacağı açıktır. Fakat böyle bir çağda bile, yüksek değerlerin geçerlikte olduğu bireyler de (böyle insanlara idealist insanlar denir) hiçbir zaman eksik değildirler. Bunlar, böyle bir çağı düşünceleriyle, eylemleriyle uyarırlar; ve böyle bir yönün yıkıcı olduğunu göstermeye çalışırlar. Bunu en iyi şekilde çağın sanatçıları ve düşünürleri yapar.

İşte insan hayatı, insan başarılarının gelişmesi böyle bir *antagonizm* içinde olup biter; ve bazen bir yan, bazen de öbür yan ağır basar. Fakat, halis bir gelişme, ancak yüksek değerlerin, *ideallerin* ağır bastıkları çağlarda gerçekleşebilir. Fakat yüksek değerlerle araç -değerler arasında ortak bir nokta vardır ki, bu da değerlerin gerçekleştirilmesi fenomeninde ortaya çıkar. Çünkü hem araç-değerler, hem

de yüksek değerler gerçekleşmek, gerçekleştirilmek zorundadırlar; en basit bir çıkarın gerçekleşmesi bile, bu uğurda harcanacak bir çabaya dayanır.

Ethiğin başka önemli bir problemi de, insanların eylem ve yapıp-etmelerinin durumudur: Acaba insan eylem ve yapıp-etmelerde özgür müdür, yoksa onun eylem ve yapıp-etmeleri bir doğa yasasının etkisi altında bulunan bir olay gibi mi olup biter?

Bu problem çözülmesi çok güç bir problemdir. İnsanı dual bir varlık olarak gören ethikler içinde, bu problemle ciddi bir şekilde uğraşan, Kant'ın ethiğidir. Fakat Kant, insan varlığı alanında da doğa yasalarının geçerliğine inanıyordu. Belki de bu yüzden Kant, gnoseolojik bakımdan insan varlığını iki alana bölmek zorunda kaldı. Fakat felsefi antropoloji, insanı bütünlüğüyle, doğanın karşısına bağımsız bir varlık-alanı olarak koyuyor ve onu *ontik* bakımdan somut bir bütün olarak görüyor. Bunun için de dual bir görüşe başvurmak gerekmiyor. Çünkü doğa alanındaki ilkeler, yasalar, insanın eylem ve yapıp-etmelerini yönetemezler.

Gerçi felsefi antropoloji ve buna dayanan ethik için de özgürlük bir *determinasyon*dur. Fakat bu *determinasyon*, "aklın" ya da doğa yasalarının bir *determinasyon*u değil, değerlerin bir *determinasyon*udur. İnsan ancak yüksek değerlerin *determinasyon*u altında bulunursa özgürdür. Araç-değerlerin *determinasyon*unda, insan eylem ve yapıp-etmelerini, varılması istenilen amaç bağlar. Bu nedenle hayatları yalnız araç-değerler içinde geçen insanlarda özgürlük en az dereceye iner.

Fakat felsefi antropoloji ve buna dayanan ethik bakımından özgürlük, verilmiş bir şey değil, bir olanaktır. Her kezinde insanın bu olanağı gerçekleştirmesi gerekir. Bu da ancak her insanın araç-değerleri, yüksek değerlerin buyruğunda bulundurmasıyla olanak kazanır.

XII.

HUKUK VE DEVLET FELSEFESİ

1. Devlet ve Hukuk Felsefesinin Problem ve Fenomen Alanı

Felsefi antropoloji, insanın "varlık-koşulları"nı incelerken, devleti bir "varlık-koşulu" olarak görüyor; ve devlet kurmayı da insan olmanın bir özelliği olarak gösteriyor. İnsanın eylemleri ve yapıp-etmelerini bir problem alanı olarak ele alan ethik de, insanın eylem ve yapıp-etmelerini yöneten ilkeleri araştırıyor. Fakat insanla uğraşan her iki felsefe disiplini de, "sosyal birlikler"in problemleri üzerinde durmuyorlar.

Nasıl çeşitli yetenekte olan insanlar varsa, çeşitli "sosyal birlikler" de vardır. Her "sosyal birliğin" kendisine özgü bir görüş tarzı, bir geleneği, bir eğitim sistemi, bir tarihsel oluşu, bilim, felsefe, teknik, sanat vb. gibi başarıları vardır. Her somut "sosyal birliğin" bireyleri arasında da ardı arası kesilmeyen ilişkiler vardır. Bu ilişkilerde bireyler birbirine karşı hareket ettikleri gibi, onların eylem ve yapıp-etmeleri birbirleriyle uzlaşabilir de.

Nasıl ethik alanda, insanların eylem ve yapıp-etmelerini, ilişkilerini yöneten ilkeler, değerler varsa, bir "topluluk" içinde yaşayan insanların eylemlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini yönetip düzenleyen ilkeler ve bu ilkelere dayanılarak konulan kural ve yasalar vardır ki, bunların hepsine birlikte hukuk sistemi adını veriyoruz. Bu hukuk sistemini düzenleyen ve uygulayan gerçek (real) güç de devlettir. Hukuk sisteminin uygulama şekli ile, bu uygulama şekliyle ilgili olan teorileri hukuk bilimleri ele almaktadır. Fakat hukuk bilimleri, hiçbir zaman hukukun dayandığı varlık-temelini, bu varlık-temeline dayanarak kural ve yasa koymak yetkisini kendisinde bulan "sosyal birliğin" varlık-temelini, varolan eylem ve yapıp-etmelerini ele almamaktadır. Tıpkı ethik de olduğu gibi, burada da bu problemlerin varlık-niteliklerini ele alacak bir felsefe disiplinine gerek vardır.

Devlet ve hukuk felsefesinin problemleriyle ethik alanın problemleri, iç içe olan problemlerdir. Hukukun problemleri içinde yerini

alan hak ve adalet, özgürlük, söz verme, verilen sözü yerine getirme gibi fenomenler, doğrudan doğruya ethik alanla ilgilidir. Her iki alanda da, insanın eylem ve yapıp-etmelerini yöneten özel bir varlık-sferi oluşturan değerlerdir. Bu değerler, her iki alanda da aynı determinasyon gücüne sahiptirler. Yalnız ahlak alanında bu değerlerin yaptırım gücü eylem ve yapıp-etmelerimizi bizimle birlikte bilen, sadece içimizde işittiğimiz bir ses olan bir kaynaktır, vicdandır. Fakat vicdan içimizde bulunan ve bizi sadece uyaran bir sestir. Bu ses, eğer kör bir değer duygumuz, bir "kalbimiz" yoksa, bize ne yapmamız gerektiğini söyler. Fakat vicdanın, zorlayıcı, zor kullanan bir gücü yoktur. Vicdanın, kötü bir işi yapmaktan alıkoyabilmesi için insanın değerlere ve özellikle yüksek değerlere açık olması gerekir. Fakat bu, toplum hayatında her zaman karşılaşılan bir fenomen değildir.

Felsefi antropoloji, bize insanın, varlık-yapısı bakımından, hem iyi hem de kötü olan "çekirdek"lerle birlikte dünyaya gelen *disharmonik* bir varlık olduğunu gösteriyor. İnsanda hem bir hak duygusu, bir adil olma duygusu vardır; hem de bir haksızlık ve adil olmama eğilimi vardır. O hem zalim olan, suç işleyen, hem de masum olan bir varlıktır. Onda hem başkalarının hakkını tanımak, ona saygı göstermek duygusu, hem de onları hiçe saymak eğilimi vardır. Bu çift kutuplu determinasyondan hangisinin üstün bir determinasyon olacağı önceden belli değildir; ancak eylemler bunu gösterir. Vicdan ise, bu konuda her zaman önleyici bir "güç" olamaz. Bu nedenle vicdanın yerine geçecek bir "güç"ün, başvurulacak bir "yer"in bulunması gerekiyor. İşte bu "yer" devlettir.

İmdi devlet, insanın eylem ve yapıp-etmelerini düzenlemek için yeterli olmayan vicdanın yerine geçiyor. Örneğin ethik alanda söz verip de, sözünde durmayan insana olumsuz bir damga basılır. Böyle bir insana yalancı, hileci denilir; böyle bir insana kimse güvenmez. Fakat hukuk için, bu yeterli değildir. Verilen sözün *herhalde* yerine getirilmesi gerekir; yoksa "sosyal birliğin" düzeni bozulur. Bundan dolayı hukuk, söz vermenin şeklini ve bunun ne gibi formalitelere dayanması gerektiğini de göstermiştir. Ancak bu formlara uygun gelen bir söz vermenin, hukuk bakımından bir değeri vardır. Ancak böyle bir durum, devlet adını alan real "güç" için bir bağlılık anlamı taşır.

İnsanın canlı bir varlık olarak yaşayabilmesi için, onun bazı şeylere sahip olması ve bunları dilediği gibi kullanması gerekir. Bu "sahip olma", "kullanma", ethik bakımından ancak yasal bir çalışmanın ürünü olabilir. Fakat çalışma gibi emek ve zahmet isteyen bir işe katlanmayan bir insan, başkasına ait olana el uzatabilir. Böyle bir du-

rum, artık ethik alanı aşmıştır. Çünkü burada vicdan, yeterli bir "güç" olmaktan çıkmıştır. Bundan dolayı bir şeye "sahip olma"nın, bir şeyi "kullanma"nın hukuk bakımından tanımlanması gerekir. Buna uymayan eylem ve yapıp-etmeler, yasaya karşı yapıp-etmelerdir; ve devlet "gücü" hemen işe karışır.

Ethik bakımından insan için özgürlük bir olanaktır. Bu olanağın gerçekleştirilmesi insanın kendisine düşen bir iştir. İnsan bunu gerçekleştirirken de hiç kimseyle çatışma haline gelmez. Çünkü ahlak alanındaki özgürlük, bir şeyin yapılıp yapılmaması hakkındaki yetkidir. Onun gerçekleştirilmesi insanın kişiliğine düşer. Burada insan sadece kendisinden sorumludur. Fakat bu özgürlük, hukuk alanındaki özgürlük şekline girdiği zaman, durum bütünüyle başkalaşır. Hukuk alanındaki özgürlüğün sınırları vardır. Bu sınır, başkalarına zarar vermeyecek bir alana kadar uzanır. Başkasına zarar verecek durum, bunu işleyen kimseyi devletin "gücü" ile karşılaştırır.

Bundan anlaşılıyor ki, eğer insan *disharmonik* bir varlık olmasaydı ve yalnız yüksek değerler tarafından determine edilseydi, o zaman devlet denen kuruma gerek kalmayacaktı; ve ethik yalnız başına insana yetecekti. Fakat insanın *disharmonik* bir varlık olması, onun için devlet ve hukuku bir "varlık-koşulu" haline getirmiştir; öyle ki, devlet ve hukuk olmadan; insanın yaşamasına olanak kalmazdı; ve insan ünlü sözde olduğu gibi, gerçekten "birbirinin kurdu" olurdu. Fakat nasıl insan, yaşamasını sağlayacak, kendisini taşıyacak öteki "varlık-koşulları"nı meydana getirmiş ise, aynı şekilde o, devleti de meydana getirmiştir. Nasıl bilgi gibi bir "varlık-koşulu" olmadan, insanın yaşamasına olanak yoksa, aynı şekilde devletle, insanın yapıp-etmelerini düzenleyen ethik değerler olmadan da insanın yaşamasına olanak yoktur.

İşte ethik alanda bir "güç" olan vicdanın yerine geçen "devlet gücü", insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için bazı kural ve yasalar koyuyor ve bunlara uyulmasını özel organları aracılığı ile güven altına alıyor. Devlet adını alan kurum, artık "sosyal birliğin" kültür düzeyine, yani başarılarının düzeyine ve insan hakkındaki görüş tarzına göre bireyler için belli haklar tanıyor. Bu hakların sınırlarını belirtiyor. Bu tanınan haklar çerçevesi içinde bireyler istediği şekilde hareket etmekte serbesttir. Birey bu sınırın dışına çıktığı zaman, konulan yasanın yasaklarıyla ve bunun ceza şeklinde ortaya çıkmasıyla karşı karşıya gelir.

İşte devleti oluşturan kurumlar ve bireyler arasındaki ilişkileri kuran yasaların ne şekilde yapılacağını ve nasıl uygulanacağını bu uygulamada başvurulacak kurumun nasıl kurulacağını, devletle birey-

ler arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin değişen ve değişmeyen yanlarını, devlet denilen kurumun içeride ve dışarıda nasıl temsil edileceğini araştıran hukuk bilimleridir.

Fakat varolan bir kurum olarak devlet nasıl bir varlık-niteliğine sahiptir? Onun sorumluluk ve işlevleri nelerdir? İnsanın eylem ve yapıp-etmelerini yöneten değerlerin, yani adaletin, hakkın gerçekleşmesini sağlamak için devletin ortaya koyduğu yasalarla adalet ve hak gibi yüksek ahlak değerleri arasında nasıl bir bağlantı vardır? Yasaların verdiği özgürlükle ahlak alanındaki özgürlük arasındaki bağ nasıl bir bağdır? Hukuk sistemlerinin dayandığı varlık temeli nedir?.. vb. gibi problemleri araştıracak felsefe disiplinine öteden beri devlet ve hukuk felsefesi adı verilmektedir.

2. Devlet ve Hukuk Fenomenleri Hakkında Ortaya Atılan Kurgusal Görüşler

Devlet ve hukuk felsefesi, felsefenin çok eski olan bir problem alanıdır. Hemen hemen her felsefe sisteminde bu problem alanına değinilmiş, bu alanda birçok teoriler ortaya atılmış, birçok *ütopik* görüşler birbiriyle çarpışmıştır. Fakat çok bilinen bütün bu teorileri burada sayıp dökmeye ne gerek vardır; ne de bu, bize bir şey kazandırır.

Bu kurgusal devlet teorileri, ya devleti tanrılaştırıyorlar; ya da devleti bir araç derecesine indiriyorlar. Bundan başka bu devlet teorilerinin çoğu, daha çok devletin, hak ve adaletin kaynağının, nasıl meydana geldikleriyle uğraşıyorlar. Halbuki bütün kaynak problemleri, karanlık kalmak, bilinmemek zorundadırlar. Nitekim biz varlık -bütününün, kosmosun kaynağı ile insanın, bilginin, dilin vb.nın kaynağını, yani ne zaman başladıklarını bilmiyoruz. Ancak bu konuda tahmilerde bulunabiliyoruz. Bu tahminler de, tahmin sınırını aşamıyorlar. İmdi her kaynak problemi gibi, devletin kaynağı da metafizik bir problemdir. Nitekim kosmosun, insanın, bilginin, dilin kaynakları da öyledir. Buna karşın bir doğa felsefesi, bir bilgi, bir dil, bir insan felsefesi vardır. Aynı şekilde bir devlet ve hukuk felsefesi de olacaktır.

Fakat bütün felsefe disiplinlerinde olduğu gibi, devlet ve hukuk felsefesi de, bilgi teorisinin biricik felsefe disiplini olarak kabul edildiği çağlarda refleksiyonlu tavır, biricik bilgi tavrı olarak kabul edilmekte ve devlet ve hukuk problemine de bilgi teorisinin penceresin-

den bakılmaktaydı. Geçen yüzyılın son dörtte biriyle, yüzyılımızın ilk dörtte birine kadar ağır basan ve yalnız refleksiyonlu bir tavırdan hareket eden bilgi teorisi ise, ya *genetik* bir bilgi teorisi; ya da objesini "kuran" (meydana getiren) bir bilgi teorisi idi. Birinci halde bilgi problemi ile öteki felsefe alanları, psikolojik-sosyolojik olarak açıklanıyordu. İkinci halde, bilgi problemi ile öteki felsefe alanları, varolan bir şeye bağlı kalmadan süjenin meydana getirdiği bir şey olarak görülüyordu.

Birinci halde devlet ve hukuk gibi kavramların, psikolojik-sosyolojik olarak nasıl meydana geldikleri üzerinde duruluyordu. Daha çok *pozitif*, yani geçerlikte olan hukuk sistemleri ve bunların nasıl meydana geldikleri üzerinde düşünülüyordu. Örneğin pozitivist çevrelerde olduğu gibi. Hele Auguste Comte'tan beri bu açıklama şekli moda haline gelmişti.

Objesini "kuran" bilgi teorisi ise, Yenikatçıların bir teorisidir; ve bu felsefe teorisinin temeli üzerinde birçok hukuk ve devlet teorisi oluşmuştur[75]. Yenikatçılar için her şey, bilgi teorisinin etrafında dönüp dolaşıyordu. Devlet ve hukuk problemine de yine bilgi teorisinin penceresinden bakıldı. Kant'ı yanlış yorumlayan Yenikatçılarda, devlet ve hukuk felsefesi de, öteki felsefe disiplinleri gibi, bilgi teorisinin bir paraleli olarak ele alınıyordu. Onların bütün çabası "olması gerek"le *varlanı* birbirinden ayırmak üzerinde toplanıyordu. Düşünme, *varolanı* meydana getirdiği gibi, "olması gerek" de düşünmenin ve özellikle onun *saf isteme* şeklinde ortaya çıkmasının ürünüdür. Bilgi teorisi, *saf düşünme*nin bir eylemi olarak ortaya çıkan objenin; hukuk ve ahlak felsefesi de *saf istemen*in ortaya koyduğu "olması gerek"in bilgisi idi. Bu alanlardan birisi için bir bilgi eleştirisi, öteki için bir hukuk ve ahlak eleştirisi söz konusu idi. Gerçi Kant'tan hareket ederek bu problemleri ele almak isteyen Yenikantçı görüş, pozitivist görüşe karşı uyanan bir tepki idi. Fakat bu tepki de problemleri yanlış bir yola sürükledi. Buna karşın ötekinden üstün olan bir görüştü.

Halbuki bugünün ontolojisiyle antropolojisinin temelleri üzerinde devlet ve hukuk problemi, bambaşka bir nitelikte ortaya çıkacaktır. Nitekim estetik alanda aynı şeylerle karşılaşmıştık. Sanat bir varlık-alanı olarak araştırılacağı yerde, eleştirmenin bir objesi olarak görülüyordu; ve estetik de bilgi teorisine paralel olan bir disiplin olarak kurulmaya çalışılıyordu. Aynı şekilde insan ilişkileriyle, bu ilişkileri düzenleyen hukuk ve ethik değerlerle, hukuk değerlerinin "yeri"

(75) R. Stammler, Hans Kelsen, G. Radbruch, J. Binder vb. gibi.

olan devlet de, "varolan bir kurum" olarak görüleceği yerde, herhangi bir "sözleşme"nin ürünü ya da *saf istemen*in bir ürünü vb. gibi varlık-özünden yoksun bir kavram olarak kabul ediliyordu. Yani devlet için herhangi bir varlık-niteliği tanınmıyordu. Tersine süjenin herhangi bir yeteneğinin kurguları olarak görülüyordu. Süje de, dilediği gibi onlara bakmakta kendisinde bir hak görüyordu. Halbuki ethik ve hukuk alanındaki eylem ve yapıp-etmelerle, hukuk alanının gerçekleştiricisi olan devlet, varolan alanlar olarak görülürse, ancak o zaman bu varolan alanların kendileriyle, onları yöneten ilkelerin fenomenlere uygun bir şekilde araştırılması söz konusu olabilir.

Halbuki bilgi eleştirisi gözüyle problem bütünüyle başka bir şekilde ortaya çıkıyor; çünkü bilgi eleştirisi ne bu alanlar için bir varlık -niteliği, ne de onlar için bir bağımsızlık tanıyor. Böyle bir durumda ethik, hukuk ve devlet problemi sadece gnoseolojik bir problem olarak görülüyor; ve felsefe de, hukuk sisteminin, devletin, sadece nasıl "olması gerektiği" üzerinde duruyordu. Hatta *ütopik* devlet teorileri, devletin başına geçecek kişilerin nasıl olması (örneğin bunların filozof olması) gerektiğini bile peşin olarak belirlemeye kalkıyorlardı. Nasıl bilgi eleştirisi, bilim adamının nasıl bir insan olması gerekeceği ve bilime de araştırmalarında nasıl hareket etmesi gerektiği hakkında hiçbir şey buyuramıyorsa, devlet denilen varlık-alanına da hiçbir şey buyurulamaz.

3. Antropolojik-Ontolojik Temellerden Hareket Eden Devlet ve Hukuk Felsefesi

Biz bugünün felsefi antropolojisi ile ontolojisinin ışığı altında devlet ve hukuk problemini yeniden ve fenomenlere uygun olarak ele alabilecek durumdayız. Halbuki dünün teorileri için bu olası değildir. Çünkü dünün teorileri, ya devleti tanrılaştırarak, ona insanın dışında bulunan "kendi başına bir varlık" gözüyle bakıyorlardı; ya da onu bir araç derecesine indiriyorlardı; ya da onun için hiçbir varlık-niteliği tanımıyorlardı. Halbuki bizim devlet hakkında soracağımız sorular şöyle olmalıdır: İnsanın bir "varlık-koşulu" olarak devlet nedir? Onun işlevi nedir? Devletin, insanın, özellikle "sosyal birliğin" varlık-yapısında oynadığı rol nedir; onun karşısındaki sorumluluğu nedir?

Hukuk alanındaki eylem ve yapıp-etmeler de tıpkı ethik alandaki eylem ve yapıp-etmeler gibi, özel bir varlık-alanıdırlar; yani bunlar

kavramlardan ibaret değildir. Hukuk sisteminin gerçekleştiricisi olan devlet de yine varolan bir alandır. İmdi devlet ve hukuk adını alan varlık-alanında birçok somut problem vardır. Gerçi devlet ve hukuk problemleri bağlarından koparılarak da incelenebiliyor, fakat düşünülmeli ki, devlet, içi boş bir kavram değil, "sosyal birlikler"in bir "varlık-koşulu"dur; ve her "sosyal birlik", görüş tarzı, bilim, felsefe, teknik gibi başarılar, tarihsel oluşu, ilgi ve çıkarları, bulunduğu yerin jeofizik durumu; bu durumun kendisine yüklediği görev ve sorumluluklar bakımından birbirinden çok farklıdırlar. Çünkü devlet denilen varlık-alanı, insanın "varlık-koşulları"nın bütünüdür; ve öteki "varlık-koşulları" da ancak devlet adını alan bir kurum içinde temel atıp gelişebilirler. Bu nedenle devletle öteki "varlık-koşulları" arasında karşılıklı, derin bir bağlantı vardır.

İmdi "sosyal birliğin" kültür düzeyi, yani onun başarıları, alt basamak üzerinde bulunursa, devlet denilen kurumun varlık-yapısı da böyle bir basamak üzerinde bulunmak, onun amaç ve hedefi de değişmek zorundadır. Çünkü devlet, ne "kendi başına varolan bir substanz"dır; ne de şu ya da bunun için bir araçtır. Her devletin kendisine özgü *somut işlevleri*, hedef ve amaçları vardır. Bu amaç ve hedeflere, devletin varlık-yapısı göz önünde bulundurulmadan gelişigüzel yön verilemez. Onlara gelişigüzel yönler verilirse, devlet şu ya da bu amaç için bir araç olur. Örneğin belli bir kişi ya da kişiler, devleti, "sosyal birliğin" varlık-yapısının gerektirdiği gibi değil de, onu kendi kişisel çıkarlarının ya da belli grupların çıkarlarının bir aracı olarak görürse, yani devlet yönetiminde sübjektiflik (ister bu bir kişi ya da bir grup ya da gruplar bakımından olsun) egemen olursa, böyle bir durumda devletin asıl amacı ve hedefleri yerine, onun varlık-yapısına uygun gelmeyen amaç ve hedefler geçer. Ancak hakiki devlet adamları —bunlar daima objektif insanlardır—, kendi amaçlarına göre değil, devletin varlık-yapısının gerektirdiği amaç ve hedeflere göre hareket ederler ve ancak bu türden olan amaç ve hedefleri izlerler. Devletin somut problemleri, onun varlık-yapısından doğan problemleri üzerinde düşünürler; ve onları çözmeye çalışırlar; hiç değilse bu alanda adımlar atabilirler.

Bizim tarihimizde Atatürk, örneği az bulunan bir devlet adamıdır. Atatürk hakiki bir devlet adamı niteliğiyle, yeniden kurulacak olan devletin somut problem ve fenomenlerini göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. Çünkü devlet adını alan "politik varlık", bir "sosyal birliğin" yaşama istemini ifade eder. Eğer bir ulus, ulus olarak göçüp gitmek istemiyor ve yaşamak istiyorsa, onun kendi "varlık -koşulu" olan devletin kuruluş ve gelişme temeli üzerinde düşünmesi gereklidir. Böyle bir görüş, herkesi bütünlüğü ile kavramalıdır. Bi-

rey, birçok Doğu ülkelerinde olduğu gibi, kendisini devlet denilen "politik varlığın" dışında ya da üstünde görmemelidir.

İşte Atatürk, yıkılmış olan devletin neden yıkıldığını somut olarak görmüştür[76]. Atatürk, yıkılan devletin saplanıp kaldığı *statik* durumu —bu durum onu ortadan kaldırdı— doğru olarak görmüş ve bu durumu oluşturan nedenleri birer birer temelinden sökmeye başlamıştır. Bilindiği gibi, her devletin varlık-yapısı, her şeyden önce, onu meydana getiren "çekirdek"lere, yani ailelere dayanır. Her aile en aşağı iki üyeden oluşur. Bu üyelerin birbirleriyle olan ilişkilerinde başka problemler yanında önemli bir hukuk problemi de yer alır. Bundan dolayı Atatürk, devlet problemine aile bireyleri arasındaki ilişkiden girmiştir.

Eski devlet ve onun hukuk sistemi aileyi oluşturan bireylerden, ailenin temel taşı olan kadına, bir kişi değil, bir eşya, bir mal gözüyle bakıyordu. Bu, çok ilkel bir hukuk görüşüdür; ve belli bir tarih çağında, belli bir "sosyal birliğin" problemlerini göz önünde bulunduran bir görüşten doğmuştur; o "sosyal birlik" ki, belli bir dinsel görüşün kurucusu olmuştur; ve bu hukuk sistemi de o "sosyal birliğin", o çağdaki problemlerini çözmek için ortaya atılmıştır. Fakat din ile devlet işlerini birbirinden ayırmayan böyle bir hukuk ve devlet anlayışının, başka bir tarihsel oluşu, başka bir hayat görüşü, başka bir karakteri olan, başka bir "sosyal birliğe" olduğu gibi taşınması ve yüzyıllarca uygulanması şaşılacak bir şeydir!

Atatürk'ün hukuk sisteminde yaptığı değişiklik, bazı aydınlara göre büyük bir hata olarak görülüyor. Fakat bu yargı, yansız olmayan bir yargıdır. Çünkü bağımsız bir ulus olarak yaşamak için belli bir çağın, *statik* Ortaçağın, *statik* olan hukuk sisteminden kurtulmak gerekti. Eğer hak ve adalet, Ortaçağ hukuk görüşünün zannettiği gibi, temelini tanrısal varlıkta bulsaydı; ya da Aydınlık-Çağının doğal hukuk görüşüne dayansaydı, o zaman aydınların böyle düşünmesi, belli bir dereceye kadar haklı görülebilir. Fakat Kant'tan beri ethik, bize ahlak ilkelerinin, aynı şekilde hak ve adaletin tanrısal bir kaynağa dayanmadığını, hatta insanın tanrı için bile bir araç olamayacağını, ahlak, hukuk ve "inanç" alanlarının ayrılığını göstermiştir.

"Doğal hukuk" problemi de zamanımızın felsefi antropolojisinin ışığı altında yeni bir şekilde görülmektedir. Çünkü antropoloji, doğa tarafından hiçbir canlının belli haklarla donatılmadığını gösteriyor. Eğer böyle olmasaydı, hayvanlar dünyasında da bir hukuk ve ethik

(76) Zamanımızdaki örnekler (örneğin Almanya) gösteriyorlar ki, en ağır yenilgiler bile, sağlam bir temele dayanan bir "sosyal-birliği" ortadan kaldıramıyor.

söz konusu olurdu. Halbuki biz hayvanlarda böyle bir fenomenle karşılaşmıyoruz. Ethik ve hukuksal varlık-alanı ile, bu varlık-alanını yöneten değerler, sadece insan dünyasına özgü varlık-sferleridir. Aynı şekilde «insan özgür olarak dünyaya gelir» sözü de doğru değildir. Bu da doğal hukuk teorisinin bir düşüncesidir. İnsan özgür olarak dünyaya gelmez; insan doğarken hiçbir "hazır" şeyle donatılmış değildir; o ancak özgür olmanın olanaklarını, hak, adalet ve ethik değerleri duyabilecek yetenekleri birlikte getirmektedir. İnsanda ancak bunların çekirdekleri vardır. Onları geliştirmek ve geliştirmemek insanın kendisine düşen bir iştir. Nitekim uluslar, yüzyıllar boyunca çarpışarak, didinerek siyasal özgürlüklerini elde etmeye çalışmışlar; bunu kendilerine amaç edinmeyen insan toplumları ise bulundukları yerde saymışlardır.

Hak ve adalet gibi değerlerle, insanın eylemleri ve yapıp-etmelerinde bağlı olmaması, bağımsız olması anlamına gelen ve bir olanaktan başka bir şey olmayan ethik özgürlükle, siyasal özgürlük, insanla birlikte dünyaya gelmiyor. Tersine bunlar özel bir varlık-sferi oluşturuyorlar. Bu sfer ideal bir varlık-sferidir. Bu sferin gerçekleşmesi, ancak insan gibi bir varlığın sahip olduğu yeteneklerle ve onun çabalarıyla olasıdır. Nitekim insan, bilgisini de birlikte getirmiyor. İnsanda, bilgiye sahip olmak, onu edinmek için, ancak belli yeteneklerin çekirdekleri vardır. İnsan ancak bunları işleye işleye bilgisini bugünkü düzeye getirmiştir. Değerler adını alan varlık-alanında da durum böyledir. Bilim ve felsefe alanına girmek için de bir emek ve zahmete katlanılması gerekeceğinden hiç kimse kuşku duymamaktadır. İlk kez devlet problemlerinde duruma gizemli bir nitelik verilmek isteniyor.

Fakat hukuk sistemi, sosyal birliğin kültür düzeyi ile ilgili olduğundan, belli bir hukuk sistemine girmek için, tıpkı belli bir bilimsel ve felsefi görüşün içine girmekte olduğu gibi, genel bir eğitime gerek vardır. Çünkü hukuk tek başına olan bir şey değildir. Hukukun, bir ülkedeki görüş tarzı, ahlaklı davranış ve eylemleri yöneten değerler, bilimsel ve felsefi görüşle sıkı bir ilgisi vardır. Antropolojinin "varlık-koşulları" adını verdiği bu varlık-alanları ilkel olursa, "sosyal birlik" bir kabile şeyhinin kişisel buyruklarıyla şu ya da bu şekilde yönetilebilir. İmdi belli bir hukuk sistemi içinde yaşamak için objektif bir eğitim sisteminin uygulanması, insanın kendisi hakkında bağımsız bir görüşünün bulunması gerekir.

Bugün bizim yapmamız gereken, Batı'dan aldığımız hukuk sisteminin varlık-yapımıza uymadığını ileri sürerek, eski hukuk sistemine dönmeye çalışmak değildir; tersine bir eğitim seferberliği ile kendi görüş ve hayat şeklimizi geliştirerek, bugünkü Batı kültürünün düzeyine

yükselmeye çalışmalıyız. Çünkü eğer yeni hukuk sistemi, sosyal varlığımızın yapısına uymuyorsa, o zaman sosyal varlık yapımızı geliştirmek ilk yapılacak iş olmalıdır. Burada F. Nietzsche'den öğrenmemiz gereken önemli bir düşünce vardır: Hiçbir şeyin kaynağını sormamalıyız, kaynak problemi üzerinde tartışmamalıyız. Belli bir kültür düzeyi için *gerekli olanı sindirerek* kendi yapımıza almaya çalışmalıyız; ve burada yaratıcı olmaya bakmalıyız. Nitekim F. Nietzsche, eski Grek felsefesinin kaynağını arayanlara şu yanıtı verir: Eski Grekler felsefelerini yerden biten bitkiler gibi elleri altında "hazır" bulmadılar. Onlar bilimin ve felsefenin temel öğelerini komşularından aldılar. Fakat neyi alacaklarını bildiler; ve bundan da kendi hayat şekilleri bakımından yararlandılar[77]. Bizim durumumuz için de aynı şey söylenebilir. Biz artık bu kaynak problemini bırakmalıyız. Bunun yerine belli bir kültür düzeyi üzerinde ortaya çıkan insan hakları, adalet ve özgürlük gibi fenomenleri hayatımıza uygulamaya çalışmalıyız.

Bu, ancak hak ve adalet, özgürlük gibi fenomenlerin özel bir varlık-alanı oluşturdukları görüldüğü zaman olanak bulur. Çünkü ancak o zaman bu varlık-alanı hakkındaki bilgimizi derinleştirmek, ona bağımsız gözlerle, kendi gözümüzle bakmak gibi bir durumun içine girebiliriz. İnsanlık, hangi çağda olursa olsun, hep bu varlık-alanının bilgileriyle uğraşmış, hep bu alanla ilgili değerleri gerçekleştirmeye çalışmıştır. Asıl önemli olan, bunları gerçekleştirecek temeli hazırlamaktır. İşte bunu hazırlayacak olan da devlet adını alan kurumdur. Devlet denilen kurumu yöneten devlet adamlarıdır. Ancak devlet adamları, objektif devlet organlarını, devlet kurumlarını kurabilirler. Bunu hazırlamak için köklü bir eğitim sistemi uygulayabilirler. Bir toplumun bireyleri, belli bir hak ve adalet duygusu, eylem ve yapıp-etmelerinde bağımsız, özgür olarak yetiştirilmezse, o zaman birçok Doğu ülkesinde olduğu gibi, hukuk sistemleri bireylerin aktivitesini, yaratıcılığını engelleyen kaskatı bir kalıp haline gelir. Bireyler bu kalıptan kurtulmak için çareler arar, suçlar artar ve "sosyal birliğin" ilerlemesi, gelişmesi engellenir.

Bu nedenle asıl önemli olan şey, bir ülkede insan haklarını tanıyan, insan haklarına karşı saygı gösteren, insana, her şeyin üstünde değer veren bir görüş şeklini yerleştirmektir. Yoksa bireyler, devlet mekanizmasında daima gedikler açmaya, devlet mekanizması ise bu açılan gedikleri yeni çıkardığı yasa ve kurallarla kapatmaya çalışır. Bireyler yine bunlardan kaçınmak çaresine başvururlar; yeni karşı önlemler alınır. Böylece devlet mekanizması bir yasa ve kural kar-

(77) Nietzsche's Werke, Band 1, s. 264 (aynı baskı).

maşası içinde boğuldup kalır. Böyle bir durumdan hiçbir hukuk sistemi doğmaz; ancak bir formalizm doğabilir ya da varolan formalizm sürüp gider. Böyle bir "sosyal birlik", hukuk sistemini nereden alırsa alsın, yine aynı duruma düşmek zorundadır.

Hukuk da, tıpkı ethik gibi günlük hayata derin kök salmıştır. nasıl her hareketimiz, ethik bakımından ele alınabiliyorsa, aynı şekilde hukuk bakımından da ele alınabilir. Fakat hukuk yalnız kişiler arasındaki ilişkilerle uğraşmaz; kişilerin eşya ile, mal, mülk vb. gibi ilişkileriyle de uğraşır. Bu ilişkilerin, hukuk ve ahlak değerlerinin determinasyonlarına uyup uymadıklarını inceler. Neyin yasal, neyin yasal olmadığı, neye izin verilebileceğini, neye izin verilemeyeceğini araştırır. Hatta hukuk yalnız dünyadaki insanlara değil, embriyolara da bir hak tanır. Her eylem alanının, her kurumun bir hukuku vardır. Çünkü hukuk sistemi ve devlet, her zaman insanın yasaların dışına çıkabileceğini, yani ethik değerlerin dikkate alınmayacağını göz önünde bulundurur. Çünkü bütün eylem ve yapıp-etmeleri, ethik değerler tarafından yönetilen insanlar, hiçbir zaman yasalarla çatışma haline gelmezler. Tersi olursa, yasaların gözden geçirilmesi gerekir.

Ethik alanda iki türlü *değer-determinasyonu* söz konusu oluyordu. Acaba hukuk felsefesi için bu problem nasıl bir problemdir? Gerçekten hukuksal varlık (gerçeklik) alanında da, bu iki değer-sferinin determinasyonu vardır. Burada da hak ve adalet gibi yüksek değerlerden gelen determinasyon, doğrudan doğruya olan bir hak ve adalet duygusunda ortaya çıkar. Böyle bir durumda insanlar arasında herhangi bir çatışma yoktur. Fakat hukuk alanında ağır basan, araç-değerler, yani yarar ve çıkar-sferiyle ilgili olan değerlerdir. Çünkü insanlar arasındaki çatışmalar, asıl bu alanda olup biter. Bu alandaki çatışmalar, bir "sosyal birliğin" kültür düzeyinin de bir işaretidir. Kültür düzeyi alt basamak üzerinde bulunan toplumlarda bu sfer alabildiğine gelişir; hatta böyle bir yerde yüksek değer-sferi de onlara götürülmeye çalışılır.

İşte ancak böyle bir durum, formalizmin gelişmesi bakımından elverişli bir zemin hazırlar. Çünkü böyle bir toplumda bireyler daima adaletin, hakkın dağıtılmasını engellerler. Böyle bir durumda hakkın, adaletin savunulması yerine formalizmden yararlanma yönüne gidilir. Halbuki her hukuksal savunmanın amacı, hakkı, adaleti açığa çıkarmaktır. Kültür düzeyi yüksek olan toplumlarda bu eğilim ağır basar; ve savunma daha çok hakkın, adaletin yerine gelmesi üzerinde toplanır. Bu alan, maddesel çıkarların rol oynadığı bir alan olduğu için, hak ve adalet eğitimi eksik olan toplumlarda, hak ve adaletin savunulması maddesel çıkar sağlamak için bir araç olur. İşte böyle bir durumda devletin görevi, yeni yasalar koymak değil, çocukluk

çağından başlayarak bireylerdeki görev, sorumluluk, hak, adalet duygusunu geliştirmek olmalıdır.

Yüksek değerlerin bilerek göz önünde bulundurulmadığı bir yer de, devletler arasındaki ilişkilerdir. Bu ilişkilerde devletlerin çıkarları, baskın bir rol oynar. Bu, tıpkı ethik alanda, sadece araç-değerlere göre hareket eden bireylerin durumuna benzer. Eğer devletler arasındaki ilişkilerde, hak ve adalet gibi yüksek değerlere göre hareket edilseydi, o zaman bu ilişkilerde hiçbir çatışma ile karşılaşmayacaktık. Fakat bireylerin ilişkilerinde olanak bulmayan bir durumun devletler arasında olanak bulacağını kabul etmek, kendimizi aldatmaktan başka bir şey değildir. Devletlerin kendi aralarındaki ilişkilerde hak ve adalete uygun hareket ettikleri, tarihin hiçbir çağında görülmemiştir. İnsanlar böyle kaldıkça, bu durumun böylece sürmemesi için hiçbir neden yoktur.

Bundan dolayı bütün "ebedî barış" *ide*leri de birer *ütopi* olarak kalıyor. Bunun günün birinde gerçekleşeceğini söylemek de çok güçtür. "Ebedî barış" *ide*si, ancak devletler arasında yalnız yüksek değerlere göre hareket edildiği zaman gerçekleşebilir. Halbuki şimdiye kadar hak ve adalet "parolası" altında daima her devletin kendi çıkarı saklanmaktadır.

Bugünkü devletlerin çoğunda fenomenler yerine "kavramlar" geçiyor. Belli bir kavrama *mistik* anlamlar yükleniyor; ve sanılıyor ki, bu kullanılınca problem de çözülmüş olacaktır. Bugün bizim zamanımızda *demokrasi, sosyalizm* kavramlarının ne kadar çeşitli anlamlarda kullanıldığını göz önünde bulunduralım. En koyu diktatörler bile, bu sözcükleri kullanmakta ön safta yer alıyorlar.

Böylece devlet ve hukuk problemi, bugünün felsefi antropolojisi ve ontolojisinin ışığı altında ele alındığı zaman, onların insanın "varlık-koşulları" olarak, varolan şeyler olduğu görülür. Aynı şekilde hukuk ve ethik alanındaki eylem ve yapıp-etmelerimizi yöneten ilkeler de, yani hak, adalet vb. gibi ilkeler de varolan bir sfer oluşturur. Bu problemler üzerinde antropolojik-ontolojik bir görüşle durulursa, o zaman devlet, hukuk ve ethik problemleri, *ütopik* teorilerin elinden alınmış, bizi, hayatımızı pek yakından ilgilendiren bir problem alanı olmuş olur. Fakat bu problem alanının anlaşılması, gelişmesi için, insan başarılarının yardımından daima yararlanmalıdır. Devlet de, yaşayabilmek için, "sosyal birliği" somut bir varlık olarak (yani bütün başarılarıyla) göz önünde bulundurmalı; devlet organlarına, kurumlarına belli, somut işlev ve sorumluluklar vermelidir. Bu konuda kontroldan çok, kişisel sorumluluk en başta yer almalıdır. Bütün bunlar da ancak eğitimle gerçekleşetirilebilir.

XIII.

DİN FELSEFESİ

1. Kurgusal Bir Problem Olarak Din

Din problemi, felsefenin çok eski bir spekulasyon alanıdır. Din problemi, felsefenin, başlangıçtan beri süregelen üç sorusundan birisidir: «Ne umabiliriz?» Bu soru, daha önce işaret edildiği gibi, metafizik bir sorudur. Her nedense insan düşünmesi başlangıçlarında fenomenlere dayanacağı yerde, metafizik problemlerden hareket etmiş ve en çok metafizik problemlerle uğraşmıştır. Felsefi düşünceyi ötekiler yanında en çok uğraştıran problem de «ne umabiliriz?» sorusu olmuştur.

Fakat din felsefesi, bu soru üzerinde durmakla yetinmemiş, yüzyıllarca bütün felsefeye egemen olmuş; felsefe bir *ancilla theologiae* haline gelmiş, yani felsefe dinin buyruğuna girmiştir. İlk kez Kant, dinle felsefeyi birbirinden ayırarak, felsefeye bağımsızlığını kazandırmıştır. Fakat buna rağmen bugün bile felsefenin, ya dinin bir tamamlayıcısı ya da dine karşı olan bir düşünce sistemi olduğu söylenir. Halbuki felsefe için, din de her problem gibi, ancak bir problem olabilir. Bu nedenle felsefe, ne din için, ne de dine karşıdır.

Fakat din alanı, öteden beri felsefi teorilerin birbiriyle en çok çatıştığı, birbiriyle en çok çarpıştığı bir alan olmuştur. Dinsel teoriler, bu alanda hiçbir sınır tanımadan diledikleri gibi hareket etmişlerdir. Bilimin azgelişmiş olduğu çağlarda dinsel teoriler, varlık ve insan problemlerinin biricik açıklama şekilleri olmuştu. Bu teoriler belli bir teleolojizmden kalkıyorlar; olup biten her şeyi, üstün bir güç olan tanrının amaçlarının bir gerçekleşmesi olarak görüyorlardı. Bu üstün güç, aynı zamanda kosmosun, her şeyin kaynağı (örneğin özgürlüğün, ahlakın, devletin, hukukun), her şeyin yaratıcısı oluyordu. Her şey onun amaçlarını gerçekleştiren bir işaret sayılıyordu.

Böylece geleneksel dinsel teoriler, din fenomenini mutlaklaştırıyorlar, yani her şeyi ona götürüyorlar, her şeyi onunla açıklıyorlardı. Aristoteles'ten beri bütün *teleolojik metafizikler*in yaptıkları buydu.

Fakat bu teoriler, halis bir fenomen olan inanma-sferini boğuyorlar, onu tanınmaz bir hale getiriyorlardı. Halbuki bugünün ontolojisi ile antropolojisinin ışığı altında bu problemi bambaşka bir şekilde ortaya koymak olasıdır.

Ontoloji ve felsefi antropoloji bakımından inanma varolan bir sferdir ve temelini insanın varlık-yapısında bulur. Ontolojik-antropolojik temellere dayanan bir din felsefesi de, sadece fenomenin çözümlenme ve betimlenmesiyle uğraşacaktır. Ancak bu şekilde din fenomenini kurgulara boğmadan, öteki varlık-alanlarına karıştırmadan, bağımsız, özel bir varlık-sferi olarak görmek ve onun insan hayatında oynadığı önemli rolü göstermek olanağı olacaktır. Gerçekten din, bağımsız bir fenomen alanı olarak felsefenin önemli bir problemidir de.

2. Din Felsefesinin Fenomen ve Problemleri

Felsefi antropoloji, insanın üç boyutlu bir zaman içinde yaşadığını gösteriyor. İnsanın real-hayatı bu üç boyutlu zaman içinde geçer. İnsan hayatında çeşitli durumlarla karşılaşıyor. Bu hayat durumları ya beklenen, anlaşılır olaylardır; ya da bu olaylar, onun kavrayış ve anlayış yeteneğini aşar.

Öyle durumlar vardır ki, çıplak realite, insanın yaşamasına yetmez. Çünkü yıkıcı ve kırıcı olan çıplak realite, insanı umutsuzluğa sürükler. Halbuki insanın *kalbi* umutlarla doludur. İnsan, bu umutlarla realiteyi, real-hayatı bazı imgeler, anlam ve değerlerle bezemeye çalışır, hayatı çekilir bir hale getirir. Çünkü umutsuz insanın yaşamasına olanak yoktur. Fakat umut, ancak bir inanma ile birliktedir. İnanma, antropoloji bakımından insanın varlık-yapısına ait bir fenomendir; yani onsuz insanın yaşaması olası değildir. İnsanın hayatını, varlığını taşıyan bu fenomen, onun bir tür "varlık koşulu"dur. Çünkü inanmayan bir insan ne vardır, ne de düşünülebilir.

İnanma fenomeni günlük hayatta başlar. Günlük hayat ilişkilerinden inanma kaldırıldığı an, hayat altüst olur. Hatta insanlar arasındaki normal hayat ilişkileri ortadan kalkar. Günlük hayatta başlayan inanma, derece derece yükselir, en sonunda "*transendental* bir varlığa", yani doğaüstü, insanüstü bir varlığa inanma şekline girer. İnanma fenomeni, tıpkı bilgi ve devlet kurma fenomenleri gibi insanın varlık-yapısına, insan olmaya özgü bir fenomendir; insan hangi kültür düzeyi üzerinde bulunursa bulunsun, hiçbir yerde eksik de-

ğildir. Nitekim inanma fenomeni, en ilkel insan topluluklarında bile vardır. Yalnız inanmanın şekli ve "içeriği" değişir.

Gerçi inanma, günlük hayatta insanın herhangi bir tavrını, niyetini, hareketini determine eden bir değer olarak ortaya çıkıyor; fakat inanmanın daha önemli şekli, "din" adı verilen umutlar dünyasında ortaya çıkar. Gerçekten din, bir umut ve inanma dünyasıdır. Dinsel bilimler bu dünya ile uğraşır; inanmanın kaynağını, özelliklerini gösterir. Fakat dinsel bilimler *"dogma"*lardan hareket ederler; inanma ve umudu belli kaynaklara bağlarlar; ve sonuçta inanma problemini *artıksız* çözmüş olurlar.

Fakat dinsel bilimler şu sorularla uğraşmazlar: Umut ile inanma, fenomen olarak nedir? Onların bir varlık *korrelatı* var mıdır? Bu fenomenler insanın varlık-yapısı için ne anlam taşırlar? İnsanla *transendental* varlık arasındaki inanma ilişkisi nasıl bir ilişkidir? Bu ilişkinin tek bir şekli mi, yoksa çeşitli şekilleri mi vardır? Eğer bu ilişkinin tek bir şekli varsa, nasıl oluyor da çeşitli dinler ortaya çıkabiliyor? Her din kendisinin kurduğu ilişkinin en doğru ilişki olduğunu nasıl ileri sürebiliyor? Eğer bu ilişkinin çeşitli şekilleri varsa, o zaman her din için ayrı birer *tanrısal* varlık mı kabul edilecek; yoksa bu ilişki, fenomen olarak varolan bütün dinlerce bir ve aynı ilişkidir de, yalnız şekil bakımından mı birbirinden ayrılıyor? Acaba bu bağın kurulması mutlaka bir araç mı gerektirir, yoksa araçsız da olabilir mi? Din-sferi, bir varlık-sferi midir, yoksa sırf bir kavramdan başka bir şey değil midir?.. vb. gibi. İşte bütün bu ve bunlara benzer sorularla ancak din felsefesi uğraşabilir.

Fakat din felsefesi inanma fenomeni üzerinde dururken, artık onun için belli bir dinin *dogma*ları söz konusu değildir. İmdi din felsefesi için, günlük hayat-sferinde başlayan, fakat bu sferi aşan inanma, insanla tanrısal varlık arasındaki bağlantıdır. Bu bağlantı insan adını alan varlığın dayandığı son temeldir; ve insan bu *transendental* varlığın anlam-yapısına ister istemez başvurmak zorundadır. Normal hayatında *transendental* varlığa inanmayan bir insan bile, çaresiz kaldığı, bütün real-fenomenler onu terkettiği, ya da ona karşı çıktığı zaman, yine ona dayanacak; ve ondan bazı dileklerde bulunacaktır. İnsanın *transendental* bir varlığa inanması hiçbir zaman eksik değildir. Ancak iç hayatını hiç dinlemeyen, çok sığ olan, kalbi kararmış bir insan, böyle bir varlığı belli bir zaman için dış görünüşüyle tanımaz gibi görünür. Çünkü onda bunun yerine başka herhangi bir şey geçmiştir. Fakat ölüm bilinci tarafından hiçbir zaman terkedilmeyen, gelip-geçici olan insan, en sonunda bir *transendental* varlığa inanmak zorunda kalacaktır. Çünkü her insanın en son desteği odur. Bu

transendental varlık da, artık "sosyal birliğin" ve bireylerin kültür düzeyine göre çeşitli şekillerde imgelenecektir.

İnsanın ve insan olmanın bir "varlık koşulu" olan inanma, herhangi bir kültür düzeyine bağlı kalmadan, insanın bulunduğu her yerde vardır. Bu yüzden ilkel insanın din görüşü de, bir inanma-sferidir. Çünkü onun totemi ya da taptığı başka bir şey, artık maddesel bir şey olmaktan çıkıyor. O da çeşitli imgelerle süslenmiş, bezenmiş bir *transendental* varlık rolünü oynuyor. İlkel insan da karşılaştığı durumları, kendi güç ve yeteneklerini aşar gördüğü fenomenleri, onun sferine bırakır. O sferin kendisini ya esenliğe kavuşturacağına, ya da yok edeceğine inanır.

Gerçi insan varlık-yapısı bakımmdan *transendental* bir varlığa inanıyor; fakat bu *transendental* varlığa inanmanın şekli değişiyor. Bu, artık insanın kendi güç ve yeteneklerine bağlıdır. İnanmanın en yaygın şekli, varolan dinlerden birisine inanma, birisine bağlanma şeklinde meydana çıkıyor. Gerçi bu dinler, birbirinden çok farklı, birbirinden çok ayrı görünüyorlar. Fakat hepsinin birleştikleri bir nokta vardır ki, o da inanmanın insanla, insanı ve dünyayı aşan bir varlık arasındaki bir bağ olarak kabul edilmiş olmasıdır.

Gerçekten her dinde *transendental* varlık ile ilişki kurma şekli değişiyor. Her din bunun için belli bir yol gösteriyor; ve bu yolda bazı eylemlerde bulunmayı, bazılarından da kaçınmayı buyuruyor. Birçok dinler insan için vaatlerde bulunur. Bu ve öbür dünya diye birbirinden apayrı iki dünya kabul eder. Fakat bu dünya ile öbür dünya arasında da yine bir bağ kabul edilir. Çünkü öbür dünyada herhangi bir ödüle kavuşmak, insanın bu dünyadaki hayatı ile, eylemleriyle ilgili görülür. Eylemleri iyi olan insanlar, öbür dünyada ödüllendirilir; yoksa öbür dünyada ceza görür. Fakat bunun da şekilleri dinden dine değişir. Bazı dinler için *transendental* varlık insanın işlediği suçları bağışlayabilir. Yalnız bunun için insanın belli şeyleri yapması gerekir.

Din, insan ve dünya ile ilgili olan her şeyi, insanın başından geçen bütün olayları, herhangi bir şekilde yorumlamaya, anlamlandırmaya, açıklamaya çalışır. İşte dini, bilim ve felsefeden ayıran nokta da, onun her şeyi kendisine göre yorumlaması, açıklaması, her şeye bir anlam vermesidir. Halbuki bilim ve felsefe varolan şeylere bir anlam vermekten, her şeyi yorumlamak ve açıklamaktan sakınır. Fakat bilim ve felsefenin durakladığı yerde, din hiç sakınmadan yürüyebilir[78]. Böylece de din, bütün soruları yanıtlar, insanları teselli eder,

(78) Bilim ve felsefe için her şeyi yorumlamak, açıklamak, onları çıkmazlara, kurgulara sürükler. Varolan şeylere anlam vermek ise, bilim ve felsefeyi teleolojik metafi-

onlara umut verir; hayatın katı yanlarını yumuşatır, kutsallaştırır. En ağır felâketler bile dinde kutsal bir yorum bulur. Çünkü din için her şey anlam ile doludur, felâketlerin, çekilen acıların bile bir anlamı vardır.

Din, aynı zamanda insana, hayatta izleyeceği yol, kendisi ve kosmos hakkında bir "bilgi"[79] verir. Yığının, aydın olmayanların bilgisi, çok kez sadece dinin sağladığı bu bilgiyle kalır. Böylece birçok hallerde din, dinsel öğütler, dinsel konuşmalar, insanlar için biricik bilgidir. Fakat dinsel bilgi, öteki bilgilere benzemez. Çünkü *dogma*lara dayanan bu bilgi, *yalnız* kutsal olan bir alanın bilgisidir. Bu nedenle bu bilgi, öğreticisine büyük sorumluluklar yükler. Din adamı, bu bilginin *transendental* varlıkla insan arasındaki ilişkilerle ilgili bir bilgi olduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır. Onu hiçbir zaman bir araç derecesine, örneğin sadece bir geçim, bir çıkar ya da demagoji aracı derecesine indirmemeli ve inançları sömürmemelidir.

Din adamı inançları sömürmenin dinin varlık-yapısına aykırı olduğunu, dinin *yalnız transendental* ilişki üzerinde durması gerektiğini göz önünde bulundurmalıdır; çünkü ancak böyle bir durum, dini yükseltir, kutsallaştırır. Halbuki dine maddi çıkarlar karıştığı an, din, yüksekliğini, kutsallığını yitirir. O zaman din, herhangi bir zümrenin sömürme aracı olur ki, bu, dinin kutsallığı ile bağdaşamaz. Üstelik böyle bir durumda dinin ona inanan insana yararından çok zararı dokunur. Çünkü onu doğru yolundan alarak çürük inançlara, yalnız çıkar sağlayan inançlara sürükler. Nitekim bizim devrimimizin dinin dünya işlerinden ayrılmasını benimseyen görüşünün amacı, dinin kutsallığını korumak, onu bir geçim ya da herhangi bir sömürme aracı olmaktan kurtarmaktır.

Acaba *transendental* varlıkla insan arasında bağ kuran dinlerin çeşitli olması ne anlam taşır? Aslında bu, bir görünüşten başka bir şey değildir. Çünkü bu bağ, bir ve tek olan bir bağdır. Gerçi bu bağı kuran araçlar her dinde değişir; fakat bu görünüş, bizi aldatmamalıdır. Asıl bu ilişkinin temelinde bulunan amaç üzerinde durulmalıdır. Bu amaç ise, bütün dinlerde bir ve aynıdır. Çünkü dinlerde kurtuluşun ve ölümsüzlüğe kavuşmanın yolu aynıdır: Bütün dinler, insana iyiyi yapmasını, kötüden sakınmasını buyururlar.

---

ziklere götürür. Halbuki bilim ve felsefenin bu metafiziklerden çekmediği kalmamıştır; çünkü bu metafizikler yüzyıllarca onların gelişmesine engel olmuş; ve onların yanlış yollarda yürümesine neden olmuştur.

(79) Dinin verdiği bilgi, bilimsel ve felsefî bilgi anlamında bir bilgi değildir. Hatta bu bilgi bilimsel ve felsefi bilgi tarafından yadsınmak zorundadır. Çünkü bilim ve felsefeyi *dogma*lara dayanan bilgi ve *dogma*lara dayanan inanma hiç ilgilendirmez.

O halde bu amaca araç olan, ister şu dinin ya da bu dinin tapınma şekli ya da tapınağı olsun; bu, temel ilişkinin özünü değiştirmez. Bütün dinler, tek bir bağ kurmada, *transendental* varlıkla insan arasında bağ kurmada, birleşiyorlar. Bu bağın amacı birdir; ve onun yeri ise, insanın *kalbi* olmalıdır.

Felsefe bakımından insanla *transendental* varlık arasındaki bu ilişki, dinlerin aracılığını gerektirmeyebilir de. Bu *transendental* ilişki aracısız da kurulabilir; yani bu ilişki, herhangi bir dine başvurmadan da kurulabilir. Böyle bir durumda insan, iyi ve kötülüğünde, ne herhangi bir ödül, ne de herhangi bir ceza bekler. Fakat insanı ağır koşullarla karşı karşıya bırakan böyle bir bağa, böyle bir görüşe dayanmak hiç de kolay değildir. Bu nedenle, *yalnız* insanın *kalbi*ne, *vicdanı*na dayanan, hiçbir karşılık beklemeyen ve istemeyen böyle bir ilişki kurabilmek, böyle bir ilişkiye dayanabilmek, ancak büyük çaptaki mistik insanlara, *kalbi* aydın ve bağımsız olan insanlara özgüdür. Fakat çoğunluk hazır bir dinin içinde yetişir; onun buyruklarına göre hareket eder; onda teselli ve dayanak bulur. Sınırını aşmadığı, kötüye kullanılmadığı sürece, din topluma yararlı olur.

XIV.

METAFİZİK

1. Eski Metafizik

Felsefenin başlangıçlarından beri metafizik, özel bir alan olarak süregelmiştir. Fakat metafizik kavramına tarih boyunca çeşitli anlamlar verilmiştir; öyle ki, metafizik terimi kadar çok anlamlı olan, hem iyiye, hem de kötüye kullanılan başka bir terimle karşılaşmak hemen hemen olası değildir. Örneğin zamanımızın pozitivist çevreleri, kendi dar görüşleri bakımından anlamsız gördükleri bütün problemlere metafizik damgasını basarlar. Bir probleme metafizik adının verilmesi, onun aynı zamanda felsefenin dışına atılmasını da gerektirir. Amerika'da moda haline gelen pozitivist felsefenin bir üstadı sayılan M. Schlick, metafizik hakkında aynen şunu söyler: «Metafizik, boş bir gevezelikten, bir boşboğazlıktan başka bir şey değildir.»

Halbuki Ortaçağ felsefesinden Kant'a dek gelen felsefe geleneğinde —birkaçı bir yana— metafizik terimi çok olumlu bir anlamda kullanılır. Nitekim Ortaçağ felsefesinde metafizik, öteki felsefe disiplinlerinin yanında en önemli yeri almakta idi. O, her bilim gibi sınırları çizilmiş bir "bilim"di; ve bu nitelikle de onun üniversite öğretiminde önemli bir yeri vardı. Sınırları belli alanlarla uğraşıyordu. Kant bile hoca olarak bu metafiziği okutmak zorunda kalmıştı.

Ortaçağ için ontoloji ve metafizik aynı anlama geliyordu; ve metafizik de varlığın kanıtlanmasıyla uğraşıyordu. Ortaçağ varlıktan şu üç alanı anlıyordu: Varlığın kaynağı olan tanrı, ruh, kosmos. Metafiziğin görevi de her şeyin yaratıcısı olan tanrıyı, ruhun ölümsüzlüğünü, kosmosun varlığını kanıtlamaktı. Bu konuda o mantıktan yararlanıyordu[80]. Metafizik, bugün bile geleneklerine sımsıkı bağlı olan bazı Batı ülkelerinde özel bir felsefe disiplini olarak okutulmaktadır.

Bugün durum çok değişmiştir; artık sınırı çizilmiş, alanı belli olan bir metafizikten söz etmeye olanak kalmamıştır. İlk önce Kant,

(80) Bu kitabın eski ve yeni ontoloji bölümüne bakınız.

sınırı çizilmiş ve "alanlar metafiziği" adını alan bu kurgusal, *rasyonalist, spekülatif* metafizikle savaştı. Kant için üç "alan metafiziği" vardır: 1. rasyonal kosmoloji; 2. rasyonal teoloji; 3. rasyonal psikoloji. Bunlardan birincisi kosmosun varlığını, ikincisi ruhun ölmezliğini, üçüncüsü tanrının varlığını kanıtlamaya çalışıyordu. İşte ilk kez Kant, kendi *"Kritik"*i ile bu metafizikleri felsefe alanının dışına atmayı başardı[81].

Fakat Kant'ın bu çabası uzun süre yanlış anlaşıldı. Kant'ın yanlış anlaşılmasına da Yenikantçılar neden oldular. Yenikantçıların felsefi eğilimi antimetafizikti. Yenikantçılar için felsefe, sadece bilgi teorisiydi. Onların henüz varlığını hoşgörürlükle karşıladıkları mantık, ethik, estetik vb. gibi felsefe disiplinleri, bilgi teorisinin özel birer şekli olarak kabul ediliyordu. Onlar varolan bir şey kabul etmedikleri için, o felsefe çevrelerinde varolandan söz etmek sanki yasaklanmıştı. Böyle bir görüş içinde metafiziğe ya da metafizik problemlere yer yoktu.

Her alanda olduğu gibi, felsefede de çağların önyargıları vardır. O çağ da, belli bir önyargıya dayanarak, Kant'ta antimetafizik bir eğilim görmek istiyordu. Halbuki Kant, sınırları, alanları belli metafiziklerin mümkün olmadığını gösterdi; ve problem metafiziğinin kurucusu oldu. Çünkü Kant, *"Salt Aklın Kritiği"* ile bu "metafizikleri" felsefenin dışına attıktan sonra der ki: Bu alan metafizikleri, yerini *"Salt Aklın Kritiği"*ne bırakmalıdır. O, *"Salt Aklın Kritiği"* gelecekteki bir metafiziğin *prolegomena*sı olacaktır.

Bu alanlar metafiziğinin yanıbaşında yer alan başka kurgusal metafizikler de, *spekülatif* sistem felsefelerinin metafizikleridir. Örneğin Karl Marx'ın tarihsel materyalist metafiziği, Hegel'in *Geist*-metafiziği; Schopenhauer'in isteme-metafiziği, Descartes'ın çift substanz -metafiziği; vitalist, mekanist vb. metafizikler. Bütün bu metafizikler arasında ortak olan nokta, hepsinin de kurgusal, *spekülatif* olmalarıdır.

2. Problem Metafiziği

Gerek şimdiye kadar ele alınan felsefe disiplinlerinde, gerekse bilimin araştırma alanında ortaya çıkan öyle problemler ve *problem -artıkları* vardır ki, bunların herhangi bir şekilde araştırılması, yanıt-

(81) "Kant ve Scheler'de İnsan Problemi" adlı yazımıza bakınız.

lanması, insanı öteden beri uğraştırmaktadır. İlk kez Kant, bu problemleri, onların önemini gösterdi; ve bu konuda şu düşünceyi ileri sürdü: «*İnsan aklı, bilgisinin belli bir türünde özel bir kaderle karşı karşıyadır. İnsan aklı bu bilgisinde öyle sorular tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne yanıtlayabiliyor, ne de yadsıyabiliyor.*»

Gerçekten bu problemler felsefe ve insan bilgisinin ölümsüz problemleridir. Hatta yüzyıllar boyunca insan bilgisi *yalnız* bunlarla uğraşmıştır. Fakat aynı zamanda onları bir bilmece çözer gibi de çözdüğünü sanmıştır. Bu, salt bir sanmadan başka bir şey değildir. Çünkü insan bilgisi ilerledikçe, bu problemlerin çözülemezliği daha açık bir şekilde ortaya çıktı.

İnsanın başlangıçtan beri sorduğu sorulardan, bu ölümsüz problemlerden bazılarını sıralayalım: Ölüm nedir? İnsan hayatının bir anlamı var mıdır, yok mudur? İnsan ot gibi biter, ot gibi yiter mi, yoksa onun sürüp giden, ölümünden sonra da devam eden bir varlığı var mı? İnsan ve öteki canlılar nasıl ve ne zaman yeryüzünde meydana çıkmışlardır? Onlar doğa ve insanüstü bir varlık tarafından mı yaratılmıştır, yoksa bütün canlı varlıklar doğal bir evrimin sonucu mudurlar? Eğer insan da, organik varlığın gelişmesinin zorunlu ve doğal bir sonucu ise, onun bir ilk-formu var mıdır? Eğer varsa, bu ilk insan-formu ile hayvanlar ve hiç değilse antropoid adını alan maymunlar arasında bir yakınlık var mıdır, yok mudur?

Kosmosun bir yaratıcısı var mı? Kosmos sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur? Eğer kosmos yaratılmış ise, yani onun bir başlangıcı varsa, onun bir sonu da olacak mıdır? Dil nedir? Dil insanla birlikte mi, yoksa ona sonradan mı verilmiştir? Neden bir tek dil değil de, birçok diller vardır? İnsan özgür müdür, yoksa özgürlük onun için bir kuruntu mudur?.. vb. gibi sorular.

Hangi alanla ilgili olursa olsun, bütün genetik ve kaynak problemleri de metafizik problemlerdir. İşte bütün bu ve bunlara benzer problemlerle metafizik uğraşacaktır. Fakat bu metafizik, artık eski metafizik gibi, ne bir sistem metafiziği, ne de alanı sınırlanmış rasyonalist, yani kanıtçı bir metafizik olabilir. Bu sorularla ancak problem metafiziği uğraşabilir.

Gerçi problem metafiziğinin kurucusu Kant'tır. Fakat asıl "problem metafiziği" düşüncesini felsefeye N. Hartmann kazandırmıştır. Kant, metafizik problemlerin genel niteliklerini gösterirken hangi problemlere metafizik problemler denileceğini belirtmiyor. Halbuki N. Hartmann, hangi problemlere metafizik problemler denilebileceğini açık bir şekilde gösteriyor. N. Hartmann için metafizik bir problemin şöyle bir niteliği vardır: Metafizik bir problem, *akıldışı bir artık*

taşıyan problemdir. *Akıldışı* terimiyle, N. Hartmann, bilinmeyen, sonuna kadar çözülemeyen, çözülmesine olanak olmayan bir problem anlıyor. Böyle bir problemin tek bir işleniş ve çözülüş şekli değil, birçok işleniş ve çözülüş şekilleri olabilir. Metafizik problemler sonuna dek çözülemedikleri için, daima yeni baştan ele alınan problemlerdir. Bu problemlerin işlenişleri arasında da farklar vardır. Bu işleniş, ya geniş bir fenomen temeline dayanır; ya da çok az fenomeni göz önünde bulundurur. Fakat tümüyle *akıldışı* bir problem de yoktur. *Akıldışı* olan, daima bir kısmıyla *rasyonal* olan bir problemde ortaya çıkar. Çünkü tümüyle *akıldışı* bir problem, ne bilim, ne de felsefenin bir araştırma alanı olabilir. İşte tanrı problemi böyle bir problemdir. İnsan ancak ona inanabilir. Fakat o, hiçbir şekilde bilimin, felsefenin bir araştırma alanı olamaz.

Böylece metafizik, kapalı, sınırları belli bir felsefe disiplini olmaktan çıktı. Onun yerine bir metafizikler kompleksi geçti. Eski metafizik de "bir"liğini yitirdi. Bu şekilde bütün problemler için açık olan çeşitli metafiziklere yol açıldı. Bu metafizik problemler her alana serpilmişlerdir; yani yalnız felsefe alanı içinde kalmazlar; bilimlerde de metafizik problemler vardır. Örneğin bugün bir bilgi metafiziği, bir varlık metafiziği, bir insan başarılarının metafiziği, bir tarih, bir doğa, bir sanat, bir dil, bir ahlak, bir hukuk ve devlet, bir din vb. gibi metafizikler vardır.

Gerçi bilim adamları, alanlarında hiçbir metafiziğin söz konusu olamayacağını ileri sürerler. Fakat bu, doğru değildir. Bugün birçok bilimlerin de "metafizik" problemlerle başa çıkamadıklarını görmek ve göstermek çok kolaydır. Fakat bilim adamları, kendileri tarafından kurulan ve yalnız kendi alanlarıyla ilgili *"immanent"* metafiziklerine başvuruyorlar. Bu gibi *immanent* metafizikle, açık bir şekilde özellikle fizik, biyoloji, tarih gibi bilimlerde karşılaşıyoruz.

Problemlerin —bunlar ister varlık, ister bilgi fenomenleriyle ilgili olsunlar— sonuna kadar çözülemeyeceğini bilim ve felsefe tarihi bize açık olarak gösterdiği halde, yine de antimetafizik tutumlarla karşılaşıyoruz. Antimetafizik bir tutum daima şöyle bir durumda ortaya çıkar: Bazı dar görüşlü bilim adamları alanlarında *"kurdukları" immanent* metafiziklerin farkında bile değildirler; onlar bu *immanent metafizik* teorileriyle bütün problemleri bir bilmece çözer gibi çözerler; daha doğrusu çözdüklerini sanırlar. Ya da aynı şekilde hareket eden sistem kurucuları, böyle bir kuruntunun uyanmasına neden oluyorlar. Çünkü onlar da, kurgusal metafiziklerinin farkına varmadan bütün problemleri çözeceklerine inanırlar.

Halbuki metafizik problemlere, bilmecelere uygulanan çözüm şekilleri uygulanamaz. Çünkü bilmeceler insan tarafından kuruluyor ve

yine de onun tarafından çözülüyorlar. Fakat bilginin, insanın ve onun varlık-yapısının, onun kosmostaki yerinin, varlık-yapılarının problemleri insan tarafından kurulan bilmeceler değildirler. Bunlar, bilginin, insanın, kosmosun, varlık-dünyasmın yapısında bulunan problemlerdir. Bu problemleri görmezlikten gelebiliriz; onları yok sayabiliriz; fakat onları ortadan kaldıramayız. Çünkü onlar bizim uydurduğumuz problemler değildir.

Zaten metafizik problemleri görmemiz için herhangi bir buyruk ya da zorlanma da yoktur; herkesin bunları görmesi de gerekmez. Bu problemler ancak bilimsel ve felsefe araştırmaları içinde bulunanların karşılaşacakları problemlerdir. Bu problemler, onlara dışarıdan, kuşbakışı bakan, ya da "toptan bir bilgi" ile varlık-dünyasına, insanın varlık-yapısına, onun fenomenlerine eğilen bir insanın görebileceği problemler değildirler. Aslında "problem"in kendisi bile, ancak belli bir alan ile derinden uğraşan insanların karşısına çıkabilir. Seyircinin ya da bilgileri "el kitapları" içinde kalan insanların "problem" görmesine olanak yoktur. Nitekim fizikle ilgili "el kitapları" okuyarak fizik öğrenen bir kimse de, bu alandaki araştırmaların içinde bulunmayan bir kimse olarak, bu bilimin problemlerini göremez.

Hayat da böyle değil midir? Hayatta güçlüklerle karşılaşmayan bir insan, günlük hayatın herkes için böyle düpedüz, takıntısız olduğunu sanabilir. Nasıl bu, hayatta hiçbir güçlüğün bulunmadığını göstermezse, bilim ve felsefede de bir alanın problemleriyle uğraşmayanlar, onlarla çarpışmayanlar da, bu problemleri görmeyebilir; fakat onların görmemeleri, metafizik problemleri ortadan kaldıramaz.

XV.

PROBLEM OLARAK FELSEFE TARİHİ

1. Tarih

İnsan adını alan varlık-alanı ile onun başarıları dün ya da bugün başlamamışlardır. Hem insanın kendisinin, hem de başarılarının bir başlangıcı, bir oluşu, yani bir tarihi vardır. Çünkü hem insanın kendisi, hem de başarıları, *statik* değil, oluş içindedir. Fakat insan başarılarını araştırmak için, kabul edilmiş de olsa, onları belli bir "tarih" ten başlatmak, onlara herhangi bir "tarih" koymak gerekir. Gerçi insan bilgisinin başlangıçları, tıpkı kendisinin başlangıcı gibi karanlıklara gömülüyor; saptanması güçleşiyor. Fakat yine de böyle bir başlangıcı kabul etmeye gerek vardır. Nitekim böyle bir başlangıç kabul edilmiştir de.

Aslında tarih insanla başlar; çünkü tarih, bir yandan insan eylemleriyle, bu eylemlerin sonucunda oluşan başarıların, öte yandan insan olaylarının bir bilgisidir. İnsan eylemleri çok yönlüdür. Bundan dolayı onların ürünü olan başarıların da çeşitli olması gerekir. Fakat her insan eylemi ile onun sonucu olan her insan başarısı, olumlu ya da olumsuz bir gelişme, bir oluş içindedir. İnsan eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan her başarının bir başlangıcı vardır. Bu başarıların izleri, aynı zamanda insanın yeryüzündeki izlerinin de bir başlangıcıdır.

Mademki tarih, insan başarılarının olumlu ya da olumsuz gelişmelerinin bir bilgisidir; o halde her insan başarısının bir tarihi olmalıdır. Genel bir bilgi tarihi yanında bir kimya tarihi, bir fizik, bir biyoloji vb.nin bir tarihi; bir teknik, bir tıp tarihi, insanın besinlerinin, bunların hazırlanmasının bir tarihi ile, yararlandığı hayvanların bir tarihi vardır. Bunların yanı başında bir yazın tarihi, bir sanat tarihi, bir kültür tarihi vardır. Bütün bu bilgi alanları belli insan eylemlerinin ürünüdürler; ve her eylemin de bir tarihi vardır. İşte felsefe tarihi de insanın felsefe alanındaki eylemlerinin, başarılarının bir tarihidir.

Her insan eylemi daima akıp giden zamanın herhangi bir kesiminde başlamıştır; hiçbir insan eylemi bugün başlamamıştır; hiçbir insan başarısı yalnız bir insanın, bir çağın ya da bir tek toplumun ürünü değildir. İmdi şimdi ile insan başarıları için başlangıç noktası olarak kabul edilen zaman arasında birçok insanların, birçok insan topluluklarının eylemleri birbirine eklenmiş ve bugünkü durum meydana gelmiştir. Başka insan başarıları gibi, bilim, sanat, teknik, felsefe de belli bir eylemin sonucudur. İmdi bugünkü zaman noktasıyla, başlangıç olarak kabul edilen zaman noktası arasında birçok insanlar, bilim ve felsefe problemiyle uğraşmışlar, sanat yapıtları, teknik yapıtlar meydana getirmişlerdir. Bu alanlarla ilgili problemlerle uğraşmışlar, düşünceler, tahminler ileri sürmüşler. Daha sonra, ortaya konulan problemler için belli çözüm şekilleri, çözme tasavvurları, çözüm önerileri ileri sürmüşlerdir.

Yüzyılların ve sayısız insanların emek ve zahmetlerinin ürünü olan bilginin ve insan başarılarının kesintisizliğini göstermek gerekir. Çünkü geçmiş çağların bilim ve felsefe ile ilgili olan düşüncelerini, imgelerini bilmenin, hem geçmişten yararlanmak, hem de onları şimdiki başarılara bağlayarak, şimdiyi anlamak, insan başarılarının gelişme yönünü izlemek, aynı zamanda kendi zamanımızdaki başarıları ilerletmek, geliştirmek için büyük bir önemi vardır.

İnsan bilgisi, insanın teknik ve bütün başarıları onun "varlık -koşulları"dırlar. Bunlar, insanın varlık-dünyası karşısındaki tutumunun, onunla ardı arası kesilmeyen hesaplaşmasının sonucudur. Kuşaktan kuşağa devredilen bu başarıların birbirinden nasıl yararlandığını, insanların edindikleri deneyimlerin, bilginin, kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldıklarını da, yine bu başarıların tarihi bize öğretecektir. Çünkü zincirin son halkası daha önceki halkalarla ilgilidir. Bu halkaların bağlantısı bilinmeyince, içinde bulunduğumuz durumu anlamak kolay olmaz. İnsan başarıları sanki rastlantıların bir ürünüymüş gibi görünürler. Halbuki insan başarıları alanında böyle bir rastlantı söz konusu değildir. Bütün insan başarıları, onun deneme ve sınamaları demek olan eylemleriyle, bütün aktivitesinin ve bunu yöneten önceden görme, önceden yönetme gibi yeteneklerinin bir ürünüdür.

2. Bilim ve Felsefe Tarihinin Özellikleri

Gerçi birçok insan başarısı ve bütün bu başarıların bir tarihi vardır. Fakat bu insan başarılarının en önemlileri, onun bilim, felse-

fe, sanat ve teknik alandaki başarılarıdır. Bu nedenle en önemli tarih de, bilim, felsefe, sanat, teknik tarihidir. Çünkü bütün insan eylemleri —hangi alanla ilgili olurlarsa olsunlar— bilgiye dayanan eylemlerdir. Fakat bilim için, özellikle doğa bilimleri için tarih bir problem değildir. Belli bir dereceye kadar sanat alanı için de tarih bir problem olmuyor.

Tarihin problem olarak karşımıza çıktığı yer, felsefe alanıdır. Çünkü bu alanda tarihin işlevinin ne olduğu henüz kesin bir nitelik kazanmamıştır. Halbuki bilimler için, örneğin kimya için tarihin yeri ve sınırları bellidir. Nitekim kimya için tarih, onun bilgisinin gelişmesinden başka bir şey değildir; ve buradaki hataları bilgiden ayırmak da çok kolaydır. Çünkü kimyanın tarihi, onun bilgisi ile birlikte yürür; ve hatalar elenir. Fakat felsefede böyle bir şey kolay değildir. Çünkü kimyada, Kant'ın söylediği gibi, bir kesintisizlik vardır. Bu kesintisizlik hiçbir yerde eksik değildir. Halbuki felsefede bunun hep yeniden oluşturulması gerekir.

Bu durum, olaylar tarihinde de açıktır. Burada da her olay, tarihsel bir nitelik taşımaz. Olaylardan ancak etkisi olanlar, tarihsel bir nitelik taşır. Olayların birbirini etkilemesi kendiliğinden olup biter. Bunlar herhangi bir şekilde, örneğin belge olarak saptanmışlardır. Ama olaylar durmadan yeni tarihsel durumlar ortaya çıkarırlar. Felsefedeki düşünceler, olaylardan da farklıdırlar. Gerçi felsefe için de bir düşüncenin etki gücü, onun önemini gösterir; onun tarihselliğini meydana çıkarır. Fakat bu etki, burada kendiliğinden olup biten bir şey değildir. Bu düşüncelerin başka insanlar tarafından bilinmesi gerekir. Bilinmeyen bir düşünce, varolmayan bir şey gibidir. Nasıl varolmayan bir şeyin etki yapması beklenemezse, aynı şekilde bilinmeyen bir düşüncenin etkilemesi de olası değildir.

Fakat burada bir düşüncenin bilinmesi, onun olumlu bir şekilde etkide bulunması da yeterli değildir. Bu bilinen düşüncenin, bir bilgi niteliği taşıması gerekir. İşte felsefe tarihindeki bütün güçlük buradan çıkıyor. Kimyada bilgi niteliğine sahip olan bir düşünce ile, bilgi niteliğinden yoksun olan bir düşünce birbirinden kolaylıkla ayrılır. Çünkü onu yoklamak ve hakikat olup olmadığını meydana çıkarmak kolaydır. Üstelik kimya tarihini yazan insan hakiki bir kimyacıdır; yani araştırmalar içinde bulunan bir insandır. Halbuki felsefe tarihi için bunu söylemek olası değildir. Felsefe tarihi, çok kez filozof olmayanlar, sadece felsefe ile uğraşanlar tarafından yazılmaktadır. Bundan başka felsefe, bütün alanların problemlerini içine alan bir bilgidir. Onun kimyada olduğu gibi, laboratuvar deneyleriyle yoklanacak bir yanı da yoktur.

Öte yandan kimya adını alan bilgi, belli şeylerin elde edilmesi için pratik alana uygulanır. Bundan dolayı onun insan hayatıyla sıkı bir ilgisi vardır. Halbuki belli şeylerin elde edilmesi için kullanılmayan felsefi bilgi ile hayat arasında, kimyadaki gibi bir ilinti yoktur. Hatta birçok insan toplulukları bilim ve felsefe olmadan da *deneyime* dayanan bir bilgi ile hayatlarını sürdürebiliyorlar. Felsefe, ancak yüksek bir bilimsel kültürün bulunduğu yerde oluşur. Böylece bir yerde felsefenin varolup olmaması, derin ya da sığ olması, orada bilimin ve bilimsel araştırmaların bulunmasına, bunların derin ya da ilkel olmasına bağlıdır.

Doğa bilimleri, pratik hayatla, günlük hayatla o kadar ilgilidirler ki, onların hayatın kendilerinden istediği şeye yanıt vermeleri gerekir. Bir phytopatholog (bitki hastalıkları uzmanı), bitkilere bulaşan hastalıkların önüne geçmelidir. Bir mineralog, yer altındaki servetleri insanın yararlanmasına sunmalıdır. Bir kimyacı endüstri için yararlı olmayı bilmelidir. İmdi doğa bilimleri ve bunlara dayanan teknikler, hayat için doğrudan doğruya bir yarar ya da zarar sağlayabiliyorlar.

Fakat bununla şöyle bir şey ileri sürülmüyor: Bu bilimlerin görevi bununla başlıyor ve bununla bitiyor. Bütün bilimlerin teorik, felsefi temelleri vardır. Bu temeller üzerinde düşünülürken ya da bilimsel araştırmalar yapılırken sadece pratik hayatın yarar-sferi, göz önünde bulundurulmaz. Fakat bu bilimler, ortaya koydukları sonuçlarla pratik hayatla ilgilenmek ve yardım etmek zorundadırlar. İnsan hastalıklarının önüne geçmeyi, hastalara yardım etmeyi amaç edinmeyen bir tıbbın hiçbir anlamı yoktur. Fakat öte yandan tıp, bu kadardır da denemez. Çünkü onun da teorik temellere dayanması gerekir. Bu temeller ona iki şey kazandırır: Bu temeller bir yandan tıp için yeni araştırmaların, yani yöntemlerin bulunmasını olası kılar; öte yandan bu teorik temeller, tıbbın pratik hayata uygulanmasının yönünü gösterirler. İnsan organizmi hakkında mekanik bir görüşün ağır bastığı bir çağın iyileştirme yöntemleriyle, insanı plastisitesi olan biyo-psişik, somut bir bütün olarak gören bir tıbbın iyileştirme yöntemleri ve hastasına yardımı arasında bir başkalık olacaktır.

Böylece teorik temeller ve pratik alan el ele vermek zorundadır. Yalnız, teorik temellerin araştırılmasında, bekleyen, yardım isteyen bir durum yoktur. Bundan dolayı da ondan vazgeçilebileceği sanılıyor. Gerçekten dışarıdan bakılınca, sanki bilim için teorik temeller gerekli değilmiş; onlara dayanmak gerekmiyormuş gibi bir kuruntuya kapılmak olasıdır. Fakat her bilimin, örneğin tıbbın, kurucuları, ilerleticileri, yani ustaları böyle temellere dayanmadan hiçbir şeyin yapılamayacağını biliyorlar. Teorik temellerle pratik alan arasındaki

ilgi bakımından her bilimde sayısız örnekler verilebilir. Bütün doğa bilimleri, bu bakımdan çok öğretici örneklerle doludur. Fakat öteki bilimlerde de durum başka türlü değildir.

3. Felsefe Tarihinin Karşılaştığı Güçlükler

Görevi, yalnız teorik temellerin bütünü (yani hem varlığın, hem de her tür bilginin) üzerinde durmak olan felsefede durum çok değişir. Burada pratik hayatın istediği bir şey yoktur. Gerçi pratik hayat, bu teorik temellerden de yararlanabiliyor; fakat burada, tıp ya da kimyada olduğu gibi ivedi bir durum yoktur. Çünkü burada bir duruma hemen yardım etme söz konusu olmaz. Bu bakımdan felsefenin hiçbir yerde acele etmesine gerek duyulmuyor. Ama yine de onun sırtında ağır bir yük vardır. Çünkü o hem kendisi, hem de bilim hakkında hesap vermek, her durumla hesaplaşmak, bunlarla ilgili bütün fenomen gruplarını açıklamak, açığa çıkarmak, anlamak zorundadır.

Fakat felsefede bu açığa çıkarmanın, bu açıklama ve anlamanın çeşitli yolları vardır. İşte filozofun asıl önemli görevi, bu çeşitli yollardan yürünmesi verimli olan, yeni araştırmalara yol açabilecek geniş yolu seçmek ve yalnız bilgi niteliği taşıyan düşünceler üzerinde durmaktır. Ama bu hiç de kolay değildir.

Pratik hayat, felsefeye bilgisinin hakikat olup olmadığını göstermek bakımından hemen hemen hiç yardım etmediğine göre, felsefenin bunu özel bir şekilde ve özel bir yolda yürüyerek gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bundan dolayı burada hata ile hakikati birbirinden ayırmanın önemi ve güçlüğü ortaya çıkıyor. Çünkü pratik hayat, felsefeyi buna zorlamıyor. Örneğin Yenikantçıların şu ünlü bilinç teorisini göz önünde bulunduralım: Onlara göre bilinç, bilinç fenomenleri doğuştandır; yani bilinç insanın birlikte getirdiği bir temel donanımdır. Pratik hayatı etkilemeyen, pratik hayatla ilgisi olmayan, pratik hayatın kendisine karşı kayıtsız kalabildiği —çünkü ona ne zararı, ne de yararı dokunabiliyor— bu düşünce, felsefede olduğu gibi devam edebildi. Ancak zamanımızdaki gibi fenomenler üzerinde duran, teorilerde *pragmatik* bir amaç gören bir düşünüş, bunun yanlış olduğunu ortaya koyabildi.

Şimdi bu teorinin karşısına, bunun tersini ileri süren başka bir teori çıksa, onun yanında yer alacak ve bunlar yan yana kalabilecekleridir. Bu teori de şunu savunuyor: İnsan bilinci bir *tabula rasa*dır;

o, doğuştan hiçbir şey birlikte getirmez; onun "edindikleri", deneyimlerin, hayatın ürünüdür. Felsefede bu gibi teoriler yan yana durabiliyorlar; çünkü her ikisinin de pratik hayatta herhangi bir yeri yoktur.

Yenikatçıların bilinç hakkındaki savunmaları, şöyle bir görüşe dayanıyor: Ruhla beden arasında temelli bir bağ yoktur. Çünkü bedenin serpilip geliştiğini görmemek olası değildir. Bilimsel bilgi ile felsefi bilgiyi birbirinden kesin sınırlarla ayıran ve böyle teorik bir temelden hareket eden filozoflar, bilinci değişmez görmek zorundadır. Halbuki insanın biyo-psişik bütünü üzerinde duran zamanımızın felsefi antropolojisi, psikolojisi bunun yanlışlığını gösteriyor. Felsefi antropoloji, insan bilgisinin çeşitleri arasına kesin bir sınır koymuyor; bilimin araştırmalarından da yararlanıyor. Nitekim bugünkü biyolojik bilimler, canlının biyo-psişik bir varlık olarak, birlikte ancak biyo-psişik çekirdekler getirdiğini gösteriyorlar. Bu çekirdekler gelişir; bunu yeni doğan çocuğun zaman içindeki gelişmesinde, değişmesinde görüyor ve gösterebiliyoruz. Bu fenomen, bize bilincin ne *konstant* (değişmez) olduğunu, ne de henüz ışık görmeyen bir fotoğraf kâğıdına benzetilebileceğini gösteriyor.

Fakat bu teorileri benimseyenlerden birisi bizim karşımıza çıksa ve savunmasında dirense ona ne diyebiliriz, ne gösterebiliriz? Gerçi biz onun dikkatini fenomenler üzerine çekeriz; fenomenleri sayıp dökebiliriz. Fakat bu, kimyada olduğu gibi, bir maddenin elde edilmesi için yeni bulunan verimli bir yöntem kadar bağlayıcı değildir; yani onu kanıtlayamayız. Penicillin'i bulan H. Fleming başlangıçta bu maddeyi pratik hayata uygulanamayacak derecede güçlükle ve az elde edebiliyordu. Onun bu buluşundan aşağı yukarı 12 yıl sonra, kimya bu maddeyi yığınla elde etmeyi başardı. Bu yeni yöntem, eski yöntemin yerine geçti. Hiç kimsenin aklına başka türlü düşünmek ya da eskisi üzerinde direnmek gelmedi ve gelemez de.

Şimdi de Husserl'in bilinç teorisini ele alalım: Husserl için bilinç, saf ve *transendental* bir bilinçtir ve fenomenolojik bir *redüksiyon*la psikolojik bilinçten elde edilir. Fakat bu *transendental* bilinç, öyle bir varlık-alanıdır ki, onun varlığı, başka bir şeyin varolmasına gerek göstermez.

Husserl'in bu savı, büyük bir kurgudur. Böyle bir kurgu için bir fenomen temeli göstermek bile olası değildir. Fakat Husserl bu kurgusu ile birlikte yeni bir görüş ortaya koyuyor: Bu görüş öz-sferini meydana çıkaran görüştür. Bu görüşten yararlanmak için Husserl'in yaptığı kurguları onunla birlikte yapmak gerekmez. Nitekim «bilgi, süje ile obje arasında bir bağdır» cümlesi, bu görüşe dayanmaktadır. Bu ve buna benzer yararlanmalar, Husserl'in ne bilinç teorisine, ne de redüksiyon teorisine dayanır.

Husserl'in öz bilgisiyle ilgili olan bu görüşü, felsefe için bir buluş sayılır. Fakat bu buluş, kurgularla yan yana bulunmaktadır. Bu buluş, felsefe ile bilim arasındaki bağı ortaya koymakla kalmıyor; aynı zamanda bilimlerin (Husserl'in bilime karşı olma eğilimine rağmen) izledikleri yolun da böyle bir yol olduğunu gösteriyor. Çünkü bilimde daima elimizde bulunan bu belli cisme özgü değildir; bütün cisimlerle ilgilidir. Bilginin yukarıdaki tanımı da yalnız bir bilimin değil, bütün bilimlerin tanımıdır.

Kurguyla bilgi niteliğinde olan düşüncelerin yan yana bulunması, Husserl'e özgü bir şey değildir. Bu durum, başka filozoflarda da aynıdır. Örneğin Platon'u düşünelim: Şairce konuşan, birçok mitosa başvuran Platon'un *"ide"*lerinin felsefe tarihinde ne kadar çok karikatürize edildiğini herkes bilir. Aristoteles'in form ve madde problemi de öyledir; Heraklit'in oluş ve *"logos"*u, Parmenides'in düşüncesi ve duyuları eleştirisi, Anaximander'in peras ve apeiron'u; Kant'ın bilginin deneme ile başlaması ve denemeden doğmaması düşünüşüyle *transendental* süje problemi; bütün yargıları determine eden en yüksek ilke problemi; özgürlük, "objektif geçerlik", düşünme ile algı arasındaki ilgi problemleri, Locke'un refleksiyon ve sensation problemi; Berkeley'in mind ve varlık problemi; Descartes'ın çift substanz problemi; D. Hume'un "impression", "experience" hakkındaki düşünceleri de böyledir. Fakat felsefe tarihi her nedense bilgi niteliğinde olabilenle, bundan yoksun olan düşünceleri yan yana bırakmakta ve ikisine aynı gözle bakmakta bir sakınca görmüyor.

4. Felsefe Tarihinin Doğru Yolda Yürümesine Engel Olan Motivler

Acaba felsefe tarihinin böyle yanlış bir yola girmesinin nedeni nedir? Bu neden şu olsa gerek: Felsefede esas olan sistem kurmaktır; ve her sistemin belli bir çerçevesi vardır. Filozofun düşünceleri, ya bu çerçevenin içine sığabilir ya da onu aşar. Sığdığı zaman filozof, tutarlıdır; yani düşünceleri arasında bir tutarlılık vardır. Sığmadığı zaman filozof, söylediklerini kendisi çürüten, tutarsız olan, düşünceleri birbirini tutmayan bir filozof demektir. Fakat böyle bir felsefe tarihi görüşünün tam olabilmesi için, bu sistemlerin de sınıflandırılması gerekir. Sınıflandırma, bu sistemleri belli "izm"lere ayırarak yapılır. Örneğin idealizm, realizm, empirizm, sensualizm, pozitivizm, materyalizm vb. gibi. Bunlara metafizik "izm"ler de katılmalıdır.

İşte tarihçi, filozofları bu sınıflama ilkelerine göre gruplandırıyor. Filozoflardan birisinin eksik bıraktığı bir düşünceyi, öbürü tamamlıyor. Örneğin böylece idealizm en yüksek tepe noktasını Hegel'de; empirizm ise, en yüksek tepe noktasını D. Hume'da buluyor; ve filozoflar arasında roller bölüşülüyor. Onlardan birisinin düşüncesi iyice sivriltildikten sonra, onu izleyen bu sivrilikleri gideriyor. Fakat bu kez o da belli bir sivrilik bırakıyor. Onu izleyen de onu düzeltiyor. Böylece felsefe tarihi, birbirinin yerine geçen kurgusal sistemlerin bir tarihi oluyor. Fakat bu anlamdaki felsefe tarihi, bir "hatalar tarihi", başka bir deyişle birbirini çürüten düşüncelerin bir tarihi oluyor.

Çünkü her sistem, kendisinin doğru olan biricik sistem olduğunu savunuyor ve karşı sistemleri çürütmeye çalışıyor. Sonradan tarihçi, bu filozofların düşüncelerini incelediğinde, bunlarla ne yapılabileceğine şaşırıyor. Çünkü tarihçi henüz felsefe tarihinin görevini kesin olarak anlamış değildir: Felsefe tarihinden biz ne bekliyoruz ve ne beklemeliyiz? Acaba felsefe tarihi, bir filozofun söylediği ve yazdığı bütün düşüncelerin yan yana bir sıralanması mı olacaktır? Yoksa felsefe sistemlerinin işledikleri problemlerde hakikat olan, hakikat olmayandan ayırdedilip problem tarihi mi yapılmalıdır? Ya da W. Windelband'ın denediği gibi mi yapmalıyız?

Bilindiği gibi windelband bir çağdaki düşünce malzemesini alanlara ya da disiplinlere ayırmakla yetiniyor; böylece problem grupları ele alınıyor. Fakat böyle bir hareket tarzının, filozofun sisteminin bütünlüğü ile ele alınmasından farkı yoktur. Öte yandan Windelband gibi yapıldığında, problem grupları arasındaki bağlar kayboluyor ya da hiç değilse bu bağları görmek olanağı olmuyor. Bundan başka tarih, yine sistemlerin, doktrinlerin, "izm"lerin içinde dönüp dolaşıyor. Sistemlerdeki görüş ve bilgi niteliğinde olan düşünceler, bir filozofun sistemini bütünlüğü ile betimlemekten daha fazla bir şey ortaya çıkaramıyor. Bundan dolayı bu deneme de bir problem tarihi olmaktan uzak kalıyor[82].

W. Dilthey ile okulu da bu bakımdan bir değişiklik yapamadı. Burada felsefe tarihi bir çağdaki düşünce akımlarının tarihsel bağlarını göstermekten ileri gidemedi; ve düşünmenin ilgi merkezini inanma, zevk, sosyal ilişkiler gibi felsefi olmayan etkenler oluşturdu. Böyle bir tarih görüşünde düşüncelerin *motif*leri meydana çıkıyor. Bir çağın felsefesinin neden belli bir yöne sürüklendiği, belli bir "geçerliği" olan düşüncelerin kullanıldığı, belli önyargıların sürüp gittiği, başka

(82) Nicolai Hartmann: "Der philosophische Gedanke und seine Gescichte". Akademie-Vortrag; s. 9; 1936.

düşüncelerin dikkate alınmadığı anlaşılır bir hale getiriliyor. Fakat düşüncelerin bilgi bakımından olan başarısı, ikinci derecede kalan bir rol oynuyor[83]. Kuşkusuz böyle bir tarih görüşünün bir yeri vardır. Fakat bu felsefenin gerçekleştirdiği bilginin bir tarihi olamaz.

Hakiki anlamdaki felsefe tarihi, felsefenin yüzyıllardan beri ortaya koyduğu bilginin bir tarihi olmalıdır; tıpkı kimyanın ya da fiziğin tarihi gibi. Fakat kimya ve fizikteki durum çok açıktır. Çünkü kimya ve fizikte bilginin izlediği yol kesintisiz sürüp giden bir yoldur. Halbuki felsefede bilginin izlediği yol, böyle değildir. Felsefeci, her kezinde kendisi bu yolu yürünebilir bir hale getirmelidir; yani felsefeci her kezinde böyle bir yolu *kendisi* yapmalıdır. Bunun için, tıpkı kimyacı gibi, felsefeci de kendi çağındaki problemlerin düzeyinden hareket ederek geçmiş yüzyıllara inmeli ve oradan da tekrar kendi çağına dönmelidir. İşte burada felsefeci, bir seçme, bir ayıklama yapmak zorundadır; yani felsefeci bir bilgi niteliğinde olan düşünceleri böyle bir nitelikten yoksun olanlardan ayırdetmeli; hata ve hakikati birbirinden ayırmalıdır.

Bunun için de felsefe tarihi, bütün sınıflandırma kategorilerinden vazgeçmeli; herhangi bir sisteme bağlanmamalıdır. Zamanımız, artık sistem felsefesini, kurguları yadırgamaya başlamış; felsefe, daha çok bütün problem ve fenomenlere açık bir bilgi olarak görülmeye başlanmıştır; tıpkı kimyada ve fizikte olduğu gibi. Fakat bununla felsefe, fizik ve kimyanın ne yöntemini taklit etmelidir; ne de onlar tarafından kendisine herhangi bir şey dikte ettirmelidir. Ancak bu bilimlerin tarihi, felsefe için bir örnek, bir model olmalıdır.

O halde felsefe tarihi, tıpkı kimya tarihi gibi başlangıçtan beri bütün problem alanlarıyla ilgili olan, yalnız bilgi niteliğindeki düşünceleri ele almalıdır. Fakat bu bilgi, felsefenin bütün alanlarıyla ilgili olmalıdır. Felsefenin başlangıçları için bu yolu izlemek kolay olduğu halde, yüzyıllar geçtikçe böyle bir çalışma da güçleşir. Bu güçlük, kimya ve fiziğe göre felsefenin özel durumundan doğmaktadır. Fizik ve kimyada bilgi sağlamaya hizmet etmeyen her şey terkedilir; kısmen doğru olan yöntemler yerine, tümüyle doğru olan yöntemler geçer.

Felsefenin, daha önce de söylediğimiz gibi, pratik bir yanı olmadığı, felsefe hayatın herhangi bir alanına uygulanamayacağı için, onda hakikat olan bilgi ile hatanın birbirinden ayrılması güçleşiyor. Hele burada herhangi bir "izm"den hareket edildiği zaman, bu güç-

(83) N. Hartmann: "Der philosophische Gedanke und Seine Geschichte" Akademie-Vortrag; s. 9; 1936.

lük büsbütün artar. Çünkü sistemlerde "olumlu" bir görüş, hemen genelleştirilmektedir. Hakikat olan, bilgiye hizmet eden bir düşünce genelleşince, bilgi çekirdeği gereksiz kabuklarla sarılıyor; sonunda bu çekirdek de kaybolmak tehlikesini gösteriyor. Örneğin Heraklit'in oluş düşüncesi, halis bir bilgidir. Fakat varolan hiçbir şey kabul etmemek ve her şeyi oluş olarak görmek bir hatadır. Platon'un *"ide"*ler hakkındaki görüşü, değişmeyen, sürüp giden bir şeyi göstermek istiyor. Fakat bununla oluşun bulunmadığını savunmak doğru olmaktan çok uzaktır.

Böyle bir durumda tarihçi filozofun dayanağı şu olmalıdır: Hiçbir filozofu, hiçbir felsefi düşünceyi herhangi bir sınıflandırma kategorisine sıkıştırmamak. Fakat bu benimsenmiyor. Nitekim tarihçi düşünüp taşınmadan, örneğin Grek felsefesinin başlangıçlarına doğa felsefesi adını veriyor. Böylece tarihçi, peşin olarak düşüncelere herhangi bir damga basıyor. Nasıl kimya, kendi tarihini eski çağların pratik hayatta kullandıkları keramikle ve boyalarla başlatıyorsa, felsefe tarihi de felsefeyi, Thales ile başlatmalıdır. Gerçekten, Anadolu'nun Ege kıyılarında yaşayan bu filozof, insanlık tarihinde ilk kez varlık -dünyasındaki çeşitliliği bir "birlik" olarak görüyor. Thales'in bu "bir" liğe, bu taşıyıcı olan "arche"ye su adını vermesinin önemi ikinci derecede kalır. Bundan dolayı Thales'e bir doğa filozofu ve felsefesine bir doğa felsefesi damgası vurmak doğru değildir. Felsefe tarihçisi, "arche"yi bir ilke, bir kategori olarak ele alabilir; ve sonuçta görecektir ki, her filozofun varlık kavrayışında böyle taşıyıcı bir temel ilke vardır. Fakat bu *temel ilke,* zamanla bir çokluk gösterebilir. Felsefe tarihçisi, felsefi düşüncelerin oluşunu izlerse, görür ki, bu gibi temel ilkelerin bilgisi gittikçe gelişiyor. Bazı çağlarda böyle bir bilgi, fenomenlerle gösterilebileceğinden daha fazlasını ileri sürebiliyor. Fakat bu da felsefe tarihçisini şaşırtmamalıdır. Kimya da, alşimistlerin çağında çıkmazlara girmiştir; fakat yine de olası olmayan bir şey aranırken, rastlantıyla başka şeyler bulunmuştur. Bugünkü çekirdek fiziği ve kimyasında alşimistlerin düşleri gerçekleşmiştir.

Düşünen insan da, çok sonraları *görülebilecek* düşünceler ortaya koyabiliyor. Nitekim bazı çağlar için hiçbir anlamı olmayan düşünceler, zamanla birden birisi tarafından *görülüyor;* o düşünceler önem kazanıyorlar. Örneğin bugünün antropolojisi kurulup gelişmeye başladıktan sonra, geçen yüzyılların Kant'ın düşünce hazinesinde göremedikleri düşünceleri değerlendirmek olanağı oluyor; Kant'ın yapıtlarında karşılaştığımız insan problemleriyle ilgili düşünceler, ancak zamanımızda değer kazanıyorlar.

Fakat temel ilkeleri inceleyen felsefe, hiçbir çağda özgür olarak araştırma yapamıyor; onun karşısına hemen *dış motivler* dikiliyor.

Bu *dış motiv*ler, ya devletle ilgilidir ya da devletin koruduğu bir dinle ilgili olabiliyorlar[84]. Düşünme özgürlükten yoksun olunca, yorumlar başlıyor. Örneğin bir Katolisizm, Aristoteles'in felsefesinde bir din felsefesi görüyor. Aristoteles'in bu din felsefesi ile başka felsefi düşünceleri arasında bir bağ kurdurmaya çabalıyor. Yorumlara başvuruluyor. Sonunda böyle bir bağ da herhangi bir şekilde meydana çıkarılıyor. Fakat asıl gülünç olanla, bunun farkında olmayarak Aristoteles'te böyle bir problem olduğunu savunanlarda karşılaşıyoruz. Bugün bile Nicolai Hartmann'ın felsefi düşüncelerine Katolik çevrelerde iyi bir gözle bakılmamaktadır. Çünkü Hartmann bütün teleolojik düşünceleri felsefesinin dışına atmıştır. Böylece tanrı düşüncesi de felsefenin dışına atılmıştır.

Felsefi düşünceler, felsefe dışı düşüncelerin, görüşlerin, *motiv*lerin etkisinde kaldıkça, onların spekülatif olmaları, canı çıkıncaya kadar yorumlanmaları zorunlu oluyor. Gerçi bir filozofun ortaya attığı düşünceleri anlamak ve onların neden başka şekilde değil de, bu şekilde ortaya konulduğunu kavramak zorunludur. Fakat burada ancak bilgi niteliğinde olan bilgiye hizmet eden yan üzerinde durulmalıdır. Örneğin Descartes'ta kurgu olanla bilgi niteliğinde olan yanlar birbirinden ayırdedilmeli ve sadece bilgi yanı ele alınmalıdır. Bugün Descartes'ın *"ide"*leri sınıflandırması problemi ile tanrıyı, dış dünyayı kanıtlamaya çalışması gibi problemler, artık her türlü görüş ve bilgiden yoksun olan kurgular olarak terkedilmelidir.

Aynı şekilde D. Hume'un empirizminde de bilgi niteliğinde olan yanla kurgu olan yan birbirinden ayırdedilmelidir. Hume'un *impression* ve *experience* hakkındaki düşünceleri içinde derin görüşler vardır. Burada düşünmenin meydana getirdiği kurgularla direkt algının ve denemenin rolünü açık olarak görüyoruz. Tarihçi artık felsefeye ve bilime mal olan bu düşünceleri, öbürlerinden ayırdetmeli. Hume, bu düşüncelerine dayanarak zorunluluğu yadsımaya çalışıyor; burada da onun hatasını görüyoruz. Fakat yine de olumlu bir yanla karşılaşıyoruz: Zorunlu olan bilginin bir sınırı olmalıdır. Çünkü bütün bilginin böyle bir niteliğe sahip olmadığı açıktır.

Böylece felsefe tarihi her yerde bilgi ile hatayı birbirinden ayırdederek çalışmalarına başlamalıdır. Nasıl hakiki kimyacıların sayısı az ise, hakiki filozofların sayısı da azdır. Fakat kimyada, hakiki kimyacı ile yalancı kimyacı birbirinden kolaylıkla ayrıldığı halde, felsefede bu hiç de kolay değildir. Hele felsefe ile uğraşan kimse, bilimsel bir duygudan yoksun olunca, onun kurgularının sınırını bulmak olası değildir.

(84) Nietzsche's Werke (aynı baskı), s. 271.

Bugün gözümüzün önünde *"Die Monade"*[85] adında bir yapıt çıkıyor. Bu yapıt, felsefenin Thales'ten bugüne kadar gelen bütün görüşlerini yok sayan bir tavır takınıyor; ve bilginin sübjektifliğini savunuyor. Bu ilkeden kalkarak başka filozofları ve özellikle ontolojik felsefeyi eleştiriyor. Halbuki kimyada böyle bir şey yapmaya olanak yoktur. Felsefe, kaderi gereği her çağda ve her zaman onun ehli olmayan insanlar tarafından kötüye kullanılıyor. Fakat pratik hayatla ilgisi olmayan böyle bir görüş, zararsız olarak sürüp gidiyor; ancak bir süre sonra geçmişin karanlıklarına gömülüyor.

Fakat felsefe tarihi, felsefe alanındaki bütün yapıtlarla uğraşmak zorunda değildir. Felsefe tarihi düşünce malzemesini, yalnız felsefenin ustalarında aramalıdır. Çıraklarda bunu aramaya gerek yoktur. Çünkü onun burada bulacağı bir şey de yoktur.

Felsefe tarihi, bir bilginin, temellere inen bir bilginin tarihi olmak istediği sürece, onun olumlu görüşlerin, olumlu bilginin bir tarihi olması gerekir. Bunun için onun, felsefi bilgiyi, olumlu görüşü, sistemin esaretinden kurtarması, bilginin halis çekirdeğini bulması gerekir. Bu konuda felsefe tarihçisi için ölçü, varolan şeyler ve onların fenomenleridir. Bu fenomenlerin çokluğunu açıklayan görüştür. Bütün başka yabancı *motiv*ler, felsefi görüşün dışına atılmalıdır. Her fenomen alanı, ayrı, fakat yine de öteki fenomen gruplarıyla ilintiye getirilerek incelenmelidir. Hiçbir alanın ilkesi başka bir alana taşınmamalıdır.

Hiçbir sisteme esir olmayan, başka bir deyişle düşüncelerini herhangi bir sistemin çemberine sıkıştırmayan filozoflar vardır. Bunların başında F. Nietzsche gelir. Nietzsche tam anlamıyla filozoftur. O, her yerde ve her zaman *gördüğünü* ortaya koyar. Bu ortaya konulan düşüncelerin daha öncekilerle ilişkisini, yani onlarla çelişip çelişmediklerini düşünmez bile. Kant'ı da, bütünlüğü ile bir sistemin esiri saymak çok güçtür.

Ancak bütün bu hazırlıklardan sonra, felsefenin tarihi yazılabilir. Nietzsche felsefe tarihinden acı acı yakınır. Ona göre de felsefe tarihi, bir filozofun esas düşüncelerini, görüş ve bilgi niteliğindeki düşüncelerini ele alacağı yerde, filozofun bütün söylediklerini ele alıyor; böylece filozofun kişiliği ortadan kayboluyor. Halbuki Nietzsche'ye göre her felsefe tarihi hiç olmazsa bu kişiliği de ortaya çıkarmalıdır.

Felsefe tarihinin pragmatik anlamda başka birçok şekilleri de düşünülebilirse de, bunlardan en yararlısı monografilerdir. Fakat monografilerin asıl anlamlarını gerçekleştirmeleri için, onların yorum

(85) Wolfgang Kramer; "Die Monade" Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1954.

yapmadan betimleyici olmaları gerekir. Düşünceleri yorumlamak, monografilerin bu yararını ortadan kaldırır. Fakat buradaki betim gelişigüzel bir betim olmamalıdır. Bu, bilgi niteliğindeki düşüncelerin bir betimi olmalıdır.

Şimdiye kadar yazılan felsefe tarihleri, daha çok sınıflandırma kategorilerine dayanan ve filozofların öğrettiklerini betimleyen ve eleştiren tarihlerdir. Bunlar, ilgi uyandırıcı olabilirler; fakat yine de öğrenen kimseyi ümitsizliğe düşürebilirler. Çünkü felsefi görüşler, filozoftan filozofa değişiyor ve düşünceler, birbirlerini çürütüyor. Bugünkü felsefe tarihlerini okuyanların böyle bir ümitsizliğe kapılmamalarına olanak yoktur.

Bundan başka böyle bir felsefe tarihi, bize felsefenin gelişmesini göstermekten çok birbirini tutmayan düşüncelerin bir *ambarı* oluyor. Bu nedenle sistemlerinde *tutarlı* hareket edenler, bu tür felsefe tarihçileri tarafından en çok beğenilenleridir. Bunun içindir ki, Nietzsche'ye uzun süre filozof gözüyle bakılmamıştır. Fakat sistemlerin ve sistemci felsefenin iflâs etmeye başladığı çağımızda, Nietzsche yeniden büyük bir önem kazanmıştır.

Çağımızın bir filozofu olan N. Hartmann da sistemciliğin kurgularıyla ciddi bir şekilde savaşmıştır. Sistem felsefelerinin yıkılmasıyla, sistemlerin bir tarihi olan felsefe tarihi hakkındaki görüş de değişmiştir. Böylece yeni bir felsefe tarihi görüşüne olan gereksinmeye de yine ilk kez o işaret etmiş ve nasıl olması gerektiğini göstermiştir.

İşte hakiki bir felsefe tarihi, yukarıdan beri göstermeye ve betimlemeye çalıştığımız bütün felsefi disiplinlerin problemlerinin bir tarihi olmalıdır. Fakat böyle bir tarih, daima bu problemlerdeki bilginin, olumlu görüşün, problemlerin çözüm şekillerinin ya da bu gibi düşüncelerin tarihi olacaktır. Fakat bu disiplinlerde ortaya atılan problemleri, her çağda aramaya çalışmamalı ve bu yüzden bir zorlamaya düşmemeye çaba gösterilmelidir. Bu problem alanları, bu problemlerin açık bir şekilde ortaya çıktığı yerde ele alınmalıdır. Zorlamalı yorumlara başvurarak, kurgular kurarak bu problem alanlarını her filozofta aramak doğru olmayacaktır.

DİZİN

A

absurd, 60, 89
actualitas, 141
adaequatio, 81
adaequat, 80ss
aeion, 116
Ainesidemos, 85
Aischylos, 171, 216
akıl, 61, 65, 161, 181, 256, 257, 275, 296; -dışı, 103, 205, 207
aksidens, 127, 138
akt, anlamanın, 65; bilginin, 17ss; algı, 54 ss; düşünme, 60; duygusal, 131, 244; açıklama, 70ss
analoji, 84, 215
anamnesis, 74
Anaximander, 305
ancilla theologiae, 53, 258
anthropoid, 24
antropomorfizm, 116, 172
apodiktik yargı, 35
aposteriori, bilgi, 47, 72, 75ss; ve ölçüt, 90; ontolojide, 76ss
apriori, bilgi, 47, 72, 74s; duygusal, 268-69 ve ölçüt, 90; ontolojide, 76, 144ss
arete, 248
Aritoteles, 45 ve hakikat, 80, 100, 110; kategorileri, 121 ve katolisizm, 309; mantığı, 110 ve modaliteler, 137, 140; soruları, 262 ve ontoloji, 45, 114, 121, 146, 305
assertorik yargı, 35
Atatürk, 162, 179, 182, 187, 283

B

Bartlett, F., 188n
Bach, J. S., 216, 218, 227
Beethoven, L., 216
Bergson, H., 248
Berkeley, 50, 115, 305
Binder, J., 280
bilgi, aktları, 54ss; aposteriori, 47, 71; apriori, 57, 71; olası, 71; sürekliliği, 24; ontolojik, 74; ve sanatta, 214
bilinç, Antik Çağda, 89; pür, 50; Yenikantçılar'da, 304
Bismarck, 162n
Bonatz, 216

C

Churchill, W., 162n
Cohen, H., 50
Comte, A., 280
contingentia, 138-39
Curtius, R., 219

D

Darwin, 156
Darwinizm, 254
Dasein, 146ss
deduktion, 45, 63; ontolojide, 103, 148
dejenerasyon, 156
değerler, determinasyonu, 187 ss, 243, 263s; devlette, 286ss; yargıları, 84; ortak, 67; ve matematikte, 130; ve real-varlık, 130; sanatta, 226; santral, 202, 226, 274; Scheler'de, 268ss; araç, 84, 198ss; 273ss; vital, 83; yüksek, 85ss; 197, 273ss
Descartes, 68, 95, 101, 114, 124; hareket noktası, 53; ideleri, 309; ve ruh, 128; ve substanz, 60, 295; varlık anlayışı, 43, 128, 143, 146
deskription, 221, 146
determinasyon, ethik, 131; gnoseolojik, 204; heterojen, 126; nedensel, 20, 155; değerlerin, 107ss, 243, 265ss, 286; ve medium, 135; ilkeleri, 113, 121, 124, 126, 153; santral, 202, 227; doğada, 20, 151; teleolojik, 20, 156; varlık tarzlarının, 142; potansiyel, 205ss; determinizm, 266
Dilthey, 34; yöntemi, 41ss, 66, 69, 202, 306
Ding an sich, 49, 115, 160
disharmoni, 167, 226, 277-78
diversitas, 107
doğal varlık, 18; felsefesi, 151ss; ve bilimler, 34ss
dogma, 23, 290
Durkheim, 249
dynamis, 115, 137, 141

E

eidetik, 61
emprizm ve bilgi, 76, 79: doğuşu, 224; ve düşünme, 60
energeia, 115, 137, 141
energetizm, 123
ens realissimum, 142
entelechia, 141
episteme, 17
epoche, Husserl'de, 145ss
essentia, 137, 141, 144
estetik, 28; sanat felsefesi, 211ss, 280; yaratma, 37
ethik, 28, 262ss; değerler, 85, 131; normativ, 263; material değer, 267ss
eudaimonizm, 264
Euklid, 132
existentia, 137, 144
existentiel, anlama, korku, 148
Existenz, 148, 149

F

fatalizm, 266
fenomenoloji, Husserl, 105, 145ss, 152
Fichte, 50
fizikalizm, 123
Fleming, 176, 304
formal mantık, 106ss

G

Galilei, 156
Gehlen, A., 254ss; 257n
Geit, antropolojik, 256; Hegel'de, 295; Scheler' de, 256; Schelling'de, 152; terimi, 158; Windelband'ta, 33
gelenek, 188ss
gerçek olmama, 136ss
gerçeklik, 33, 136ss; gnoseolojik, 140; ve öz, 140; mantıksal, 140; real, 140
Gestalt psikolojisi, 119n
gnoseoloji ve idealizm, 49, 50; ve sanat, 213, 223; ve ontoloji, 118
gnoseolojik süje, 51; determinasyon, 206
Goethe, 171, 216
Gogh, V., 216
Gökalp, Z., 178, 248
görüş tarzı, 160, 178ss

H

Hahn, O., 176
hakikat, immanent ve transendent, 87ss, 109; problemi, 17, 77ss. 89
Hartmann, M., 63n
Hartmann, N., 44, 46: bilgi anlayışı, 75, 90, 97; estetiği, 212; ethik'i, 264, 267; felsefe tarihi, 306n; metafizik, 296ss; modaliteler, 136n; izmler, 212; ontolojisi, 112
hata problemi, 77ss
Heidegger, 146ss
Hegel, 50, 160, ve Geist, 295; mutlak idealizmi, 50; refleksiyon, 200; tarih metafiziği, 200ss, 295; ve varlık, 33, 115
Heraklit, 305, 308
Homeros, 171, 219
Hölderlin, 241
Hume, 50, 66, 75, 305
Husserl, 50; fenomenolojisi, 105, 145ss, 152; idealizm, 50; reduksiyon, 75, 307; saf ben, 53, 115, 305
Hipotetik, 265

İ

içgüdü, 188, 255
idealizm ve bilgi, 50, 51, 74, 76, 89; ve düşünme, 60; gnoseolojik, 50; sanat, 222; ve skeptisizm, 50; ve varolan, 120ss; ideal-varlık ve düşünce 100; ve bilimler, 44; ve mantık, 98s; ve matematik, 74, 129ss
ide, 66, 80, 123; ebedi barışın, 287; Hegel'de, 161; Kant'ta, 65; ve ontolojide, 129; Platon'da, 80, 96
ideel, 37
ideleştirme, 23
idiografik, 35, 38, 45
immanent, 25, 51, 70ss, 75; hakikat, 80, 87ss, 109; ve saf ben, 75, 257
impresyon, 50
impresyonizm, 222
induktion, 45, 63, 125
intellektus, 81
intentio, obliqua ve recta, 119
intention, 269
irreal, 60, 65, 81

K

kalıtsal, 167
Kant, anlayış yeteneği, 75; bilgi anlayışı, 49, 56, 66, 75s, 79, 90, 101, 121, 181, 258; ve eğitim, 203; ethik'i, 264, 283; ve insan, 264, 271n; ve izmler, 222; ve metafizik, 294; modaliteleri, 137; transendental süje, 121; varlık anlayışı, 115, 117; ve Yenikantçılar, 280
kategori, Aristoteles'te, 121; Hartmann'da, 120, 136ss; ve algı formu, 75; Kant'ta, 121; ontolojik, 123ss; doğada, 156ss; tarihte, 159ss
kategorik imperativ, 265
Kelsen, H., 280
kendi başına varlık, 48ss, 51, 52, 115, 117, 121, 130, 160
konstitutiv ilke, 156

Köhler, W., 256
Kramer, W., 310

L

Leibniz, 31; bilgi anlayışı, 39, 62; monadlar, 233
Lock, 66, 305
Löringhoff, von Freitag, 106ss
Luther, 257

M

Marx, 161, 171, 202, 295
matter of fact, 75
mental, 59, 60
Metafizik, 307ss
meind, 115
modalite, Aristoteles'te, 137; ve gnoseoloji, 137; Hartmann'da, 136n; problemi, 136
modus, 127, 140
monad, 243
monizm, 79
mutlak ben, 50: idealizm, 50; deneysel, 50

N

naiv tavır, ontolojik tavır, bilimde, 17, 19, 30, 47, 112; insanda, 51, 129; ontolojide, 118
Natorp, P., 50
natüralizm, 224
Newton, 156
Nietzsche, 26, 191, 212; ve antropoloji, 135; ve dil, 252; felsefe, 310; izmler, 53, 310; değerler, 267; kültür, 285; sanat, 216, 227, 231
nomothetik, 35, 38, 45
noumenon, 166, 266
noumenal, 266

O

on he on, 114
ontik, antropolojide, 257; dilde, 252; ethikte, 270; gelenekte, 194
ontoloji, 46, 112: Hartmann'da, 43, 112; Heidegger'in, 146; ve felsefi antropoloji, 257; ve bilimler, 43; ve izmler, 122; özün, 145; metafiziğin, 146; ve mantık, 103; betimi, 112
ontolojik, gerçeklik, 141; tavır, 51, 112; karşıtlık, 43
ordre du coeur, 23

Ö

ölçüt, 17, 88, 112
özdeşlik, ilkesi, 106
özerklik, 22; insanda, 180; Kant'ta, 181; organik, 152, 161

P

Parmenides, 305
pantheizm, 50
Pascal, 23
Picasso, 216
phainomenon, 114, 267
Planck, M., 122n
plastisite, 76, 168, 302
Platon ve bilgi, 74; ve düşünme, 65; ideler, 80, 96, 308; ve izmler, 222; varlık anlayışı, 115, 117, 261
Portmann, A., 256n
pozitivizm, 38; ve bilgi, 50, 121; ve dil, 244, 248; ve metafizik, 294; ve sanat, 222; ve tarih, 38
potensiel determinasyon, 205
potens, biyopsişik, 160
potentia, 137
problem, artığı, 103, 295; metafiziği, 295ss; bilinci, 17, 93ss
prima philosophia, 114
proeidenai, 74
prote philosophia, 114
pür bili, 50

R

Randbruch, G., 280n
Rafaello, 220
rasyonalizm ve düşünme, 60, 74, 79
real, olasılık, 140; bağ, 126; rastlantısallık, 140; varlık, 44, 51, 99, 127ss
realizm, 50
reduksiyon, Husserl'de, 75, 145, 304
reflekiyon, 30; Hegel'de, 200; Schopenhauer'de tavır, 19, 60, 119, 129, 271, 279
regenerasyon, 156
regulativ ilke, 156
res cogitans, res, extensa, 43
residium, 260
retardasyon, 255

S

Sextus Empirikus, 89
Scharoun, 216
Scheler, M., ve anlama, 69; ve dil, 243; ethik'i, 264, 267ss; ve geist, 256; ve modaliteler, 141
Schelling, 151ss
Schlick, M., 294
Schopenhauer, 26, 151; ve abstraksiyon, 217; ve antropoloji, 135; düşünme ve nedensellik, 153; metafiziği, 295; ve sanat, 226-27; ve varlık, 115, 117
seleksiyon, 156
sensualizm, 50
Shakespeare, 216
skeptisizm, 50, 89, 91
Sinan, 216-19

Spinoza, 31
Sokrates, 89
Sophokles, 171, 216
somut ve anlama, 69; antropolojide, 257, 259ss; ve izm'ler, 50; sanatta, 210
sophrosyne, 248
Stammler, R., 280
Substanz, 127
süje ve bilgi, 20, 71, 88; emprik, 49; gnoseolojik, 51; ve sanatta. 214; transendental, 49
Symploche, 96, 160

T

tabula rasa, 303
teleolojik, determinasyon, 20, 139, 156
teleolojizm, 123; Aristoteles'te, 140; metafizik, 288; teolojik, 288
Thales, 24, 308
teoloji ve felsefe, 53, 288
transendent, 49; süje, 70; hakikat, 80, 87, 109

U

utopi, bilgide, 53; devlette, 279-81; Platon'da, 169

V

varlık, dualitesi, 17; fenomenleri, 115; ideal, 43, 127ss; canlı-cansız, 153; ilkeleri, 120ss; problemi, 19; ruhsal, 128; koşulu, 21, 51, 90s; doğal, 151; tarzı, 131; tarihsel, 158
vérités de fait, 39
vérités éternelles, 39
vital, 83

W

Wagner, 68
Windelband, 32, 55, 39ss, 306
Wolff, 114, 144, 146

Y

yargı öğeleri, 110ss
Yenikantçılar, 50, 97, 280, 303-4
yeter neden ilkesi, 108
Yunus, 171

Z

zaman, kategorisi, 162
zekâ, 61

Takiyettin Mengüşoğlu, 1908 yılında Malatya'da doğdu. Ortaöğrenimini Sivas'da tamamladıktan sonra, Almanya'ya gitti. Yükseköğrenimini, Berlin Üniversitesi'nde (fizik, kimya ve felsefe) yaptı. "Yeni ontoloji"nin kurucusu olan Nicolai Hartmann'ın öğrencisi olan Takiyettin Mengüşoğlu, doktorasını, felsefe alanındaki ilk çalışmasıyla (Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler), Hartmann'ın yanında yaptı. 1938'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne asistan olarak girdi. Bu üniversitenin felsefe bölümünde doçent ve profesör oldu. 1978'de emekliye ayrıldı.

Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi çalışmalarının ana konusu "insan"dır, felsefi antropolojidir. Bu alandaki araştırmalarını iki kitapta yayımlamıştır: 1. Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri; 2. İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre. Yazarın çevirileri, Almanca, Türkçe makalelerinden başka yayımlanan kitapları şunlardır: Kant ve Scheler'de İnsan Problemi; Değişmez Değerler, Değişen Davranışlar; Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann *ve* Felsefeye Giriş.

Felsefeye Giriş*'te felsefenin problemleri, ontolojik bir görüş ve fenomenolojik bir yöntemle ele alınmıştır. Felsefeyi on dört problem grubuna, disipline ayıran kitap, okuyucuya felsefe hakkında dıştan, soyut değil, içten, somut bir görüş sağlar. Bu kitapta okuyucu, felsefenin problemlerini, felsefeyi başka bilimlerden ayıran soru soruş tarzını, çeşitli felsefi görüşlerin bu sorulara verdikleri çeşitli yanıtları (izm'leri) ve bu çeşitliliğin kaynaklandığı temeli bulacaktır.*