İnsan felsefesi



takiyettin mengüşoğlu

DOĞUBATI

Takiyettin Mengüşoğlu

İnsan Felsefesi

Takiyettin Mengüşoğlu

İnsan Felsefesi

I. İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri

II. İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre

DOĞUBATI

Takiyettin Mengüşoğlu (1908-1984)
Türkiye'de modern felsefi düşüncenin öncülerindendir. 1928'de Sivas Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl Avrupa'da eğitim göreceklerin katıldığı sınavda başarılı olarak Almanya'nın Thüringen şehrindeki Schulphorta'ya gönderildi. Bu okul Fichte, Ranke, Nietzsche gibi ünlülerin eğitim aldıkları bir gymnasium –üstlise– idi. Başarısı üzerine Göttingen Üniversitesi'nde doktora çalışması için Moritz Geiger'e gitti. Fakat Nazi tehlikesi yüzünden Almanya'da kaçmak zorunda kalan Yahudi kökenli Geiger onu, bir tavsiye mektubuyla Berlin'e, Nicolai Hartmann'a yolladı. "Husserl ve Scheler'de Bilebilirliğin Sınırları" başlıklı tez 1937'de tamamlandı. Aynı yıl Umumi Felsefe ve Mantık asistanı olarak İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'ne girdi. 1942'de "Nicolai Hartmann' ın 20. Asır Felsefesindeki Yeri" yazısı doçentlik tezi olarak kabul edildi. 1953'te profesör oldu ve Sistematik Felsefe Kürsüsü'nün başına geçti. 1961-62 yıllarında Almanya'nın Tübingen Üniversitesi'nde misafir profesör olarak çalıştı. 1968'de kürsüyü Sistematik Felsefe ve Mantık'a çevirdi ve Felsefi Antropoloji ağırlığıyla ölümüne dek kürsüyü yönetti.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan
Ufuk Coşkun

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Aralık 2015

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Narlıbahçe Sk. Özhekim Han
No:1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 (212) 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-74-0 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-132 Felsefe-39

Kapak Resmi: Leonardo da Vinci, *La Joconde* (Mona Lisa)

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz 11

BİRİNCİ KİTAP
İNSANIN VARLIK YAPISI VE NİTELİKLERİ

Giriş 19

I. Antropolojik Teoriler 27
1. Gelişme Psikolojisinin Teorisi 27
2. Geist Teorisi 29
3. Biyolojik Teori 33
4. Kültür Antropolojisi 38
5. Antropoloji Teorileri Hakkında Eleştirel Düşünceler 44
   a) *Kültür Antropolojisi* 44
   b) *Öteki Teoriler Hakkında Eleştirel Düşünceler* 49

II. Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji 62
1. Kant'ın Teorisinde Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Başlangıçları 62
2. Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Kalkış Noktası 74
3. Antropolojinin Ontolojik Temellere Dayanmasının Anlamı 83

III. Bilen Bir Varlık Olarak İnsan 95
1. Gnoseoloji Bakımından Bilgi 95
2. Antropoloji Bakımından Bilgi 99
3. Antropolojik Bilgi ve Bu Bilginin Hayatla, Değerler Sferiyle İlgisi 101
4. Bilgi Türleri 117
   a) *Naif Hayat Bilgisi* 117
   b) *Bilimsel Bilgi* 120

c) *Felsefi Bilgi* 123
d) *Sanatın Sağladığı Bilgi* 128
e) *Dinsel Bilgi* 138

IV. Yapıp-Eden Bir Varlık Olarak İnsan 144
1. Yapıp-etmenin Geleneksel Anlamı 144
2. Yapıp-etmenin Antropolojik Anlamı 147
3. Yapıp-etmelerin Gruplandırılması 149

V. Değerleri Duyan Bir Varlık Olarak İnsan 152
1. Antropolojik Değer Kavramı 152
2. Antropoloji Bakımından Değerlerin Gruplandırılması 160
a) *Yüksek Değerler* 161
b) *İkinci Değer Grubu* 164
c) *Davranış Değerleri* 168

VI. Tavır Takınan Bir Varlık Olarak İnsan 172
1. Açık Tavır Takınma 172
2. Kapalı Tavır Takınma 177

VII. Önceden Gören, Önceden Belirleyen Bir Varlık Olarak İnsan 180
1. Önceden Görme ile Önceden Belirleme Kavramlarının Kısa Bir Tarihçesi 180
2. Önceden Görme ile Önceden Belirlemenin Antropoloji Bakımından Betimlenmesi 184

VIII. İsteyen Bir Varlık Olarak İnsan 193
1. İsteme Kavramının Kısa Bir Tarihçesi 193
2. İsteme Fenomeninin Antropolojik Anlamı 196
3. İsteme ile Arzu Etme Arasındaki Fenomen Farkı 199

IX. Özgür Bir Varlık Olarak İnsan 203
1. Özgürlük Kavramı Hakkında Ethik Teoriler 203
2. Antropolojide Özgürlük Problemi 208

X. Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan 220
1. Fizik ve Antropolojik Zamanın Kısaca Betimlenmesi 220
2. Tarihselliğin Antropolojik Anlamı 223

XI. İdeleştiren Bir Varlık Olarak İnsan 235
1. İdeleştirmenin Antropolojik Anlamı 235

2. İdeleştirmenin Bilgi Teorisi ve
Metafizik Bakımından Anlamı 244

XII. Kendisini Bir Şeye Veren, Seven Bir Varlık Olarak İnsan 250
1. Kendisini Bir Şeye Vermenin Antropolojik Anlamı 250
2. Kendini Verme ile İnsan Başarılarının
Kesintisiz ve Kesintili Olması Arasındaki İlgi 259

XIII. Çalışan Bir Varlık Olarak İnsan 262
1. Çalışmanın Antropolojik Önemi 262
2. Değer Fenomeni ve Çalışma;
Anlamlı ve Anlamsız Çalışma 264

XIV. Eğiten ve Eğitilebilen Bir Varlık Olarak İnsan 271
1. Eğitme ve Eğitilebilmenin Antropolojik Temeli 271
2. Örnek Olmanın ve Örneklerin
Eğitim Alanındaki Önemi 282

XV. Devlet Kuran Bir Varlık Olarak İnsan 288
1. Devletin Antropolojik - Ontolojik Temelleri 288
2. Teorilerin Devlet Hakkındaki Sorusu ile
Antropolojinin Sorusu 297
3. Devletin Teklik Niteliği 301
4. Devlet ve Varlık-Koşulları 306

XVI. İnanan Bir Varlık Olarak İnsan 308
1. İnanmanın Fenomen Temeli 308
2. İnanmanın Formları 315
3. Yönetilen İnanma Formu 316

XVII. Sanatın Yaratıcısı Olarak İnsan 321
1. İnsan Varlığının Bir İfadesi Olarak Sanat 321
2. Antropolojinin Sanat Alanındaki Sorusu 326
3. Sanat ve Bilgi 326

XVIII. Konuşan Bir Varlık Olarak İnsan 334
1. İnsan Fenomenlerinin ve
Başarılarının Taşıyıcısı Olarak Dil 334
2. Felsefi-Bilimsel ve Antropolojik Soru 337

3. Dil ile İnsan Başarıları Arasındaki İlgi ve Dilin Gerçekleştirdikleri 338

XIX. Biyopsişik Bir Varlık Olarak İnsan 346
1. İnsanın Biyopsişik Bütünlüğü 346
2. Gelenekselleşmiş Felsefi-Bilimsel Teorilerin İnsanı ile Dinsel Görüşün İnsanı 351
3. Ontik ve Gnoseolojik Görüşlerin Birbirine Karıştırılması 357
4. Antropolojik Görüş Açısı, İnsanın Biyopsişik Varlığının Önemi 360

İKİNCİ KİTAP
İNSAN VE HAYVAN, DÜNYA VE ÇEVRE

I. İnsan ve Hayvanın Somut Varlık Bütünlükleri 365
1. İnsan ve Hayvan 365
2. Dünya, Doğa, Çevre 371
3. Biyolojide Bütünlük Araştırmaları: Uexküll 380
4. Çevre 393
5. İşlev Çemberi 403
6. Algı Dünyaları 412
   a) *Yalın Algı Dünyaları* 413
   b) *Karmaşık Algı Dünyaları* 419

II. İnsan ve Hayvanın Varlık Yapısında Ortaya Çıkan Karşıt Fenomenler 422
1. İnsanda Yaratılmış Çevre, Hayvanda Doğal Çevre 422
2. İnsan ve Hayvanda Obje Problemi 433
3. İnsan ve Hayvanın Başarıları Arasındaki Fark 438
4. İnsan Disharmonik, Hayvan Harmonik Davranan Bir Varlıktır 441
5. İnsanda Nesnelerin Olayların Olup-Bitenlerin Anlamının Değişmesi, Hayvanda Değişmez Kalması 454
6. İnsanın "Hayır" Diyebilen Davranışına Karşılık Hayvanın Daima "Evet" Demesi 459
7. İnsanın Kendisini Saklamasına Karşılık Hayvanın Kendisini Olduğu Gibi Göstermesi 463

8. İnsanın Doğaya Karşı Savaşçı Bir Tavır Takınmasına Karşılık Hayvanın Doğa Yasalarına Bırakılmış Olması 473
9. İnsanın Deneyimlerini Saklamasına, Geliştirmesine, Başkalarına Aktarmasına Karşılık Hayvanda Bu Fenomenlerin Yokluğu 484
10. Fiziksel-Kozmik Zamanla Antropolojik-Tarihsel Zaman Karşısında İnsanla Hayvanın Davranışı 489
11. İnsanın Kendisine Değişen ve Değişmeyen Amaçlar Koymasına Karşılık Hayvanda Bu Yeteneğin Yokluğu... 495
12. İnsanın Çevresinde Olup Bitenlere Sentrifugal Yönelmesine Karşılık Hayvanın Sentripetal Yönelmesi.. 499
13. İnsanın Eylemlerinde Kendisini Ortaya Atabilmesine Karşılık Hayvanın Bundan Yoksun Olması 505
14. İnsanda Varolma Kaygısı Hayvanda Bunun Eksikliği.... 508
15. İnsanın Öleceğini Bilmesine Karşılık Hayvanın Böyle Bir Bilgiden Yoksun Olması 512
16. İnsanın Gönüllü Olarak Hayatını Bir Düzene Bağlamasına Karşılık Hayvandaki Dizginsizlik..... 522
17. İnsanın Eğitilebilmesine Karşılık Hayvana Alışkanlık Kazandırılması 527
18. İnsanın Bilmediği Yeni Bir Şeyi Bilmeye, Tanımaya Çalışmasına Karşılık Hayvanın Bilmediği, Tanımadığı Bir Şeyden Korkması, Kaçması..... 529

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

"İnsan Felsefesi" adı altında yayımlanan bu kitap, Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi düşüncelerinin ve çalışmalarının baş ilgi alanı olan "felsefi antropoloji"nin daha önce yayımlanan birinci ve ikinci ciltlerini içeriyor. Antropolojinin, yani insan felsefesinin 1971'de yayımlanan birinci cildi, "Felsefi Antropoloji –İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri"; ikinci cildi, "İnsan ve Dünya, Hayvan ve Çevre –İnsan ve Hayvanda Karşıt Fenomenler" (1979) adı altında yayımlanmıştır. Bu kez, birbirini tamamlayan bu kitaplar, "İnsan Felsefesi" adı altında birleştirilmekle, okuyucuya yazarın insan hakkındaki görüşünü kavramada kolaylık ve bütünlük sağlayacaktır.

Bu iki kitap, Mengüşoğlu'nun kırklı yıllarda başlayan, yetmişli yıllara kadar süren "insan" araştırmalarını içermekte; burada insan olmanın özellikleri, insanın varlık yapısı ve neliği, yeryüzündeki özel yeri, hayvanla arasındaki apayrılık araştırılmaktadır.

Takiyettin Mengüşoğlu'nun "insan felsefesi" alanındaki araştırmaları, 1944 yılında, İstanbul Üniversitesi'nde verdiği "Felsefi Antropoloji" dersleri ile başladı; altmışlı yıllarda Alman

üniversitelerinde yaptığı derslerle sürdü; ve yetmişli yıllara kadar aralıksız devam etti.

Mengüşoğlu "insan"ı incelemeye biyoloji alanındaki araştırmalarıyla başladı. Çalışmalarına nasıl başladığını kendisi şöyle anlatıyor:

"Başlangıçta derslerimizde biyolojik teoriler ele alındı. Özellikle vitalist biyolojinin kurucusu Hans Driesch'in, mekanist biyolojinin önemli bir temsilcisi olan Max Hartmann'ın düşünceleri tartışıldı. Bundan sonra Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtı ele alınarak, memleketimizde ve başka yerlerde birbirine karıştırılan Darwin'in düşünceleri ile Darwinizm arasındaki başkalık gösterildi. Bu da bizi Uexküll ve Konrad Lorenz ile başlayan davranış biyolojisine götürdü." Mengüşoğlu, Uexküll'ün biyoloji alanındaki araştırmalara getirdiği bütünlükçü görüşten, kendisinin insanı parçalamayan, yaşayan bir bütün, somut bir varlık olarak gören insan felsefesi için yararlanmıştır.

Bilindiği gibi, yüzyılımızın başından beri, felsefi ilgi insan araştırmalarına yönelmiş, felsefi düşünme, insanı anlama ve insan felsefesini bağımsız bir disiplin haline getirme çabalarında yoğunlaşmıştır. Bu araştırmalar, biyolojiden, psikolojiden, sosyolojiden; bu alanlardan gelen görüş açılarından, ya da kavramlardan kalkarak, insan hakkında, temelli bir görüş ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak bu araştırmalar insana çeşitli açılardan baktıkları için, onu parçalamak zorunda kalmışlar, insanın bütünlüğünü gözden kaçırmışlardır. Bütünlükçü bir görüş getiren sosyal araştırmalar da, insanın varlık bütünlüğünü değil, kültürlerdeki çeşitlilik ve anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurdular. Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan felsefesi bu tek yanlı araştırmalara karşı çıkar. İnsanın bütün bu yanlarının, yani bedeninin, ruhunun, toplumsal hayatının ve yaratmalarının içinde oluşup durduğu insanın somut bütünlüğüne dayanan fenomenleri araştırır. Bu fenomenler, insanın bütün yanlarıyla (bedeni, ruhu, kültürü) katıldığı, "olmazsa ol-

maz", "varlık koşullar" vb. betimleme ve çözümlemeler insanın kendi başarılarıdır.

Mengüşoğlu, insan felsefesi alanındaki çalışmalarının gelişmesini şöyle anlatıyor: "Çalışmalarımız, felsefi antropolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkabilmesi için, insanın bütünlüğü ile ya da hiç değilse bir yanı ile otonom bir varlık alanı olarak görülmesinin gerekli olduğunu gösterdiler. Çünkü ancak o zaman antropoloji bir zooloji olmaktan kurtulabilir. Nitekim insan problemleriyle uğraşan Kant ve Scheler de insanı bir yanı ile otonom bir varlık olarak görmüşlerdir. Böylece otonomi problemiyle uğraşmak ilk hedefimiz oldu; ve bu problem Kant ve Scheler'de araştırıldı. Bu araştırmalar insan felsefemize bir hazırlık olmak üzere, önce 1949, ikinci kez de 1969'da Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında yayımlandı. Bu kitabı, insanın çeşitli fenomenleriyle ilgili olan kısa yazılar izledi... Böylece antropolojimizin sınırları çizilirken, ortaya atılan antropolojik teorilerle hesaplaşmak gerekiyordu. Şimdi asıl önemli problem, yetersizlikleri görülen bu teorilere dayanmadan, yeni bir görüşle insan problemlerini incelemekti. Çünkü bu antropolojik teoriler, ya insanla hayvan arasında bir fark görmüyor ya da insanla hayvan arasında önceden kabul edilen ve belli kavramlara dayanan bir 'apayrılık' postulatından hareket ediyorlar. Halbuki bizim çalışmalarımızda, insanla hayvan arasındaki 'apayrılık' kendiliğinden ortaya çıkıyor; böyle bir postulattan değil, bir fenomen temelinden hareket ediliyor. Bu fenomenler öyle fenomenlerdir ki, hiçbir yerde, hiçbir insan toplumunda eksik değildirler. Bundan dolayı bu fenomenlere 'insanın varlık koşulları' adı verildi."

"Bu fenomenlerin çözümlenme ve betimlenmeleri insanın bütünlüğüyle otonom bir varlık olduğunu gösterdiler... İnsan kendisini doğadan koparmış, doğa dışı... bir varlık olmuştur. Gerçi bu insanın otonom olmasını sağlamış, fakat aynı zamanda ona ağır bir yük ve sorumluluklar yüklemiştir. Öte yandan temelini insanın varlık bütünlüğünde bulan bütün insan feno-

menleri arasındaki bağın, eylemler ve bu eylemleri yöneten değerler olduğu da, her bölümde kendiliğinden ortaya çıkmıştır."

Mengüşoğlu'nun üzerinde durduğu ve göstermek istediği başka önemli bir yan da, insanın ruh-beden bütünlüğüdür. "Bu bütünlüğün görülmesine engel olan, eski çağlardan arta kalan, bugün de birçok bilim adamının dayandığı yetenekler psikolojisi ile atomist psikoloji ve özellikle dinden gelen görüşlerdir; insanın biyopsişik bütünlüğünü göstermek için bu engellerle hesaplaşmak gerekti."

Mengüşoğlu, insan felsefesinin ikinci kitabında "insan ve hayvanın varlık bütününde ortaya çıkan karşıt fenomenleri" ele alır. "Bu karşıt fenomenlerde derine inildikçe, hayvanın olduğu gibi, insanın varlık yapısının da açığa çıktığı, iki varlık arasındaki bambaşkalığın kendiliğinden açıklık kazandığı görülecektir."

"İnsanı araştıran antropolojik görüşlerin hepsi de, araştırma ve teorileri birbirinden ne kadar başka olursa olsun, hayvanla insanı karşılaştırırlar; onlar arasındaki farktan hareket ederler; bu fark ister bir apayrılık, isterse bir derece farkı olarak düşünülmüş olsun. Bu araştırmalarda insan ve hayvan yan yana, iç içe ele alınmakta, fakat problemlerin çözümlenmesinde deneysel araştırmalara, özellikle biyoloji alanında ortaya çıkan yeni araştırmalara yeteri kadar yer verilmemektedir. Bu teoriler, kurgusal ve öznel düşünceler ileri sürüyorlar ve sanıyorlar ki, bu teorik kavramlarla, hayvanla insan arasındaki başkalık açığa çıkabilecektir. Halbuki hayvanla insan arasında bir birlik ya da başkalık varsa, bunu göstermek ancak bilimsel, deneysel araştırmalarla yapılabilir; yoksa birtakım kavramlarla, 'geist', 'eksiklikler varlığı', 'kültür', 'animal rasyonale', 'animal symbolicum' ya da Darwinizm ile değil."

"Bu bakımdan biz, hayvan-dünyasında yapılan deneysel araştırmaları antropoloji bakımından değerlendiriyor ve insan ve hayvanın varlık bütününde ortaya çıkan karşıt fenomenlerde

bunu göstermek için Uexküll'ün çevre araştırmalarına dayanıyoruz."

Mengüşoğlu, insan araştırmalarında, kontrol edilmesine olanak olmayan filogenetik araştırmalara yer vermez, ontogenetik problemlerden kalkar. Bu araştırmaların başka bir özelliği de, felsefede alışılagelen bir "sistem" bir "izm" olmaması, araştırmalara açık kapı bırakmasıdır.

Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan görüşüne göre, insanın hem "varlık koşulu" hem de başarıları olan, insanın bilen, inanan, çalışan, değerleri duyan, seven, ideleştiren, önceden gören, isteyen, eğiten-eğitilen ve özgür olan bir varlık olması yanında dil ve disharmoni fenomenleri de onun varlık yapısının temelinde yer alır. Din ve devlet varlık koşullarının en kökenselidir. İnsan önceden belirlenmemiş, açık bir varlık olarak, bir olanaklar varlığıdır. İnsan, gittikçe doğadan kopan, doğadışı bir varlıktır. Bu bakımdan başarı ve felâketlerinin sorumlusu kendisidir. O, başarı ve başarısızlıklarında, insan olmanın onuru ve sorumluluğunu taşır. Disharmonik varlığında en yüksek olanla en aşağı olanı birleştirir.

Tomris Mengüşoğlu

NOT: Takiyettin Mengüşoğlu, Grek ve Latin dillerinden gelen, Batı biliminin ortak olarak kullandığı kelimelerin, kaynaklarına sadık kalınarak yazılmasından yanaydı. Er geç bu bilimsel yola girileceğine inanıyordu. Ne yazık ki, zaman içindeki oluşum, her zaman olumlu yönde yürümüyor. Bu kez genel olana uyularak bu kelimeler okundukları gibi yazıldı. T. M.

Birinci Kitap

İNSANIN VARLIK YAPISI VE NİTELİKLERİ

GİRİŞ

I

Yüzyılımızın son elli yılı içinde felsefe insana, onun varlık-yapısında ortaya çıkan problemlere, kozmostaki yerine yönelmiştir. Yüzyıllardan beri bilim ve felsefe ile uğraşan, her alanda inceden inceye araştırmalar yapan insan, kendisini unutmuşa benziyordu. İnsan ilk kez çağımızda kendisine, kendi problemi ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma alanı yapmıştır. Biz felsefenin bu dalına "felsefi antropoloji" adını veriyoruz. Batı'da bu alanda çeşitli adlar altında yığınla yazı yazılmıştır. Bu yazıyı Batı'daki çeşitlerinden ayıran nitelik, onun ontolojik temellere dayanmasıdır. Bu nitelikte olan felsefi antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık-bütününden, bu varlık-bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir.

Bu fenomenler insanın bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen,

isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyorlar.

İşte biz bütün bu fenomenlere insanın varlık-koşulları adını veriyoruz; çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsak, orada onun bu fenomenleriyle karşılaşıyoruz. Bütün bu fenomenler arasında sıkı bir bağ vardır; örneğin insanın bilen bir varlık olması ile yukarıda sayılan fenomenler arasındaki bağ, hemen göze çarpan bir bağdır.

İnsanın yapıp-eden bir varlık olması için, onun aktif-olması ve yapıp-ettiklerini bilmesi gerekir. Ne yapacağını bilmeyen bir insan hareket edemez, pasif kalır. Halbuki insan hayatı, duraklama, dinme tanımayan bir akıştır. Hayatın birlikte getirdiği yapılacak o kadar çok şey vardır ki, onların hepsinin birden yapılmasına olanak yoktur. Bunun için insanın yapacaklarını sıraya koyması, onlar arasında bir seçme yapması ve buna göre davranması gerekir. Bunu insana sağlayan, onun yapıp-etmelerini yöneten değer-duygusudur. Değer-duygusu, insanın kendi hareketleri arasında bir "seçme" yapmasını sağlar; "öne alınacak" eylemlerle sonraya bırakılacak eylemler arasında ayırım yapar.

Fakat akış içinde bulunan hayatta insan tek başına değildir; o ister istemez başka insanlarla bir arada yaşamak zorundadır; başkaları da kendisi gibi yapıp-eden varlıklardır. İnsanın bu yapıp-etmeleri ile hayatın birlikte getirdiği durumlar, olaylar karşısında ilgisiz kalması düşünülemez; çünkü insanların yapıp-etmeleri ya birbirine karşıdır ya da birbirini tamamlar. Her iki halde de insan pasif kalamaz. İnsanın ister istemez tavır takınması, karşı önlemler alması gerekir. Günlük hayattaki konuşmalarımız, tartışmalarımız bile, bir tavır takınmayı gerektirirler. Çünkü insan, olup-bitenlere karşı kayıtsız kalamaz; hiç olmazsa kendisini ilgilendiren olaylar karşısında ilgisiz kalamaz.

Tavır takınma hiçbir alanda eksik değildir; bilimsel-felsefi tartışmalarda bile bir tavır takınma vardır. Fakat insan durumları bilmeden, onların içine girmeden tavır takınamaz; yoksa kör dövüşü gibi bir durum ortaya çıkar.

İnsan gerek yapıp-ederken, gerek tavır takınırken, onun yapıp-etmelerinin, tavır takınmalarının yönünü önceden görmesi, önceden belirlemesi gerekir; yoksa insan amaçlarını gerçekleştiremez; eli boş kalır. Yapıp-etmelerini önceden görme, önceden belirleme, yalnız günlük hayatta önemli bir rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda büyük işlerde, örneğin iş hayatında, devlet işlerinde, bilim ve teknik alanında da önemli bir rol oynar. Önceden görme ve önceden belirleme ile bilgi arasında sıkı bir ilgi vardır.

Fakat bütün bunların arkasında halis bir istemenin bulunması gerekir. İnsan bir şeyi istemeden ancak geçici bir zaman için yapabilir. O ancak yapıp-etmelerinin arkasında bulunursa, yani onların gerçekleşmesini isterse onları sürdürebilir ve bir şey elde edebilir; yoksa insanın başarılı olması olanaksızdır.

İnsan sayısız yapıp-etmeler içindedir; ardı arası kesilmeden yapılacak-edilecek şeylerle karşı karşıyadır. O, bunların ne hepsini birden yapabilir, ne de her şeyi yapmak zorundadır. İnsan ancak yapmak istediklerini, kendisini ortaya koyabileceği hareketleri gerçekleştirmek ister, yani insan ancak istediği bir hareketi "öne almak" veya sonraya bırakmakta zorlanmazsa, kendi hayatını düzene koyabilir; yoksa o kendi hareketlerinin bir otomatı olur. Her otomat gibi "isteme"den yoksun kalır; istediğini değil, zorlandığı işi yapar. Halbuki insan ancak istediğini yapabildiği, zorlanmadığı zaman, onun yaşadığı hayat, kendi hayatı olur. İnsan zorlanırsa, istediğini yapamazsa, onun başarıları rastlantıya terk edilir. İnsan hayatının, insan başarılarının rastlantıya bırakılmaması için, insanın yapıp-etmelerinde özgür olmasının da öteki varlık koşullarına katılması gerekir.

Öte yandan, insanın yapıp-etmeleri "şimdi" içinde olup-bitmez; onlar zamanın boyutlarına yayılmışlardır. Onların bir

"dünü", bir "yarını" vardır; insanın önemli yapıp-etmeleri bir kesintisizlik gösterir. Fakat bu kesintisizlik kendiliğinden meydana gelmez; onu gene insanın kendisi, gücü yettiği kadar gerçekleştirmek zorundadır. İnsan dün başladığı bir işi bugün veya yarın sürdürür. Hattâ uzak bir gelecekte de bu işi izler. Bu, insanın zamanın boyutları arasında bir bağ kurmasını, onları birbirine bağlamasını gerektirir. Bu da ancak bilen bir varlığın işi olabilir. Bunun içindir ki, insan tarihsel bir varlıktır. Eğer insan hayvan gibi yalnız "şimdi" içinde yaşasaydı, o zaman insanın yapıp-etmeleri arasında bir süreklilik söz konusu olamayacaktı.

Tarihsel bir varlık olan insan, çeşitli durumlar içinde yaşar. Bu durumlar, insanı bazen çok ağır ve katı bir realite ile karşı karşıya getirirler, hattâ onun içine sürükleyebilirler. Bu durumlar o kadar güçlü görünürler ki, onları yenmek insana olanaksız görünebilir. Fakat böyle zamanlarda bile insan yaşamasını sürdürüyor. Bu ancak insanın bu durumları ideleştirmesiyle, onlara bir anlam vermesiyle, onlarda bir değer görmesiyle gerçekleşebilir. Burada ideleştirmek demek, anlam vermek, bir değer görmek demektir.

İnsan, içinde yaşadığı durumlara bir anlam veremediği, onlarda bir değer göremediği zaman, onun yapıp-etmeleri sona erer; o artık yaşayamaz. Tek insan bu tür durumların içine gireceği gibi, uluslar da bu tür durumların, çıkmazların içine girebilirler veya onların içine sürüklenebilirler. İnsanın bu durumlardan sıyrılabilmesi, onlarla başa çıkması, ancak insanda kendisini yapıp etmelerine verebilecek bir gücün bulunmasına bağlıdır. İnsan kendisini yapacağı işe vermezse, onu sevemezse, o zaman insanın istemeden yuvarlandığı veya isteyerek girdiği bu durumların içinden çıkması olanaksız olur.

Fakat insanın bir şeyi sevmesi, bir şeye kendisini vermesi de yeterli değildir; bu, insanın çalışan bir varlık olmasını gerektirir. Ancak çalışan bir varlık amaçlarını gerçekleştirebilir. Eğer insan çalışan bir varlık olmasaydı, o zaman o hiçbir şeye sahip

olamayacak, hiçbir şeyi gerçekleştiremeyecekti; tıpkı hayvan gibi her türlü başarıdan yoksun kalacaktı; yani insanın bilim, felsefe, sanat, teknik gibi başarıları olmayacaktı.

İnsanda sayıp döktüğümüz bütün bu yetenekler, bu başarılar, kendiliğinden gerçekleşip gelişmiyorlar. Bunların gerçekleşmesini, gelişmesini sağlayan, eğitme ve eğitilme gibi yeteneklerdir. Ancak eğitim sayesindedir ki, insanın biyopsişik varlığında bulunan işlenmemiş, ham yetenekler olgunlaşıyor. Gerçekten insan neye sahipse, nasıl bir düzeye erişmişse, bu, hep eğitim sayesinde olmuştur.

İnsan adını alan varlık tek başına yaşayamaz; o bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Fakat insan disharmonik bir varlık-yapısına sahiptir; insanın bu varlık-yapısı, hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın, hem melek-olmanın, hem de şeytan-olmanın birbirine karşıt "çekirdeklerini" içinde taşır. İnsan bu disharmonik yapısını dizginletmek için devlet kurmak zorunda kalmış ve bu kurumu geliştirmiştir. İnsan ancak devlet adını alan bu kurum sayesinde başarılarının bir düzen içinde gelişip sürmesini sağlayabilir. Çünkü öyle insan başarıları, insanın öyle işleri vardır ki, onlar devlet gibi bir kurumun koruyuculuğu olmadan ne gelişebilirler, ne de varolabilirler. Bu yüzden devlet kurmak, insanın kaçınılmaz bir varlık-koşulu olmuştur. Fakat devlet kurmak insanın yalnız bilen bir varlık olmasını değil, aynı zamanda onun öteki varlık-koşullarının da taşıyıcısı olmasını gerektirir. Devlet, hem bir insan başarısıdır, hem de öteki insan başarılarının kurucusu ve koruyucusudur.

Fakat eğer insan, inanan bir varlık olmasaydı, o zaman onun gerçek durumu nasıl olacaktı? İnanmayan bir varlık nasıl çalışabilirdi; yapıp-etmelerini nasıl ideleştirebilirdi, nasıl kendisini yapıp-etmelerine, verebilirdi; nasıl devlet kurabilirdi; nasıl kendisini eğitebilirdi? Bu nedenle inanma, insanın önemli bir varlık-koşuludur. Bilgi fenomeninde bile bir inanma payı vardır; çünkü hem inanma bilgiyi, hem de bilgi inanmayı etkiler.

Fakat burada inanma, dogmatik olma, her şeyi olduğu gibi kabul etme anlamında anlaşılmamalıdır. İnanmanın din şeklini almaması bile zorunlu değildir. Hattâ inanmanın din şeklini alması insan için zararlı da olabiliyor. Çünkü din, halis inanmayı kalıplaştırıyor; onu buyruklar şekline sokuyor. Bu da insanların sömürülmesine neden oluyor.

İnsan bilgisinin önemli bir şekli olan, insanın eğitilmesine hizmet eden, ona dünyada olup-biten şeyleri bütün açıklık ve çıplaklığı ile gösteren bir varlık-koşulu da sanattır. Sanatın nasıl bir bilgi olduğu ileride gösterilecektir. Sanat, teknikle birlikte insan hayatına hizmet eder, onun hayattaki yükünü hafifletir.

Fakat gerek sanat ve teknik, gerekse bilgi gibi varlık-koşullarının gerçekleşmesi olan insan başarılarının saptanması gerekir. Yoksa onlar unutulmaya terk edilmiş olur; üstelik insan başarıları arasında bir süreklilik sağlanamaz, hattâ insan başarılarından konuşulamazdı. Bütün insan başarılarını saptayan, başkalarına bildiren, bu başarıları kuşaktan kuşağa ileten insanın dilidir. Fakat dil, artık bir insan başarısı değil, insanla birlikte ortaya çıkan bir varlık-koşulu, bir yetenektir.

Fakat bütün bu insan yetenekleri temelini, insanın biyopsişik varlık-yapısında bulurlar. İnsanın biyopsişik bir varlık olması da, onun kendi başarısı değildir; ona doğa tarafından verilmiştir. İnsan onu değiştiremez; ancak onda temelini bulan yetenekleri geliştirebilir. Biyopsişik varlık, öteki başarılar gibi, bilginin de temelini bulduğu yerdir. Bilgiyi meydana getiren yeteneklerin niteliği ile biyopsişik varlık arasında sıkı bir bağ vardır. Görüldüğü gibi insanın bütün varlık-koşulları birbirine dayanıyorlar ve birbirini gerektiriyorlar.

II

Antropolojinin araştırma alanı, her araştırma alanı gibi, bu problemlerle uğraşan araştırıcılar tarafından çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Bunun böyle olması, başka türlü olmaması do-

ğaldır. Çünkü hem bir varlık-alanına girmenin çeşitli türleri vardır, hem de varlık-alanının yakalanacak çeşitli yanları vardır. Bir de bunları görebilmenin veya görememenin dereceleri vardır. Bu durum, bütün bilimlerde, felsefenin bütün dallarında böyledir. Nitekim bilgi teorisi, ontoloji, ethik, mantık gibi felsefe dallarının durumu da aynıdır. Bilgi teorisine de geçmiş zamanlardan bugüne kadar çeşitli yönlerden girilmek istenmiştir. Ontoloji, ethik ve mantıkta da durum başka türlü değildir.

Neden antropolojide durum başka olsun? Her bilgi dalının kendi obje alanına girmesinde bir fark vardır. Bu kabul, ya geniş bir fenomen temeline dayanır ya da dar bir fenomen grubundan hareket eder. Bunun ölçütü, bilginin araştırmalara kapanmaması, yeni araştırmalara daima açık olmasıdır.

Biz bu girişte sadece teorilerin nasıl birbiriyle çarpıştığını, çatıştığını, birbirlerine karşıt düşünceler ortaya koyduklarını kısaca göstermeye çalışacağız. Sonra da onların çok kısa bir eleştirisini yapacağız. Bilim ve felsefede karşılaştığımız bu olay, kaçınılmaz bir olaydır. Eğer bütün araştırıcılar, aynı varlık alanını tek bir yönden görseler ve ona tek bir yönden girselerdi, o zaman bilim ve felsefede araştırmalar durur, hiçbir ilerleme olmazdı. Araştırma ve ilerleme için çeşitlilik, çeşitli görüşlerin birbiriyle çarpışması, çatışması kaçınılmazdır. Aynı düşüncede olma, aynı görüşten hareket etme, bilim ve felsefenin sonu demek olur. Fakat bu hiçbir zaman gerçekleşemez; hiç olmazsa özgür bir dünyada buna olanak yoktur. Ancak kontrollü bir dünyada herkes aynı şekilde düşünmeye zorlanabilir.

Belli ideolojilerin ya da Ortaçağ'da olduğu gibi, belli dinlerin dogmalarının egemen olduğu ülkelerde herkes aynı şekilde düşünmek, aynı şekilde hareket etmek zorunda kalır. Herkes belli alanlarda, örneğin felsefe ve benzerleri gibi alanlarda, izin verilen teoriyi benimsemek ve onun çerçevesi içinde düşünmek zorundadır. Halbuki insanın tekliği onun aynı görüşten hareket etmesine, aynı teoriyi benimsemesine engeldir. Teklik kendisini ancak özgür bir dünyada gösterebilir ve gelişebilir.

Felsefi antropolojinin de, öteki felsefe dalları gibi uzun bir gelişme tarihi vardır. Fakat felsefi antropoloji, bağımsız bir felsefe dalı olarak çağımızın bir ürünüdür. Çünkü felsefenin tarihinde, onun problemleri felsefenin öteki problemlerinden ayırdedilerek ele alınmamıştır; yani bu problemler, özel bir problem-alanı olarak görülmemişlerdir; tersine, felsefenin öteki problemleri ile birlikte incelenmişlerdir. Örneğin Kant, ileride görüleceği gibi, yazılarında antropolojinin birçok temel-sorunlarını ele alarak incelemiştir. Bugünün antropolojisi, Kant'ın bu alandaki başarılarını görmemezlikten gelemez. Kant'tan sonra Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche de bu alanda önemli başarılar ortaya koymuşlardır. Descartes, Pascal, Hume da küçümsenemezler. Her büyük filozof düşünce sisteminde antropolojinin problemlerine bir yer vermiş, onlara az ya da çok dokunmuştur. Biz burada ancak en önemlilerinin adlarını andık.

Fakat, ilk kez çağımızda insanın varlık-yapısı ile ilgili sorular, özel bir soru grubu olarak üzerinde çok tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorular olmuşlardır. İnsan adını alan varlıkla, onun ürünü olan varlık-alanının içine girmek için, birçok teorilere başvuruldu. Birbiriyle çatışan, çarpışan, çok kez birbirinin tersini söyleyen, birbirini ortadan kaldıran teoriler, hareket-noktaları bakımından birkaç grupta toplanabilir.

I
ANTROPOLOJİK TEORİLER

1. Gelişme Psikolojisinin Teorisi

Bu teorilerin başında gelişme psikolojisinin teorisi gelir. Bu teori hayvanla insan arasında sadece bir derece farkı görür. Bu görüş, sırtını Darwinizme dayayan bu teori, en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi kabul eder.

Önceleri biyoloji Darwinizmi benimsedi; biyoloji kendi araştırma alanında böyle bir gelişme çizgisinin, böyle bir basamaklar düzeninin, yani tek hücreliden çok hücreliye doğru yükselen bir gelişmenin bulunduğunu göstermeye çalıştı. Sonraları, bu yüzyılın başında hızlı adımlarla ilerlemeye başlayan, genç bir bilim olan psikoloji, biyolojiyi taklit ederek aynı kesintisizliği psişik alanda da kanıtlamaya kalkıştı. Psikoloji, bu savını kanıtlamak için kendisine şöyle bir hedef koydu: İnsanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar kopmadan sürüp giden, gittikçe yükselen bir psişik ye-

tenekler dizisi vardır; yani en alt basamaktaki yeteneklerden başlayarak en üst basamaktaki yeteneklere kadar kesintisiz sürüp giden zekâ, algı, bellek skalası vardır. Bunu göstermek gerekiyordu; ve bu gösterilmeye çalışıldı.

Psikolojide bunu göstermeye çalışan ilk araştırıcı Wolfgang Köhler (1889-1967)'dir. W. Köhler, bunu göstermeyi önce yüksek bir basamak üzerinde bulunan *anthropoid*lerde, denedi. Sonra tavuklara (zekâsı oldukça geri olan bir hayvan) geçti. W. Köhler'in iki amacı vardı: Bunlardan birisi, insana göre bir alt basamak üzerinde bulunan hayvanlardan kalkarak psişik yetenekler skalasının kesintisizliğini göstermek; ikincisi ise, kendi *Gestalt* teorisi için, insan dışındaki canlı varlıklar alanında belgeler arayıp bulmaktı; W. Köhler bu belgeleri bulduğunu sandı.

W. Köhler, bu yüzyılın başlarında "Prusya Bilimler Akademisi"nin desteği ile Tenerife'de *anthropoid*ler üzerinde çok ün kazanan ve her el kitabına alınan zekâ testleri yaptı. W. Köhler'in *anthropoid*ler üzerinde yaptığı bu denemelerde vardığı sonuçlar, o zamanlar çok heyecan uyandırdı; ve bu denemelerin sonuçları büyük bir keşif olarak kabul edildi. Bu denemeler, o tarihten bu yana aynı yöndeki denemeleri hızlandırdılar; ve onlar uzun bir süre, bu gibi denemeler için "yön" verici bir rol oynadılar. Böylece W. Köhler, bu denemeleriyle hayvanda bulunması olası olan en yüksek yeteneğin zekânın maymunlarda bulunduğunu kanıtladığını sandı.

W. Köhler'in böyle bir kanıya varması, o zaman egemen olan Darwinci teori için beklenmedik bir şey değildi. Çünkü biyoloji, kendi alanında kesintisiz gelişme teorisinin geçerlikte olduğunu gösterdiğini sanıyordu. Ruh ve beden fenomenleri arasında "somut bir paralelizmin bulunduğuna inanan W. Köhler için, varılan bu sonuçlar doğaldı. Biyoloji alanında gösterilen ortaya çıkarılan bu kesintisiz gelişme, neden psişik alanda da bulunmasın?

Bunun sonucu olarak insanla hayvan arasında ancak bir derece farkının bulunabileceği sanılıyordu. Gerçi her iki canlı

varlık alanı arasındaki bu farkın çok büyük olabileceği de kabul ediliyordu. Fakat bu fark ne kadar büyük olursa olsun, gene de her iki canlı varlık alanı arasında bulunması gereken bir "varlık farkı", bir "apayrılık" olamaz ve bu fark, bir derece farkı olmaktan öteye gidemez, denildi. Halbuki böyle bir "varlık farkı" nı arayıp bulmak, yüzyılımızın ilk çeyreğinde ortaya çıkmaya başlayan felsefi antropolojinin temel sorusuydu. Kendi temelleri bakımından bu "varlık farkı"nı göstermek gerekiyordu.

2. Geist Teorisi

Şimdi bütün araştırmaların ağırlık noktası, böyle bir farkı göstermek üzerinde toplandı.

Darwinci teorinin baskısı altında bulunan filozoflar, bu teoriye göre kanıtlanmış, kesinlik kazanmış görünen sonuçlara dokunmadan yeni bir yol, yeni bir görüş aradılar; ve böyle bir görüşe dayanarak insanla hayvan arasında bulunması gereken "varlık farkı"nı, "apayrılığı" meydana çıkarmak istediler. Fakat böyle bir görüşün yolu artık ne organik ne de psişik alanın içinden geçebilir; çünkü Darwinci teoriye dayanan o zamanın biyolojisi ile psikolojisi, her iki canlı varlık arasında bir "varlık farkı"nın değil, ancak bir derece farkının bulunabileceğini ileri sürüyorlar, hattâ bunun kanıtlandığını sanıyorlardı.

O halde insanla hayvan arasında ortaya konulması istenilen "varlık farkı"nın, "apayrılığın", insanın biyo-psişik varlığının dışında aranılması gerekiyordu. Böyle bir görüşten Max Scheler hareket etti. M. Scheler, insan hakkındaki görüşünün temelini, 1913-1914 arasında yayımladığı *Ethik*'inde hazırladı. M. Scheler, bu yapıtında düşüncelerini şöyle anlatır: İnsan biyolojik bir varlık olarak hayvandan ayırt edilemez; "çünkü insan için, biyolojinin temele inen bir varlık kavramı yoktur; canlı varlıklar arasında bulunabilecek biricik varlık sınırı, biricik değer sınırı, birer canlı varlık olan ve genetik, sistematik bakımdan kesintisiz olarak birinden ötekine geçilen insanla

hayvan arasında değil, ancak kişi ile organizma arasında, geist-varlığı ile canlı varlık arasındadır. Böylece hiç olmazsa "insanın kozmostaki yeri problemi" açık bir şekilde gösterilmiş oldu... Bu problem daha önce Augustinus, Malebranche, Pascal tarafından da ortaya atılmıştı."[1]

M. Scheler'in, *Ethik*'inde ortaya koyduğu ve kendi antropolojisi bakımından çok önemli olan bu düşünceleri, o zaman bu kitabın kalınlığı içinde kaybolmuş gitmiş, dikkati çekmemişti. Scheler'in bu düşüncelerinin etkisi, ancak onun bu düşüncelerini küçük bir yapıtı olan *İnsanın Kosmosdaki Yeri* adlı yazıda, ortaya koyması ile başlar. Bu küçük kitapta ilk kez bu düşünceler açık ve toplu bir şekilde ifade edildi; ve bu küçük yapıt Scheler'i yüzyılımızın ilk antropoloğu yaptı. Bu yazısında Scheler, insanı birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen varlık-alanına ayırır: 1. Psikovital varlık; 2. Geist-varlığı. Scheler, insanı iki alana "bölmekle, geist ve basamaklar teorisinin temellerini atmış oldu; antropolojisini de bu temeller üzerine kurdu.

İnsan ve hayvan psikovital varlık yanları bakımından dört basamaktan oluşur: 1. Vital tepki; 2. İçgüdü; 3. Bellek; 4. Zekâ. Bu basamaklardan vital tepki bütün canlılarda, öteki basamaklar ise, yalnız biyopsişik bir varlık –ruh ve beden varlığı– olarak insan ve hayvanda vardır. Fakat bellek ve zekânın canlılardaki dağılışı ile içgüdünün dağılışı arasında bir fark vardır; bu fark, canlıların üzerinde bulunduğu basamağa bağlıdır. Canlıların üzerinde bulunduğu basamak alçaldıkça, içgüdü çoğalır; bu basamak yükseldikçe, içgüdü de azalır. Buna göre en üst basamak üzerinde bulunan insan, içgüdüsü en az olan bir canlı varlıktır. Halbuki bellek ve zekânın canlılardaki dağılışı, içgüdünün dağılışının tersinedir. Canlı varlığın üstünde bulunduğu basamak yükseldikçe bellek ve zekâ da artar; bu basamak alçaldıkça bellek ve zekâ da azalır. Buna göre, insan, bellek ve

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik*, 3. Baskı, s. 299-300.

zekâ bakımından en zengin olan canlı bir varlıktır. İnsandan sonra yüksek hayvanlarda, bunlar arasında özellikle *anthropoid*lerde zekâ ve bellek oldukça yüksektir denildi. Nitekim W. Köhler'in *anthropoid*ler üzerinde yaptığı denemelerle ve sayısız psikolog ve biyologların çeşitli hayvanlar üzerinde yaptıkları denemelerle, onlarda zekânın bulunduğu gösterilmeye çalışıldı.

Scheler kendi çağındaki bilim ve felsefenin kabul ettiği bu görüşe dokunmayan, onu olduğu gibi bırakan yeni bir yol arıyor. Fakat bu yol, insanın psikovital varlığının içinden geçmeyen bir yol olmalıdır. Bunu Scheler, insan için, hayvanda bulunmayan ve bulunmasına da olanak olmayan yeni bir varlık-alanının ortaya konmasında buluyor. İnsan için öyle bir varlık-alanı gösterilmelidir ki, araştırılması, ne psikolojinin ne de biyolojinin kapsamı içinde bulunsun. İşte insanı hayvandan ayırt eden bu yeni varlık-alanı, geist alanıdır. Geist, ne ruha ne de bedene dayanır; onlar olmadan da vardır; örneğin Tanrıda olduğu gibi.

Scheler için bu görüş, zamanının düşünce dünyasında egemen olan koşullar içinde tek çıkar yoldu. Çünkü ancak böyle bir geist-teorisi ile Scheler, Darwinizmin kurgularının içine düşmeden antropolojisinin hedefini gerçekleştirebilirdi. Bu görüşün karşısına ne biyologlar ne de psikologlar çıkabilir, Scheler'in insanla hayvan arasında bulunduğunu ileri sürdüğü "varlık farkı"na karşı çıkabilirlerdi: Çünkü biyologlarla psikologların bütün savları organik ve psişik varlık-alanı ile ilgilidir. Halbuki geistın ne biyolojik olanla ne de psişik olanla ilgisi vardır. Böylece hayvanla insan arasında bulunduğu kabul edilen "varlık farkı" problemi ile uğraşmak, biyoloji ile psikolojinin yetkileri dışına çıkmış oldu; çünkü inceledikleri alanlar bakımından bu bilimlerin geist ile ilgileri yoktur. Böylece geist yalnız insana has olan bir ayrıcalık olarak kabul ediliyor.

Scheler, geist kavramını tanımlar ve sınırlandırır: Geist, ruh-beden birliğinden oluşan psikovital alanla ilgisi olmayan bir varlık-alanıdır. Geist, hayat adını alan psikovital alanın kar-

şıt kutbudur; hayata karşıt olan bir ilkedir. Geist kelimesi, akıl kavramını içine alır; fakat aynı zamanda bir "ide bilgisi"ne, belli bir "varlık alanı"na *(essentia)* yönelen belli bir "algılama" aktına sahiptir. Bu nitelikte olan geist bir aktlar örgüsüdür. Fakat aktlar kendiliklerinden gerçekleşemezler; onların bir gerçekleştiriciye gereksinmeleri vardır. Aktların bu gerçekleştiricisine Scheler "kişi" adını verir. Kişi aktların merkezidir. Geistın aktları ile psişik işlevler arasında fark vardır. Aktlar kişi gibi bir gerçekleştirici gerektirirler; halbuki psişik işlevler böyle bir gerçekleştirici gerektirmezler; onlar kendiliğinden olup biterler; kendiliğinden gerçekleşirler. Scheler, kişinin karşısına dünyayı koyar; psikovital sferin karşısında ise bir "çevre" vardır; psikovital alan, çevreye bağlıdır; halbuki insan, kişi olarak dünyaya açılmıştır. Scheler, bu anlamdaki çevre kavramını biyolog von Uexküll'den alır; onun kullandığı anlamda kullanır.

Buna göre geistın taşıyıcısı olan bir varlık şu özel niteliklere sahiptir: Böyle bir varlık, hayatın, organik olan her şeyin bağlılığından, baskısından, kösteklemesinden kurtulmuş, bağsız, özgür bir varlık olmuştur. İmdi, geista sahip olmak demek, özgür olmak demektir. Geista sahip olan böyle bir varlığın bir "dünya bilgisi" vardır. Böyle bir varlık, artık bir "çevreye" psikovital olana bağlı kalmayan, "dünyaya açılan", "dünyaya açık olan" bir varlıktır. Böyle bir varlık, artık duyuların sınırlamasına bağlı değildir. Halbuki sadece psikovital bir varlık olan hayvan, bir "dünya" içinde değil, bir "çevre" içinde yaşar ve çevresini gittiği yere birlikte götürür, tıpkı bir salyangozun kabuğunu birlikte taşıması gibi. Hayvan, kendi organik durumlarına uygun düşen hayat realitesine bağlı kalır. Bunun içindir ki, hayvan çevresi ile kendi arasına bir mesafe koyarak, çevresine "kendi başına varolan bir şey" niteliğini veremez; ve çevresini "dünya" yapamaz; onu objektif olarak kavrayamaz. Çünkü objektif olmak, geistın bir kategorisidir. Geisttan yoksun olan

hayvanda, insanın yukarıdan beri sayılan niteliklerinden hiçbirisinin varlığından söz edilemez.[2]

Geistın başka bir özelliği de, onun her şeyi obje haline getirebilmesi, fakat kendisinin obje olamamasıdır. Geistın başka önemli bir niteliği de, onun "ideleştirme" aktını gerçekleştirebilmesidir. Geist, bu "ideleştirme" aktında *essentia*yı, "real varlık"tan ayırır; bu sayede elde ettiği bilgi, bir yandan bilimlerin "temel-aksiyom"ları olur; öte yandan metafizik için "mutlak olana" açılan bir penceredir.[3]

Bundan başka geistın taşıyıcısı olan, insan, hayatın zevklerinden ilke bakımından –kendi itkilerini bastırmak ve içine itmek, onları besleyen tasavvurlardan yüz çevirmekle– vazgeçebilen bir canlı varlıktır. Tiksindiği ve kaçtığı zaman bile realiteye daima "evet diyen" hayvanla karşılaştırıldığında insan, "hayır diyebilen", çıplak realiteyi daima yadsıyan bir varlıktır... İnsan, "varlığını" güncel olana bağlayan hayvana göre ebedî bir *Faust*tur; o, yeni şeylere karşı tutku dolu olan bir hayvandır.[4]

3. Biyolojik Teori

Gerçi Scheler'in geist teorisi insanı birbiriyle ilgisi olmayan iki apayrı varlık-alanına ayırdı; insanın varlık-bütününü parçaladı; ama öte yandan antropolojiyi felsefenin bağımsız bir dalı haline getirdi; başlangıçta antropoloji alanındaki araştırmaları hızlandırdı, verimli kıldı. Fakat doğal, *naif* görüşle, bilimin ortaya koyduğu deneysel sonuçlarla çatışan bu teori, çok sürmeden yerini başka bir teoriye terk etti. Bu yeni teori, geist teorisinin tersi olan biyolojik bir teoridir; çünkü artık geist teorisinin zemini üzerinde antropolojide bir ilerlemeden söz edilemeyeceği

---

[2] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1930, s. 30 vd. Bu kitap *İnsan ve Kâinattaki Yeri,* 1947 ve *İnsanın Kosmosdaki Yeri,* 1968, adı ile iki defa dilimize çevrilmiştir.

[3] M. Scheler, *a.g.e.*, s. 62.

[4] M. Scheler, *a.g.e.*, s. 65.

kendiliğinden ortaya çıktı. Bu, her kurgusal teorinin değişmez kaderidir. Çünkü bu teori, havada duruyor, fenomenlere aykırı olan bir temele dayanıyor. Ama gene de bu teorinin insanın varlık-yapısı ve nitelikleri hakkında ortaya koyduğu bazı sonuçlar, bilime, felsefeye mâl olmuşlardır.

Fakat öte yandan geist teorisi, aynı zamanda antropoloji alanındaki araştırmaların durmasına, donmasına da neden oldu. Antropoloji başka bir fenomen-alanına yönelmeye koyuldu; bu alan, biyoloji alanı oldu. Bu da antropolojinin politik bir karakter kazanmasına, bir ırk antropolojisi olmasına neden oldu. Tam bu sırada, II. Dünya Savaşı'nın ortasında, hem Scheler'in teorisi, hem de ırkçılık teorisi ile hesaplaşan yeni bir teori ortaya atıldı. Bu, Arnold Gehlen'in teorisidir.

Schopenhauer'ın görüşünden de yararlanan bu yeni teori, Scheler'in teorisini tersine çevirdi. Scheler, ruh-beden birliği ile ilgisi olmayan, onların varlığına gerek göstermeyen bir geisttan hareket ediyordu. A. Gehlen ise biyolojiden kalkıyor. A. Gehlen'i ilgilendiren artık Scheler'in belirttiği anlamda bir *essentia* problemi değildir; insanın dünyadaki "özel yeri"dir. A. Gehlen, insanın bu "özel yerini" biyolojik ve pragmatist bir açıdan kalkarak temellendirmeye çalışıyor.

Gerçi A. Gehlen insanın doğadaki "özel yerini", insanın varlık-yapısını biyoloji açısından görmeye çalışıyor. Fakat Gehlen biyoloji kavramını özel bir anlamda kullanıyor; ve iki türlü biyolojiden söz ediyor: Bunlardan birisi insan-biyolojisi, ötekisi de hayvan-biyolojisidir. Gehlen insan-biyolojisi ile hayvan-biyolojisi arasında büyük bir fark görüyor; her iki canlı varlık alanını kendi biyolojileri bakımından ele alıyor; önce morfoloji bakımından insanla hayvanı birbiriyle karşılaştırıyor.

"Morfoloji bakımından insan yüksek memeli hayvanlarla karşılaştırılırsa, onun bir "eksiklikler-varlığı" olduğu görülür; insanın organları belli bir işlev ile özelleşmemiştir. İnsanda bir *organ ilkelliği* vardır. Onu soğuktan koruyacak bir tüy örtüsü yoktur. İnsan kendisini savunacak, koruyacak doğal organlar-

dan yoksundur. İnsan düşmanından koşarak kurtulan hayvanlar gibi çevik değildir. Duyularının keskinliği, birçok hayvanınkinden daha aşağı bir düzeydedir. İnsanın içgüdüleri hayatını tehlikeye düşürecek derecede zayıftır. İnsan, çocukluğu uzun süren, sürekli bir bakıma ve korunmaya gereksinim gösteren bir canlı varlıktır. Böyle bir organik yapıda olan insan, doğal koşullar altında, yırtıcı hayvanlar arasında yaşayamazdı; eğer o doğada ve doğal koşullar içinde kalsaydı, onun soyunun çoktan tükenmesi gerekirdi."[5]

Yerde yaşamak zorunda kalan, organlarının işlevleri özelleşmemiş, kesici dişleri gelişmemiş olan insana karşılık, ağaç üstünde yaşayan *antropoid*lerin organlarının işlevleri özelleşmiştir. Onların çok gelişmiş kolları, tırmanmaya elverişli ayakları vardır; gövdeleri tüylerle örtülmüş, kesici dişleri çok güçlenmiştir. Böylece *anthropoid*lerle öteki hayvanlar çevrelerine tümden uymuşlardır. İnsan ise çevresine uyamamış olan bir canlı varlıktır; ve o her türlü biyolojik araçtan yoksun kalmıştır. İnsan bu eksikliklerini ancak sahip olduğu başka yeteneklerle, örneğin, işlevleri özelleşmemiş olan elleri, zekâsı ile dengeliyor. Bu beceriler insanda eksik olan organların yerine geçiyorlar.[6]

İnsan çevresine uyamadığı için her yerde yaşayabilir. Çevrelerine uymak zorunda kalan hayvanlar böyle bir olanaktan yoksundurlar. Hayvanların hayatı, gelişmesi, genel bir yasaya dayanır. Bu yasa organ işlevlerinin özelleşmesi yasasıdır. Örneğin, devekuşunun organik yapısı steplere göredir; devekuşu uçamaz; fakat o uçamadığı için de büyük bir hızla koşabilen bir hayvan olmuştur. Bundan dolayı da devekuşu ormanlarda, yüksek dağlar üstünde yaşayamaz. Bir şempanze de steplerde yaşayamaz; o da organlarının yapısı bakımından ancak ormanlarda yaşayabilir. Antiloplarda hızlılık özelleşen bir durum ol-

---

[5] Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 4. Baskı, Athenäum Verlag, Bonn 1950, s. 34-35.

[6] A. Gehlen, *a.g.e.*, s. 35.

muştur; bunun için de onlar yırtıcı hayvanların bulunduğu yerlerde yaşayabilirler; çünkü antiloplar her zaman düşmanlarından kaçabilecek bir durumdadırlar. Gergedan ve filin de savunma araçları güçlüdür. Onlar başka hayvanların hücumundan zarar görmezler; çünkü onların iri gövdeleri ve ağır organik yapıları vardır.

Bu konuda şöyle bir yasa var görünüyor: Her hayvan türünün işlevleri özelleşmiş organları vardır. Bu organlar, hayvanın içinde yaşadığı çevreye uymuşlardır. Bir hayvanın organlarından hareket edilerek, o hayvanın çevresi, onun bulunduğu yerin iklimi, beslenmesi, düşmanları saptanabilir.[7]

İnsanın kültürü bile biyolojik bir kavramdır; çünkü insanın kültürü, onun özel biyolojisine dayanır; bu biyolojinin bir ürünüdür. Onun içindir ki, kültürden konuşan kimse, insandan konuşuyor demektir. İnsandan konuşan kimse, onun çok özel olan morfolojisinden, fizyolojisinden konuşuyor demektir.[8] İnsan biyoloji bakımından özel bir konudur; eğer burada insan biyoloji bakımından hayvanla karşılaştırılıyor, karşımıza bir eksiklikler varlığı olarak çıkıyorsa, bu sadece bir karşılaştırmadır. Bu karşılaştırmanın temelli bir yanı yoktur.

Şimdiye kadar yapılan betimlemeler, Gehlen'in biyolojik teorisinin, *Scheler'in geist teorisi gibi* havada durmadığını, bazı gerçek fenomenlere dayandığını gösterdiler. Nasıl ki Scheler, insanın "varlık yapısı"na ait fenomenleri geistın bir başarısı olarak görüyorsa, Gehlen de bu fenomenlerin temelini, insanın biyolojisinde görüyor. Bundan dolayı Gehlen, insanın dünyadaki "özel yerini" de, onun biyolojik yapısına dayatıyor. Bunu göstermek için insanla hayvan arasında yaptığı karşılaştırmayı genişleterek, her iki canlının *embriyolarına* da uyguluyor. Gehlen, insan *embriyoları* ile çeşitli hayvan *embriyolarının* birbiriy-

---

[7] A. Gehlen, *İnsan,* Ed. Fakültesi Konferansları 2, s. 57.

[8] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* s. 65.

le karşılaştırıyor; biyoloji bakımından insanla hayvan arasındaki farkı *embriyonal* durumda da saptamaya çalışıyor.

Bundan sonra da dünyaya yeni gelen çocukla, yeni doğan hayvan yavrularının ağırlıklarını ve bunların belli bir zaman süresi içinde aldıkları kiloyu karşılaştırıyor.[9] Gene bu bakımdan da insanla hayvan arasında esaslı farklar meydana çıkıyor. Gehlen bütün bu karşılaştırmalarda şöyle bir sonuca varıyor: İnsanda bir *organ ilkelliği*, onun gelişmesinde ise bir *gecikme* (retardasyon) vardır. Bir kez, insan yavrusu erken doğuyor; çocuk *embriyonal* bir durumda dünyaya geliyor. Aslında onun yirmi ay sonunda doğması gerekirken, dokuz ay sonunda doğuyor ve yirminci aya kadar *embriyonal* durumunu sürdürüyor.

Gehlen, yaptığı bu organik karşılaştırmalarla yetinmiyor, o insanla hayvan davranışlarının ortaya çıkması ile durdurulması üzerinde duruyor; bu bakımdan, her iki canlı varlık arasındaki farkı göstermeye çalışıyor. Hayvanda oluşan bir davranış, onun içgüdüleri tarafından –hayvan hasta olmadığı sürece– durdurulabiliyor. Hayvanda içgüdüsel davranışları meydana getiren veya onları durduran uyarı biçimleri vardır. Örneğin, büyük bir köpek, küçük bir köpeği ısırmaz; büyük bir köpek tarafından kovalanan küçük köpek, sırtüstü yatar da boynunu ona uzatırsa, büyük köpek onu ısırmaz; çünkü hayvanın davranışları, içgüdüleri tarafından dizginlenir. Bunu sağlayan, hayvana gelen özel uyarılardır. Onlar ya içgüdüleri harekete getirir ya da durdururlar.

Bir eksiklikler varlığı olan insanda içgüdüler çok zayıftır. Fakat insan, bu eksikliklerini dengeleyebilecek yeteneklere sahiptir. Gerçekten insanın davranışları, ne içgüdülerden kaynaklanıyor, ne de onlar tarafından dizginleniyor. Fakat insan bu eksiklikleri, davranışlarını ethikleştirmekle ve rasyonelleştirmekle dengeliyor. İnsan davranışları ethikleştiği için belli durumlarda belli hareketleri gerçekleştiriyor; örneğin savaşta tes-

[9] A. Gehlen, *a.g.e.*, s. 109-110.

ilmi bayrağını çeken askerler düşman tarafından öldürülmüyor. İnsan, insan davranışlarını rasyonelleştirmekle, hem cinsel hayatını düzenlemek hem de uzun bir bakıma gereksinimi olan çocuğun hayatta kalmasını sağlamak için evlenme gibi bir kurum bulmuştur.

4. Kültür Antropolojisi

Yüzyılımızın son çeyreği içinde kendisine kültür-antropolojisi adını veren yeni bir felsefe dalı ortaya çıktı. Aslında bu alandaki felsefi çabaların arkasında gene bir Darwinizm korkusu vardır. Darwinizm, türlerin meydana gelmesini açıklayan Darwin teorisinin abartılmasından, metafizik bir nitelik kazanmasından başka bir şey değildir. Darwin'in teorisi ile yaptığı buluş, gerçekten o zamana kadar örneğine rastlanmayan, çığır açan bir buluştur. Darwin'den önce organik varlık-alanında hâlâ Aristoteles'in teleolojizmi egemendir. Aynı teleolojizm inorganik varlık-alanında da Galilei ve Descartes'a kadar devam edip durmuştu. İlk defa Galilei ve Descartes inorganik alana uygulanan teleolojizmin temelini sarstılar. Fakat bu felsefi teori, kesin olarak Isaac Newton tarafından, bir daha geri dönmemek üzere bilim alanının dışına atıldı.

Teleolojizmi organik varlık-alanından dışarıya atmak Darwin'in büyük başarılarından birisidir. Darwin'in teorisi sayesinde biyolojik bilimler o zamana kadar görülmemiş, eşine rastlanmamış olan ilerlemeler gösterdiler.

Darwin, bu titiz, bu açık düşünceli ve açık görüşlü, son derece dikkatli bilim adamı, araştırmalarında, incelemelerinde temellendiremediği, fenomenlerle gösteremediği hiçbir şey ileri sürmemiştir. Çok alçakgönüllü bir bilim adamı olan Darwin, kendi büyüklüğünün farkında bile değildi; o, buluşlarını önemsemiyordu; onlarda büyük bir değer görmüyordu. Bu yüzden yazılarını yayımlamaya da cesaret edemiyordu. Darwin buluşlarını, araştırmalarını sadece dostlarına anlatıyordu. Dostları-

nın zorlamasıyla Darwin, ana yapıtını, *Türlerin Kökeni*'ni, ancak elli yaşında iken, 1859'da yayımladı.

Darwin'in bu önemli yapıtı yayımlandıktan sonra, çok sürmeden kendisinin de yadırgadığı Darwinizm türedi. Darwin'in organik alanda türlerin türemesi hakkındaki gelişme teorisi bütün varlık-alanlarına uygulandı. Böylece Darwin'in teorisi, Darwinizmin elinde metafizik bir teori oldu; her alandaki gelişme, Darwinizmin yardımı ile açıklanmak istenildi. Birçok alanda Darwin'in kendisi için bir tahmin sınırını aşmayan görüşlere, Darwinciler tarafından kesin bir hakikat gözüyle bakıldı.

Böylece Darwin'in fenomenlerle göstermeye çalıştığı gelişme teorisi, Darwincilerin elinde tamamıyla başka bir nitelik kazanarak kurgusal bir gelişme teorisi oldu. Canlı varlıklardaki bütün kaynak problemleri bu teori ile açıklanmaya çalışıldı. Darwinizm, yüksek bir basamak üzerinde bulunan canlıların, en alt basamak üzerindeki canlılardan oluştuğunu ileri sürüyor. Böylece, çok hücreli canlıların, tek hücreli canlılardan türediği kabul edildi; ve canlı varlık-alanında, hiçbir yerde kopmayan bir kesintisizlik vardır, denildi. İşte insan için bir kök, bir kaynak arama teorisi böyle doğdu. İnsan için bir kök, bir kaynak aranıyordu; bu kök, hemen bulunuverdi: İnsanın kökü, kaynağı maymundur denildi. İnsanın kökü olan bu maymunlara *anthropoid* adı verildi. Bu kaynak problemi üzerinde yazılmış yığınla kitap vardır. Bu yazılar o kadar çoktur ki, bir insanın onların önemlilerini seçip okuması bile güçtür.

Burada insanın kökünü, kaynağını açıklamaya çalışan ölçülü bir Darwincinin düşünceleri kısaca anlatılacaktır. Bu Darwinciniin düşüncelerini A. Gehlen de benimsedi. Bu Darwinci, Hermann Klaatsch'tır. *İnsanlığın Oluşu ile Kültürün Başlangıcı* adlı kitabında Klaatsch şöyle bir görüşten kalkıyor: Yüksek bir basamak "üzerinde bulunan canlılar arasında önce bir *semiation,* bir maymunlaşma, başladı; bundan bir *homination,* insanlaşma, doğdu. İnsanın meydana gelmesi için doğa milyonlarca yıl bekledi; her insan ırkı kökünü bir maymun türün-

de bulur. Maymunlar geliştiler, ağaca tırmanacak organlar kazandılar; böylece insanın gelişmiş yakınları olan maymunlar ağaca çıktılar; gelişmemiş, geri kalmış olan insan türü ise *organ ilkelliğini* sürdürerek yerde kaldı.

Bu sav şöyle bir görüşün benimsenmesini sağladı: insan, organik varlık-alanında olup biten bir gelişmenin kopmayan, kesintiye uğramayan canlılar zincirinin son halkası olarak meydana gelmiştir. Eğer bu görüş ise, o zaman organik varlık-alanı ile psişik varlık-alanındaki gelişmede de bu kopmazlığın, bu kesintisizliğin bulunması ve bunun da gösterilmesi gerekir. Biyolojik alanda bu kolayca gösterildi. Gerçi bu, metafizik bakımdan çok yüklü olan *filogenetik* teorinin Darwinizm anlamında gösterilmesi değildi; fakat hiç olmazsa Darwin anlamında, yani *deneysel ontogenetik* çalışan biyoloji bilimleri alanında gerçekleşen bir gösterilme idi. Ruhsal alanda W. Köhler'in, daha önce gösterildiği gibi, maymunlar ve tavuklar üzerinde yaptığı zekâ testleri, ruhsal alanda da kopmayan, kesintisiz bir gelişmenin kanıtı olarak Darwinizm alanında yorumlandılar.

Bundan sonra, üst ve alt basamaklardaki hayvanlar üzerinde bu tür denemeler, sayısız araştırıcılar tarafından yinelendi. Bu denemelerde varılan sonuçlar, o çağa egemen olan Darwinizm için hiç de şaşırtıcı değildiler; tersine beklenilen sonuçlardı. Canlının üzerinde bulunduğu basamak yükseldikçe, onun insana yaklaşmasının da aynı ölçüde yükseleceği sanılıyordu. Bundan şöyle bir sonuca varıldı: O halde kaynak bakımından insanla ortak bir köke sahip olan *anthropoidler*, insana en yakın olan canlılardır, denildi. Çünkü *anthropoidler* yüksek bir zekâya sahip olduklarını gösteriyorlar. Üstelik *anthropoidler* alet bile kullanabilecek bir durumdadırlar, denildi. Onlardaki bir yeteneği W. Köhler gösterdiğini sanmıştı. Halbuki öteden beri, alet kullanmak, insanın bir ayrıcalığı olarak görülüyordu. Bütün bunlar, o çağ için, yani on dokuzuncu yüzyılın son on yılıyla yirminci yüzyılın ilk on yılı için kesinlik kazanmış, kanıtlanmış bir bilgi olarak kabul ediliyordu. Böylece insan her iki

ayrıcalığından, zekâ ile alet kullanmak ayrıcalığından oldu ve insan hayvanla bir tutuldu. Bundan sonra şöyle bir sav ortaya atmak kolaylaşıyordu: İnsanla hayvan arasında temelli bir "varlık farkı", bir apayrılık yoktur; olsa olsa onlar arasında ancak bir derece farkı olabilir. Bu fark ne kadar çok olursa olsun, gene de bir derece farkı olmaktan öteye gidemez.

Bu bilimsel sonuçlar felsefe ve psikolojide kuşkulu bir durum yarattılar; onlar kendi durumlarının sarsıldığına, tehlikeye düştüğüne inandılar. Felsefe ve psikolojide şöyle bir soru soruldu: Darwinizmin vardığı bu sonuçlara dokunmadan, ondan nasıl kaçınabiliriz? Bu soruya şöyle bir yanıt verildi: İnsanı ruh, beden ve geist gibi üç ayrı alana bölmek. Beden, organik bir varlık-alanı olduğuna göre, biyolojinin bir araştırma alanıdır. Ruh ise, doğa bilimlerinin bir kolu olan deneysel psikolojinin bir araştırma alanıdır. Darwinizm, bu iki alanda istediği gibi hareket edebilir. Fakat geist alanının araştırılması Darwinizmin yetkisi dışındadır. Bağımsız bir alan olan geist, belli bir bilim grubunun, felsefenin, manevi psikoloji adı verilen başka bir bilimin araştırma alanıdır. Bu alana Darwinizm ne girebilir, ne de ona karışabilir.

İnsanı üç alana bölen bu görüş, bir adım daha ileriye gidiyor, bilimlerin de bölünmesini istiyor. Bu görüşün gerçekleştiricisi W. Dilthey'dır. W. Dilthey insanı yalnız üç alana ayırmakla kalmadı, aynı zamanda bilimleri de iki gruba ayırdı; bu bilim gruplarından birisine doğa bilimler, ötekisine manevi bilimler adını verdi. Aynı çağda yaşayan Yeni-Kantçılardan Heinrich Rickert ise manevi bilimler yerine "kültür bilimleri" deyimini benimsedi. Ondan önce W. Windelband ise aynı bilim grubu için tarihsel bilimler kavramını kullanmıştı.

Bu bilim grupları arasında gerek yöntemsel ve gerekse inceledikleri varlık alanları bakımından ortak bir nokta yoktur. Manevi bilimlerin obje alanı anlam taşıyan bir obje alanıdır. Onun yüksek bir tekliği vardır. Doğa bilimlerinin objesinin "anlam" ile en küçük bir ilgisi yoktur, objelerinde teklik de ötekisine gö-

re çok daha azdır. Bu bilim gruplarından her birisinin kendisine has yöntemleri vardır; bu yöntemler, birisinden alınıp ötekisine taşınamazlar. Doğa bilimlerinin uyguladıkları yöntem "açıklama", manevi bilimlerin yöntemi ise "anlama" yöntemidir.

W. Dilthey'ın kullandığı "manevi bilimler" kavramının yanıbaşında, Yeni-Kantçılardan Heinrich Rickert'in felsefeye getirdiği "kültür bilimleri", "kültür felsefesi" kavramları da kullanıldılar. Fakat felsefeye yerleşen "kültür felsefesi" kavramı oldu. Yüzyılımızın kırklı yıllarına kadar kültür felsefesi kavramı akademik derslerde, bu alanda yayımlanan kitaplarda bol bol kullanıldı. E. Spranger gibi bir filozof yüzyılımızın otuzlu yıllarında "kültür felsefesi" üzerinde dersler bile verdi.

Daha önce ileri sürülen düşüncelere dönerek şunu söyleyebiliriz: Mademki bir manevi psikoloji, bir de doğa bilimi olan deneysel psikoloji vardır, neden bir manevi antropoloji ile doğa bilimlerine dayanan bir biyolojik antropoloji olmasın? Fakat felsefeye yerleşen manevi antropoloji değil, kültür antropolojisi oldu. A. Gehlen'in antropolojisi, doğa bilimlerine dayanan bir antropoloji olarak kabul edildi. Kültür antropolojisi ise manevi bilimlere dayanmalıdır, denildi.

Kültür antropolojisine ait ilk yapıtı veren Erich Rothacker oldu. Rothacker'in bu yapıtı II. Dünya Savaşı'nın ortasında (1942'de) Nicolai Hartmann tarafından yayımlanan *Sistematik Felsefe* serisinin birinci cildinde çıktı. Bu yazıyı Yeni-Kantçılardan Ernst Cassirer'in kitabı izledi (1944). Bu kitap önce İngilizce *An Essay on Man* adı altında *Yale University Press* tarafından yayımlandı; 1960'ta *Was ist der Mensch* başlığı altında Almanca baskısı çıktı.

Her iki yazarın hareket noktaları birbirinden farklıdır. Eğer Rothacker ile Cassirer'in dayandıkları felsefe okullarının özellikleri arasındaki fark bir yana konulursa, onların aynı şeyi inceledikleri rahatlıkla söylenebilir; ancak her birisinin konuştuğu dil, başka bir dildir. Rothacker için önemli olan kültürlerin gelişmesidir; Cassirer için önemli olan kültürlerin sembolik

formlara götürülmesidir. Her ikisi arasında ortak olan, onları birleştiren yan ise kültürlerin açıklanmasıdır. Fakat ortak bir problemin işlenmesine rağmen yapılan açıklamalar birbirinden çok farklıdır.

Rothacker'ın bundan önceki araştırmaları kültür felsefesi ile tarih felsefesi üzerinedir. Onun bu yeni yapıtında kültür felsefesi kavramını, kültür antropolojisi kavramı ile değiştirmesi yeterliydi; nitekim o da bunu yaptı. Gerçekten Rothacker'ın bu yeni yazısında incelediği problemlerin önemli bir bölümü daha önceki yayımlarında ele alınmışlardı. Rothacker bu kitabında yeni olarak Uexküll'ün "çevre teorisini" ele alıyor; bu teoriyi kültür alanına uygulamaya çalışıyor.

Rothacker'a göre, felsefi antropolojinin esas problemi "insan kültürünün geniş alanını incelemektir."[10] Kültürel hayat, insana şekil ve stil kazandıran bir oluştur; bu oluş yasalara dayanır. Bu oluşun dayandığı yasalar, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan *polar* yasalardır.[11] Her kültür antropolojisinin ödevi, bu yasaları araştırıp bulmaktır; "kültür antropolojisi buna ancak tarihsel hayat biçimi çerçevesi içinde kalmakla, kültürlerin karşılıklı ilişkileriyle, kültür dalları arasındaki bağların anlaşılmasını sağlamakla erişebilir."[12] "Sanat, din, felsefe, şiir, kısaca bütün kültür dalları bu yasalara dayanırlar."[13]

Ernst Cassirer ise "İnsan nedir?" sorusundan hareket ediyor. O bu soruya şu yanıtı veriyor: İnsan, şimdiye kadar kabul edildiği gibi, bir *animal rasyonale* değil, bir *animal symbolikum*dur. İnsan, bir "realite dünyasında" değil, bir "semboller dünyasında" yaşar; bu dünya ise mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden oluşur. Çünkü "insan, mitosta, dilde, dinde, sanat ve bilimde sembol formlarının bir kozmosunu kurabilir. Bu koz-

---

[10] Erich Rothacker, *Kultur Anthropologie,* s. 18.
[11] E. Rothacker, *a.g.e.*, s. 123.
[12] E. Rothacker, *a.g.e.*, s. 103.
[13] E. Rothacker, *a.g.e.*, s. 124.

mos insana deneyimlerini, yaşantılarını yorumlamasını, anlamasını, düşünceler dünyası ile bağlar kurmasını sağlar."[14] Bundan dolayı antropoloji, "mitos, dil, sanat, din, tarih ve bilim gibi çeşitli sembol formlarının niteliği ve yapısını göstermelidir."[15]

Cassirer'in bu düşünceleri, kendisinin de söylediği gibi, yeni değildirler; bu düşünceler, onun 40 yıl önce üç ciltlik bir yapıt halinde yayımladığı *Sembol Formları* hakkındaki teoriye dayanıyorlar.[16] Cassirer bu yeni kitabında aynı problemleri inceliyor. O bu yeni yapıtında gene yeni baştan dil teorilerini, tarih, mitos, din, bilim ve sanat teorilerini uzun uzadıya açıklamaya, tartışmaya çalışıyor; ve bu alanlar hakkında çıkan yeni yayınları da dikkate alıyor. Cassirer'in bu yazısında yeni olan nedir sorusuna şöyle bir yanıt verilebilir: Yeni yayınların dikkate alınması, eski yazılarında ortaya atılan düşüncelerin, görüşlerin daha keskin ve kesin bir şekilde antropolojiye uygulanmasıdır. Bu noktalar göz önünde bulundurulursa, bu yapıt yeni bir başarı olarak kabul edilebilir. Gerçekten Cassirer'in bu yazısı, tutarlı olan hareket noktası ve problemlerin incelenmesi bakımından kültür-antropolojisi alanında yayımlanan yapıtların başında gelir.

Cassirer bu yeni yazısında etnoloji, din tarihi, dil teorileri ve benzeri alanlar hakkında bir yığın bilgi malzemesi veriyor. Fakat burada göz önünde bulundurulan "felsefi antropoloji" için, ileride gösterileceği gibi, çeşitli alanlar hakkında verilen bu bilgi malzemesinin, bu hesaplaşmaların bir önemi yoktur.

5. Antropoloji Teorileri Hakkında Eleştirel Düşünceler

a) *Kültür Antropolojisi*

Kültür-antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık-yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil, ancak ulusların özel-

---

[14] Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch*, 1960 s. 208.
[15] E. Cassirer, *a.g.e.*, s. 281.
[16] E. Cassirer, *a.g.e.*, s. 89.

liklerini ortaya koyabilir. Halbuki ulusların özellikleri ile insanın varlık-yapısı arasında bir fark vardır. Gerçi ulusların özelliklerinden şüphe edilemez, fakat bu, felsefi antropolojinin araştırma alanı değildir; onun üzerinde durduğu varlık-alanı, insana has olan fenomenlerdir.

Gerçekten kültür birinci derecede ulusaldır; varlık yapısı bakımından ulustan ulusa değişir; ve yaratıcısı olan ulusun özelliğini gösterir. Bundan dolayı insanlığın bir kültür birliğinden değil, ancak kültürlerin çokluğundan, çeşitliliğinden konuşulabilir. Çünkü her ulusun kendisine has bir kültürü vardır. Kültürün bu nitelikleri, onun varlık-yapısının bir sonucudur. Böylece ancak aralarında az veya çok bir uygunluk veya bir ayrılık bulunan kültürlerden, kültür çevrelerinden konuşulabilir; örneğin, "Batı Avrupa kültür çevresi" içine giren bir Fransız, bir İngiliz, bir Alman, bir İtalyan, bir Hollanda kültüründen söz edilebilir. Öte yandan bir Türk, bir İran, bir Arap, bir Çin, bir Hint, bir Meksika kültürü vardır. Hem bu kültürlerin kendileri arasında, hem de onlarla Batı Avrupa kültürleri arasında büyük bir fark vardır.

Nitekim Nietzsche de kültürü bu anlamda tanımlar: "Bir ulusun kültürü, o ulusun sanat üslubu ile hayatın bütün alanlarındaki birliğidir."[17] Kültürün özelliği üzerinde duran Nietzsche'nin bu tanımını, kültür filozofları (kültür antropologları) olduğu gibi benimsemişlerdir. İmdi kültür, bir ulusun, belli bir insan grubunun özelliğini gösteren, belli alanlardaki eylemleridir; ve aynı insan grubunun tekliğini gösterir. Bunun için kültür-antropolojisi, felsefi antropolojinin araştırma alanının birliğini, insanlığı parçalıyor.

Buna göre kültür kavramı, insanları çeşitli gruplara ayıran ırk kavramının bir koşutu oldu. Bir ırk-antropolojisi vardır; ve bu alanda araştırmalar, incelemeler yapılabilir ve yapılmıştır

---

[17] F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen,* Kröner Taschenausgabe, yayımlayan, A. Bäumler, Cilt 1, s. 130.

da. İmdi kültür-antropolojisi ancak ırk-antropolojisi anlamında ele alınabilir. Fakat bir ırk-antropolojisi insanın varlık-yapısını değil, ancak belli insan gruplarının biyolojik-psikolojik özelliklerini, niteliklerini saptayabilir. Çünkü ırk-antropolojisi insanları gruplara ayırmakla insanlığı parçalıyor; insanın kendisini değil, insan gruplarının özelliklerini araştırıyor. Bu yüzden de, insanın varlık-yapısının niteliklerini ortaya koyamıyor, onun yanından geçiyor.

Irk-antropolojisine son vermiş olmak Arnold Gehlen'in büyük bir başarısıdır. Çünkü Gehlen'in antropolojisinden önceki felsefi antropoloji bir ırk-antropolojisi olmaktan öteye gidememişti; ve o zamanın Almanyası'nda da yalnız ve sadece ırk-antropolojisi ile uğraşılırdı. Gehlen haklı olarak şunu söyledi: Felsefi antropoloji ırk-antropolojisinden önce gelmelidir. Çünkü felsefi antropolojide söz konusu olan, herhangi bir insan grubunun özelliğini göstermek değildir; tersine, insanı insan olarak ele almak, insanın kendisinin özelliğini, varlık-yapısının niteliklerini göstermek olmalıdır. İnsan hangi ırktan, hangi kültür çevresinden olursa olsun, nasıl bir kültür basamağı üzerinde bulunursa bulunsun; bu, insanın insan olarak kendisine özgü özelliklerini ortadan kaldırmaz.

İmdi insan kültürü ister "sembolik formlar", isterse "polar karşıtlıklar" veya başka bir teori açısından açıklansın; bu, insanın varlık-yapısı, insanın kendisi için önemli değildir. İnsanın kendisi için, felsefi antropoloji için daha önemli olan, insanda, bütün insanlara has olan varlık ve eylem öğelerinin bulunduğunu göstermektir. Bilgi, yapıp-etme, değer-duygusu, inanma, özgürlük, tarihsellik, mitos, sanat, dil ve benzerleri bu çeşit varlık ve eylem öğeleridir; ve bunlar bütün insanlara hastırlar. O halde felsefi antropoloji için önemli olan, insan hangi kültür basamağı üzerinde bulunursa bulunsun, insanın bir bilgisinin bulunduğunu, onun bilen bir varlık olduğunu göstermektir. Fakat bu bilginin düzeyi, bu bilgiye konulan hedefler, felsefi

antropoloji için önemli değildir; çünkü bilginin düzeyi, hedefi, insan grubundan insan grubuna geçildikçe değişebilir.

Aynı şey insanın yapıp-etmeleri, dini, tarihselliği, özgür olması, değer duygusu, mitosu, sanatı, dili ve benzerleri hakkında da geçerlidir. İnsanın şurada şöyle, burada böyle yapıp-etmesi önemli değildir; tersine insanın yapıp-eden bir varlık olması önemlidir. Aynı şekilde bir insan grubunun Yahudi, birçok insan gruplarının Hıristiyan, Müslüman, Budist veya başka herhangi bir inanca sahip olmaları önemli değildir. İnsan hangi kültür basamağı üzerinde bulunursa bulunsun, onun inanan bir varlık olması önemlidir. Bu inanmanın "objesi", tapınma şekli, çeşitli dinlerde, çeşitli insan gruplarında çok değişebilir; hattâ inanma şekilleri arasında birbiriyle bağdaşamayan farklar olabilir, fakat gene de insan bir şeye inanmaktadır. Bu inanılan şey ne olursa olsun, gene de inanma ortadan kalkmaz.

Mitos, tarih, dil, sanat hakkında da aynı şey geçerlidir. İnsanlık dünyasında birçok mitosun yan yana bulunması önemli değil, önemli olan insanın mitoslar kurabilen bir varlık olmasıdır. Aynı şekilde bir ulusun jeopolitik durumu, biyolojik, kalıtsal özellikleri, manevi nitelikleri yüzünden şu veya bu şekildeki olaylarla karşılaşması, şu veya bu şekilde bir tarihsel akışa sahip olması önemli değildir. Önemli olan, insanın tarihsel bir varlık olması üç boyutlu bir zaman içinde yaşaması ve bunu bilmesidir.

Her-ulusun, her insan grubunun bir sanatı, sanat eylemleri vardır; onun bir sanat üslûbu, bir dili vardır. Bir İtalyan, bir Hollanda, bir Alman, bir Fransız, bir İngiliz, bir Çin, bir Hint, bir İran, bir Türk sanatı vardır. Fakat insanın başarılarında ağır basan, bu ulusların sanatlarında ortaya çıkan üslûp farkları, ulusal özellikler değil, insanın sanatın yaratıcısı olması, sanatla uğraşan bir varlık olmasıdır. Dil de böyledir. Bütün bu ulusların dilleri arasında bir yakınlığın bulunması veya bulunmaması değil, insanın konuşan bir varlık olması, bir dile sahip olması önemlidir. Çünkü sanat eylemleri, dil, bütün insanlara hastır;

insanların üzerinde bulundukları kültür basamağı ne olursa olsun, gene de onların bir dili, bir sanatı vardır. Bunlar çok ilkel olabilirler; fakat eksikliğinden hiçbir zaman söz edilemez.

Yukarıda betimlenen din, tarihsellik, bilgi, mitos, dil, sanat gibi varlık-alanları, insanın ırkı, kültür çevresi, üzerinde bulunduğu kültür basamağı ne olursa olsun bütün insanlara hastır. Burada ırk özelliği, kültür çevresi, kültür basamağı bir rol oynamamaktadır. Irk özelliği, kültür çevresi, kültür basamağı ancak biraz önce betimlenen alanların özelliklerini, düzeyini etkiler.

Felsefi antropolojiyi insan gruplarında, uluslarda ortaya çıkan bu çeşit özellikleri saptamak ilgilendirmez; çünkü felsefi antropolojinin başlıca ödevi, insan gruplarına değil, yalnız insana has olandan hareket etmek, bütün insanlarda, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir. Halbuki kültür-antropolojisi belli bir halkın, belli bir insan grubunun, belli bir kültür çevresinin antropolojisi olmak zorundadır.

Şimdiye kadar yapılan betimlemeler, kültür-antropolojisinin, ırk-antropolojisinin tam bir koşutu olduğunu gösterdiler. Irk-antropolojisi ise değer yargılarından hareket eder; bu bakımdan insanları çeşitli gruplara, ırklara ayırır; bazı insan gruplarında yüksek, bazılarında ise aşağı düzeyde nitelikler görür; insanlığı parçalar.

Değer-yargılarından hareket etmeyen, insanlığı parçalamayan felsefi antropolojide ağırlık noktası, ulusal-ırksal nitelikleri göstermek üzerinde değil, insana, insanlığa özgü özellikler üzerinde bulunur. Felsefi antropolojinin sorusu kısaca şöyle ifade edilebilir: Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir? Bu yazıda gösterilmesine, yanıtlanmasına çalışılacak olan budur.

b) *Öteki Teoriler Hakkında Eleştirel Düşünceler*

I

Aslında kültür-antropolojisi kelimenin tam anlamıyla bir antropoloji değildir. O daha çok bir tarih felsefesi ya da bir kültür felsefesidir. Şüphesiz bütün manevi bilimler doğrudan veya dolaylı insansal şeylerle, insan ürünleriyle uğraşırlar, onları incelerler. Bundan dolayı ne kültür-antropolojisine ne de herhangi bir kültür bilimine ya da kültür felsefesine antropoloji adı verilir. Halbuki daha önce adı geçen teoriler gerçekten antropolojik teorilerdir.

Bu teorilerin başında gelişme psikolojisinin teorisi geliyordu. Bu teori yalnız Darwinizmin etkisi altında bulunmakla kalmıyordu; aynı zamanda Darwinizmden hareket ediyordu. Bu teori başlangıçta sadece deneysel bir bilim olan psikolojiyi ilgilendiren zararsız bir teori gibi göründü. Fakat bu bir aldanma idi; çünkü felsefi antropolojide ilk adımı atan bu teori oldu. Öteki teoriler buna dayandılar veya bundan kaçındılar; başka bir yol aramaya çalıştılar. Çünkü gelişme psikolojisinin teorisi, insanı da içine alan bütün canlılar arasında –en alt basamaktan en üst basamağa kadar– hem psişik hem de organik alanda bir birliğin, kesintisiz, kopmayan bir bağın bulunduğunu gösterdiğini sandı. Psişik alanda böyle bir birliğin kesintisiz, kopmayan bir bağın bulunduğunu, daha önce de gösterildiği gibi, W. Köhler, *anthropoid*er üzerinde yaptığı denemelerde kanıtladığını sandı. İşte ancak bundan sonra insanla hayvan arasında bir "apayrılığın" mı, yoksa bir "derece farkı"nın mı bulunduğu problemi ağır basmaya ve her yanda bir problem olmaya başladı.

Organik alanda gelişme teorisinin dayandığı Darwinizm ile savaşan von Uexküll oldu; fakat onun ortaya koyduğu düşünceler, psişik alan için de geçerlidir. Gerçekten Uexküll, Darwinizmin yanlışlarını, tutarsızlıklarını gören ve bu teoriyi yıkmaya çalışanların başında gelir; ama o, bunu, yalnız teorisi ile değil, aynı zamanda denemelere dayanan araştırmaları ile de gerçek-

leştirdi. Uexküll, çeşitli hayvan türleri üzerinde yaptığı denemelerle her canlı varlığın, bu canlı varlık hangi basamak üzerinde bulunursa bulunsun, kendi varlığı bakımından kendisine göre yetkin olduğunu gösterdi; çünkü Uexküll için yetkinlik canlı varlığın çevresi ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. Her hayvan çevresine en iyi şekilde uymuştur. Bu bakımdan bir filin bir amipten daha yetkin olduğu söylenemez.

Darwinizm bunun tersini ileri sürüyordu. Darwinizm için yüksek bir basamak üzerinde bulunan canlılar, en alt basamak üzerinde bulunan canlıların gelişmesinden oluşur. Bir canlının yetkinliği, üzerinde bulunduğu basamağa göredir; bu basamak ne kadar yüksek olursa, canlı da o ölçüde yetkin olur; canlının üzerinde bulunduğu basamak ne kadar altta ise, onun yetkinliği de o ölçüde azalır. Uexküll için böyle bir sav, havada duran, değer-yargılarına dayanan boş bir savdır. Çünkü Darwinizmin bu savı, canlı varlıklarda karşılaştığımız fenomenlere uymamaktadır. Uexküll'e göre her canlı varlık, ya aynı ölçüde yetkindir ya da yetkin değildir. Bunun dışında kalan bir olanak yoktur. Şimdi Darwinizme şöyle bir soru sorulmalıdır: Yetkin olmanın veya olmamanın ölçüsü nedir? Bu ölçü, şüphesiz canlının gövde iriliği olamaz. Eğer bir canlı varlığın yetkinliğinden veya yetkin olmamasından söz etmek doğru ise, o zaman ancak o canlı varlık için gerekli olan" "hayat-koşullarının" yeter derecede bulunması ve bunların da kolaylıkla elde edilmesi ölçü olabilir. Eğer fenomenlere bu açıdan bakılırsa, o zaman amip filden daha yetkindir, denilebilir. Çünkü amip bir damla kirli suda yaşayabildiği halde, filin yaşayabilmesi için bir yığın koşulun yerine gelmesi gerekir.

Bu bize canlılar dünyasında basamaklı bir yetkinlikten veya yetkin olmamadan söz etmenin doğru olmadığını gösteriyor. Çünkü her canlı varlık, ancak kendi "hayat-koşulları", kendi organik yapısı bakımından ele alınabilir; bu bakımdan canlıda ne bir yetkinlik ne de bir yetkin olmama görülebilir. Eğer kendimizi değer-yargılarına kaptırmaz da, canlıların fenomenlerini

izlersek, o zaman canlıların basamaklı bir yetkinliğinden ve yetkin olmamasından konuşamayız.

Eğer Uexküll'ün biyolojisinin "çekirdek problemi" olan canlı varlıkların "hayat-koşullarından" hareket edilirse, o zaman canlı varlıklarda derece gösteren bir basamaklandırmanın olmayacağı kolayca görülür. Bu problemin açıklık kazanması ile birlikte, Darwinizmin canlıları basamaklandıran teorisi yadsınmış olur. Fakat bunun için de Uexküll, yeni bir görüş getirmeliydi; bu görüş, artık hayvan psikolojisinin yaptığı gibi, canlıyı bir ruh-beden dualitesi olarak değil, başarı ve davranışlarının temelini bulduğu bir "bütün" olarak incelemeli idi.

Bundan dolayı Uexküll'ün çabaları, baştan beri biyopsişik bir bütün olan hayvanın davranışlarını, başarılarını incelemek üzerinde toplanıyordu. Çünkü hayvanın davranışları, başarıları temelini bu biyopsişik bütünde buluyorlar. Uexküll'ün bu incelemelerinde istediği şudur: İçinde yaşadığımız bu dünyadan hayvana neler verilmiş, neler verilmemiştir? Uexküll, bu alanda yaptığı araştırmalarla şunu saptadı: Hayvana kendisini çevreleyen her şey verilmemiştir; insana verilen şeyler hayvana verilmiş değildir. İçinde yaşadığımız bu dünyadan hayvana ancak belli şeyler verilmiştir; Uexküll hayvana verilen bu belli şeylere hayvanın "çevresi" adını verdi. İşte hayvanın "hayat-koşulları" nı içine alan bu çevredir. Çevre belli sayıdaki öğelerden oluşur. Uexküll çevreyi çevre yapan bu öğelere, hayvanın "işlev çemberleri" adını verir. Hayvanın işlev çemberleri, etki dünyası ile algı dünyasından meydana gelir. Hayvanın çevresi aşağıdaki işlev çemberlerinden oluşur. 1. Düşman işlev çemberi; 2. Çoğalma işlev çemberi; 3. Beslenme işlev çemberi. Hayvanın bu işlev çemberleri azalabilirler; fakat asla çoğalamazlar. Hayvanın bu işlev çemberleri dışında, bir de onun içinde yaşadığı *medium* (ortam) vardır; hayvan içinde yaşadığı bu *medium*un farkında değildir; ancak hayvan bu *medium*un dışına çıktığı, onu terk ettiği zaman farkında olur. Örneğin balık suyun dışına çıktığı, kuş suya batırıldığı zaman *medium*larının içinde bu-

lunmadıklarının farkına varırlar; ve uzun sürmeden ölürler. Bunun için *medium* hayvanın "hayat-koşulları" içine girebilir. Hayvanla çevresi arasında sıkı bir bağ vardır; hayvan çevresi dışında yaşayamaz. Uexküll, çevre ile hayvan arasındaki ilgiyi şöyle anlatır: Hayvan çevresini gittiği yere birlikte götürür, tıpkı salyangozun kabuğunu sırtında taşıması gibi. Her hayvan tekinin özel bir çevresi yoktur; ama her hayvan türünün kendisine has bir çevresi vardır.

Uexküll, kurduğu çevre teorisi üzerinde denemeler yaptı. O denemeleriyle hayvanın gelişigüzel objelerle ilişki kuramayacağını gösterdi. Halbuki birçok psikolog ve Amerikalı araştırıcı, hayvanın her obje ile ilişki kurabileceğini göstermeye çalışmıştı. Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı denemeler bunun tam tersini gösterdi. Uexküll'e göre her hayvan tekinin kendi türüne has bir çevresi vardır; hayvan ancak çevresini meydana getiren objelerle ilişki kurabilir; öteki şeyler, hayvana ya verilmemişlerdir ya da hayvan için kaçınılması gereken engellerdir. Uexküll yaptığı denemelerle, psikologların hayvanları insanın objeleriyle veya herhangi bir obje ile "ilişki kurmaya zorlayan denemelerinin, hayvanlara uygulanan bir işkenceden başka bir şey olmadığını" göstermiş oldu.

Hayvanlara uygulanan labirent-denemelerini göz önüne getirelim. Çok ustaca yapılan bu denemeler, gerçekten hayvan için bir işkenceden başka bir şey değildir. Üstelik, bu denemelerle hayvanı tanımak, anlamak da olası değildir; bu tür denemelerle hayvana ancak bazı şeyler öğretilebilir, bazı alışkanlıklar kazandırılabilir; fakat bundan fazla bir sonuca varılamaz. Hayvanda insansal şeyler, bulmaya çalışıldığı sürece, onun kendi özelliklerinin içine girilemez, ancak yanından geçilir. Hayvan psikolojisi, insan psikolojisini taklit etti; hayvan da bir ruh-beden dualitesi olarak görüldü. Uexküll'ün en büyük hizmeti buna son vermiş olmasıdır; çünkü Uexküll için hayvan dual bir varlık değil, biyopsişik bir "bütün"dür.

Böylece Uexküll yeni bir araştırma alanı keşfetmiş oldu; ve ona "çevre araştırması" adını verdi. Fakat "çevre" kavramı çok anlamlı olduğu için, kolayca yanlış anlaşılmalara neden olabilir. Çünkü "çevre" kavramı en başta bir şeyi, bir canlıyı kuşatan dünya parçası anlamına gelir. Halbuki Uexküll, çevre kavramı ile her hayvana "hayat-koşulları" olarak verilen işlev çemberlerini anlar.

Uexküll hayvanların işlev çemberlerini incelemek için onlar üzerinde çok yönlü denemeler yaptı; hayvanların organik "yapı planı"nı inceledi. O, şöyle bir varsayımdan kalkar: Hayvanın organik "yapı planı" ile işlev çemberleri arasında bir karşılıklı bağlılık, yani karşılıklı bir uygunluk vardır. Bu nedenle Uexküll en başta hayvanların organik "yapı plan"larını fizyoloji ve anatomi bakımından inceledi. Fakat bu incelemede her iki bilimi birbirinden koparmadı; onları bir birlik olarak ele aldı. Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı denemeler, kendisini de şaşırtan sonuçlara götürdü. Çünkü Uexküll her defasında gerçekten hayvanın organik "yapı planı" ile işlev çemberleri arasında tam bir uygunluk buldu.

Böylece Uexküll hayvanlar üzerinde yaptığı denemeler sayesinde bir gece kelebeğinin işitme organı ile düşman-işlev çemberi arasında gerçekten bir karşılıklı bağın bulunduğunu gösterdi. Gece kelebeğinin işitme organı öyle organik bir yapıya sahiptir ki, ancak kendi düşmanının "pip" sesini işitebiliyor; başka ses tonlarına karşı ise tamamıyla sağırdır. Onun düşmanı "yarasa"dır. Kelebek yarasanın çıkardığı bu "pip" sesini işitir işitmez, ya gizlenir veyahut da oradan kaçar. Başka hallerde onu bir tabanca sesi bile yerinden kıpırdatmaz. Çünkü gece kelebeğine öteki ses tonları verilmemiştir.

Bu bakımdan "kene"nin hayatına bir göz atmak da çok yararlı olur. Kenenin ilgi çekici bir hayatı vardır. Kene küçük bir hayvancıktır; büyüklüğü 1-2 milimetredir. Kene, kör bir hayvandır; ama buna karşılık çok gelişmiş bir koku organı vardır; fakat bu gelişmişlik bütün kokular için değil, özel bir koku

içindir. Bu koku, memeli hayvanların cildinden çıkan asitli-yağ kokusudur. Kene, memeli hayvanların sürtünebileceği alçak ağaçlar ya da çalılıklar üzerinde yaşar ve sabırla avını bekler. Bütün sıcakkanlı memeli hayvanlar kene için birer avdır. Fakat memeli hayvan ona bütünlüğü ile verilmemiştir, ancak tek bir işareti ile, cildinin çıkardığı koku ile verilmiştir. Memeli bir hayvan kenenin bulunduğu dalın altından geçerse, kene kendisini hemen bırakıverir; eğer avının üstüne düşerse, o zaman bol bir besin bulmuş demektir. Şimdi kene tüysüz bir yer arar; bu yeri dokunma ve sıcaklık duyusu ile bulur.

Bu bize bütün bir dünyadan hayvana sadece kendisine gerekli olanın verildiğini gösteriyor. Bütün bir dünyadan keneye verilen sadece sıcakkanlı memeli hayvandır; memeli hayvan da keneye bütünlüğü ile verilmemiştir. Sadece asitli-yağ kokusu ile verilmiştir. Kene için hayvan bu kokudan başka bir şey değildir. Memeli bir hayvandan keneye verilen şu niteliklerdir: 1. Koku; 2. Sıcaklık; 3. Dokunma. Kenede bir tat duyusu da yoktur; kene üzerinde yapılan denemeler, onun aynı sıcaklıktaki bütün sulu şeyleri emdiğini göstermiştir. Kene avının üstüne düştüğü zaman başı ile hayvanın derisinin içine girer; bu durum, kene yeter derecede hayvanın kanını eminceye kadar sürer; sonra yere düşer; yumurtalarını bırakır; kendisi de ölür.

Kenenin, bu kör hayvanın, avının üstüne düşmesi bir şans işidir. Kene avının üstüne düşmez de yere düşerse, o zaman yeni baştan alçak ağaçlara, çalılıklara tırmanacak ve avını bekleyecektir. Fakat kenenin acelesi yoktur. O uzun yıllar aç kalabilir. Rostock Üniversitesi'nde yapılan bir denemede kenenin on sekiz yıl hiçbir şey yemeden yaşadığı saptanmıştır.[18]

Uexküll'ün bu araştırmalarından davranış biyolojisi doğdu. Uexküll ile öğrencilerinin çalışmalarıyla ortaya çıkan yeni bilimsel durum, Darwinci-mekanist görüşleri temelinden sarstı; bu görüşlerin doğru olmadıkları kanıtlandı.

---

[18] Bu kitabın ikinci cildinde bu çeşit örnekler çoğaltılacaktır.

II

Darwinizm ile yalnız biyoloji değil, felsefe de savaştı. Felsefede ilk adımı Max Scheler attı. Fakat bu, o zaman için hiç de kolay bir iş değildi. Her ne kadar dil, günlük hayattaki kullanılışında insanla hayvan arasında açık seçik bir fark yapıyorsa da, bu naif görüş, bilimce kanıtlanmış görünen Darwinci teori karşısında çok güçsüz kalıyordu.

Scheler'in, o zaman her alana egemen olan Darwinizmin otoritesine dokunmadan, çıkar bir yol arayıp bulması, gerçekten büyük bir başarı idi. Scheler gidilebilecek bu yolu, insanın varlığını geist ve psikovital alanlara ayırmakta görüyordu. Scheler, bu dual görüşle insanla hayvan arasında bir "varlık farkı" kanıtladığını sandı. Scheler'in bu görüşü, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı gören Darwinizm karşısında bir üstünlük sayılabilir. Varılan bu sonuç bugün bize çok yapay geliyor; elle tutulur fenomenlerle desteklenmiyor. Çünkü Scheler, insanı ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana bölüyor. Fakat o bu görüşü ile, hiç olmazsa insanla hayvan arasında bir "varlık farkı" olduğunu göstermeye çalışıyordu. Çok pahalıya mâl olan bu fark, o sırada bilim ve felsefe için büyük bir yenilikti.

Scheler çok yanlı, deneysel araştırmalarla sıkı ilgisi olan bir düşünürdü. O, bilimsel araştırmaların vardığı sonuçlardan, zamana uygun gelenlerin en önemlilerini felsefe bakımından değerlendirebilen bir yeteneğe sahipti. Böylece Scheler, Darwinizm ile savaşan Uexküll'ün biyolojisinin sonuçlarını gören, değerlendiren, onları felsefi antropolojiye uygulayan, çağımızın ilk filozofu oldu. Scheler, Uexküll'ün çevre teorisinden yararlandı; onu kendi açısından ve bağımsız olarak antropolojiye uyguladı. Hayvan bir çevre içinde yaşar; çevresini, hayatının bir öğesi olarak gittiği yere birlikte götürür. Halbuki insan bir dünya içinde yaşar. İnsan ancak psikovital yanı ile tıpkı hayvan gibi çevreye bağlıdır. Çünkü bu bakımdan insanla hayvan ara-

sında büyük bir fark yoktur. Fakat Uexküll'ü ilgilendiren, insanla hayvan arasındaki "varlık farkı"nı göstermek değildi; Darwinizmin yanlışlarını göstermekti.

Ontik bir dualite teorisinden kalkan Scheler, daha önce de gösterildiği gibi, insanı ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana ayırıyor. Bunlardan birisi insanın psikovital yanı, diğeri ise geist yanıdır. Scheler, geistı çeşitli şekillerde tanımlar. Biz burada, daha önce ele alınmayan, Scheler'in zorlamalı kurgularını, yapaylığını gösterenlerden birisini ele alıyoruz: "Geist, insanda ortaya çıkan varolanın bir niteliğidir"; geistın insanda ortaya çıkabilmesi için, insanın kişi olarak kendi kendisine dönmesi, kendi kendisini bilmesi gerekir. Geist, varlığı bakımından kişiliğe bağlı olan bir varlık alanıdır. Kişiye bağlı olmayan bir geisttan söz edilemez.[19] Geist ile onun akdarının bir merkezi olan kişinin ruh ve bedenle bir ilgisi yoktur; örneğin Tanrı'da olduğu gibi.

Scheler hiçbir fenomen temeline dayanmayan teorisi ile Kant'ın, Dilthey'ın teorilerinin tersini savunuyor. Kant'ın dual teorisi ile Dilthey'ın triyal teorisi gnoseolojik teorilerdir; insan varlığı hakkında ortaya atılan görüş tarzları değildirler. Halbuki Scheler'in insan varlığına uyguladığı teori ontolojik bir teoridir. Bu teorisi ile Scheler, insan varlığını parçalamış oldu; üstelik ruh ve bedenle bir ilgisi olmayan gesit da dayanaksız ve havada kaldı.

Scheler'in bu görüşü aynı şekilde Nicolai Hartmann'ın varlık-tabakaları teorisi ile de çatışma halindedir. Çünkü N. Hartmann'ın ontolojisi için varlığın maddesel, organik, psişik sferleriyle ilgisi olmayan bir geist varlığı kabul etmek, olası değildir; böyle bir şey düşünülemez. Hartmann için insan da çeşitli varlık-tabakalarından oluşur. Fakat Hartmann, insanın birbirinden apayrı olan, birbiriyle ilgisi olmayan iki varlık alanında değil, varlık-dünyası gibi dört varlık alanından oluştuğunu ileri

[19] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, s. 66.

sürer. Gerçi bu varlık-tabakaları heterojendirler; fakat onlar birbirinden kopmuş değildirler; tersine birbirine dayanırlar. Bu varlık-tabakaları arasında çok çeşitli bağlılıklar vardır. Birbirine götürülmesi olası olmayan bu heterojen varlık-tabakaları şunlardır: 1. Maddesel varlık-tabakası; 2. Organik varlık-tabakası; 3. Ruhsal varlık-tabakası; 4. Manevi varlık-tabakası.

Bu varlık-tabakaları arasında bağlılık, bağsızlık gibi çeşitli ilişkiler vardır. Buna göre madde tabakası, varlığı bakımından öteki varlık tabakalarına bağlı değildir; bu varlık tabakası, varolması bakımından başka bir şeye dayanmaz, sadece kendi kendisine dayanır. Fakat organik tabaka, varlığı bakımından madde tabakasına dayanır. Ruhsal olan hem maddeyi hem de organik olanı gerektirir ve onlara dayanır. Manevi olan ise her üç varlık tabakasına dayanır; varolması için öteki üç varlık-tabakasının varolması gerekir. Varlık sferleri arasındaki bu bağlar, yani bağlılık ve bağsızlık ilişkileri tersine çevrilemez, örneğin maddesel varlığın varolabilmesi için organik varlığın, psişik varlıkla manevi varlığın bulunması gerekir denemez.

Bir varlık tabakasının alttaki tabakaya dayanması demek, alttaki tabakanın yasalarının onda da geçerli olması demektir. Fakat bir varlık tabakasından üstteki varlık-tabakalarına geçildikçe bir *novum* (yeni determination) ile karşılaşırız. Bu *novum* üstte bulunan bir varlık-tabakasının alttakine göre yeni bir şekil kazanmasıdır. Organik olan, maddesel olana dayanır; onun üstünde ortaya çıkar ve onun üstünde yeni bir şekil kazanır. Ruhsal olan da hem maddesel olana hem de organik olana dayanır ve onların üstünde yeni bir şekil oluşturur. Manevi olan öteki üç varlık-tabakasına dayanır; fakat onların üstünde yepyeni bir şey olarak ortaya çıkar.

Varlık-tabakaları arasında kategorik yasalar vardır. Bu yasalar, varlık-tabakaları arasındaki bağları oluştururlar. Bu yasalar şunlardır: 1. Güçlülük yasası; 2. Güçsüzlük yasası; 3. Bağlılık yasası; 4. Özgür olma yasası. Buna göre, en güçlü olan, fakat hiçbir özgürlüğün yer almadığı öbür tabakalardan bağım-

sız olan varlık-alanı madde tabakasıdır. Organik alanda güçlülük azalır, bağımlılık artar; fakat maddesel olana göre bir özgürlük kazanır. Ruhsal olan, dayandığı her iki varlık-tabakasından daha az güçlü, daha çok bağımlı, fakat daha özgürdür. Manevi olan ise tamamıyla güçsüzdür, öteki varlık-tabakalarına bağımlıdır, onlara dayanır; ama buna karşı en özgür olan varlık-tabakasıdır.

Şimdiye kadar söylenilenlerden şu nokta kesin olarak açıklığa kavuştu: Hartmann'ın varlık-tabakaları teorisi ile Scheler'in ontik dualite ve geist teorisi arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğundan bahsedilemez; fakat gene de felsefe çalışmalarında bu teoriler arasında bir ilişki bulma çabaları eksik değildir.[20]

Halbuki Scheler'in geist ve kişi kavramı ile Husserl'in "saf ben" kavramı arasında sıkı bir ilişki vardır. Hem "saf ben" hem de geist ve kişi, ruh ve bedene dayanmazlar. İmdi Scheler'in geist ve kişi kavramı, Husserl'in "saf ben"inin din alanına aktarılmasından başka bir şey değildir. Scheler felsefi başlangıçlarında, Husserl'in etkisi altında kalmıştır. Bundan dolayı geist ve kişi kavramlarıyla "saf ben" arasında bir bağın bulunması doğaldır.

III

Uexküll'ün Darwinizme karşı ileri sürdüğü düşünceler, Gehlen'in insan görüşü hakkında da geçerlidir. Her canlının kendi başarıları ve "hayat-koşulları" içinde ele alınması, bu düşünce-

---

[20] Hartmann'a göre de geist "güçsüzdür"; geist'ın bu şekilde nitelendirilmesiyle sanki Hartmann ile Scheler arasında bir yakınlık varmış gibi görünüyor. Buna Scheler neden oldu. Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri* adlı küçük kitabında Hartmann'ın "geist güçsüzdür" düşüncesini kendisinden aldığını ileri sürdü. Bu sav her türlü temelden yoksundur. Geist'ın güçsüzlüğü kavramı Hartmann'ın varlık-tabakaları hakkındaki teorisinin bir sonucudur; Hartmann'ın bu yazısı Scheler'inkinden çok öncedir.

lerin başında geliyordu. Hayvanlar, başarılarından, "hayat-koşullarından" koparılarak incelenemezler. Çünkü başarılar, "hayat-koşulları", temelini şu veya bu organda değil, canlının somut bütünlüğünde bulurlar. Bundan dolayı hayvanları organ bakımından birbiriyle veya onları aynı bakımdan insanla karşılaştırmanın ne bir anlamı ne de bilimsel bir değeri vardır.

Halbuki Gehlen insanı organları bakımından hayvanlarla karşılaştırıyor; insanda bir *organ-ilkelliği* ve birçok eksiklik saptıyor. Bundan sonra da insanın bu *organ-ilkelliğini,* bu eksikliklerini nasıl dengelediği üzerinde duruyor. Fakat eğer bu organ karşılaştırmaları bir de çeşitli hayvan türleri arasında yapılsaydı, o zaman kaçınılmaz çıkmazlara düşülürdü. Çünkü her hayvan türünün organlarında, öbürünün karşısında bir ilkellik ve bir eksiklik bulunabilir. Hayvanların bunu nasıl dengeledikleri sorulsa, bu, bizi ancak çıkmazlara sürükleyebilir.

Üstelik insan probleminde yanıtı olmayan şöyle bir soru da sorulabilir: İnsanda neye karşı, neye göre bir *organ-ilkelliği* vardır? Bunun ölçüsü, ölçütü nedir? Neden insan ve özellikle insan bir eksiklikler varlığı oluyor? Eğer burada bir değer-yargısına başvurulacak olursa, o zaman insan bir eksiklikler varlığı değil, bir fazlalıklar varlığıdır denebilir. İnsan organları bakımından ilkel değil, tersine, bu bakımdan en yetkin bir varlıktır denebilir. Gerçekten insanın bunu gösterecek başarıları yok mudur?

İnsanın öteki alanlardaki başarıları bir yana, onun spor alanında gerçekleştirdiği başarılara bakalım. İnsanın spor alanındaki başarılarına ancak hayret edilebilir.[21] İnsan kendi başarılarıyla ele alınacak olursa, onun her bakımdan bütün canlı var-

---

[21] Gehlen'in bu düşüncelerine, özellikle *organ ilkelliği* düşüncesiyle "eksiklikler varlığı" düşüncesine ilk karşı koyma, bir biyologdan, Konrad Lorenz'den gelmiştir. Spor örneğini de veren gene Konrad Lorenz'dir. Bu biyolog, Gehlen'in kendisinden çok yararlandığı bir araştırıcıdır. Bunun için bkz. K. Lorenz *Über tierisches und Menschliches Verhalten,* Cilt II.

lıkların en yetkini olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu ifadeler değer-yargılarıdır. Değer-yargılarının bilime ve felsefeye sokmamak gerekir. Eğer değer-yargılarına dayanılırsa, o zaman objektiflik yerine sübjektiflik geçer; bilgi ile hayal ve kuruntu birbirine karışır.

Gehlen, Scheler'in görüşünü tersine çevirdi. Scheler'de insanı insan yapan geisttır. Gehlen ise, insanı insan yapan her şeyi insanın biyolojisinde görmek istedi; ve biyolojiden kalkarak insanla hayvanı organları bakımından karşılaştırdı. Hayvana göre insanda organik donatım bakımından birçok eksiklik buldu. Gerçekten insanla hayvanın organik donatımları arasında büyük bir fark vardır. Gehlen burada Kant'ın insanla hayvanın doğal donatımları hakkındaki bir düşüncesine dayanıyor. Fakat Gehlen, Kant'ın bu düşüncesinden başka türlü sonuçlar çıkarıyor; yani insanın bir eksiklikler varlığı olduğunu ileri sürüyor. Kant, canlıların doğal donatımlarından böyle bir sonuç çıkarmaktan çok uzaktır. Kant'ın bu fenomeni ifade etmek için kullandığı kavram, insanın doğal donatım bakımından savunmasız bir varlık olduğudur. Halbuki Gehlen, bundan metafizik sonuçlara varıyor. İnsanda karşılaştığımız her şeyi, onun bir eksiklikler varlığı olması ile açıklamaya çalışıyor.

Gehlen'in daha ağır basan bir hatası da onun insanın ve hayvanın davranışlarını birbiriyle karşılaştırmasında ortaya çıkıyor. Hayvanın davranışlarını içgüdüler yönetiyor ve davranışlar içgüdüsel olarak dizginleniyor. İnsanda içgüdü yoktur. İnsan bu eksikliğini davranışlarını ethikleştirmek ve rasyonelleştirmekle dengeliyor. Böylece Gehlen insanın yapıp-etmelerini yöneten değerleri biyolojiye dayatıyor; insanın ethik varlığını kabul etmiyor. Onun problemlerle dolu olan bu yanını hemen ve kolayca çözüveriyor. Gehlen'in bu teorisi, insanın hareketlerini kendisiyle birlikte bilen vicdanını, değer-duygusunu, özgürlüğünü yok sayıyor. Rasyonelleştirme de öyledir. İnsanın problem dolu olan başka bir yanı da, sevgidir. Bir insan başka bir insanı sever; onunla ortak bir hayat yaşar. Fakat bu hiçbir za-

man cinsel hayatı düzenlemek, doğacak çocukların bakımını sağlamak bağlamında kalmaz. Nitekim insanlığın felsefesi, bilimi, sanatı sevgi ile uğraşmış; insan şiirle, müzikle bu alanı işlemiştir.

Acaba bir insanın doğayı sevmesini, bir bilime, bir bilgiye kendisini vermesini, Gehlen nasıl açıklayacaktır? Burada artık rasyonelleştirmeden söz edilemez. Eğer Gehlen sevgiyi yadsırsa, neden bir insanın örneğin fizik alanında, başka bir insanın da neden sanat ve felsefe alanında çalışıp yaratıcı olduğunu nasıl açıklayacaktır? Bu ve buna benzer fenomenler rasyonelleştirme kavramı ile nasıl açıklanabilir?

Gehlen, insanı olduğu gibi görmek, olduğu gibi kabul etmek istemiyor. Gehlen insanın neden böyle olduğunu veya böyle olması gerektiğini açıklamak istiyor. Bu bir yorumdur; dünyada yorumlanmayacak hiçbir şey yoktur; her şey istenildiği yönden yorumlanabilir. Nitekim felsefe tarihinde yorumlamaların binbir türüyle karşılaşıyoruz. Fakat bütün bu yorumlamalar dünyanın varlığını, onda olup-biten olayların akış yönünü değiştirmemiştir. Aynı şey insan varlığı, insan fenomenleri, insan başarıları hakkında da geçerlidir. Çünkü insanın varlığı da, her varolan şey gibi, bu türlü yorumlamalara karşı kayıtsızdır. Her varlık alanı gibi, o da kendi başına varolan bir alandır; bilinip bilinmemesine karşı ilgisizdir. Nitekim M. Scheler de insanı geist bakımından yorumlamış, hattâ geistın ruh ve bedene dayanmadığını ileri sürmüştür.

Scheler'in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı görüşün içine düşmüştür. Bu her yorumun yazgısıdır. Bu yorum ister bir geist metafiziğinin yorumu, isterse biyolojik bir metafiziğin yorumu olsun, durumda bir değişiklik olmaz.

II
ONTOLOJİK TEMELLERE DAYANAN ANTROPOLOJİ

1. Kant'ın Teorisinde Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Başlangıçları

I

Şimdiye kadar incelenip eleştirilen antropolojik teoriler, psikolojik, metafizik yahut biyolojik bir kavramdan kalkıyorlardı. Halbuki Kant herhangi bir kavramdan değil, insanın doğal yeteneklerini geliştiren bakım, eğitim, varılması gereken amacın idesini arama, başarıların kuşaktan kuşağa iletilmesi, öğrenme, çalışma, devlet kurma gibi yapıp-etmelerden hareket ediyor. Çünkü insan, ne doğa tarafından yönetilmektedir, ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş olan bir varlıktır. Friedrich Nietzsche de aynı anlamda şunu söyler: "İnsan neliği bakımından önceden saptanmamış bir hayvandır." İmdi insan, her gelişme yönüne açık olan bir varlıktır.

Burada Kant'ın insan görüşünün antropolojik teorilerin beşincisi olarak ele alınmasının iki nedeni vardır: Bunlardan birisi Kant'ın ontolojik temellere dayanan antropolojiye çok yaklaşmış olması; ötekisi ise Kant'ın insanı herhangi bir kavramla bağlamamış olması, açık bırakmış olmasıdır. Gerçi Kant'la çağımız arasında uzun bir zaman geçmiştir; fakat burada önemli olan Kant'la günümüz arasında geçmiş olan zaman süresi değil, Kant'ın antropolojik problemleri ele alış tarzıdır.

Öte yandan Kant, insanın otonom bir varlık olduğunu gösteren ilk filozoftur. İnsanın otonom bir varlık olarak görülmesi, antropoloji için bir önkoşuldur. Gerçi Kant için insan henüz bir yanı ile, akıl yanı ile otonom bir varlıktır; fakat bu, zamana, bilimsel düzeye bağlı olan bir görüştür. Bu görüş Kant'ın antropolojik problemleri ontolojik olarak görmesine, işlemesine engel olmamıştır. Gerçekten zamana, zamanın bilimsel düzeyine bağlı olan görüşler vardır. Kant'ın dual görüşü de bu türden bir görüştür.

Kant gerçekten antropolojiye esaslı görüşler getirmiştir. Bu görüşler, problemlerin bugünkü durumuna bile yön verebilecek bir niteliktedir. Kant'ın antropolojiye getirdiği, kattığı fikirleri hiç kimse görmezlikten gelemez. Çünkü felsefi bir bilgi olan antropolojinin çabası, insanı tanımaktır; insanı varlık-yapısı bakımından öteki canlı varlıklardan ayırt eden yanını görmektir. Baştan beri Kant'ın felsefi düşüncesini ilgilendiren bu olmuştur.

Kant için insan dual bir varlıktır. İnsan bir yanı ile doğal bir varlıktır; diğer yanı ile de bir akıl varlığıdır. İnsan doğal varlık yanı ile zaman-mekân içinde bulunan bütün doğal şeyler gibi doğa yasalarına bağlıdır. Akıl yasalarına bağlı olmak demekse, insan olmak, özgür olmak, otonom olmak, kendi kendisine yasa koymak demektir. Fakat doğa yasalarına bağlı olmak demek, heteronom olmak demektir.

Böylece Kant, insanı otonom ve heteronom olmak üzere iki heterojen alana ayırmış oldu. Fakat bu dualite, M. Scheler'de

olduğu gibi, ontolojik değil, gnoseolojik görüş açısına dayanan bir dualitedir. Kant'ın insan görüşü için, antropolojisi için böyle bir dualite *conditio sine qua non*'dur. Çünkü antropolojiden söz edilebilmesi için, insanın hiç değilse bir yanı otonom olmalıdır; yoksa sözü edilen antropoloji değil, sadece bir zooloji olur; ya da insanla hayvan arasında yalnız bir derece farkı gören Darwinci bir psikolojidir.

Bu gnoseolojik dualite, çok defa yanlış yorumlanan varlık-dünyasının "kendi başına" ve "görünüş" diye ikiye ayrılmasının bir koşuludur. Varlık-dünyasının bu ikiliği, ifadesini *Salt Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde bulur. Fakat bu dualite sadece bilgi teorisi bakımından başvurulan bir dualite değildir; o aynı zamanda antropolojiktir; çünkü Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde insan hakkındaki görüşünün de temelini atıyor. Kant'ın varlık dünyasını ikiye bölmesinin asıl nedeni, insanın otonomisi, özgürlüğüdür. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde bu düşüncesini şöyle anlatır: İnsanın özgürlüğünü, otonomisini kurtarmak için varlık-dünyasını gnoseolojik bakımdan ikiye bölmek zorundayız. Görünüşün arkasında "kendi başına" bir varlık alanı kabul edilmezse, o zaman görünüş, boş bir görüntüden ibaret kalır; "çünkü o zaman bundan görünüşün, varolan bir şey olmadan da var olabileceği gibi yanlış bir sonuç çıkarılabilir."

Kant'ın varlık-dünyası ve insan hakkındaki dual görüşü çok kez yanlış anlaşılmaktadır. Sanki Kant da, Descartes ve Scheler gibi varlık-dünyasını ve insanı ontik olarak ikiye bölmek istiyor. Bu asla doğru değildir; yanlış bir yorumlamadır; çünkü Descartes, olayları koşut bir akış içinde bulunan iki subtanzdan kalkar; Scheler de insanı, varlık bakımından ruh ve bedenle ilgisi olmadan da varolan geist ve psikovital alanlarına ayırır. Halbuki Kant'ın görüşü insanı parçalayan ontik bir görüş değil, gnoseolojiktir; yani bilgi bakımından başvurulan bir ayırmadır.

Kant, bu konuda şunu söyler. İnsan, ancak iki görüş açısından incelenebilir; bu görüş açılarının birisinden insana bakılınca, insan sadece doğal bir varlık, bir görünüş, bir *homo phainomenon* olarak karşımıza çıkar. Bu görüş açısından insan bize özgür olmayan, heteronom olan, doğa yasalarına bağlı olan bir varlık olarak görünür; çünkü böyle bir durumda insan, her doğal obje gibi, doğa yasalarına bağlıdır.

Fakat eğer biz görüş açımızı değiştirir de başka bir görüş açısından insana bakarsak, o zaman bize insan bir akıl varlığı, bir *homo noumenon*, özgür, otonom bir varlık olarak görünür. Çünkü insan bu yanı ile doğa yasalarına değil, akıl yasalarına bağlıdır. Bunlar sadece birbirinden farklı olan iki görüş açısıdır. Bu görüş açılarından birisi, insanı bir kez doğal bir varlık olarak, başka bir kez de bir akıl varlığı olarak görüyor.

Bu açıklamalar gösteriyor ki, Kant'ın dual görüşü, insanı ontik bakımdan, varlık bakımından parçalayan, iki apayrı alana bölen bir görüş değil, sadece gnoseolojik bir ikiliktir. Bundan dolayı Descartes'la Scheler'in dualite görüşü karşısında Kant'ın dualite görüşüne gnoseolojik dualite diyoruz. Gnoseoloji ve yöntem bakımından böyle bir görüş, yerinde bir görüştür.

Çünkü Kant'ı en başta ilgilendiren, insanın otonomisi, insanın özgürlüğüdür. Otonomi insanla hayvan arasındaki "varlık farkı"nı ortaya koyan bir faktördür. Kant insanın otonomisini, özgürlüğünü göstermek için dual bir görüşten kalkıyor; fakat bu dual görüş, insanın varlık bakımından olan birliğine dokunmuyor; onu olduğu gibi bırakıyor. Bunun için de bu görüş metafizik bakımdan en zararsız olan bir dualite teorisidir. Gerçekten Kant'ın bu dualite teorisi, insan fenomenlerinin derinliğine inen antropolojik bir görüştür. Bunun için de Kant felsefi antropolojinin kurucusudur denebilir. Çünkü Kant'ın bütün ilgisi insan üzerinde, bugünkü anlamda felsefi antropoloji üzerinde toplanıyordu. Bunu Kant'ın şu ifadesi, gösteriyor: "Pratik aklın eleştirisi"nin, "saf aklın eleştirisi" karşısında bir önceliği vardır.

İnsan problemlerinin Kant'ı ne kadar çok ilgilendirdiğini, onun antropoloji alanındaki başarılarının fenomenlere, araştırmaların bugünkü düzeyine Scheler'den daha çok yaklaştığını bu betimlemelerimiz göstermiş olmalıdır. Fakat Kant'ın insan hakkındaki görüşü, antropolojisi, onun *Pragmatik Bakımdan Antropoloji* adındaki kitabında değil, ethik, eğitim, hukuk felsefesi problemlerini inceleyen yazılarında ele alınmaktadır. Halbuki *Pragmatik Bakımdan Antropoloji* adını taşıyan yazılarında Kant antropolojik problemlere dokunmamaktadır. Bu yapıt, bugünkü anlamda bir pratik psikolojidir. Bu antropoloji, Kant'ın çağına egemen olan "yetenek psikolojisine" (*Vermögenspsychologie*) dayanır; insanın ruhsal yeteneklerini çeşitli gruplara ayırır; halklar psikolojisini inceler; pratik hayatla ilgili olan öğütler verir; bu yapıtın bugünün antropolojisi ile herhangi bir ilgisi yoktur.

Kant'ın antropolojik problemlere bir öncelik tanıdığı, onun felsefenin çok eski olan üç sorusuna, dördüncü bir soru katmış olması da gösteriyor: Herkesin bildiği bu sorular şunlardır: "1. Ne bilebiliriz? 2. Ne yapmalıyız? 3. Ne umabiliriz? 4. İnsan nedir? Birinci soruyu metafizik, ikincisini moral, üçüncüsünü din, dördüncüsünü antropoloji inceler. Aslında bütün bu sorular antropolojiye girer; çünkü öteki üç soru, dördüncüye götürülebilir."[1]

Kant'tan yapılan bu alıntı, onda insan problemlerinin ne kadar ağır bastığını, antropolojinin bütün insan problemleri için bir anahtar görevi taşıdığını açık olarak gösteriyor. Bundan başka Kant, insanla hayvan arasındaki farkı göstermeye de önem verir. Nitekim Kant'ın bu konudaki incelemeleri geniş bir fenomen temeline dayanıyor; araştırmaların bugünkü düzeyine yaklaşıyor ve antropoloji için esaslı dayanak noktaları hazırlıyor.

---

[1] *Kants Werke,* yayımlayan Ernst Cassirer, Cilt 8, s. 343-344.

II

Şimdi şöyle bir soru sorulabilir: Kant'a göre insan nedir? İnsan, hayvanla karşılaştırıldıkta, o "savunma araçlarından yoksun olan bir varlık" olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü insan doğa tarafından eksik donatılmıştır. Doğa ona hazır yetenekler, hazır araçlar vermemiştir. İnsan hazır olmayan ham yeteneklerle dünyaya geliyor. Çünkü "doğa insanın hayvan varlığının mekanik düzenini aşan her şeyi kendisinin meydana getirmesini, içgüdüye bağlı kalmadan kendi aklı sayesinde elde edebileceğinden başka, hiçbir mutluluğa, yahut yetkinliğe ulaşmamasını ondan istemiştir. Çünkü doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçlarına erişmek için başvurduğu araçlardan yararlanma bakımından savurgan değildir. Doğa, insana akıl ve ona dayanan isteme özgürlüğü vermekle, insanı donatmasındaki niyetini açığa vuruyor. İnsan artık içgüdünün yönetimine bırakılamazdı. Çünkü o doğal ve doğuştan bir bilgi ile donatılmamıştı. O her şeyi kendisi yapmalı idi."[2] İnsan, yiyeceğini, giyeceğini ve güvenliğini sağlayacak savunma araçlarını "kendisi bulmalıdır... hayat için her türlü sevinç ve rahatlık sağlayan araçların, bilgi, yetenek ve zekâsının, hattâ istemesindeki iyiliğin bile kendi eseri olması ondan istenmiştir."[3] Bütün bunlar bizde şöyle bir izlenim bırakıyor: Sanki doğaüstü bir güç insana şunu söylemiştir: "Dünyaya açıl..." "Ben seni gerekli yeteneklerle donattım... sana düşen iş, bu yetenekleri uygun ölçülerde geliştirmektir; böylece mutluluğun da mutsuzluğun da senin kendi elindedir."[4]

Bu düşüncelerden Kant'a göre insanın bir "olanaklar varlığı" olduğu sonucu çıkıyor; yani insan çeşitli yetenekleri dünyaya gelirken birlikte getiriyor; fakat bunlar sadece işlenmemiş yeteneklerdir. Onların gelişmesi, geliştirilmesi insanın kendisi-

---

[2] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 153-154.
[3] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 154.
[4] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 461.

ne kalmıştır. Bundan insan, hem tek kişi hem de tür olarak sorumludur. Buna karşılık doğa, hayvanı, kendisini yaşatacak her türlü araçlarla, hattâ hazır yeteneklerle donatmıştır. Çünkü "hayvana yaşaması için gerekli olan her şeyi içgüdüleri sağlıyor. Yabancı bir akıl hayvan için her şeyi önceden düşünmüştür. Halbuki insan kendi aklını kullanmak zorundadır. İnsanda içgüdü yoktur. İnsan kendi davranışlarının planını kendisi yapmalıdır. Fakat ham yeteneklerle dünyaya gelen insan yavrusu, dünyaya gelir gelmez, bunu yapacak bir durumda değildir; bundan dolayı onun hayatının başkaları tarafından korunması gerekir."[5]

III

İnsanın, birlikte getirdiği işlenmemiş yeteneklerin gelişmesi için, bazı koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir: 1. Bakım; 2. Eğitim; 3. Varılması gereken amacın idesi; 4. Öğrenmek; 5. Elde ettiği başarıları kuşaktan kuşağa devretmek; 6. Çalışmak; 7. Devlet kurmak.

1. Bakım, eğitim öncesi bir eylemdir. "Bakımdan, çocukların kendi yeteneklerini, güçlerini kendilerine zarar verecek bir şekilde kullanmamaları için ana-baba tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir eylem anlaşılır."[6] Doğa tarafından hazır güç ve yeteneklerle donatılmış olan hayvan, kendi yetenek ve güçlerini doğru olarak kullanır. Çünkü hayvan, doğar doğmaz güç ve yeteneklerini yerinde kullanabilecek bir durumdadır. Bundan dolayı "hayvanların bakıma gereksinimleri yoktur. Hayvan yavrularının başlangıçta yalnız yiyeceğe, ısıtılmaya, korunmaya gereksinimleri vardır."[7] Çünkü doğa, hayvanın hayatta kalmasını sağlayacak her şeyi, hattâ kendisini zararlı şeylerden korumaya varıncaya kadar her şeyi düşünmüştür. "Eğer

---

[5] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 457.
[6] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 457.
[7] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 457.

dünyaya yeni gelen hayvan yavrusu bir çocuk gibi bağırıp ağlasaydı, o zaman o kurtlar ve öteki vahşi hayvanlar tarafından hemen yok edilirdi."[8]

2. İnsan hazır olmayan, ham yeteneklerle dünyaya geldiği için, hayatının sonuna kadar bir öğrenci, bir çırak olarak kalır. Bu yüzden insanın eğitime, eğitilmeye gereksinimi vardır. Kant eğitimle disiplin, öğrenme ve belli bir form kazanmayı kasteder. Kant için eğitim çok önemlidir. Çünkü "insan ancak eğitim sayesinde insan olabilir; insan eğitimin meydana getirdiğinden başka bir şey değildir."[9] "Fakat eğitim insana ancak bazı şeyleri öğretebiliyor, bazı şeyleri de geliştiriyor."[10] Bundan dolayı eğitimin başarısı ile doğal yeteneklerin başarısının sınırını belirlemek güçtür. Nitekim bugün de, Kant'ın doğru olarak gördüğü bu güçlük ortadan kalkmış değildir. Bugünün çok ilerlemiş kalıtım biyolojisi bile, doğal yeteneklerin başarısının nereye kadar gittiğini, neyin eğitimin başarısı olduğunu kestiremiyor. "Eğitimde, insan doğasında gizlenen idenin yetkinliğinin sırları saklıdır."[11] Çünkü insan ancak eğitimle varması gereken amaca ulaşabilir.

3. Fakat insanın varması gereken amaca ulaşabilmesi için, önce o bu amacın idesini aramalı, sonra da kendi eğitiminin kavramını tasarlamalıdır. Çünkü her ikisi de henüz ona verilmemiştir. Gerçi insanlıkta "birçok çekirdekler vardır... bizim ödevimiz, insanın varması gereken amaca ulaşması için, insandaki doğal yetenekleri geliştirmek olmalıdır. Hayvanlar bunu bilmeden, kendiliklerinden gerçekleştiriyorlar. Halbuki insanın önce varmak istediği amacı araması gerekir. Fakat eğer, insan

---

[8] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 457.
[9] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 459.
[10] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 459.
[11] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 460.

varmak istediği amacın kavramını kuramazsa onu gerçekleştiremez de."[12]

Fakat insanın doğal yeteneklerini geliştirmek için, yalnız eğitim, eğitim kavramı, idesi önemli olmakla kalmaz, aynı zamanda eğitimin uygulama tarzı da büyük rol oynar. Çünkü eğitimin uygulama tarzı ve idesine göre, eğitilen insan belli bir yön, bir form kazanır.

Kant bu görüşünü bitki dünyasından aldığı bir örnekle açıklamaya çalışır. Kant eğitimin uygulama tarzını, bitkinin ekim tarzı ile karşılaştırır. Örneğin, eğer çuha çiçeği fideden yetiştirilirse, tek renkli çiçekler verir. Eğer çuha çiçeği tohumdan yetiştirilirse çiçeklerin renkleri çeşitli olur. Doğa, çuha çiçeğini doğal niteliklerle donatmıştır. Bu niteliklerin gelişmesi uygulanacak ekim tarzına bağlıdır.[13] "Aynı şey insana uygulanan eğitimin tarzı hakkında da geçerlidir."[14]

4- İnsan öğrenmek zorunda olan bir varlıktır. "Çünkü insanın doğal yeteneklerinin gelişmesi, kendiliğinden olup bitmiyor."[15] Bunun için insan, doğal yeteneklerini geliştirmeye yarayan her şeyi öğrenmek zorundadır. Öğrenme başlangıçta bakım ve eğitimle sağlanır. Bu durum insan bağımsız oluncaya kadar sürer. Bundan sonra da kendisi bunu sürdürür. Fakat insan daima başkalarının yardımına muhtaç olan bir varlıktır. O öğrenmesinde daima bir çırak olarak kalır. Çünkü insan, hayatının sonuna kadar öğrenmek, kendisinin ve başkalarının deneyimlerini toplamak, onları değerlendirmek, onlardan yararlanmak zorunda olan bir varlıktır.

Hayvanda durum çok başkadır: Hayvanın başkalarından öğrenmeye gereksinimi yoktur. Hayvan kendisinden yaşlı olan hayvanlardan hiçbir şey öğrenmez, bildiklerini başkalarına ile-

---

[12] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 460-461.
[13] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 460.
[14] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 462.
[15] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 462.

temez. Bundan dolayı hayvanın ne bir bakıma ne de bir eğitime gereksinimi vardır. Çünkü hayvan hazır yeteneklerle dünyaya geliyor. Hayvanın başarıları –doğar doğmaz olmasa bile– hazırdır. Bu olanak hayvana doğa tarafından verilmiştir. Bundan dolayı hayvan kendi edindiği bilgiyi, deneyimi başkasına devretmez ve bunları başkasından devralmaz. Çünkü hayvana, varması gereken amaç, doğa tarafından gösterilmiştir. İmdi hayvanın amacına ulaşması için herhangi bir çaba göstermesi gerekmemektedir. Böylece hayvan tek olarak kendi kendisine kalmıştır; onun yabancı bir yardıma gereksinimi yoktur.

5. Halbuki kendi kendisi ile yetinmeyen, başkalarının yardımına gereksinimi olan insan kendisinden önceki kuşakların başarılarını devralır, onları gelecek kuşaklara iletir. İnsan bunun farkında bile olmaz. Başarıların iletilmesi, aynı çağda yaşayan kuşaklar arasında olup-biter. Çünkü insan yalnız kendi kendisine dayanarak, yalnız kendi kendisine kalarak yaşayamaz. Aslında bakım, eğitim, öğrenme gibi eylemler, başarılanların iletilmesi demektir. Yalnız kendi kendisine yaşamış, yalnız kendi başarılarına dayanan bir kuşak ne vardır, ne de olabilir. Her kuşak iletişim ve eğitim araçları ölçüsünde, bütün insanlığın başarılarından yararlanıyor. "Her kuşak kendisine iletilen, başarılara yeni şeyler katarak, yeni deneyimlerini, bilgisini kendisinden sonrakilere bırakıyor."[16]

Başarıların kuşaktan kuşağa aktarılması fenomeni, insanın tarihselliğidir. Bu aynı zamanda insanın zaman bilincine dayanır: Dün, bugün, yarın hakkındaki bilincine. Tarih bilinci, insan başarılarının bir amaca yönlenmesinde çok önemli rol oynar. Geçmiş, insana şekil kazandıran başarıların "yerini" bulduğu bir zaman süresidir. Başarıların hem saklanması, hem de elde edilen bilginin, deneyimlerin gelecekteki kuşakları etkilemesi, insanın dün hakkındaki bilgisine, tarih bilincine dayanır.

---

[16] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 461-462.

Kant, burada garip bir durum var diyor: "Eski kuşakların, sonrakiler için zahmet ve eziyet çekmeleri, sonradan gelenlerin bunu daha çok geliştirmesi için basamakların hazırlanması, sanki doğanın niyeti imiş gibi görünüyor. Sanki doğa, birçok kuşakların bilmeden çalışarak meydana getirdikleri, fakat içinde oturmak mutluluğuna eremedikleri yapıda, sonrakilerin oturup mutlu olmalarını istemektedir. Fakat eğer bir hayvan türünün akıl sahibi olduğu, bu akıl sahibi varlıkların tek olarak ölümlü, fakat tür olarak ölümsüz oldukları, yeteneklerinin zaman içinde gelişmesinin gerektiği kabul ediliyorsa, o zaman bu, ne kadar bilmece gibi görünse de, kaçınılmaz bir durumdur."[17]

6. Fakat bunun için insanın çalışması gerekir. Çünkü başarılar, insanın çabası olmadan gerçekleşemezler. Bunun için insan hazır bulduklarıyla aktif olarak hesaplaşmalıdır. Ancak bu sayede o, bazı başarıları terk eder, bazılarını saklar ve ilerletir. Eğer insan başarılarını aktaramasaydı, aktarılanı benimsemeseydi, o zaman onun eğitilen, bilgiye ve ide bilgisine sahip olan, öğrenen, arayan, araştıran bir varlık olmasının anlamı kalmazdı.

Bütün bunlar, insanın çalışan bir varlık olmasını gerektirir. Doğa tarafından kayrılmayan bir varlığın yaşayabilmesi için her şeyi kendisinin düşünmesi gerekir. Bundan dolayı Kant, "yalnız insan çalışmak zorunda olan biricik hayvandır"[18] der. Fakat çalışmak, boşuna zahmet ve eziyet çekmek değildir. Çalışmak amaç ve hedefler tarafından yönetilen bir eylemdir. Ancak bu amaç ve hedefler belli bir yönü olan çalışmayı olası kılar.

7. İnsanın bakıma, eğitime gereksinmesi, erişmesi gereken amacın idesini arayan, öğrenen, çalışan, başarıları, başarılarını başka kuşaklara aktaran bir varlık olması için, onun bu sayılanları gerçekleştirecek bir toplum oluşturması, bir devlet kurması gerekir. Çünkü insan kısa ömürlü bireyler olarak kendisini bekleyen bu işleri gerçekleştiremez. İnsan bunları ancak

---

[17] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 154.

[18] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 483.

toplum halinde yaşayan ve devletler kuran bir tür olarak gerçekleştirebilir.

Doğa insanı nasıl yaratmış olmalıdır ki, o bir toplum, bir devlet kurabilsin, kendi doğal yeteneklerini geliştirebilsin, yapması gereken işleri yapabilsin? Buna verilecek yanıt şudur: Bunun için insan disharmonik bir varlık olmalıdır, yani insan çift doğalı bir varlık olmalıdır ki, hem haklı, hem haksız, hem iyi, hem de kötü hareket edebilsin. Çünkü sadece haklı veya haksız, sadece iyi veya kötü hareket edebilen bir varlığın bir toplum, bir devlet kurmaya gereksinimi yoktur. Yoksa Kant'ın çok yerinde söylediği gibi, birinci halde (haklı ve iyi hareket etmede) insan, otlattığı hayvan sürüsü gibi iyi bir yaratık olurdu. İkinci halde (daima haksız ve kötü hareket etmesi halinde) ise kötüyü kötü olduğu için yapan şeytanî bir varlık olurdu. İmdi bu her iki halde de toplum ve devlet kurmak gereksiz olurdu.

Kant'ın antropolojisi, yukarıda anlatılan ve eleştirilen öteki teorilerle karşılaştırılınca, antropolojimize en yakın olan görüşü getiriyor. Kant'ın bu görüşü bazı kayıtlarla ontolojik temellere dayanan antropolojimize bir geçiş olarak kabul edilebilir; fakat bu kayıtlardan ne vazgeçebilir, ne de bunlar küçümsenebilir.

Bizim antropolojimiz, Kant'ın yaptığı gibi insanı iki alana bölmez; fakat otonomi probleminden de vazgeçmez. Otonomi, bizim antropolojimiz için de bir *conditio sine qua non*'dur. Ancak bizim antropolojimizde otonomi, insanın bir yanı, akıl yanı için değil, bütünlüğü için geçerlidir; yani insan bütün varlığı ile otonomdur. Bundan dolayı insanın otonomisini göstermek için ne insan varlığını bölmeye ne de bu otonomiyi kanıtlamaya gerek vardır. Bundan başka antropolojimizde her türlü dualite ortadan kaldırılmıştır.

Kant'taki dualite çağına bağımlıdır; o zaman egemen olan, insanı türlü alanlara, yeteneklere bölen "yetenek psikolojisi"nin bir sonucudur. Halbuki biz Kant'ın içinde yaşadığı çağa göre

çok ilerlemiş tıp ve biyoloji bilimlerine sahibiz; bunlardan yararlanmış olmamız doğaldır.

2. Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojinin Kalkış Noktası

I

Herhangi bir kavramdan –bu kavram neyin kavramı olursa olsun– kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur.

Kant'ın teorisi bir yana, yakında ele alınan teoriler, gelişme, geist, eksiklikler varlığı, kültür gibi kavramlardan hareket ediyorlardı. Bu nedenle bu teoriler, hem antropolojik problemleri fenomenlere uygun olarak incelemekten uzak kalıyorlar, hem de onları herhangi bir şekilde zorlayarak çözmeye çalışıyorlardı.

İşte tam bu noktada ontolojik temellere dayanan antropoloji, insan problemlerini yeni bir görüşten kalkarak ele alıyor. Yeni bir görüşle insan fenomenlerini inceleyecek olan bir antropoloji, artık ne metafizik bir geist kavramından, ne Darwinci bir gelişme kavramından, ne herhangi bir psişik yetenekten; ne insanda bulunduğu kabul edilen organ-eksikliğinden, bir *organ-ilkelliğinden,* bir gecikmişlik (*retardasyon*) olayından, ne de sınırlandırılması güç olan bir kültür kavramından hareket ediyor.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji, Scheler'in yaptığı gibi, insanla hayvan arasında bulunduğu önceden kabul edilen herhangi bir "varlık farkından" da kalkmaz. Eğer insanla hayvan arasında böyle bir fark varsa, bu fark, insan fenomenlerinin bir önyargıya dayanmayan incelenmesinden çıkmalıdır. Bu antropoloji, önyargısız, yalın, naif bir görüşten kalkar; herhangi bir önvarsayıma başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Bu fenomenler, ne sadece psişik, ne de biyolojiktirler.

Bir bütün olarak incelenmesi istenilen somut insan ne demektir? Bunun anlamı şudur: İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp-etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık-alanıdır.

Bir bütün olarak somut insanla nerede karşılaşırız? Bir bütün olarak somut insanla günlük hayattaki en yalın işlerde, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlerde karşılaşırız. Gerçekten bir bütün olarak somut insan, ancak yapıp-etmelerinde, bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında ortaya çıkar. Ancak bu fenomenlerde ve başarılarda insanı somut bir bütün olarak kavrayabilir, anlayabiliriz.

İnsanın bütünlüğü ile ortaya çıktığı fenomen ve başarılar şunlardır: Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik,[19] biyopsişik bir varlık olan insan.

Ontolojik antropolojinin bu cildinde yukarıda sayılan fenomenler ele alınıp incelenecektir. Bu fenomenler, ya doğrudan doğruya insanın başarılarıdır ya da temelini insanın varlık-yapısında bulan yeteneklerdir. Örneğin dil, konuşma böyle bir fenomendir. Çünkü dil insanla birlikte ortaya çıkan bir varlık-alanıdır. Aynı şey insanın doğal, kalıtsal yetenekleri, yani biyopsişik varlığı ile disharmonisi için de geçerlidir. İnsan, bunları geliştirebilir; ya da ilkel bir basamakta sürdürür; fakat ortadan kaldıramaz; çünkü onların ortadan kalkması, insanın kendisinin de yok olması demektir. Fakat bilgi, sanat ve teknik, din, devlet ve benzerleri insanın başarılarıdır ve aynı adı taşıyan fenomenlerin karşılığıdır.

---

[19] Bu fenomen antropolojimizin ikinci cildinde ele alınmaktadır. Bu ciltte bu fenomene, dolaylı olarak devlet probleminde dokunmakla yetineceğiz.

Bu fenomen ve başarılar, insan varlığının taşıyıcısıdır; yani onlar olmadan insan yaşayamaz; hiç olmazsa, şimdi ve tarihte karşılaştığımız şekliyle yaşayamaz. Bundan dolayı bu fenomen ve başarılara Nietzsche'nin bir deyimi ile insanın "varlık-koşulları" adını veriyoruz. Çünkü onlar insanın bulunduğu her yerde vardırlar. Nerede insanla karşılaşırsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız. İnsan ne kadar gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, onların eksikliğinden söz edilemez. Onlar arasındaki fark, ancak bir derece farkı olabilir. Bir insan grubu ne kadar ilkelse, bu başarılar da o ölçüde ilkeldirler.

Bu başarıların oluşmasına insan bütünlüğüyle katılır. İmdi bu başarılar insanın somut varlığından kopmuş, havada duran bir geistın yahut başka herhangi bir yeteneğinin işi değildirler. Böyle bir teori, ancak bir geist-metafiziğinin; yahut Darwinci bir gelişme psikolojisinin veya biyolojist bir antropolojinin önyargısı olabilir.

İnsanı çeşitli alanlara, yeteneklere bölen teorilerin hepsi onu kendi varlık-bütününden, varlık-bağlarından koparıyorlar; her şeyi bir geist kavramından, yahut psikolojik, ya da biyolojik bir kavramdan türetmeğe çalışıyorlar. İnsanı somut bir bütün olarak gören ontolojik antropoloji, bu çeşit kurgusal, yapay, fenomenlere bakmadan önceden hazırlanmış bir teoriden hareket etmez. Böyle bir teori yerine, bugün ve tarihte karşılaştığımız biyopsişik bir bütün olan, yaşayan somut insanın, yukarıda adları geçen veya adı geçmeyen fenomen ve başarıların taşıyıcısı olan insanın, kendisine bakar. Eğer somut insanın varlık-yapısı kavranmak isteniyorsa, onun varlık bütünlüğü parçalanmamalıdır.

Bundan dolayı ontolojik antropoloji, insanın kökünü, kaynağını göstermeye çalışan *filogenetik* teorilere de dayanmaz; ontolojik antropolojiyi sadece insanın kendisi ilgilendirir.

II

Ontolojik antropoloji, hareket tarzı bakımından, Uexküll ile başlayan, Konrad Lorenz tarafından bir davranış biyolojisi olarak geliştirilen hayvan biyolojisini örnek olarak alır. Bu yeni biyoloji de aynı şekilde hayvanın yalnız psişik veya yalnız organik varlığından değil, temelini hayvanın somut varlık bütününde bulan davranışlarından hareket eder. Halbuki bugünün hayvan psikolojisi, karşılaştırıcı psikoloji olarak, gene eskisi gibi antropomorf yönde hareket ediyor. Bunu Lorenz'in araştırmaları açık olarak gösterdiler. Lorenz, hayvanın morale benzetilen davranışlarını, insanın moral davranışlarıyla karşılaştırmayı kesin olarak yadsır: köpek sadıktır, kurt zalimdir, tilki hırsızdır gibi. Lorenz bu düşüncelerini şöyle anlatır: "Eskiden beri insanın moral ölçüleri hayvanlara uygulandı. Biz hepimiz Aisopos'un öykülerinden Goethe'nin Reineke adlı tilkisine kadar birçok hayvan öyküsü okumuşuzdur. Bu öykülerde kurt vahşi ve zalimdir; tilki de kurnaz bir hırsızdır; geyik masumluğun, güvercin barışın simgesidir. Bütün bu benzetmelerin yanlış olduğunu söylemeye bile gerek yoktur."[20]

Bütün bunlar hayvan davranışlarının insanlaştırılmasından başka bir şey değildir. Çünkü hayvanların bu davranışları, onların "hayat koşulları" ile ilgilidir; onların başka türlü yaşamalarına olanak yoktur. Çünkü ancak insan sadık olabilir; bu sadakatini sürdürebilir ya da sürdüremez; ancak insan hırsızlık yapabilir; ancak insan zalim, masum, barışsever, suçlu veya suçsuz olabilir; çünkü ancak insan gibi disharmonik bir varlık, iyi, kötü, haklı, haksız, suçlu, suçsuz olma gibi karşıt davranışların gerçekleştiricisi olabilir; fakat davranışları içgüdüler ile onların işlevsel yasaları tarafından yönetilen hayvan, insanda karşılaştığımız, karşıt davranışların gerçekleştiricisi olamaz. Doğa, harmonik bir varlık olan hayvana, yaşaması için gereken

---

[20] Konrad Lorenz, *Moral-Analoges Verhalten Geselliger Tiere*, 1954, s. 3.

her şeyi vermiştir. Sadakat, dostluk, zayıf olana yardım etmek gibi ahlâk niteliklerini hayvanda göstermek isteyen görüşün hiçbir fenomen temeline dayanmadığını, bunların hayvanlarda reflekslere dayanan fenomenler olduğunu, otomatik olarak olup-bittiğini göstermek için, Lorenz'in araştırmalarından başka bir örnek alalım: Bu örnek Lorenz'in üzerinde çok çalıştığı, birçok denemeler yaptığı bir karga türüyle ilgilidir. Lorenz diyor ki: Hayvanların "bu çeşit tepkilerini daha ayrıntılı ve açık bir şekilde göstermek için, benim çok iyi tanıdığım bir kuş olan kargalardan somut örnekler vereceğim: Bir karga topluluğunda, onların birbirinden korkmaları temeline dayanan bir basamaklar düzeni vardır. Örneğin, *alfa* adını verdiğimiz karga *beta*yı gagalar; *beta, gama*yı gagalar; böylece bu, en alt basamakta bulunan ve hiçbir kargayı gagalayamayan *omega*ya kadar sürüp gider. Böyle bir basamaklandırma ile asosyal hayvanlarda da, eğer bunlar yapay olarak dar bir yerde yaşamak zorunda kalırlarsa, karşılaşırız. Fakat böyle bir durumda *omega*nın uzun veya kısa bir zaman sonra hırpalanmaktan zayıf düşerek öldüğü görülür. Böyle bir durumla bir "karga toplumunda" karşılaşmıyoruz; çünkü burada türün devam etmesine yarayan şaşırtıcı bir tepki tarzı egemendir. Kavgaya tutuşan iki karganın sesini işiten başka bir karga, bir savaş işareti almış gibi hemen oraya giderek kavgaya katılır ve daima da zayıf olanın yanını tutar. Her karga, sosyal basamakta kendisinden sonra gelen kargaya karşı çok kötü bir despot gibi davranır; fakat daha zayıf olanlara daima yardım eder. Burada sanki şövalyece bir düzen egemendir. Çünkü her karga, kavgada zayıf olanın yanını tutar. Yavru yapmak için bir yuva yeri bulmanın çok önemli olduğu bazı durumlarda, bir karga, kendisinden güçlü olan başka birisi tarafından yuvasından atılmak istenirse, saldırıya uğrayan bu karga belli bir ses tonu ile bağırmaya başlar. Bu sesi işiten öteki kargalar, hemen, yuvasından dışarıya atılmak istenilen karganın yuvasına doğru hızla uçarlar; ona saldıran

kargaya saldırırlar. Bu ortak polis tepkisi, asosyal olan öğeyi sosyal bir duruma getirmeye hizmet eder."[21]

"Eğer bir karga yakalanır ve elde tutulursa, bunu gören öteki kargalar, hemen bu kargayı yakalayan ele saldırıp gagalamaya başlarlar. Duygusal hayvan dostları, bu davranışı, bu arkadaş koruyuculuğunu, hayvanlarda dostluk vb. gibi moral ve benzeri hareketlerin temeli olarak görürler; ve hayvanların insanlardan çok daha iyi olduklarının bir delili sayarlar. Hakikatte ise bu, doğuştan gelen, belli bir uyarıma karşı gösterilen yalın bir tepkidir. Aynı tepki, siyah bir bez parçası ile de meydana getirilebilir. Örneğin, siyah bir bez parçası ele alınıp sağa, sola doğru sallansa, aynı tepkiyle karşılaşırız. Burada önemli olan, dış görünüş ile dıştaki durumlardır; yani ele alınan objenin siyah rengi ve onun sağa sola sallanması ve bunun bir canlı tarafından taşınmasıdır. Hattâ bir kargaya siyah bir bez parçası takılsa, bu da aynı tepkiye neden olur. Bana çok alışkın olan bir karga, onun sevmediği bir kargayı yakaladığım zaman, bana saldırmaya başladı. Burada yakalayan ve yakalananın, gösterilen tepkiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bütünüyle anonimdir."[22]

Hayvanların davranışlarındaki tepkiler, bütün hayvanlar için, hattâ çok yüksek bir basamak üzerinde bulunan hayvanlar için de geçerlidir. Bunu Rolf Woerner, Rhesu maymunları üzerinde yaptığı deneylerde gösterdi. Bu maymunlar, kargalara göre çok daha yüksek bir basamak üzerinde bulunurlar. Fakat basamağın yüksekliğinin hayvanın davranış tarzları üzerinde bir etkisi yoktur.

Konrad Lorenz'in yazısından yaptığımız alıntı, hayvanlarda karşılaştığımız ve insanın ahlâklı hareketlerine benzeyen davranışların, ahlâk hareketleriyle ilgili olmadığını, onların tamamıyla içgüdüsel davranışlar olduğunu açık olarak gösteriyor. Çünkü hayvanlarda belli bir uyarım kompleksi, belli bir davra-

---

[21] K. Lorenz, *a.g.e.*, s. 4.

[22] K. Lorenz, *a.g.e.*, s. 6-7.

nışa neden oluyor. Böyle bir davranışı, insanın ahlâki hareketlerine benzetmek, *antropomorf*, yani her şeyi insanlaştıran bir görüşün işidir. Nitekim karga yerine siyah bir bez ele alındığı zaman da aynı davranışlarla karşılaşıyoruz. Fakat duygusal bir hayvan araştırıcısı, hayvanın davranışlarını, insanın ahlâklı hareketlerine benzetiyor; ve şöyle bir sav ortaya atıyor: Hayvan insandan daha iyi bir dosttur; hayvan insandan daha sadıktır; hayvanlar, insanlardan daha çok birbirine yardım ederler; hayvanlarda zayıf olanlara yardım etmek, onları saldırgana karşı savunmak duygusu insanınkinden daha güçlüdür.

Ontolojik antropoloji, kökünü insanın duygusallığında bulan, hiçbir objektif fenomen temeline dayanmayan, sadece bir yorumun, bir benzetmenin sonucu olan, fakat bilime, felsefeye, günlük hayata yerleşmiş olan bütün bu önyargılarla hesaplaşmak, onları ortadan kaldırmak zorundadır. Burada antropoloji, davranış biyolojisinin sonuçlarından yararlanabilir. Çünkü davranış biyolojisinde elde edilen sonuçlar, bir yandan, hayvan psikolojisinin yaptığı gibi ruh-beden dualitesine dayanmıyorlar; canlının bütünü ile ilgisi olan fenomen ve başarılara dayanıyorlar; öte yandan, davranış biyolojisi insanla hayvan arasında kurulabilen herhangi bir benzetmeden hareket etmiyor, tersine hayvanı insanlaştırmadan olduğu gibi ele alıyor.

Bu görüş, *mutatis mutandis* –yapılması gereken değişikliklerle– felsefi antropoloji için de geçerlidir. Çünkü insanı tanımaya, kavramaya çalışan felsefi antropoloji de, davranış biyolojisi gibi hareket ediyor; felsefi antropoloji de, ne ruh-beden dualitesinden, ne filogenetik teoriden, ne de ruh ve bedenden kopmuş olan bir geist veya herhangi bir yetenek veya kavramdan kalkıyor. Felsefi antropoloji, insanın somut bütünlüğünden, bu somut bütünlükte temelini bulan fenomen ve başarılardan kalkıyor; ne insan fenomen ve başarılarını, hayvan fenomen ve başarılarıyla birleştiriyor, ne de onları birbirine götüren bir görüşe saplanıyor. Bugünün davranış biyolojisi, W. Köhler'in araştırmalarında uyguladığı yöntemi yanlış buluyor; çün-

kü W. Köhler maymunlarda zekâ, alet kullanmak gibi insan yetenekleri arıyor, hayvanı insanlaştırıyordu.

III

Antropolojik teoriler, daha önce de görüldüğü gibi, insanla hayvan arasında bulunması gereken "varlık farkı"nı göstermekte güçlük çekiyorlardı. Fakat eğer felsefi antropoloji, insan fenomenlerini ele alır, insan başarı ve yeteneklerini hayvan fenomen ve başarılarıyla karşılaştırmaktan vazgeçer, insanı ruh, beden, geist, psikovital gibi alanlara ayırmaz da, temelini insanın varlık-bütününde bulan fenomen ve başarılardan hareket ederse, o zaman antropoloji, metafizik kurgular yapmadan insanla hayvan arasındaki "varlık farkı"nı kolaylıkla saptayabilir. Bu şekilde hareket edilirse, hayvanda ne bilgi, ne dil, ne bir inanma, ne bir değer duygusu ve aktiflik, ne ahlâklı hareketler, önceden görme ve önceden belirleme, tavır takınma, ne bir sanat ve teknik, ne de başarıların kuşaktan kuşağa aktarılması, tarihsellik görülecektir.

Fakat insanın varlık-bütünlüğü çeşitli yetenek alanlarına bölünür ve bunlar da insanın bütünlüğünden çözülürse, o zaman zekâ, akıl, geist gibi bağlarından kopmuş yeteneklerin birisinden hareket etmeye kapılırız. Bağlarından koparılan bu insan yeteneklerden biri veya öteki hayvan yetenekleriyle karşılaştırılırsa; bu karşılaştırmada, canlı varlıkların bütünlüğü dikkate alınmadığı için, her iki canlı varlık arasında ancak bir derece farkı görülebilir. Bu derece farkı ne kadar yüksek olursa olsun, gene de bir derece farkı olarak kalır; bu da insansal olanın hayvanlaştırılması, hayvansal olanın da insanlaştırılması demektir. Bu sonuç, davranış biyolojisinin açıkça gösterdiği gibi, fenomenlere uygun değildir.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji, başka bir şeyden değil, insanın fenomen ve başarılarından hareket eder, tıpkı "örnek" olarak aldığı davranış biyolojisi gibi. Nitekim davranış

biyolojisi de hayvan fenomenlerinden, yani başarılarından hareket eder. Nasıl davranış biyolojisi, hayvan fenomen ve başarılarını insanlaştırmadan, hayvanla insan arasında bir bağ kurmadan fenomenlere bakıyorsa, felsefi antropoloji de, insan fenomen ve başarılarını hayvanlaştırmadan, yani insanı hayvanlaştırmadan, herhangi bir benzetmeye başvurmadan fenomenlere bakmalıdır.

İmdi ontolojik antropoloji için, artık insan ne sadece biyolojik, ne sadece psişik bir varlıktır; ne de bir geist varlığıdır. Tersine insan biyopsişik bir bütündür. Ama bunun anlamı şu değildir: psikolojinin ve biyolojinin artık bir yeri kalmadı. Bunun anlamı, bu bilimlerin yetkilerinin sınırlandırılmasıdır. Psikolojik olayları gene psikoloji, biyolojik olayları da gene biyoloji inceleyecektir. Fakat insanın varlık-bütünü, somut varlığı ele alınınca, o zaman söz, antropolojinin, hayvan varlığından konuşulunca da söz, davranış biyolojisinin olmalıdır. Çünkü antropoloji, psikolojinin veya insanı inceleyen öteki herhangi bir bilginin yerini doldurmak isteyen yedek bir bilgi değildir. Aynı şey davranış biyolojisi için de doğrudur. Nitekim felsefe de bilimin yerine geçen ve geçmek isteyen bir yedek bilgi olmak niyetinde değildir.

Antropoloji yeni bir felsefe dalıdır. Onun çabası, insan fenomenlerini, başarılarını incelemek ve betimlemek, bunlara dayanarak insanı anlamaktır. Bu nedenle o, insanın bütün yapıp-ettiklerini, bunların ürünü olan başarıları yani insan fenomenlerini, yeni bir ışık altında, somut bütünlük anlayışıyla ele alacaktır.

IV

Fakat *Ontolojik Antropoloji*, insan fenomen ve başarılarını incelemek ve betimlemekle, onları bize göstermekle yetinmeyecektir. İkinci bir ciltte "insan ve hayvanın varlık-bütününde ortaya çıkan karşıt fenomenleri" de ele alacaktır. Antropoloji, in-

san ve hayvanın varlık-bütününde ortaya çıkan karşıt fenomenlerde derine indikçe, insanla hayvanın varlık-yapısı arasındaki fark açık bir nitelik kazanacaktır.

3. Antropolojinin Ontolojik Temellere Dayanmasının Anlamı

Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanması ne demektir? Bunun anlamı şudur: Böyle bir antropoloji, insanı özel bir varlık alanı olarak ele alır; ve bu varlık alanından kalkar. İnsanın varlık alanından da insan fenomenleri, insan doğasının varlık-ögeleri, insanın yaptığı, ortaya koyduğu "şeyler" insan-başarıları anlaşılmalıdır. Bunlarla ne psikolojik, fizyolojik, biyolojik fonksiyon ve yetenekler, ne ruh ile beden arasındaki ilişki, ne de geist, logos, akıl, ide gibi kavramlar kastedilmektedir; tersine, insanın somut varlık-bütününde, yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat, teknik, eğitim, çalışma, devlet kurma, inanma ve benzerleri gibi insan-başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri kastedilmektedir. Bunlar varolan şeylerdir; ve onlar varolan şeyler olarak da öteki varolan şeyler arasında yerlerini alırlar. İnsanın varlık-ögeleri ile de kendisine doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyopsişik varlığı, ölüm gibi fenomenler kastediliyor.

Yukarıda sözü geçen öteki antropolojik teoriler de insan varlığından hareket etmiyorlar mı? Bu kolayca savunulamaz. Çünkü bu teoriler, yukarıda gösterildiği gibi, ya ruhsal-bedensel fonksiyonlardan, yahut biyolojik, psikolojik yeteneklerden, yahut da metafizik kavramlardan hareket ediyorlar. Bütün bu teoriler, araştırıcı ile insan fenomenleri, insan nesneleri, insanın varlık-ögeleri arasına kavramlar, kelimeler koyuyorlar. Gerçi onlar bu kavramları, fonksiyonları, mantıksal olarak tanımlıyorlar: Bu mantıksal tanımlara insan aklı karşı çıkamıyor. Fakat onlar gene de içsiz, soyut, belirsiz kalıyorlar; yapılan bütün açıklamalar dayanaksız havada duruyorlar; çünkü somut

insan bütünlüğüne dayanmıyorlar. Sarf edilen bütün emekler boşa gidiyor; çünkü bağlarından kopmuş bu kavramlar, kelimeler, bize yeni bir şey kazandırmıyor, insanı tanıtamıyorlar.

Bütün bu çabalar bizde öyle bir izlenim bırakıyor ki, sanki burada konuşan, incelemeler, tanımlar yapan araştırıcı, bu arada kendisinin de insan olduğunu, kendisi gibi insanlardan söz ettiğini unutmuştur.

Nietzsche fenomenleri, olayları, varolanı bırakıp da sadece kavramlarla, kelimelerle oynayan kendi çağından yakınır; çok yerinde olan, her felsefi-bilimsel araştırmanın büyük harflerle yazması gereken şu önemli fikirleri söyler: "Kim kendisi ile "şeyler", nesneler arasına kavramları, hazır sanılan, geçmişi, kitapları koyarsa, o bu şeyleri, bu nesneleri asla göremeyecektir; hiç değilse onları ilk kez gören olmayacaktır"[23]; ve bir "... düşünür değil, ancak ve en çok başkalarının fikirleri üzerinde düşünen bir düşünür olacaktır; ya da daha önce yaşamış olan düşünürlerin fikirlerini bilen bilgili bir kimse olacaktır. Böyle bir kimse, kendisinden önce yaşamış olan düşünürler hakkında birçok şey bilecek, bildiklerini, henüz bunları bilmeyen dinleyicisine, öğrencisine anlatan, öğreten bir insan olacaktır."[24]

Nietzsche'den alınan bu düşünceler, insan fenomenleri, insan ürünleri, nesneleri ile araştırma arasına zekâ, içgüdü, geist, akıl ve benzerleri gibi kavramlar koyan bir antropoloji için geçerlikte olmakla kalmaz; aynı zamanda öteki felsefe dalları, tarih, sanat tarihi, edebiyat tarihi, sosyal bilimler gibi bilimler için de geçerlidir. Fakat bu düşünce, felsefe alanında daha ağır basar: Felsefe alanında ontoloji, bilgi teorisi, ethik, gnoseoloji, metafizikten konuşulur; yahut bu bilgi dallarında ortaya atılan ide, varlık, varolan, geist, logos, akıl, içgüdü, zekâ, düşünme, "algı", imge, görünüş, kategori, yapıp-etme, eylem, özgürlük,

---

[23] *Nietzsches Werke,* yayımlayan A. Baumler, Kröner Taschenausgabe Cilt 1, s. 285.

[24] *Nietzsches Werke,* Cilt 1, s. 287.

isteme, kültür, değer, erdem, yargı, nedensellik ve benzerleri gibi kavramlardan söz edilir. Fakat böyle bir konuşmada, böyle bir söz etmede konuşanla dinleyen arasında bir anlam bağı kurulamaz. Çünkü çok kez herkes, bu kavramlar için başka bir "iç" tanıyor; onlara başka bir anlam veriyor. Bu yüzden bu kavramlar içi boş ve anlamdan yoksun kelimeler haline geliyorlar. Bu kelimelerin anlamları birbirinden çok uzaklaşırsa, o zaman kelimelerin içi boş kalır; ve onlar hiçbir kavramla karşılanamaz.

Önce örnek olarak Türkçede kullanageldiğimiz zekâ kavramını ele alalım. Zekâ, dilimizde çeşitli anlamlarda, kullanılır; ona, artık hangi psikoloji kitabından öğrenilmiş ise, o kitaptaki anlam verilir. Zekâ kelimesinden türetilen zeki sıfatı da olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanılır. Zeki bir kimse kurnaz kimse anlamına geldiği gibi, tedbirli kimse, her şeyi önceden hesap eden, ona göre işlerini düzenleyen kimse anlamına da gelir.

Türkçede kullanılan "gerçek" kavramı da öyledir. Gerçek terimi yanlış olarak çok defa "halis" olan anlamında kullanılıyor; örneğin bazı dikkatsiz yazarlarda karşılaştığımız "gerçek değerler" deyiminde olduğu gibi. Buradaki "gerçek değerler" deyimi, "yapmacık" değerlerin karşıtı olan "halis" değerler anlamında kullanan bu yanlışlığın farkında değildir; ancak karşı koyma ile karşılaştığı zaman "halis" olan anlamında kullanıldığı ortaya çıkar; "gerçek adam" deyimi de öyledir. Halbuki gerçeklik realite demektir, sahte olanın da gerçekliği vardır.

Şahıs, şahsiyet, şahsiyat kavramlarıyla da herkes başka bir şey kasteder. Bu kavramların yeni karşılığı olan kişi, kişilik, kişisel kavramları da durumu, değiştirmezler. Çünkü bu yeni kelimeler de Arapçadan gelen şahıs, şahsiyet kelimelerinin Türkçeleştirilmesinden başka bir şey değildir. Şahıs terimi Türkçede "kimse" anlamına da gelir. Şahsiyet ise karakter anlamında kullanılır. Şahsiyet sahibi olmak karakter sahibi olmak, şahsiyetsiz olmak karaktersiz olmak demektir. Şahsiyat terimine gelince: Günlük dilde "aydınlar" arasında çok kullanılan bu

kelime, aslında şahıslar demektir. Fakat zamanla, tamamıyla uydurulmuş bir anlam kazanmıştır. Birisi "şahsiyat yapıyor" demek, şahıs üzerinde konuşuyor, birisine çatıyor demektir. Batı dillerinde bu anlamda "sübjektiflik" kelimesi kullanılır.[25] Bu kelimeyi Türkçede artık kullanmamak doğru olur. Bizim dilimiz felsefe bakımından az işlendiği için kavramların anlamını ancak günlük dildeki anlamı ile ele alabiliyoruz. Halbuki Batı dillerinde durum öyle değildir. Her filozof kavramlarını hangi anlamda kullandığını belirtmek zorundadır; çünkü her kavram daha önce çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.

Şimdi de örnek olarak Almancanın geist kelimesini ele alalım. Bu kelime çeşitli anlamlara gelmektedir; yalnız geist kelimesi, felsefe, din, bilim tarafından yüzyıllardan beri işlendiği için, onun "anlam çokluğunu" ortadan kaldırmaya olanak yoktur. Bu "anlam çokluğu" geist kelimesini en sonunda içi boş bir "kabuk" haline getiriyor. Bunda kelimenin bir suçu yoktur. Geist kelimesini antropolojinin bir temel taşı yapan M. Scheler bile bu kelimenin "çok anlamlı"lığından yakınır. Bu nedenle kelimeyi yeni baştan sınırlandırmaya çalışır. M. Scheler, şunu söyler: "Bir kelime nadiren bu derece kötüye kullanılmıştır; çok az insan bu kelime ile belli bir şey kastedebiliyor." Kendisinin ileri sürdüğü tanım şudur: "Geist kelimesi, akıl kelimesini içine almalı; fakat aynı zamanda bir ide-bilgisine, *essentia* alanını (özalanını) algılayan belli bir algılama tarzına sahip olmalı; bundan başka iyilik, sevgi, pişmanlık, saygı gibi bir grup aktı da kapsamalıdır."[26] Max Scheler'in geist için verdiği bu tanım, bir tanım olmaktan çok uzak. Bu, geist kelimesinin başka keli-

---

[25] Üniversitelerimizin dilinde "sübjektif", hiçbir dilde kullanılmayan bir anlamda kullanılıyor. Kişi işlerine sübjektif işler deniyor. Bu yanlış kullanma kimsenin dikkatini de çekmiyor. Çünkü bir klişe haline gelmiştir.

[26] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* s. 46-47.

melerle betimlenmesidir ki, bu kelimelerin de gene tanımlanmaları gerekir.

Hegel de geist kelimesini çok özel bir anlamda kullanır; Hegel için iki türlü geist vardır: 1. Individuel geist; 2. Dünyageistı. Birincisi bireylerde ve uluslarda ortaya çıkar; yükselir, ilerler, sonra da çöker. İkincisi tanrısal geisttır. O, ne batış ne de çöküş tanır. W. Dilthey, L. Klages ve daha birçokları bu kelimeyi çeşitli anlamlarda kullanırlar. Dilthey için geist düşünceler sferidir; L. Klages için, geist, insandaki canlılığın düşmanıdır. Şimdi "insan, geist sahibi olan bir varlıktır" dense, yukarıda sözü edilen anlamlardan hangisi göz önünde bulundurulmalıdır? Bu bize gösteriyor ki, kavramlardan kalkarak, onların tanımına dayanarak felsefi antropoloji, yani insan felsefesi yapılamaz.

İçgüdü de, geist kavramı gibi hem çok anlamlıdır, hem de belirsiz ve karanlık bir kavramdır. Bu belirsizlik ve karanlık olma, içgüdünün içe mi, yoksa dışa mı ait olduğu sorusuna dayanır. Başka bir deyimle, içgüdü fizyolojik mi, yoksa psikolojik midir? İlk defa M. Scheler bu kavramı fenomenlere uygun olarak ele aldı, betimledi. M. Scheler'e göre, içgüdü ne "dış"a, ne de "iç"e ait bir davranıştır; yani ne fizyolojik ne de psikolojiktir. İçgüdü canlının bütününün bir davranışıdır; ve bu davranış canlının fizyolojik-psikolojik durumlarına karşı ilgisizdir. Bu davranışın nitelikleri şunlardır: 1. Bu davranış, hayvanın hayatı bakımından anlamlı bir amaca yönelik olmalıdır; 2. Doğanın ahengine uyarak olup-bitmelidir; 3. Teklere değil, türe yararlı olmalıdır; 4. Hayvana doğuştan ve hazır olarak verilmiş olmalıdır; 5. Hayvanın yaptığı deneyimlere bağlı olmamalıdır. İçgüdü kavramı bu niteliklerle düşünülmediği zaman, içi boş olan bir kavram olarak kalır.[27]

Akıl kavramı da geist ve içgüdü kavramı gibi çok anlamlıdır. Türkçede akıl denilince herkesin ne düşündüğünü bilmek güç-

---

[27] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* s. 24.

tür. Batı dillerinde, örneğin Almancada, insan akıl sahibi bir varlıktır; hayvan ise akıldan yoksun bir varlıktır denilir. Felsefe tarihi bakımından çok yüklü olan bu deyimlerle ne kastedilmektedir? Gerçekten "akıl", tarih boyunca birçok anlamda kullanılmıştır. Almancada ilk defa Kant, bu kelimenin çeşitli anlamlara geldiğini gösterdi. Kant için aklın iki yanı vardır: 1. teorik yanı; 2. pratik yanı. Teorik aklın şu anlamları vardır: 1. Akıl, ideler alanıdır; 2. Akıl ilkeler ortaya koyan bir yetenektir. Bu sonuncu anlamda akıl, "ratio" ve "anlayış yeteneği" ile bir tutulmuştur. 3. Akıl saf bir *spontanite*dir; fakat Kant'a göre anlayış yeteneği de saf bir *spontanite*dir; ama her iki *spontanite* arasında bir fark vardır: Aklın *spontanitesi,* idelerle ilgilidir; halbuki anlayış yeteneğinin *spontanite*si duyular alanındadır.

Pratik akıl ise şu anlamlara gelir: 1. Akıl vicdandır; bu anlamdaki akıl, kalbin sesini dinleyen bir yetenektir. 2. Akıl amaç gösteren bir yetenektir. 3. Akıl isteme (irade)dir. 4. Akıl insan özgürlüğünün temelidir. 5. Akıl kişi demektir; akıl sahibi olmak demek kişilik sahibi olmak demektir.

Görülüyor ki akıl çeşitli anlamlara geliyor. İnsan akıl sahibi bir varlıktır denildiği zaman, aklın hangi anlamı göz önünde bulunduruluyor? İşte bunu kestirmek çok güçtür. Eğer Kant'ın akla verdiği bütün anlamlar göz önünde bulunduruluyorsa, o zaman bu kelime ile insanın bazı özelliklerinin belirtildiği söylenebilir. Fakat eğer akıl, Hegel'in ele aldığı anlamda kullanılırsa, o zaman durum değişir. Hegel için akıl, bir yandan tanrısal akıldır; ve dünya olaylarını yöneten bir güçtür; olup-biten her şey akıl tarafından yönetilmektedir. Akıl, olmuş olanı yönetmiş ve olmakta olanı da yönetmektedir. Öte yandan "aklî olan", gerçek olandır. Bu anlamlarda kullanılan akıl kavramı ile antropoloji yapılamaz.

Aynı çok anlamlılıkla Kant'ın halk dilinden aldığı *Anschauung* teriminde de karşılaşırız. Kant bu kavramı gestalt psikolojisiyle yerleşen algı anlamında kullanır. Çünkü Kant'ın kendi zamanındaki psikoloji Locke-Hume felsefesinin etkisi altında-

dı. Bu felsefe ise, algıyı, duyuların bir toplamı olarak görüyordu. Bu terim de *Wahrnehmung* kelimesiyle karşılanıyordu. Halbuki Kant'ın felsefesi için, özellikle bilgi teorisi için başka bir algılama kavramına gerek vardı. Bu da *Anschauung* oldu. Bu terimden Kant, zaman içinde olup biten olayların birbirini izlemesinin ve mekân içinde nesnelerin (yan yana, üst üste veya başka türlü) yer almasının algılanmasını anlar. Kant bu görüşü ile "algı" kavramının yüzyıllar sonra ortaya çıkacak olan anlamını önceden saptamış oldu. Çünkü algının bu anlamda kullanılması ancak çağımızda algı psikolojisi alanında önemli başarılar gösteren gestalt psikolojisinin deneysel araştırmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Yeni-Kantçılar, Husserl, *Anschauung* terimini başka türlü yorumlamışlardır. Yeni-Kantçılarda bu kavramın algıyla ilgisi kalmadı, Husserl'de de bir *essentia* (öz) algısı şeklini aldı.

Aynı şeyler felsefenin çeşitli dalları hakkında da söylenebilir. Örneğin ontoloji, bilgi teorisi, ethik ve öteki felsefe dalları hakkında açık bir görüşümüz olmalıdır. Felsefe dallarının adları da çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Eğer felsefe dallarının adları ile somut bir şey kastetmiyor, onları içi boş birer kelime olarak kullanıyorsak, o zaman bir masa başı felsefesi yapmış oluruz, verimli bir sonuca varamayız; yazılan çizilen sadece bir boş-laf, boş-söz dizisi olmaktan ileri gidemez.

Biz bugünün, teknikleşmiş bir çağın insanı olarak mantıksal, soyut tanımlardan vazgeçmeliyiz. Bu skolastik kalıntılar artık kenara atılmalı. Bu mantıksal tanımlama yerine, varolan şeylerin kendileri, onların incelenmesi ve betimlenmesi geçmeli. Bu anlamda ontolojiden söz etmek isteniyorsa, o zaman bu felsefe dalının içine aldığı veya alacağı problemler göz önünde bulundurulmalı; bu birliğin konusunun sınırları betimlenmelidir. Ontoloji, varlık türlerini, varlık öğelerini, varlık modusları-nı, varolanı yöneten temel ilkeleri, kategorileri inceler. Naif bir görüşten kalkan bu betimleme, bir sav ileri sürmeyen bir be-

timlemedir.[28] Buna göre bilgi de, bilen bir varlıkla (süje); bilinmesi istenilen bir varlık (obje) arasındaki bağdır.

Önemli bir felsefe dalı olan ethikteki durum da parlak değildir. Buradaki çok anlamlılık daha ağır basar. Bu yüzden de burada araştırıcının yolunu bulması kolay değildir; çünkü ethike yığınla önyargı yerleşmiştir. Ethikin bu önyargılardan arınması hiç kolay değildir. Bunun başta gelen nedeni, ethikin insan hayatının içine girmesi, hayatla ethik arasında sıkı bir ilginin bulunmasıdır. Ontoloji ve bilgi teorisinde dönüp dolaşan önyargılar, insanın hayatını doğrudan doğruya değil, ancak dolaylı olarak ilgilendirir. Onun için günlük hayat, felsefenin bu dallarıyla ilgilenmez. Fakat ethik öyle değildir. Ethikle günlük hayat, sokaktaki insan da ilgilenmektedir. Bu nedenle ethike pratik felsefe adı verildi. Yeniçağ felsefesinde Kant'ın felsefi görüşü ethike bu adın verilmesine neden oldu denilir. Felsefeyi de teorik ve pratik diye ikiye bölmenin suçunu Kant'a yüklemek doğru değildir. Çünkü Kant'ın niyeti felsefeyi ikiye bölmek değildi, bir ve aynı aklın anlamını saptamaktı. Bunun için de Kant aklı ikiye ayırdı. Fakat bu, felsefenin ikiye bölünmesi demek değildir. İleride göreceğimiz gibi, antropoloji bakımından bütün bilgimiz insan için, insanın hayatı içindir.

Ethik öteden beri insan için, insan hayatı için felsefenin yol gösterici, yani pratik bir dalı olarak kabul edildi; ve ondan şu istendi: Ethik, insana nasıl erdemli, nasıl mutlu, nasıl iyi olabileceğini öğretmeli. Nitekim eski Yunan felsefesinde daima *eudaimonia*dan konuşuldu; ona nasıl erişilebileceği öğretilmek istenildi. Her insanın çabasının mutlu olmak üzerinde toplandığı öğretilmeye çalışıldı. Platon, iyi olanı, *eudaimonia*yı (mutluluğu), güzel olan birçok şeylerin bir karması olarak kabul etti. Aristoteles ise iyi planı, mutluluğu iki aşırı ucun ortası olarak gördü.

---

[28] Bu tasvir N. Hartmann'ındır.

İlk defa Kant, Antik felsefenin bu hatasını gördü. Çünkü Kant insanın mutluluğun peşinde koşmasıyla, ona erişmeye çabalamasıyla, onu elde edemeyeceğini gösterdi. Kant'a göre insan ancak yaşadığı hayatla, yaptıkları ile, ettikleri ile, işledikleri ile mutlu olmaya lâyık olabilir. Yüzyılımızda M. Scheler de, aynı problemi ele aldı; Kant'ın anlamında şu düşünceyi ortaya koydu: Yüksek değerler bir çaba konusu olamazlar.

Bugünün, ethiki kendi tarihinin hatalarından çok şey öğrendi; yolunu bulmak üzere olan bir felsefe dalı olmaya başladı. Felsefenin önemli bir dalı olan bugünün ethiki, insanın yaptıklarını, ettiklerini, işlediklerini ve bunları determine eden ilkeleri (değerleri) araştırıyor. Ethikin ikinci önemli görevi de bunların varlık tarzını incelemektir. Ethikin bu duruma gelmesinde felsefi antropoloji büyük bir rol oynamıştır.

Ethikin incelediği problemlerden özgürlük problemi ile değer problemi de çok anlamlı problemlerdir. Bu her iki problem hakkında çeşitli ve birbirine karşıt görüşler ortaya atılmıştır. Bu yüzden de bu problemler ethikin en karanlık, en belirsiz problemleri haline gelmişlerdir. Bilindiği gibi herkes, özgürlük fenomenini bir kavram olarak ele alır ve onu çeşitli anlamlarda kullanır. Kant ve Scheler gibi iki ethikçinin özgürlük problemini nasıl çözmek istediklerini ele alırsak, onun nasıl birbirinden farklı şekillerde çözümlenmek istenildiğini görürüz. Scheler, bu problemi çözümlemeden kısaca çözmek ister. Scheler için özgür olmak demek geista sahip olmak, organik olana bağlı kalmamak demektir. Kant özgürlüğü bir fenomen olarak ele alır; Kant'a göre, özgürlük bir determinasyondur. Fakat bu determinasyon, bir nedensel determinasyon değil, aklın veya aynı anlama gelen iradenin bir determinasyonudur. Kant için özgür olmak demek, aklın yasalarına göre hareket etmek demektir.

Erdem, iyi, genel olarak değer gibi kavramlar da daha az karanlık, daha az belirsiz değildirler. Bu kavramlar da çeşitli şekillerde tanımlanıyorlar; fakat bu tanımlar arasında ne bir birlik, ne de bir uygunluk vardır. Çünkü tanımlar düşünmeye

ait olan olaylardır; onun için de onlar bir şeyi, bir fenomeni göz önünde bulundurmayabilirler. Tanımlar, hiçbir şeye dayanmadan, sadece bir düşünme olayı olarak yapılabilirler. Üstelik fenomenler, real "şeyler", "nesneler" tanımlanamazlar. Tanımlar mantık bakımından yapılır, yani varolan hiçbir şeye dayanmadan birçok kavramlar tanımlanabilir; fakat ancak varolan şeylere, fenomenlere dayanan bir düşünme, herhangi bir kavramı kapsadığı şeylerle birlikte kavrayabilir.

Değer kavramına gelince; bu kavram çok anlamlı, belirsiz ve karanlık olmakla kalmaz; aynı zamanda onun hem anlamı, hem oluşturduğu özel varlık alanı, hem de varlık türü tartışma konusudur. İlk kez Nietzsche değerler alanına bir açıklık kazandırdı ve değer kavramını somut bir şekilde betimledi: Değerler, insanın yapıp-ettiklerini, istemesini yönetir ve düzenler; değerler, insanın yapıp-ettiklerinin, işlediklerinin dışında kalan ilkeler değildir. Eğer onlara insanın işlediklerinin, yaptıklarının dışında kalan şeyler gözü ile bakılırsa, o zaman değerleri soysuzlaştırmış oluruz; onlarla bir çeşit skolastisizm yapmış oluruz. Fakat böyle bir durumda "değerler insanın işlediklerinden, yaptıklarından koparılmış olurlar; ve değerler insanın işlediklerini, yaptıklarını yönetecekleri yerde, onlara yüz çevirmiş, onlara karşı dönmüş olurlar".[29]

Gerçekten değerler –onlara bir varlık türü tanındığı yerde bile– insanın yaptıklarının, işlediklerinin dışına çıkarıldılar; onlar tıpkı savaş alanının dışında bulunan bir kumandan gibi görüldüler; nasıl ki kumandan savaş alanı dışında kalarak kumandası altında bulunan birliklere buyruklar gönderiyorsa, değerler de insanın işlediklerinin, yaptıklarının dışında bulunarak onlara yön veriyorlar, onları yönetiyorlar. İşte buna olanak yoktur. Değerler hakkında ortaya atılan böyle bir görüş ethik gerçekliğe uygun düşmez. Çünkü değerler, insanın işledikle-

[29] *Nietzsches Werke,* Cilt 6, s. 29.

riyle, yaptıklarıyla bir birlik oluşturur. Onları bu birlikten çözmek demek, ethik fenomenlere sırtını çevirmek demektir.

Şimdiye kadar verilen örnekler, bize mantıksal tanımlara dayanan bir kavram çözümlemesi ile varolan şeylerin, fenomenlerin çözümleme ve betimlenmesi arasındaki farkı, açık bir şekilde gösteriyorlar. Bu örnekler aynı zamanda kavram tanımlamalarının bizi bir çıkmaza götürdüklerini de açıklıyorlar. Varolanın kendisi eksik oldukça, bu çıkmazdan kurtulmaya olanak yoktur. Çünkü kavramlar, varolana dayanmadıkça boş kalıplardan ibaret kalırlar; onlar varolana dayandıkları sürece bir anlam taşırlar. Bundan dolayı yalnız kavramlara dayanan her inceleme, boşuna dönen bir çarktır ve bizi verimli sonuçlara götürmez. Fakat böyle bir şey, felsefi bir araştırmanın amacı olamaz. Çünkü felsefe insanın sahip olduğu en açık, en çıplak bilgidir; her felsefi araştırma böyle bir amacı gerçekleştirmek zorundadır.

Felsefenin bu işlevini Nietzsche şöyle anlatır: Felsefe, çıplak bir tanrıçadır; bundan dolayı da felsefe bir bilginler monoloğu, saklı, gizli bir okul gizemi olmamalıdır; ya da akademik gençler ile akademik yaşlılar arasında olup-biten tehlikesiz, zararsız bir gevezelikten ibaret kalmamalıdır.[30] Çünkü felsefe bizi, hayatımızı, içinde yaşadığımız dünyayı içten ilgilendiren bir bilgidir. Çünkü felsefeyi insanın "varlık bütünündeki yeri" ilgilendirmektedir. Bütün varlık-dünyası, insanın yapıp-etmeleri, felsefenin bir inceleme, bir araştırma objesidir. Fakat felsefe bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak, varolanı, fenomenleri inceleyip betimleyerek koruyabilir; ve ancak bu şekilde bulunması gereken yere lâyık bir bilgi olabilir; yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir laf-söz-yığını olmaktan öteye gidemez.

Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kav-

---

[30] *Nietzsches Werke,* Cilt 1, s. 138.

ram-analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, öğelerinden hareket etmesidir.

III
BİLEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Gnoseoloji Bakımından Bilgi

Felsefi antropolojinin bu bölümünde bilgi fenomeni bir kez ve çok kısa olarak bilgi teorisi bakımından incelenecek; başka bir kez de felsefi antropoloji açısından ele alınacaktır. Burada ağırlık noktası, sonuncusu üzerindedir.

Bilgi fenomeninin gnoseoloji bakımından incelenmesinde ağırlık noktası insanın kendisi üzerinde değil, onun bilgisi üzerinde toplanır. Bilginin taşıyıcısı, yaratıcısı, yani insanın kendisi ayraç içine alınmıştır, bu belli bir dereceye kadar yapılabilir de; çünkü bilgi teorisi, bir antropoloji değildir; bilgi teorisinden ancak antropolojik temellere dayanması istenebilir. Fakat bugünün bilgi teorisinin antropolojik temellere dayandığı söylenemez; halbuki bilgi ile yaratıcısı olan insan arasında sıkı bir bağ vardır; bu bağın koparılmaması gerekir.

Bilgi ile insan arasında sıkı bir bağın bulunduğunu çok önceleri David Hume gördü. David Hume ana yapıtının *(An Enquiry Concerning Human Understanding)* önsözünde şu önemli

düşünceyi ortaya koyar: "Be a Philosopher; but amidst your philosophy, be still a man."[1] "Filozof ol, fakat felsefenin içinde gene de insan kal." Hume'un bu düşüncesinin anlamı zamanımıza kadar dikkati çekmemiştir; ilk kez zamanımızda Hume'un bu düşüncesinin önemi anlaşılmaya başladı.

Bilgi ile insan arasındaki bağı Nietzsche de Goethe'den aldığı şu cümlede göstermek istiyor: "Yapıp etmelerimi zenginleştirip canlandırmadan sadece bana bir şeyler öğretmek isteyen her bilgiden nefret ediyorum."[2] Fakat bilginin benim yapıp etmelerimi etkileyebilmesi için, bilginin kendisinin de bir yapıp-etme olması, insanla bilgisi arasında bir bağın bulunması gerekir.

Fakat bilgi teorisinin izlediği yol, bilgi fenomenini, içine kök saldığı insan fenomenlerinden, "varlık-koşullarından" ayırmakla, bilgiyi somut bağlarından koparıyor. Bilgi teorisi, bilgiyi süje ile obje arasındaki bir ilişkinin ürünü olarak inceler. Bilgi teorisinin çerçevesi içinde şöyle sorular ortaya atılır: 1. Süje ile objeden ne anlaşılır? 2. Onların arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? 3. Süje ile obje birbirine nasıl bağlanmışlardır? Her bilgi teorisi bu soruları yanıtlamak, onlarla başa çıkmak zorundadır. Bilgi teorisi, genel bir teori olarak bu sorularla başa çıkabilecektir.

Her bilgi teorisinde, her gnoseolojik incelemede, süje ile objeden, onlar arasındaki ilişkiden, onlar arasındaki bağdan, bu ilişki ve bağın bir sonucu olan bilgiden söz edilir. Her bilgi teorisi için süje bilen, obje ise bilinmesi istenilen bir şeydir. Fakat süje ile objenin varlık-karakteri hakkında bir soru ortaya atılınca, bilgi teorilerinin görüşleri de birbirinden ayrılırlar. Bu nokta bilgi teorisinin can damarıdır. Çünkü ilk kez burada,

---

[1] Oxford, 1961, s. 9.

[2] Nietzsche'nin Goethe'den aldığını söylediği bu düşüncelerin Goethe'nin hangi yapıtından aldığını ne yetkililer ne de ben saptayabildim. Nietzsche bu cümleleri yapıtlarının 1. cildinde, sayfa 97'de ele alıyor.

yani süje ile objenin varlık-karakterini kavramada, bilgi teorisi bakımından olan "izm"ler ortaya çıkar. Süje her bilgi teorisinde, taşıyıcı olan, "kendi başına varolandır. Fakat ontolojik temellere dayanmayan bilgi teorisinde objenin durumu değişir. Ontolojik temellere dayanmayan bilgi teorisinde objenin kendi başına olan bir varlığı yoktur. Obje, süjenin herhangi bir yeteneğine götürülür; süjenin bu yeteneği düşünme, imgeleme, saf algı, saf ben, saf biliş, duyusal algı, duyu izlenimleri, mantıksal bir yapı, sezgi, duyusal biliş, "mutlak ben", ide, akıl vb. olabilir. Böylelikle çeşitli türden bilgi teorisi idealizmleri ve metafizik idealizmler, her türden empirizm, sensualizmler, her türlü pozitivizmler, fenomenolojik ve Yeni-Kantçı lojik idealizmler, psikolojizm, sezgicilik, mutlak idealizm ve daha başkaları ortaya çıkarlar.

Süje ile obje arasındaki bağ sorusu, süje ile obje hakkındaki görüşle birlikte yanıtlanıyor: Süje kendi sferinin dışına çıkmaya gerek görmeden bu bağı kurmayı kolayca gerçekleştiriyor; çünkü bu bilgi teorilerinde obje sübjenin kendi sferi içine alınmıştır. Böylelikle bu bilgi teorileri, Antikçağ'ın aşırı skeptisizminin içine düştüğü çıkmazdan kurtulabileceklerini sanıyorlardı.[1] Süje ile obje arasındaki bağın bir sonucu olan bilginin nelerden meydana geldiği sorusunu da bu "izm"ler kolayca çözüverdiler. Bilgi, teoriden teoriye değişik olarak, ya bir tek ya da iki öğeden oluşuyordu. Bu teoriler hakikat ve ölçüt probleminde büyük güçlüklerle karşılaşıyorlardı. Fakat "izm"ler bu problemleri de çözümsüz bırakmıyorlar; çünkü somut hayata, yaşanan hayatın fenomenlerine sırtını çeviren bu teoriler için çözülemeyecek bir problem yoktur. Çünkü bu çözümler, fenomenlerle karşılaştırılmadan yapılan çözümlerdir. Böyle çözümler halis olmayan, ancak sözde kalan çözümler olabilir.

Bütün bu teoriler yalnız insanın somut varlığını, somut hayatını süjenin yeteneklerinden birisine götürmekle kalmıyorlar,

---

[1] T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 2. baskı, 1963, s. 35, vd.

aynı zamanda bütün varlık-dünyasını süjenin herhangi bir yeteneğine götürüyorlar. Fakat bununla bu teorileri, insanı onun süjesini, bilerek veya bilmeyerek, dünyanın merkezi yapıyorlardı. Böyle bir "orta nokta" bir dünya içinde yaşayan insan için değil, ancak bir çevre içinde yaşayan bir canlı varlık için söz konusu olabilir. Böyle bir canlı varlık için her şey kendi süjesi etrafında dönüp dolaşır. Böyle bir canlı varlığın süjesine verilmeyen bir şey, kendisi için mevcut değildir. Hayvan böyle bir canlı varlıktır. İnsan böyle bir canlı varlık olmaktan çok uzaktır. İnsan dünyaya, dünyanın fenomenlerine adım adım yönelmek, hayatında karşılaştığı durumlarla, olaylarla hesaplaşmak zorundadır.

İnsanı, hayvansal bir sferin içine koymak isteyen bu merkezci düşünce, yalnız söz konusu olan bilgi teorilerinin sınırları içinde kalmamıştır; aynı zamanda bilimlere de girmiştir. Bu merkezci düşünce, bilgi teorisinden önce biyolojide, astronomide denendi. Biyolojide hayatın taşıyıcısı olabilecek merkezî organ arandı. Karaciğer, kalp, beyin sıra ile böyle birer merkezî organ olarak kabul edildiler. Astronomide, merkezî bir gök cisminin etrafında başka gök cisimlerinin döndüğü kabul edildi. Her iki bilimde de bunun bir yanılma olduğu ortaya çıktı. Bundan dolayı da merkezci düşünce terk edildi. Antropoloji, bilgi teorisini bu düşünceden de arındırmıştır.

Süjeyi "orta nokta"ya koymayan, süje ile objeyi varolan şeyler arasında birer varlık olarak gören pek az bilgi teorisi vardır. Böyle bir bilgi teorisi, N. Hartmann'ın bilgi teorisidir. Böyle bir bilgi teorisinde obje, genellikle varolan şeyler, süjenin yeteneklerinden birine veya başka herhangi bir şeye götürülmez; çünkü obje de süje gibi kendi başına varolan bir şeydir. Bundan başka burada süjenin hiçbir yeteneğine herhangi bir üstünlük görülmemiş. Burada bilgi obje ile süje arasında olup biten bir karşılıklı bağdır. Fakat bu karşılıklı bağın kurulmasında süjenin bütün aktlarıyla yeteneklerinin az veya çok payı vardır,

yani bu karşılıklı bağ, süjenin bütün aktları ile yeteneklerinin katılmasıyla ortak olarak gerçekleştirdikleri bir bağdır.

2. Antropoloji Bakımından Bilgi

Bilgi fenomenini inceleyen bir bilgi teorisi nasıl bir nitelikte olursa olsun, bu inceleme bilgi teorisinin, gnoseolojinin bir incelemesi olarak kaldıkça, durumda önemli bir değişiklik olmaz; değişiklik ancak bilginin objesine uygunluk derecesi bakımından olur. Çünkü her bilgi teorisini ancak bilgiyi meydana getiren öğeler, bilginin objeye uygun olup olmadığı, yani hakikat ve hata problemi, hata ile hakikati birbirinden ayırt eden ölçüt, bilginin nasıl ilerlediği ve araştırma fenomeni gibi problemler ilgilendirir; başka bir şey bilgi teorisini ilgilendirmez. Bu şekilde hareket etmek, bilgi teorisinin bir dereceye kadar hakkıdır da.

Fakat bilgi teorisi, bilgi fenomenini içine kök saldığı hayat ilişkilerinden insanın "varlık-koşullarından" koparmamalıdır. Halbuki bilgi teorileri, bilgi fenomenini hayattan o kadar uzaklaştırıyorlar, "varlık-koşulları"ndan o derece kopanyorlar ki, en sonunda insanın, bu yapılanların kendisi tarafından yapıldığından şüphe edeceği geliyor.

Bilgi teorisi, kendisinin de bir insan başarısı olduğunu, böyle bir şeyi araştırdığını bilmelidir. Bunun için de bilgi teorisi insanın "varlık-koşulları" ile olan ilgisini kesmemelidir; çünkü bilgi, kendi başına, her şeyden kopmuş olarak kalamaz. Eğer bilgi insanın hayatı ve varlık-dünyasındaki yeri bakımından taşıdığı anlamı, önemi yitirmek istemiyorsa, o zaman bilginin, içine kök saldığı ilişkilerden ayrılmaması gerekir. Eğer bilgi teorisi böyle bir ayırmayı yapıyorsa, bunun kendisi tarafından gerçekleştirilen bir ayırma, yöntem gereği, gnoseolojik bir ayırma olduğunu bilmelidir. Fenomenlerden hareket eden bir bilgi teorisi bütün bunları göz önünde bulundurmak, kendi yaratıcısı olan insanın damgasını taşımak zorundadır. Bunun için de

bilgi teorisi bir değişiklik geçirmelidir. Bilgi başka bir anlam kazanmalı, başka bir yönden incelenmelidir. İmdi, süje-obje arasındaki karşılıklı bağ değişmeli; bu bağ somut insanla, onun somut dünyası arasında olup biten karşılıklı bir bağ şeklini almalıdır. Ancak böyle bir değişiklik, bizi hayatın derinliklerine, hayat olaylarının-ilişkilerinin içine götürebilir.

İşte tam bu noktada bilginin antropoloji bakımından incelenmesi başlar, çünkü ilk kez antropolojide bilginin ağırlığı insanın üzerine, yani bilginin yaratıcısı üzerine kayar; işte bu ağırlığın kayması, bilginin antropolojik çözümlenmesinin yönünü belirler. Burada bilgi yeni bir anlam, yeni bir önem, yeni bir yön kazanır.

İmdi antropolojide artık bilgi sorusu, bilginin nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu, bilgiye hangi insan yetenekleri veya aktlarının katıldığı, yahut bilginin hakikat veya hata olup olmadığı üzerinde durmaz; bilginin insanla, insanın varlık-yapısı ile olan ilişkisi üzerinde durulur. Bilgi sorusu da şöyle bir şekil alır: Bilgi insan için ne başarır, yani insanın hayatı, hayat-ilişkileri için ne başarır ve bilginin nelerle ilgisi vardır?

Bilgi, insan için bütün alanları ve dallarıyla insanı insan yapan, onun var olmasını, yaşamasını sağlayan her şeyi başarmaktadır. Bundan dolayı bilgi, insanın varlık-temelinde, varlık-yapısında yeri olan bir alandır; bunun için de antropoloji bilgiyi insanın en önemli varlık-koşulları arasında görür.

İlk kez Kant insan bilgisinin bu anlamdaki önemini açık bir şekilde görebildi; ağırlığını tartabildi. Kant bununla ilgili olarak şunları söyler: Doğa insanı ne bilgi ne de başka hazır araçlarla donatmıştır; insan doğa tarafından "hazırlanmış" yeteneklerle dünyaya gelmemiştir; bunun için de insan sahip olduğu her şeyi kendisi yaratmalıdır; çünkü yabancı bir akıl insan için herhangi bir şey düşünmemiştir; o kendi aklını kullanmak zorunda kalmıştır. Bunun için de insan ne ise, ne olacaksa, neye sahipse veya neye sahip olacaksa, hepsi kendisinin eseridir. Bu da ancak onun emek ve zahmetlerle elde ettiği bilgi sayesinde

gerçekleşebilir. İnsan giyinmesinden beslenmesine, doğayla ve doğa olaylarına karşı savunmasına, kendi hayatına şekil vermesine, çıplak varlığını sürdürmesine, alt veya üst basamak üzerinde bulunmasına, zenginlik ve fakirliğine, eğitimine, tekniğine ve teknik başarılarına varıncaya kadar her şeyi bilgisine borçludur.

3. Antropolojik Bilgi ve Bu Bilginin Hayatla, Değerler Sferiyle İlgisi

I

Yukarıda betimlenen şekilde anlaşılan bilgi, artık süje-obje arasında olup biten bir bağ, yahut dört duvar arasında hapsedilen bir oda-kontemplasyonu, bir masabaşı-kontemplasyonu olamaz; ancak insanın, insan hayatının bir eylemi, bir temel eylemi olabilir; ve bu eylem gerçekten insanın öteki eylemlerini canlandırır ve taşır. Fakat bir eylem olarak anlaşılan bilgi, artık tek başına duran, insanın öteki "varlık-sferlerinden" kopmuş bir alan olamaz. Bu anlamda ele alınan bilgi ile bütün "varlık-sferleri" arasında sıkı bir ilgi vardır. Çünkü bilgi, Platon'un bir deyimi ile, bir *symplochedir*, bir örgüdür; bu örgü bütün insan-sferlerinden meydana gelmiştir. Fakat bütün "insan-sferleri"nden örülmüş olan bilgi ile bu seferler arasında tek yanlı değil, karşılıklı bir bağlılık vardır. Bu nedenle antropoloji anlamındaki bilginin niteliği, insanın kendisini, dünyadaki rolünü nasıl anladığına, insanın doğa, doğa olayları, genel olarak varolan dünya hakkındaki görüşüne bağlıdır. Bundan başka antropoloji anlamındaki bilgi ile, eğitim ve kültür düzeyi, insanın şimdiki ve geçmişteki başarıları, gelenekleri, başarılarının tarihi, dilinin yapısı, şimdiki ve gelecekteki başarıları için katlandığı çalışmanın derecesi, bilimi, bilimin bir çocuğu olan tekniği, dinin, devletin yapısı, eğitimin tarzı, sanat ve sanat çalışmaları gibi çeşitli faktörler, sferler arasında bir ilgi vardır. Bütün bu alanlar da gene insanın değer duygusuna bağlıdır. Çünkü bü-

tün bu alanlar değerlerle, değer öğeleriyle, insanın tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen tutumlarıyla ilgilidir. İmdi antropoloji anlamındaki bilgi, sayılan bütün bu faktörler ve alanları göz önünde bulunduran bilgidir.

Bilgi bir eylem olarak somut hayatın düpedüz bir devamıdır. Çünkü bilgi ve hayat bir ve aynı oluşun yönleridir. Bilgi ile hayat birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bundan dolayı bilgi hayatı, hayat da bilgiyi etkiler. Hayat hedeflerle, amaçlarla, eylemlerle doludur. Hayat, eylemlerimizin gerçekleştirdiği, yahut engellediği değerlerle, değer öğeleri ile bezenmiştir. Bundan dolayı felsefi antropoloji için insandan hem bilen bir varlık olarak konuşmak, hem de bilgiyi değer-sferinden, öteki "varlık-koşulları"ndan koparmak olanaksızdır; fenomenlere aykırıdır.

İnsan bilgisi, öteki varlık-sferlerinden örülü bir bilgi olarak hayatın bir devamıdır ve iki yönden yürütülebilir: 1. Somut bilgi; 2. Soyut bilgi. Somut bilgi, varolan şeylere dayanır; onun varlık-sferleri ile olumlu ya da olumsuz bir ilişkisi vardır. Bilgi ancak böyle bir durumda hayatla bir ve aynı oluşu meydana getirir; hayatı etkiler, ona yön verir. Fakat eğer bilgi varlık-sferlerinden örülü değilse, onların dışında kalıyorsa, varolanla ilişkisi yoksa, o zaman bilgi hayatı etkilemez, hayatın yanıbaşında yürür, ona koşut kalır; ama bilen varlıkla, insanla, toplumla, toplumun problemleriyle ilgilenmez. Böyle bir duruma giren bilgi de "âlimler loncası"nın bir işi haline gelir; ve sadece bir "beyin jimnastiği"nden ibaret kalır.

Yalnız varolan şeylere dayanan bilgi, somut bir bilgi, hayata ya yararlı ya da zararlı bir bilgi olabilir. Varolan şeylerin yanından geçen, varolan şeylere dayanmayan bilgi ise, daima şekilde kalan bir bilgidir. Böyle bir bilgi, hayata karşı kayıtsız, ilgisiz kalır. Böyle bir bilgi sadece kelimelerden, kavram tanımlarından, içi boş kavramlardan meydana gelir; ve yalnız onlarla uğraşır. Böyle bir bilginin anlamı kendi taşıyıcısı tarafından bile anlaşılamaz; nerede kaldı ki, böyle bir bilgi hayata, hayat-olaylarına eğilebilsin. İmdi, böyle bir bilgi ne hayata yön verebile-

cek, ne de onu etkileyebilecek bir durumdadır. Çünkü böyle bir bilginin hayatla ne olumlu ne de olumsuz anlamda bir ilintisi vardır. Böyle bir bilgi ile hayat, birbiri yanında, birbirine değmeden akar.

Böyle bir bilginin taşıyıcısının hayatı da *kaotik* bir durumdadır; ister bu bilginin taşıyıcısı tek bir insan olsun, isterse bir topluluk olsun. Bu, aydınları böyle bir düşünce biçimi içinde bulunan bir ulusta çok açık olarak ortaya çıkar. Böyle bir durumda bilgi, taşıyıcısı, yahut taşıyıcıları için gereksiz; boşuna bir yük, lüks bir şey olur; her lüks şeyde olduğu gibi, insan bunsuz da olabilir. Fakat bütün bunlar, varolan şeylere dayanan somut bir bilgide ortadan kalkarlar; çünkü somut bilgi hayatla iç içedir; onun hayatla sıkı bir ilgisi vardır; çünkü somut bilgi hayata düzen ve yön verir; hayatı taşır.

Yukarıda tasvir edilen *kaotik* hayat-ilişkileriyle, *kaotik* hayat-olaylarıyla ya anormal hallerde, örneğin, ruh hastalarında yahut da varolan şeylere dayanmayan, değerlerle ilgisi olmayan soyut bir bilginin taşıyıcılarında karşılaşırız. Buna benzer bir hayat yapısı ile tarihsel yapısı ve değerler skalası donmuş olan, bu yüzden değişen; akıcı olan hayatla bağ kuramayan topluluklarda karşılaşırız. Bu gibi hallerde hayatla bilgi birbirinden çok ayrılıyorlar; bu yüzden de birbirini etkilemiyorlar. Çünkü hayatla bilgi birbiriyle ilgisiz yan yana akıyorlar; bu nedenle de bilgi hayata ne yararlı ne de zararlı oluyor. Halbuki değerlerle, dünyayla, hayatla ilgisi olan bir bilgi hayata ya yararlı ya da zararlı olur, fakat hayata karşı ilgisiz kalamaz. İmdi ancak değerlerle, dünyayla, hayatla ilgisi olan bir bilgi, taşıyıcısının yapıp-ettiklerini, işlediklerini canlandırır, yönetir, hayata bir düzen verir.

Fakat soyut hareket eden bir bilgi teorisinin yürüdüğü yol, somut bir bilginin yürüdüğü yolun karşıtıdır. Soyut bir bilgi teorisi değerlerden, değer ilişkilerinden, hayattan, hayat-bağlılıklarından konuşmaktan kaçınır. Soyut bir bilgi teorisi için, hakikat olmak isteyen her bilgi, değerlerden yoksun olmalı, de-

ğerle ilgisi olmamalıdır, yani o, değerlerle bezenmiş olan hayatla ilişki kurmamalıdır. Bundan dolayı böyle bir bilgi teorisi değerlerden, değer ilişkilerinden, hayattan, hayat bağlarından uzak kalmaya çalışmalıdır. Böyle bir teoriyi ancak değerlerin bir bilgi teorisini düşünmek, tasarlamak ilgilendirir. Bundan sonra da o, değerlerin bilgisine nasıl varılabileceğini araştırır. Onun başka bir kaygısı da şudur: Değerler nedir, onların bir varlık karakteri var mıdır?

Böyle bir bilgi teorisyeni hayata da aynı gözle bakar; şimdi de bilgi teorisyeni hayat "hakkında" felsefe yapmaya çalışır: Hayat nedir? Bilgi teorisi hayatı nasıl kavrayabilir? gibi sorular sorar. İmdi "hayat felsefesi" adını alan felsefe de hayat "hakkında" felsefe yapmaktan başka bir şey düşünmez. Böyle bir düşünceden kalkan bir teorisyenin göz önünde bulundurduğu hayat tamamıyla soyuttur, yani gerçek bağlarından kopmuş, sadece "düşünülmüş" olan bir hayattır; halbuki hayat asla düşünülmüş olan bir şey değil, gerçek bir akışı plan anlam ve anlamsızlıklarla dolu olan bir varlık alanıdır.

Antropolojideki durum tamamıyla başkadır; çünkü antropoloji için bilgi bir hayat aktivitesidir; bu nedenle hayatla bilgi birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştır; onlar arasında sıkı bir bağ vardır. Başka bir deyimle, hayatla bilgi bir birlik meydana getirir. Bunun için de bilgi, değerlerle, değer öğeleriyle bezenmiş hayatla ilişkisi bakımından incelenmelidir diyoruz; çünkü eğer hayat değerlerle, değer öğeleriyle bezenmemiş olsaydı, o zaman hayat ya boşuna dönen bir çark, ya her doğal olay gibi anlamsız bir olay, ya da hayvan hayatında karşılaştığımız gibi, sadece bir olay olurdu. Fakat değerler, amaçlar, hedefler, planlar tarafından yönetilen insan hayatı ne sadece bir olay ne de boşuna dönen bir çark, anlam ve anlamsızlıktan yoksun, doğal bir olay olabilir; çünkü insanla ilgili olan her şey anlam ve anlamsızlıklarla doludur.

Antropoloji anlamındaki bilginin hayatla, değer-sferiyle, bütün öteki varlık-koşulları ile nasıl bir örgü meydana getirdiğini,

onların da birbirini nasıl karşılıklı etkilediklerini bundan sonraki inceleme ve betimlemelerimiz gösterecektir.

II

Her real olan varlık alanı gibi bir insan eylemi olan bilgi de oluş içindedir. Fakat bilginin oluşu, apayrı, ilişkilerinden kopmuş bir oluş değildir. Bilginin bu oluşu, gene oluş halinde bulunan öteki varlık-koşullarının içinde olup-biter. İnsanla ilgili olan her şeyin bir tarihi vardır. Bu tarihin başlangıç noktası ne kadar karanlık ve bilinemez kalırsa kalsın, gene de o herhangi bir zamanda başlamıştır. Aynı şey bir insan eylemi olan bilgi için de geçerlidir. Bilgi de bugün, şimdi başlamamıştır. Çünkü bugün, şimdi akıcı, gelip geçici bir noktadır; o bir ucu ile düne, daha önceki güne, öteki ucu ile de yarına, öbür güne bağlıdır. İnsanın bugünkü eylemlerinin kökü dündedir, geçmiştedir. Fakat geçmişte kökünü bulan, yalnız şimdi gerçekleşen eylemler, bu eylemlerden oluşan başarılar değildir; aynı zamanda daha önce yaşamış olan kuşakların, ulusların, hattâ Hititler, Sümerler, Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar gibi tarih sahnesinden çekilmiş olan ulusların başarıları da kökünü geçmişte bulurlar.

Biz daima yeni baştan kendi eylemlerimiz ve bunların ürünü olan başarılarımızla, bizden az önce veyahut çok önce yaşamış kuşakların, ulusların başarıları arasında bağ kurmaya çalışırız. Aslında gerek şimdi, gerekse daha önce başka kuşaklar ve uluslar tarafından gerçekleştirilen başarılar arasında sıkı bir bağ vardır; ve bunlar bir "bütün" oluştururlar. Bu da temelini, dünyanın ve insanın varlık-yapısında bulur. Çünkü varolan dünya, ortak olan bir dünyadır; onun içinde yaşayan insanların da ortak bir varlık-yapısı vardır. Varolan bu dünyanın problemleri hemen her zaman aynı problemlerdir; anlam bakımından aynı varlık-koşullarına dayanan ve diğer varolan şeyler arasında bir varlık olan insanın problemleri de ortak problemlerdir. Bundan dolayı varolan dünya, Heidegger'in söylediğinin

tersine "benim dünyam", "senin dünyan" olmaktan çok uzaktır; yani varolan dünya, ne benim, ne senin, ne de onun dünyasıdır; hepimiz için ortak olan bir dünyadır. Ben şu ve bu insan olarak kendimi hayallere, kuruntulara kaptırabilirim; sanki bu hayaller, bu kuruntular gerçekmiş gibi onlar içinde yaşayabilirim. Yüzyıllarca önce Egeli Herakleitos, içinde yaşadığımız dünyanın ortak bir dünya olduğunu şöyle ifade etmiştir: Real dünya bütün insanlar arasında ortak bir dünyadır; ancak rüyada herkesin kendisine has bir dünyası olabilir. Gerçekten varolan dünya, kendisi hakkında düşünülenlere karşı tepki göstermez; varolan dünya ne ise odur. Aynı şey insanın eylemleriyle onların ürünleri için de geçerlidir.

Biraz önce, insanın eylemleriyle başarıları arasında bir bağın bulunduğu söylendi. Fakat insanın, eylemleriyle bunların sonucu olan başarılar arasındaki bu bağ, masanın üstünde bulunan açık bir kitap gibi hemen okunmaya hazır bir durumda değil, örtülü ve kapalıdır. Bundan dolayı örtülü olan bu bağı her defasında arayıp bulmak, varolan bağlılıkları yeni baştan kurmak gerekir. Fakat insanın eylemleriyle, onların ürünü olan başarılar arasındaki bu bağlılığı bulmak, bu ilişkiyi ortaya çıkarmak birçok faktöre bağlıdır: 1. Belli bir insan grubunun içinde bulunduğu kültür çevresine; 2. İnsan başarıları arasındaki bağı meydana çıkarılmak istenen ulusun o zamanki eylemlerine; 3. Bu insan grubunun bilgisinin düzeyine; 4. Bu insan grubunun değer duygusuna, yani belli bir zamanda neyin değerli, neyin değersiz olarak görüldüğüne; 5. Aynı topluluğun bilimsel-felsefi bir geleneğinin bulunup bulunmadığına; 6. Bu topluluğun doğa, dünya, insanın kendisi, özgürlük, devlet, din, hayat hakkındaki görüşüne; 7. Bu ulusun varlık-koşullarının gelişme düzeyi ile bu varlık-koşulları arasında bir gelişme dengesinin bulunup bulunmadığına bağlıdır.

İmdi insanın eylemleriyle onların ürünü olan başarılar arasında örtülü olan bağı yeni baştan kurmak için yukarıda sayı-

lan faktörler göz önünde bulundurulmalı; onlar hesaba katılmalıdır.

Zamanımızda hemen hemen her ulus Avrupalılaşmaya, yani Avrupa kültür çevresinin içine girmeye çalışıyor, tıpkı denize girer gibi. Böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin ne kadar güç olduğu yeter derecede ve ciddi bir şekilde düşünülmüyor. Halbuki Batılı adını alan kültür çevresi ne *otoktondur*, ne de Avrupalılar tarafından hazır bulunmuştur; bu kültür çevresi yüzyıllarca sürüp giden bilim, felsefe, teknik, sanat gibi bir eylemler zincirinin sonucudur. Birçok dolambaçlı ve hatalı yollardan geçen bu eylemler, insan, özgürlük, devlet, din, doğa, çalışma, ekonomi, topluluk hakkında belli bir görüşün; hayat, bilim, felsefe, sanat, teknik, genellikle dünya karşısında takınılan bir tavrın zemini üzerinde gerçekleşmiş ve gelişmiştir. Fakat bu görüş, donmuş bir görüş değildir; tersine, değer ve değer-öğeleriyle bezenmiş, oluş içinde bulunan bir görüştür.

Fakat eğer Batı kültür çevresi dışında bulunan bir ulus, tümden başka bir gelişme yolu izlemişse; eğer o ulus, insan, özgürlük, devlet, din, doğa, dünya, çalışma, ekonomi, topluluk ve benzerleri hakkında bambaşka bir görüşe sahipse; eğer bu ulusun hayat, bilim, felsefe, sanat, teknik, genellikle dünya karşısında takındığı tavır çok başka ise; bütün bunlar bambaşka bir karakterde olan değer ve değer-öğeleriyle bezenmiş ise, o zaman bu ulus Batı kültür çevresinin içine nasıl girebilir ve onu kendisine nasıl mâl edebilir? Bütün bu güçlükleri ortadan kaldırmak veyahut onlardan kaçınmak hiç de kolay bir iş değildir.

Batı kültür çevresi dışında bulunan uluslar için, en başta çekici olan, güç kazandıran bir alan olarak tekniktir. Tekniğin kolayca alınabileceği sanılır. Fakat teknik de insanın öteki varlık-koşullarından koparılarak, bir ülkeden alınıp öteki ülkeye sokulamaz. Çünkü tekniği meydana getiren bilim yahut insan, dünya özgürlük, doğa, devlet hakkında bir görüşün meydana gelmesine yardım eden felsefe, tekniğin kök saldığı tarihsellik

(gelenek), bir ticaret eşyası gibi Avrupa kültür çevresine girmeye çalışan bir ülkeye nasıl aktarılabilir? Sonra da bu ulusun, aktarılan başarılar alanında, onların yaratıldığı ülkelerde olduğu kadar yaratıcı olabileceği nasıl sanılabilir?

İşte bütün bunları gerçekleştirmek olası değildir. Çünkü tarihsellik teknik, bilim, felsefe ve sanata dayanan başarılar gibi varlık-koşulları birbirine ve taşıyıcının görüş tarzına çok bağlıdırlar; bu başarılar, ancak belli bir görüşün, belli bir geleneğin zemini üzerinde gelişebilirler. Onlar gelişebilmek için aynı ya da benzer bir ortam isterler. Eğer bu ortam eksikse, o zaman bu başarılar çok sürmeden kısırlaşırlar ve yerinde saymak zorunda kalırlar. Bu fenomen bir örnekle daha iyi açıklanabilir: Bir Hind fizikçisi, Raman, yaklaşık olarak kırk yıl önce fizikte çok önemli bir keşif yaptı; bu keşfe onun adı verildi; bugün fizikte bu buluş "Ramaneffekt" adı ile anılır. Bu buluşla Raman Nobel ödülünü kazandı. Böylece Raman, Asya'nın Nobel ödülü kazanan ilk fizikçisi oldu.

İmdi fizik, Hintli bir fizikçi olan Raman tarafından Hindistan'a sokuldu. Fakat eğer Hintlilerin öteki varlık-koşulları aynı düzeyde değillerse, yani eğer Hintlilerin insan, dünya hakkındaki görüşü, değer dünyası, tekniği, tarihsel gelişmelerinin yönü, bilimlerin geçerliği başka bir şekilde ise, o zaman fizik, Hindistan'da gelişmek için gerekli ortamı bulamayacak; bu yüzden de herhangi satın alınmış bir eşya gibi olduğu yerde kalacaktır. Fakat olduğu yerde saymak, bilimin temel yapısına aykırıdır. Çünkü bilim araştırmaya, ilerlemeye açıktır. Bilimin bugün üzerinde bulunduğu düzey, yarının düzeyi değildir. Yarın, bugünü arkada bırakacak, aşacaktır. Çünkü bilim araştırmalarla, bunların sürekli ve kesintisiz olmasıyla yaşar.

Fakat eğer aynı fizikçi yeni araştırmalar yapmak isterse, o zaman bu fizikçinin yeni deneme ve sınamalar yapması gerekir. Bunun yapılabilmesi için denemelerin gerektirdiği aletlere, hattâ bunların yenilerine gereksinim vardır. Üstelik bozulanların, kırılanların yerine hemen yenilerini koymak gerekir. Bu-

nun için de bu deneylerin yapıldığı ülkede bunu karşılayacak bir tekniğin, bir endüstrinin bulunması zorunludur.[4] Eğer bu eksikse fizikçi araştırmalarında kullanacağı her şeyi dışarıdan getirtmek zorunda kalacaktır. Bu da zaman işidir, hattâ bazen çok uzun süre beklemek gerekir. Fizikçi, dışarıya ısmarladığı bu aletler gelinceye kadar boşuna vakit geçirmek, beklemek zorundadır. Halbuki Almanya'da, Amerika ve İngiltere'de fizikçinin yapacağı yeni denemelerinde kullanılacak aletleri ele geçirmesi için, uzun bir bekleyişe gerek yoktur. Bu, bir gün, hattâ bir saat işidir. Eğer fizikçinin istediği bu aletler hazır yapılmış değilse, o zaman onları bir fabrikaya ısmarlamak ve yaptırtmak da olasıdır. Batı'da fizikçi bu durumlarla sık sık karşılaşır. Fakat yalnız fizikte durum böyle değildir; tıp, biyoloji, kimya gibi bütün deneysel bilimlerdeki durum aynıdır.

Bu yalnız fizik ve öteki deneysel bilimler için geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda manevi bilimler alanında da geçerlidir. Bugüne kadar İslâm ülkelerinde, özellikle Arap ülkelerinde, bilimsel temellere dayanan, bir Kuran yorumlaması yoktur. Niçin? Bunun sebebi dil bilmemek değildir; çünkü Kuran Arapça yazılmıştır. Eksik olan bilim ve bilimsel tavırdır, yani yöntem, objektif görüş ve dil araştırmalarıdır. Çünkü bilimsel bir yorumlama, her şeyden önce Kuran'ın ortaya çıktığı çağın objektif bir tarih ve dil araştırmasını sağlayabilecek bilimsel bir ortamın bulunmasını, işlenmiş bir yöntemin uygulanmasını gerektirir; ve böyle bir çalışmaya da birçok bilimlerin katılması gerekir. Fakat Arap memleketlerinde ne böyle bir ortam ne de böyle bilimsel bir çalışma vardır. Bütün bu koşulların bulunmaması bilimsel bir yorumlamanın gerçekleşmesine engeldir.

---

[4] Çağımızın deneysel bilimleri her çağdakinden çok daha ilerlemiş bir tekniğe gereksinim gösteriyor. Çünkü bugün bilimlerin ilerlemesi için tekniğe, endüstriye, teknik ve endüstrinin ilerlemesi için de bilime gereksinim vardır. Böylece bugünkü deneysel bilimler teknikle; teknik, bu bilimlerle birleşmiştir; onları birbirinden ayırmak olası değildir.

Hukuk, ekonomi, tarih, dil ve yazın bilimlerindeki durum da başka türlü değildir. Bu alanlarda da yalnız kitaplar veya belli bir çağın görüşü dışarıdan alınıyor. Fakat bu kitapların içindekiler olduğu yerde kalmıyor; çünkü bu alanlarda araştırmalar yapılıyor. Bu araştırmalar bu alanda yeni görüşlerin, yeni yöntemlerin uygulanmasını sağlıyorlar. Halbuki bu görüşlerin kitaplar yolu ile aktarılması bir yarar sağlamaz, her şey olduğu yerde kalır. Bu bilim alanlarında da cansız, kansız, donmuş bir durum süregider. Çünkü bir yandan bilgi alanları arasında karşılıklı bir bağlılık-ilişkisi, birbirini karşılıklı bir etkileme vardır; öte yandan, bilimle hayat arasında sıkı bir ilgi vardır. Her iki alan birbirine ayak uydurmak zorundadırlar.

Eski Yunan felsefesinin araştırıcılarıyla yorumcularının Yunanistan'da değil, Almanya'da, İngiltere'de olmaları şaşılacak bir şey değil midir? Çünkü bilimsel çalışma, her şeyden kopmuş, ayrı, kendi başına, havada duran bir çalışma değildir. Onun hayatla, tarihsellikle, bütün "varlık-koşulları" ile sıkı bir ilgisi vardır. İçine kök saldığı "bütün"den koparılmış olan bir çalışma, hangi alanda olursa olsun gelişemez; hattâ zamanla gerilemeye başlar.

Bundan dolayı başka herhangi bir ülkeye götürülen Batılı yapıp-etmelerin ürünü olan başarılar, götürüldükleri yerde kendi ülkelerinde olduğu gibi gelişip kök salamıyorlar; yaşama gücünü kaybediyorlar. Çünkü bu başarılar bir bütün oluşturur-lar; ve aralarında sıkı bir ilişki vardır. Bu bütünden koparılarak başka bir yere götürülen bilimsel çalışmaların ürünleri er geç kısırlaşmak zorundadırlar. Çünkü onların taşındıkları yerde araştırma yoktur, sadece öğrenme vardır; bundan dolayı onlar ne yapılabiliyorlar, ne de hayatı, hayat-görüşünü etkileyebiliyorlar; en çok alındıkları düzeyi koruyabiliyorlar ve çok sürmeden de kenara, itiliyorlar; çünkü onlar eskimişlerdir; çünkü bu arada zaman geçmiştir; bu geçen zaman içinde bilgi düzeyi, yahut teknik alet, asıl yapıldığı yerlerde ilerlemeler göstermiştir. Yeni yollar, yeni yöntemler bulunmuştur; bilginin düzeyi,

onun uygulanması, teknik alet, onun yapılması, niteliği yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Bu fenomenleri antropolojik görmek, temele inmek varken, daima yeni baştan aynı hata yapılıyor, hatalı girişimler, zorunlu olan bir başarısızlıkla sonuçlanıyor; çünkü yapılan hatalardan yararlanılmıyor; gelişigüzel hareket ediliyor.

Bu fenomenleri antropolojik görmek, onların antropolojik temeline inmek ne demektir? Bu fenomenleri antropolojik görmenin, onların temeline inmenin anlamı şudur: İnsan başarılarının devredilmesine, devralınmasına neden olan engeller nelerdir? Başka bir deyişle neden bilim, teknik gibi insan başarıları bir ülkeden öbürüne aktarılamıyorlar? Baş hedef bu engelleri araştırıp bulmak, onları ortadan kaldırmak olmalıdır. Fakat bu hemen, kısa bir zaman süresi içinde gerçekleştirilebilecek bir iş değildir; tersine, uzun bir zamana gereksinim gösteren güç bir iştir.

Öte yandan bu problemin çözümünü sağlayacak düşünceler ne bilgi teorisine ne de sosyolojiye dayanan düşünceler olabilir. Bu problem, ancak antropolojik bir görüşten hareket edilerek çözülebilir. Antropolojik görüş, kaynağını eğitimde bulur ve eğitimin ön planda yer almasını gerektirir. Çünkü insan, hangi ulustan, hangi kültür çevresinden olursa olsun biyopsişik bir varlık olarak doğa tarafından belli yeteneklerle, "çekirdek"lerle donatılmıştır. Eğer insan bulunduğu durumda kalmak istemiyorsa, bu durumdan kurtulmak istiyorsa, bu yeteneklerin, bu "çekirdek"lerin geliştirilmesi, canlandırılması gerekir. Fakat bu, ancak temel ilkeleri saptanan ve uzun süre uygulanması gereken köklü bir eğitimle gerçekleşebilir. Ancak böyle bir eğitimle, insan bilimsel çalışmayı öğrenebilir; çalışma alanlarını bir plana bağlayabilir ve yaratıcı olabilir; dünya, doğa, hak, haksızlık, adalet, insan, özgürlük vb. hakkında yeni bir görüş tarzı kazanabilir. Bunlardan hiçbirisi, satın alır gibi başka bir ülkeden alınamazlar; her topluluğun onları kendi çalışmalarıyla

elde etmesi gerekir. Bunu gerçekleştirecek başka bir şey değil, uygulanacak uzun vadeli bir eğitim sistemidir.

Batılı insan her alandaki çalışmalarını ot gibi yerden bitmiş hazır bulmadı. Bu başarılar kaynağını Antikçağ'da bulurlar. Şimdi kendiliğinden şöyle bir soru karşımıza çıkıyor: Neden Batılı başarıların kaynağı Antikçağ oluyor, nasıl oluyor da Batılı Antikçağ'dan yararlanıyor? Antikçağ her insan grubuna aynı şekilde açık değil miydi? Bu sorunun yanıtı çok kısa ve açıktır: Batı dünyası, bunu yüzyıllar boyunca uyguladığı bir eğitim sayesinde gerçekleştirdi. Bu eğitim gözün, gözlemin, düşünmenin, araştırmanın, deneme ve sınamanın, zamanı kullanmanın vb.nin eğitimidir. Bütün bunlar, hazır olarak Batılı insanın kucağına düşmediler; tersine bu, Batılı insana, yüzyıllarca sürüp giden çalışmalara, didinmelere, çarpışmalara, karşısına çıkan problemlerle, her türlü güçlüklerle hesaplaşmalara mâl oldu. Ancak bu sayede Batı'da doğa, insan, din, devlet, özgürlük, bilim, teknik, insan başarıları hakkında yeni bir görüş tarzı meydana gelebildi. Bu görüş bilimsel bir görüş olduğu için donup kalmadı, sürekli gelişti ve gelişiyor.

İnsan başarıları ancak bir eğitimin temeli üzerinde devralanırlarsa donup kalmazlar. Batı bunu tıpkı eski Greklerin kendi zamanlarında yaptıkları gibi gerçekleştirdi. Uzun bir zaman süresi tarihçiler Grek felsefesinin, Grek biliminin kaynağı üzerinde tartıştılar. Soru şöyle soruluyordu: Grekler felsefelerini, bilimlerini nereden aldılar? Bunun için çeşitli kaynaklar öne sürüldü. İlk kez Nietzsche bu tartışmaları susturdu. Nietzsche'nin yanıtı çok yalındı: Grekler felsefelerini, bilimlerini yerden bitmiş gibi hazır bulmadılar. Onlar felsefelerini, bilimlerini komşularından aldılar; fakat neyi alacaklarını bildiler; aldıklarını da bağımsız ve yaratıcı olarak ilerletip geliştirdiler.

Buna benzer bir durumla Selçuklularda karşılaşırız. Selçuklular on birinci yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'ya yerleştikleri zaman, burada çeşitli Anadolu uluslarına, bu arada Hititlere, eski Greklere, Romalılara ait sanat anıtlarını, onların kalıntıla-

rını hazır buldular. Fakat Selçuklular bu sanat yapıtlarından neyi alacaklarını bildiler. Kendileri de aynı düzeyde anıtsal yapılar meydana getirdiler. Bugün biz Selçukluların bu anıtlarının kalıntılarını üstün birer sanat başarısı olarak hayranlıkla seyrediyoruz. Selçuklular Anadolu'da karşılaştıkları sanat yapıtlarını kopya etmediler; tersine, onlar gördüklerini kendi yapılarında yaratıcı olarak işlediler. Bugün bu motiflerin kaynaklarını, saptamak çok güçtür; fakat araştırmalar sonunda onların esin kaynaklarını göstermek olasıdır.

Eğer ulusların "varlık-koşulları" aynı düzeyde değil de, aralarında büyük farklar varsa, o zaman başarılanları devralmak, onlara katılmak olanağı da ortadan "kalkar. Fakat eğer uluslaın "varlık-koşulları"nın yönleri aynı ise, o zaman yapıp-etmelerin ürünleri olan başarılar arasında da bir ortaklık vardır. Bundan sonra yeni yaratmalara katılım da ortaklaşa bir katılımdır; başarıların alışverişinde de bir yabancılık, bir güçlük çıkmaz; her şey birbirini uyum içinde tamamlar.

Fakat varlık-koşulları birbirine çok bağlıdır; onlar birbirinden koparılamazlar. Varlık-koşullarının bütününden, özellikle değer-sferinden koparılan bir insan çalışması olası değildir. İnsan çalışması, değerler tarafından yönetildiği için, hem tek insanın hem de onun içinde yaşadığı toplumun değer-ufkuna bağlıdır. Öte yandan her insan çalışması görüş tarzına, topluluğun derinliklerine kadar inen geleneklerine, bütün öteki varlık-koşullarına, çalışma şekillerine, hayatın her alanını etkileyen din görüşünün yapısına çok bağlıdır.

Eğer bir ulusun varlık-koşullarından birisi ötekilerini baskısı altına alırsa, onların gelişmesine engel olur. Fakat eğer öteki varlık-koşullarını egemenliği altına alan bu varlık-koşulu din olursa –ki çok defa öyledir–, o zaman din bu insan grubunun görüş tarzını, çalışma alanlarını, ilgi-alanlarını, değer-sferini o kadar etkiler ki, bu insan grubu artık en açık olan şeyleri bile görmez; onların yanından geçer; dini ilgilendirmeyen veya onun buyurmadığı, değerli görmediği her şeye sırtını çevirir.

Bu konuda ibret verici ve öğretici bir örnek olarak şunu verebiliriz: Küçük Asya'da öteden beri eski Anadolu halklarıyla, Hitit-Grek-Roma anıtları, heykelleri toprak üstünde veya toprak altında idiler. Yüzyıllar boyunca bu yapıtlar ne dikkati çektiler, ne de görüldüler; nerede kaldı ki bir müzede güven altına alınsınlar. Çünkü o zaman, hayata egemen olan İslâm, bu yapıtlara "küfür" gözü ile bakıyordu. Bu nedenle onları beğenip taklit etmekten sakınmak gerekiyordu. O çağda her şeye egemen olan İslâm, bu dünyanın işleriyle öbür dünyanın işlerini peygamberin vekili olan "Halifelik" kurumu adı altında birleştirdi. O çağda bu anlamda anlaşılan İslâm için resim sanatı ve plastik sanatla uğraşmak yasaktı.

Yaklaşık olarak ancak altmış yıldan beri, yani Halifeliğin kaldırılmasından, dünya işleri ile din işleri birbirinden ayrıldıktan sonra bizde Anadolu'nun her köşesinde bulunan, Antik kültür yapılarına, anıtlarına karşı gittikçe artan bir ilgi uyanmaya başladı. Anadolu mimarisinde, Anadolu kültüründe derin izleri olan bu yapıtları görmeye başladık. Bu tarihten beri Anadolu'da kazılar yapılmakta ve daima yeni şeyler bulunmaktadır. Halbuki daha önce Antik yapılara "küfür" gözü ile bakılıyordu; onları arayıp bulmak Batılıların bir işi idi. Onlar Anadolu'nun her köşesinde kazılar yaparlar, bulduklarını gizlice ya da açıktan sultanın armağanı olarak ülkelerine götürürlerdi. Bugün Alman, İngiliz, Fransız müzeleri bizim ülkemizden kaçırılan eşsiz yapıtlarla doludur.

Yunanistan'daki durum da bizimkinden pek farklı değildi. Onlar da bizden başka türlü davranmadılar. Bilindiği gibi Atina'nın Akropolis'indeki *Parthenon* kabartmaları, *Marber-relief* leri adı altında Londra'daki British Museum'dadırlar. Bergama' nın Altarı ile Babil'deki kral sarayının tören yolunda bulunan rölyefler de Berlin'deki *Pergamon* müzesindedirler.

Verilen çeşitli örneklerle gösterilmeye çalışıldığı gibi, çeşitli ulusların, çağların, insan eylemlerinin ürünü olan başarılar arasında bir alışverişin gerçekleşebilmesi için onlarla bağlantı kur-

manın büyük güçlükleri vardır. Fakat eğer bu başarılar, heterojen kültür çevrelerinin başarıları ise, o zaman bu güçlükler daha da artar. Çünkü bu kültür çevrelerini meydana getiren, canlandıran veyahut meydana getirmiş ve canlandırmış olan heterojen görüşler, değerler, değer-öğeleri birbirine yabancıdır.

Halbuki bir ulusun ya da aynı kültür çevresi içinde bulunan ulusların kendi çağlarının başarılarıyla geçmişteki başarıları arasında bir bağlantı kurmak daha kolaydır. Fakat bu da şöyle bir önkoşula dayanır: Aynı ulusun ya da aynı kültür çevresinden olan ulusların içinde yaşadıkları zamanın başarılarıyla, geçmişteki başarılar arasında yüzyıllarca sürüp giden bir kesinti bulunmamalıdır. Bu kesinti ne kadar uzunsa, şimdiki başarılar ile geçmişteki başarılar arasında bağlantı kurmak da o ölçüde güçleşir.

İmdi eğer belli bir ulusun "şimdi"sindeki eylemleriyle başarıları ve o ulusun geçmişteki eylemleriyle başarıları arasında bir bağlantı kurmak isteniliyorsa, o zaman şöyle bir yol tutulmalıdır: Bu ulusun geçmişteki eylem ve başarılarını meydana getirmiş ve canlandırmış olan görüş-tarzı ve değer öğeleriyle işe girilmelidir.

Eğer herhangi bir nedenle yapay, uydurma, bilim dışı bir görüş-tarzı ile değer-öğelerinden hareket edilerek şimdiki eylemlerle geçmişteki başarılar arasında bir bağ kurulmaya çalışılırsa, o zaman hiçbir bilimsel sonuca varılamaz. Ancak zamanımızda kendilerine sosyalist adı veren bazı Doğu Avrupa ülkelerinde yapıldığı gibi, her türlü bilimsel temelden yoksun olan kurgulara varılır. Örneğin eğer Kant, Marksizm bakımından yorumlanırsa; Nietzsche, Naziler devrinde olduğu gibi, bir politikacı olarak tasvir edilirse, o zaman ancak bu gibi yapay durumlar ortaya çıkar, yapıcı ve yaratıcı sonuçlara varılamaz.

Fakat eğer özgür bir dünyada Kant'ın yazıları incelenirse, burada hiçbir zorlama söz konusu olmaz. Burada bilim dışı motifler, bilim dışı niyetlere yer yoktur. Böyle bir incelemenin amacı şudur: Şimdinin felsefesindeki, başarılarla Kant'ın felsefi

başarıları arasında bilimsel bir bağlantı kurmak. Aynı şey başka filozofların yazıları için de geçerlidir, ister bu filozof David Hume, Platon, Descartes, yahut Marx olsun. Şimdinin eylemleri ile geçmişin başarıları arasında böyle bir bağlantı kurmak her alandaki tarihsel araştırmanın ödevidir.

Fakat bunu gerçekleştirmek her zaman kolay olmuyor; çünkü her çağ başka değer-öğelerine, başka görüş-tarzlarına bağlıdır. Örneğin eğer bir çağda belli bir düşünür dikkate alınmıyor, görülmüyorsa, o zaman bu düşünürün düşünceleri güncel olan değer-ufku ile görüş-ufkuna kapalı kalıyor demektir. Problemin durumu değişmedikçe, o düşünür de dikkati çekmeyecektir. Fakat eğer problemlerin durumu başka bir nitelik kazanırsa, yani değer-ufku ile görüş-ufku değişirse, o zaman, bu düşünür çağın düşünce çabalarını üstüne çekecektir.

Nietzsche böyle bir durumda idi. Nietzsche yaşadığı zamanda gereken ilgiyi görmedi; yazıları dikkati çekmedi; yapıtları çok az kimse tarafından okundu; o kitaplarını "gelecek" için yazıyordu. Halbuki bizim çağımızda adı bile unutulmuş olan David Strauss gibi bir felsefe profesörü, o çağda çok okunan, kitapları birçok kez basılan bir yazardı. Çünkü yazıları çağa "uygun düşen", çağa "uygun düşmeyen" düşünürler vardır. Fakat son karar zamanındır.

Bilginin oluşu zaman içinde olup-bittiği için bu, insanı tarihselliğin sferi içine koyar. Burada-tarihselliğin anlamı şudur: İnsan başarıları bir kesintisizlik gösterirler. İnsan, kendi başarılarının kesintisizliğini her zaman canlı tutmak zorundadır. Eğer bu kesintisizlik bozulur, kesintiye uğrarsa, o zaman insan kendi başarılarının "oluş"undan kopar. Eğer böyle bir kopma sürekli olursa, bu, uluslar için önceden kestirilemeyen tehlike dolu sonuçlar doğurur. Onlar bu yüzden tarihin akışı tarafından kenara atılabilirler; hattâ o ulus tarih sahnesinden silinip süpürülebilir. Örneğin Grekler, Persler, Mısırlılar ve daha birçok ulus gibi.

4. Bilgi Türleri

Bir tür hayat etkinliği olan bilgi, bir bütündür. Fakat eğer bilginin hayattaki yeri, uygulanması göz önünde bulundurulursa, o zaman birbirinden koparılması doğru olmayan bu bütünün şu alanlara ayrıldığı görülür: a. naif bilgi, yahut doğal bilgi; b. Bilimsel bilgi; c. felsefi bilgi; d. sanatın sağladığı bilgi; e. din bilgisi. Fakat bilginin bu alanları birbirinden koparılmamalıdır; çünkü bu bölüntü bilginin gnoseolojik analizine dayanır; onun ontik bir temeli yoktur. Burada yapılan, sadece bütünü oluşturan alanları birbirinden ayırt etmektir; onları birbirinden koparan bir parçalama değildir.

a) *Naif Hayat Bilgisi*

Naif yahut doğal hayat-bilgisi, insan hayatının bir ürünüdür. Bu bilgi insanın gözünü hayata açmasıyla başlar; gözünü hayata kapamasıyla son bulur. Bu bilgi sürekli olarak artan, gelişen bir bilgidir; onun hayatta önemli bir yeri vardır. Bu bilginin kaynağı hayattır; hayatın kazandırdığı deneyimlerdir, yani bu bilgi, insanın doğal olaylarla, nesnelerle, olup-biten her şeyle karşılaşmasında, aile, okul, iş-hayatında sosyal çevredeki insanlarla olan alışverişinde karşılaştığı etkin ve edilgen hayat-durumlarında elde ettiği çok somut olan bir bilgidir. Üstelik bu bilgi öteki bilgilerin de kaynağıdır.

Fakat doğal hayat-bilgisi, öteki bilgilerin kaynağı olmakla kalmaz; aynı zamanda bir hayat-etkinliği olarak anlaşılması gereken bilginin somut hayattan, insanın öteki etkinlik-alanlarıyla varlık-koşullarından kopmamasını sağlar. Bilgi lüks bir şey, bir süs değildir. Bilgi insan hayatının dayandığı bir temeldir. Bu nedenle bilgi hayata doğrudan ya da dolaylı hizmet eder, yani hayata ya yararlı ya da zararlı olur, fakat hayata karşı ilgisiz kalamaz. Ancak bu anlamda bir bilgide değerler, değer-öğeleri vardır; ancak böyle bir bilgi, insanın öteki "varlık-koşullarıyla" ilgilidir.

Fakat bilginin bu şekilde nitelendirilmesi yanlış anlaşılmamalıdır; yani bu görüş, pragmatizm, yahut hayat felsefesi anlamında anlaşılmamalıdır. Çünkü pragmatizm bilerek bir önyargıdan hareket eder. Gnoseolojik olan bu önyargı şudur: Her bilgi, hayatta yarar sağlamalı ve başarıya ulaşmalıdır. Bu, Pragmatizmin bir savıdır. Bilindiği gibi pragmatizm bir bilgi teorisidir. Her bilgi teorisinin çabası ise, bir hakikat ölçütü bulmak üzerinde toplanır. Bu nedenle bilginin bu şekilde anlaşılması da bir hakikat ölçütü bulmaya çalışan bir çabadır. Bundan başka pragmatizmin bu önyargısı, her bilgiden bizim hayat-kaygılarımıza, hayat-gereksinimlerimize bir çare bulmasını ister; hattâ bilginin bunlardan kalkmasını bekler. İmdi pragmatizm, bilginin yarar ve başarı arkasında koşmasını, yarar ve başarı avcılığı yapmasını ister; tıpkı eudaimonist ethikin mutluluk avcılığı yapması gibi.

Fakat insanın bir eylemi ve hayatın düpedüz bir devamı olarak anlaşılması gereken bilgi, hayat-kaygılarından, hayat-gereksinimlerinden hareket ettiği için hayata yararlı veya zararlı olmuyor; tersine varolan dünyanın olaylarından, fenomenlerinden, insanı doğrudan ya da dolaylı kuşatan fenomen ve şeylerden hareket ettiği, onları işlediği için, hayata yararlı ya da zararlı oluyor. Eğer bilgimiz hayatın kaygılarından, hayatın gereksinimlerinden hareket etseydi, göreceli olurdu. Çünkü hayatın kaygıları, hayatın gereksinimleri sübjektif, herkese göre değişik bir nitelik gösterir. Onlar ülkeden ülkeye değişmekle kalmazlar, aynı zamanda insandan insana da değişirler; üstelik sürekli de değildirler. Halbuki bilim ancak süreklilik gösteren şeyleri, fenomenleri araştırabilir. Böyle bir süreklilikle de ancak varlık-fenomenlerinde, varolan şeylerde, varolan durumlarda karşılaşırız. Fakat bilginin, her insan eyleminin ürününde olduğu gibi, insan için yararlı veya zararlı olması, onun bir özelliğidir; ve temelini insanın disharmonik bir varlık olmasında bulur. Bilginin, "iki kutup"lu –bipolar– olması insanın bu nitelikte olan varlık-yapısına dayanır.

Bu nedenle "bilgi hayat içindir; bilgi, hayatın hizmetinde ve buyruğundadır" sözü ne bir teori ne de bir kurgudur. Bu söz, yalın bir olayın, bir fenomenin saptanmasıdır. Bu sav, şu yalın fenomenin ifadesidir: Bir eylem olan bilgi, insan varlığının dayandığı temeldir. İnsanın hayatta kalması, yaşaması bilgiye dayanmaktadır. Bilgi olmadan, doğa tarafından hazır yeteneklerle donatılmayan insanın varolmasına olanak yoktur.

Felsefe kitaplarında pragmatizmle hayat-felsefesi yan yana konur. Fakat aralarında bir fark vardır: Pragmatizm, hakikatin ve hakikat ölçütünün gnoseolojik bir teorisidir. Bu teori bilgiyi göreceli görür. Halbuki hayat-felsefesi, hayatın sadece bir teorisidir. Goethe, teoriler hakkında daima geçerlikte kalacak şu güzel düşünceyi ortaya koymuştur: "Grau, teuerer Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldener Baum" (Aziz dostum, teoriler ölüdür, canlı olan hayatın yemyeşil ağacıdır.) Hayat-felsefesinde ve pragmatizmde hayatın eseri yoktur; onlar kupkuru ağaçlar gibidir; sadece ölü, fakat görkemli teorilerdir. Bu teorilerin sözünü ettiği hayat, soyuttur. Yapay olarak meydana getirilmiş, içi boş bir hayat-kavramıdır. Gerçek hayatın herhangi bir teoriye gereksinimi yoktur. Çünkü hayat, bir temel fenomendir, bir temel eylemdir; bütün insan eylemlerinin taşıyıcısıdır. Bunun için de hayat hiçbir teorinin çemberine sıkıştırılamaz, ancak betimlenebilir. Teoriler, hele fenomenlerin, varolan şeylerin betimlenmesine dayanmayan teoriler donmuş birer fikir-sistemidirler.

Halbuki hayat akıcıdır; akış halindedir. Bu nedenle hayat için bir durgunluk, donmuşluk, bir duraklama, bir dinlenme noktası, yoktur. Hayat, ardı-arası kesilmeyen, duraklama bilmeyen bir durumlar zinciridir. Bundan dolayı hayat hiçbir zaman dingin bir durumda bulunamaz. Hayat ilerlemek, ileriye adım atmak zorundadır. Hayat için bir kenara atılamayacak hiçbir engel de yoktur. Hayat her durumun içinden çıkmasını bilir; yolu kesildiği zaman, olası en kestirme yolu seçmesini bilir; yoksa hayat sona erer, yok olurdu.

b) *Bilimsel Bilgi*

Bilimsel bilgi, doğal hayat bilgisinin sadece doğrudan bir uzantısı, aynı çizgi üzerinde bir ilerlemesi değil, aynı zamanda hayat bilgisinin temellendirilip derinleştirilmesidir. Bilimsel bilgi hayat-bilgisi gibi, *intentio recta* yönünde ilerler; fakat bu ilerleme rastgele bir ilerleme değil, yöntemlere dayanan bir ilerlemedir. Halbuki doğal hayat bilgisinin yöntemi yoktur. Bu yüzden de araştırma yapmaz, derinleşemez. Bilimsel bilgi yöntemlere dayandığı için araştırma yapabilir, derinleşebilir. Doğal hayatta karşılaşmamıza olanak olmayan alanlar ortaya çıkarır; onları hayatın hizmetine koymaya çalışır. Fakat bilimin dayandığı bu yöntemler hazır değildirler. Bilim onları iş başındayken bulur. Aslında hazır yöntemler yoktur; hazır olarak karşılaştığımız yöntemler sadece boş çerçevelerdir; onların bilimsel bilgi tarafından her zaman yeni baştan varolan şeylerle, olaylarla, durumlarla, fenomenlerle doldurulması gerekir.

Bilimsel bilginin araştırmaları bir kesintisizlik gösterir; bu kesintisizliğin meydana getirilmesi belli bir bilgi düzeyinde ilgi çeken problemlerin ele alınmasıyla sağlanır. İlgi çekmeyen bir problem grubu, olduğu yerde kalır. Her problemin çözülmesi, belli bir bilimsel düzey ister. Çünkü her bilimsel düzeyde, her problem çözülemez, hattâ bilimsel bilginin belli bir düzeyinde çözülemez ya da önemsiz görünen problemler gelecek bir zamanda bilimsel bilginin başka bir düzeyinde çözülebilirler, önemli olan yerlerini alırlar.

Öte yandan belli bir araştırma düzeyi üzerinde hakikat olarak kabul edilen bir bilgi, gelecek bir zamanda hata olarak ortaya çıkabilir. Çünkü bilginin oluşuna yalnız hakikat olan bilgi katılmaz. Bu oluş, hem hakikat olan bilgiyi hem de hatayı içine alır. Zaman faktörü, hatayı, hakikat olan bilgiden ayırır. Hakikat olan bilgi, oluştaki rolünü sürdürür; hata ise kenara itilir. Böylece bilginin oluşu, hakikat olan bilgi ile hata arasında olup-biten bir hesaplaşmadır. Bilginin bu oluşu, aynı zamanda

varolan şeylerle, durumlarla, insan başarılarıyla da bir hesaplaşmayı gerektirir.

Belli yöntemlere dayanan bilimsel bilgi, hangisi olursa olsun, adım adım ilerler. Bilimde herhangi bir atlama veya bir sıçrama yoktur. Nietzsche bilim adamının bu titizliğini şöyle anlatır: Bilim adamı bir dereyi geçeceği zaman suyun üstünden atlamaya çalışmaz; bir tahta arayıp bulur; onu köprü gibi kullanır; bu tahtanın üzerinde de yavaş yavaş, adımlaya adımlaya yürür; felsefe ise atlamaya çalışır; fakat çok kez düşer ve boğulur! Böylece bilimin ileriye attığı her adım düşünülmüş, hesaplanmış, fenomenlere dayanmıştır. Bilimsel bilgide demagojinin, duygusallığın bir yeri olmadığı için, onu kavramlarla ilgi çekici yapmaya da olanak yoktur. Bilimsel bilgide ancak fenomenleri izlemek, onları konuşturmak, onların verdiği yanıta göre hareket etmek vardır. Çıkar, yarar, heyecan peşinde koşmak bilimin niteliğine uymaz.

Bilimsel bilgi için varolan şeylerle, fenomenler, olaylar, insan başarıları dışında herhangi bir otorite yoktur. Soyut bir bilgi teorisi için önemli bir rol oynayan empirizm-rasyonalizm alternatifi bilimde bu önemini kaybeder. Çünkü bilim için, bir hayat-etkinliği olan bilgiye bütün insan yetenekleri katılır. İnsan yetenekleri arasında bir işbirliği, sıkı bir ilgi, birlikte çalışma vardır; bundan hiçbir bilim adamı kuşku duymaz.

Bu niteliklere sahip olan bilim, hayata hizmet eder. Bu, özellikle çağımızda çok açık olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten bilim hayatın her alanına girmiştir, her alanına karışmıştır. Bu da gittikçe artmaktadır. Bugün artık bilimsel bilginin hayata hizmet etmediğini, hayatın dışında kaldığını kimse söyleyemez. Bilimin hayatla ilgisi olmadığını, onun "kendi başına" bir alan oluşturduğunu ancak dünün fenomenlere sırtını çeviren bilim teorisi ileri sürebilir. Nitekim aynı bilim teorisi, "bilim, bilim içindir", "la science pour la science" tezini yineleyip durmuştur. Bilim teorisinin bu tezi de bugün artık anlamını kaybetmiştir. Çünkü bilim insan eylemlerinin bir ürünüdür. İnsanın

bir ürünü olan bilim, onun hayatı için ya yararlı ya da zararlı olur; fakat bilim hayata karşı ilgisiz kalamaz. Hayata karşı ilgisiz kalan bilim, fenomenlere, varolan şeylere dayanmayan, sadece kavramlardan kalkan, kavramcılık yapan bilim, teorisinin tasarladığı bir "bilim" olabilir; ya da doğu ülkelerinde olduğu gibi, dört duvar içinde hapsedilen, hayatla ilgisi olmayan, ithal malı olan, öykünmeden öteye gitmeyen, sözde kalan bir "bilimsel" bilgi olabilir.

Fenomenlere, varolan şeylere dayanan gerçek bilim, çevremizdeki şeyleri, yani bize yakın olan şeylerden tutunuz da, en uzak şeyleri incelememizi, onlarla ilgi kurmamızı sağlıyor. Bilim, varolan şeylerin, olayların içine girmeyi amaçlayan çabalarımızı sürdürür; yeni varlık alanlarının, şimdiye kadar bilinmeyen alanların kapılarının bize açılmasını olanaklı kılar. Bugün biz, bilimle yeni besinler, yeni yapay maddeler meydana getiriyor, yeni enerji kaynakları buluyor ve bulmaya çalışıyoruz. Bugün bilimin tıp, atom enerjisi, kıtalararası füze, astronomi, astronautik alanlarında sağladığı başarılar ancak şaşkınlık uyandırabilir. Yaşamamızı sağlayan her şeyi, yüzyıllardır durmadan sürüp giden, bugün de, yarın da sürüp gidecek olan bilimsel çalışmalarımıza, bilimsel başarılarımıza borçluyuz. Bilim sayesinde hem kendimiz hem de başkalarını tanımaya, anlamaya çalışıyoruz; bu alandaki bilgimizi derinleştirebiliyoruz.

Bilim, yalnız şimdi Varolan şeylerle, doğanın, dünyanın, hayatın fenomenleriyle, insanın bugünkü olaylarıyla, başarılarıyla uğraşmakla yetinmez; aynı zamanda geçmişin olaylarıyla, geçmişin başarılarıyla, hattâ tarih sahnesinden çekilmiş olan insan gruplarının kültür yapıtlarının kalıntılarıyla da uğraşır; onları gün ışığına çıkarmaya, bu başarılarla bizim kendi başarılarımız arasındaki bağı, ilgiyi bulmaya çalışır.

Bilim, Francis Bacon'ın söylediği gibi bir güçtür: "Science is power"; fakat bilim, bazı el kitaplarında ileri sürüldüğü gibi, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurmaya çalışan bir güç değildir. Zaten bu olası da değildir. Bilim ancak insanın hayatını

sürdürmesini, yaşamasını sağlayan bir güç olabilir. Çünkü insan doğa tarafından kendisini yaşatacak araçlarla (organlarla) donatılmamıştır. İnsanı yaşatan, ona yaşaması için araçlar hazırlayan, ona bu konuda yol gösteren kendi bilgisidir. İnsanın onsuz yaşaması olası değildir.

Bilimin insana hazırladığı olanaklar için şöyle bir soru da sorulamaz: Bilimin bugünkü başarılarıyla yarınki başarıları insanı mutlu mu, yoksa mutsuz mu kılar? Böyle bir soru sorulamaz, çünkü bilgi, hangisi olursa olsun, insanın varlık-koşuludur; insanın varlık-yapısının, varlık-temelinin, hayatının bir ürünüdür. Bu nedenle bilgi insandan, onun hayatından ayrı düşünülemez. Bilim, bilimin başarıları, insanı mutlu mu, yoksa mutsuz mu kılar sorusu, bir masa başı sorusudur. Bilimsel bilgiyi fenomenler, varolan şeyler, onların araştırılması ilgilendirir; bilimin kendisi hakkındaki sorular, ne kendisini ilgilendirir, ne de bilim böyle sorular sorabilir.

c) *Felsefi Bilgi*

Felsefi bilgi de bilimsel bilgi gibi bir hayat etkinliğidir. Fakat felsefi bilgi, araştırma alanı ve izlediği yol bakımından bilimsel bilgiden daha sorumlu olan bir bilgidir. Bunu yapacağımız betimlemelerle göstermeye çalışacağız.

Bilimsel bilgi, varsayımlardan, teorilerden, aksiyomlardan, teoremlerden kalkar; ve bilimsel bilgi, bunları araştırmalarının önkoşulu olarak görür. Bilimsel bilgi, varsayımlarını, teorilerini, aksiyom ve teoremlerini, onlar araştırma ve ilerlemeye engel olmadıkça, bir tartışma konusu yapmaz. Ancak onlar araştırma ve ilerlemeye engel olunca tartışma konusu olabilirler; ve gerektiği zaman yerlerini yenilerine bırakırlar. Felsefi bilginin tutumu da bundan çok farklı değildir; ama bunu görmek ve göstermek o kadar kolay değildir.

Fakat yerleşmiş, eski bir gelenek, bilimle felsefe arasında bir fark yapmak üzerinde ayak direr. Bu gelenek bilim ile felsefe arasındaki farkı, hattâ apayrılığı şöyle göstermeye çalışır: Bilim

birçok şey öne sürer; varolanı, dünyanın varlığını, içinde denemelerini yaptığı laboratuvarını olduğu gibi kabul eder; varolandan, dünyanın, laboratuvarının varlığından şüphe etmez. Felsefe ise hiçbir şey öne sürmez; her şeyden şüphe eder veya edebilir. Fakat böyle bir fark, bilimin ve felsefenin bugünkü düzeyinde artık yapılamaz. Böyle bir fark, ancak geleneğin birlikte getirdiği bir soru olarak ortaya atılabilir. Gerçekten bu nokta tarih boyunca birçok filozofu şaşırtmıştır; Descartes, Husserl ve daha birçoklarında olduğu gibi. Descartes bize verilen her şeyden şüphe ederek varlığın bütününü, kendilerinden şüphe edilemeyecek olan iki öze götürmüştür: *Res cogitans* ve *res extensa.* Husserl ise fenomenolojik reduksiyon sonunda elde edilen aşkınsal "ben" veya "saf ben" dışında kalan hiçbir şeyi kabul etmez.

Şüpheye gelince: Şüphe bilgiye hiçbir şey kazandırmaz. Nitekim hayatta da durum bundan farklı değildir. Hayatta da herkesten, her şeyden şüphe eden bir insan, hiçbir şey kazanmaz; böyle bir insan ancak ruhsal sarsıntıların içine düşer, kendi kendisini yıpratır. Böyle bir insana biz günlük hayatta kuşkulu, vehimli, hasta insan gözü ile bakarız. Bu fenomenlerle ancak bilgi ve hayat birbirinden apayrı alanlar olarak görülürse, karşılaşırız.

Gerek hayatta, gerekse bilim ve felsefede ancak şöyle bir aksiyomun geçerliği istenebilir: Ortaya atılan her sav fenomenlerle, olaylarla gösterilmelidir. Fenomenlere, varolana, olaylara dayanmayan hiçbir şey ortaya atılmamalıdır. Gerek felsefi bilginin, gerekse bilimsel bilginin öne sürdüğü teoriler, varsayımlar, görüşler, teorem ve aksiyomlar araştırmalara engel olmadıkça, onları gözden geçirmek, onlardan kuşkuya düşmek boşunadır, çokbilmişliktir. Şüphe etmenin yerine eleştirel bir tutum geçmelidir. Burada eleştirel bir tutumla söylenmek istenen şudur: Eleştirel bir tutum, elde edilen bilgiyi fenomenlerle, olaylarla, varolan şeylerle karşılaştıran bir tutum demektir.

Nasıl ki çeşitli bilimler arasında bir fark varsa, bilimsel bilgi ile felsefi bilgi arasında da bir fark vardır. Fakat asıl problem, bu farkın yerini belirlemekte ortaya çıkıyor. Bu fark nerede aranılmalıdır? Bu farkın yeri, ne şüphe problemidir, ne de verilmiş alanların azaltılması yahut çoğaltılmasıdır. Bu fark, bilimsel bilgi ile felsefi bilginin araştırma alanlarıyla, onların izlediği yol ve bu alanlar karşısındaki sorumluluklarında ortaya çıkar.

Bir kez felsefi bilgi bütün alanlarla uğraşır; onun uğraşmadığı hiçbir varlık alanı yoktur. Felsefi bilgi yalnız çeşitli varlık alanlarıyla uğraşmakla yetinmez, o aynı zamanda bu çeşitli varlık alanlarından elde edilen bilginin kendisiyle de uğraşır. Örneğin, bilginin ilerlemesi nasıl olup-biter, araştırma nasıl gerçekleşir, hakikat olan bilgi, hakikat olmayan bilgiden nasıl ayırt edilir ve benzerleri gibi sorular, felsefi bilginin –ve yalnız onun– ele alıp cevaplandırabileceği sorulardır.

Öte yandan doğal hayat-bilgisi ile bilimsel bilgi için problem, olmayan bir şey, felsefi bilgi için problemdir veya bir problem-haline getirilebilir. Bilimsel bilgi alanında, her bilim ancak kendi araştırma alanından elde ettiği bilgi hakkında hesap verir veya verebilir; bilginin bütünü, bilginin niteliği hakkında ancak felsefi bilgi hesap verebilir. Bilimsel bilginin varolan şeylerin karşısında takındığı tavır da böyledir. Bilimsel bilgi varolan hakkında, hattâ kendi araştırma alanının varlığı hakkında bir soru ortaya atmadan araştırmalarına başlar. Halbuki felsefi bilgi, varolan alanlar ve onların birbiriyle olan ilgisi hakkında sorular ortaya atar; ve varolan şeylerin bütünü ile uğraşır.

Felsefi bilginin uğraşamayacağı bir alan olmadığına göre, onun günlük hayat sorularıyla da ilgilenmesi doğaldır. Örneğin günlük hayatın şu sorularıyla ancak felsefi bilgi uğraşır: Beğenme-yerme; yadsıma-kabul etme; bir şeyi üstün görme-aşağı görme; sözünde durma-sözünde durmama; doğruluk-yalancılık; dürüst olma-hile yapma; çıkarını düşünme-objektif olma; iyi niyetli-kötü niyetli olma; kendisini bir şeye verebilme-verememe; yapıp-etmelerinin arkasında durma-duramama; güven-

güvensizlik; inanma-inanmama; yararlı olma-yararsız olma; açıklık-kapalılık; hayatta yapılması gerekenle yapılmaması gereken ve benzerleri gibi yapıp-etmelerimiz, tavır takınmalarımız neye dayanıyorlar? Hareketlerimiz, yapıp-etmelerimiz determine edilmiş midirler, yoksa edilmemiş midirler? Hayatta her zaman özgür hareketlerimiz var mıdır? Varsa, nerede ve nasıl? Bütün bu problemler felsefeyi ilgilendiren problemlerdir. Felsefe bu gibi problemlerle uğraşarak hayatımızın, hayatta yapıp-etmelerimizin derinliklerine kadar inmektedir.

Bilimsel bilgi varolan dünyayı çeşitli alanlara böldüğü halde, felsefe bütün bu bölüntülerin sırf yöntem ve araştırma bakımından yapıldığını gösterir. Çünkü felsefi bilgi için varolan dünya, varolması bakımından bir "birlik"tir. Bu nedenle bilimin yöntem ve araştırma tekniği bakımından başvurduğu bu "parçalamalar", "varolan" dünyanın "birliğini" bozmazlar. Böylece felsefi bilgi, varolan şeyleri, bir "varlık-bütünü" olarak araştırabilir; bilimsel araştırmaların başvurduğu bu "parçalama"nın ontik bir parçalama olmadığını gösterebilir; ve bilimler arasında bir "çalışma birliğinin" bulunduğunu, parçalamanın sadece bir görünüş olduğunu ve yöntem bakımından yapıldığını göstermekle, bilimlerin yanlış ve tehlikeli bir sanıya kapılmalarını önler; onların verimli bir işbirliği yapmalarını sağlar.

Felsefi bilginin işi bununla da bitmez, felsefi bilgi insanın kendisini, yani bilim, felsefe, sanat ve teknik gibi başarıların yaratıcısı olan varlığın kendisini, bu varlığın, varolan şeylerin "bütünü" içindeki yerini, hattâ bu varlığın çeşitli başarılarının niteliğini de araştırır. Bu varlıkla (insanla), onun kendisi gibi varlıkların meydana getirdiği "grupları" ve bunlar arasında olup-bitenlerin oluşunu araştırır; bu oluşu yöneten ilkeleri (değerleri) ortaya çıkarmaya uğraşır. Böylece felsefi bilgi bütün varlık alanlarını ve bunları determine eden ilkeleri (kategorileri) bilmeye çalışır.

Felsefi bilgi bütün bunlarla uğraşmakla da yetinmez; her şeyin anlamını, kaynağını sorar. Bu anlam ve kaynak problemi,

felsefi bilgi için önemli bir soru-örgüsüdür. Felsefenin bu anlam ve kaynak-sorularına verdiği yanıtlar çeşitlidir. Bu yanıtlar arasında bir birlik yoktur; onlar birbiriyle çatışırlar; verilen yanıtlar herhangi bir çözüm getiremezler. Fakat insan gene de bu soruların yakasını bırakmaz. Bu gibi sorularla, yani çözülemeyen bir "artık" bırakan sorularla öteden beri metafizik uğraşır; bu alanda felsefe en yüksek spekülasyonlarına, kurgularına varır.

Bilimsel bilgi ile felsefi bilginin birbiriyle karşılaştırılması yanlış anlaşılmalara neden olmamalıdır. Onlar arasında hiçbir ilişki yokmuş gibi bir düşünce uyanmamalıdır. Bilimsel bilgi ile felsefi bilgi arasında içten bir ilgi vardır. Her iki alan arasındaki bu içten ilgiyi tarih de göstermektedir. Gerçekten insanlık tarihinde bilimsel bilgi ile felsefi bilgi hiçbir zaman yalnız başına ortaya çıkmamıştır. Felsefenin ortaya çıktığı yerde, bilimsel bilgi de birlikte ortaya çıkmıştır; yahut bunun tersi olmuştur;[5] çünkü her iki bilginin kaynağı ortaktır. Bu ortak kaynak, doğal hayat bilgisidir. Bütün bilgiler, insanın eylemlerinin çeşitli şekilleridir. Bu nedenle de onlar arasında içten bir bağın bulunması doğaldır; ve bu bağ onların birbirini tamamlamasını ve birbirini etkilemesini sağlar.

Bilimleri birbirinden veya onları felsefeden, doğal hayat bilgisinden koparmak, ancak onların kısırlaşmasına, verimsiz olmasına neden olabilir. Bilgi tarihi bunu yeter derecede göstermiştir. Halis olan bilimle, halis olan felsefe arasında sıkı bir bağ vardır. Burada halis bilgi ile, sadece kavramlarla uğraşan, kavramcılık içinde boğulup kalan bilgi değil, varolana, fenomenle-

---

[5] Felsefe ile "dünya görüşü" bir tutulursa, o zaman burada ileri sürülen düşünceler yanlış anlaşılabilirler. Fakat felsefe hiçbir zaman "dünya görüşü" olmamıştır. Dünya görüşü sübjektiftir; kişiden kişiye, insan grubundan insan grubuna göre değişir. Eğer felsefe "dünya görüşü" ile karıştırılırsa, o zaman felsefe de böyle bir değişikliğe uğrar. Örneğin Hintlilerin dünya görüşü felsefe olarak görülecek ve denecektir ki: Hintlilerde eski bir felsefe var. Halbuki orada bilimden söz etmek güçtür.

re dayanan, bundan dolayı da yaratıcı ve verimli araştırmalar yapan felsefi ve bilimsel bilgi kastediliyor.

Felsefe ile bilim arasındaki bu içten bağ, temelini, onların ontik yapısında bulur. Bu bağı onların aktif araştırmalarında izleyip gösterebiliriz. Fakat bu bağı, derinliğe inmeyen, parça alanlarla uğraşan araştırmalarda bulamayız. Bu bağla ancak derinliğe inen, "bütün" üzerinde duran bilimsel ve felsefi araştırmalarda karşılaşırız. Bilimle felsefe birbirine bağlı ve birbirine muhtaçtır. Onlar atılan her adımda birbirini gerektirirler. Bilim, temellenmesi bakımından felsefenin yardımına muhtaçtır. Gerçi felsefe, bilgisini temellendirmek için bilimden yardım beklemez; felsefe kendi kendisini temellendirmek zorundadır; fakat felsefe varlıkla bağlarını kesmemek, kendisini kurguların dizginsizliğine kaptırmamak için, bilimin, doğal hayat-bilgisinin yardımına muhtaçtır. Çünkü bütün insan bilgileri bir ve aynı oluşun birer yanıdır.

d) *Sanatın Sağladığı Bilgi*

I

Bir hayat etkinliği olan insan bilgisinden konuşurken, insanın önemli bir hayat etkinliği olan sanatın sağladığı bilgiden söz etmemek büyük bir eksiklik olur. Fakat sanatın bir bilgi olduğunu söylemek ilk bakışta yadırganacak bir ifade şeklidir. Bu yadırgamaya, bilginin çok dar anlamda anlaşılması neden olur. Bilgi sadece gnoseolojik veya mantıksal anlamda anlaşıldığı sürece, sanatın bir bilgi sağladığından konuşulamaz. Böyle bir anlayışa göre bilgi ya soyut bir süje ile soyut bir obje arasında olup-biten bir ilişkidir; ya da bir "yargılar sistemi"dir. Fakat bilgi, geniş anlamda, yani insanla dünya arasında bir bağ kurma anlamında antropolojik olarak ele alınırsa, o zaman bütün önyargılar ortadan kalkar; bir hayat etkinliği olan sanat da insan bilgisinin içindeki önemli yerini alır.

Sanatın bir bilgi çeşidi sağladığını ilk defa A. Schopenhauer görmüş ve bunun üzerine dikkati çekmiştir. Schopenhauer için sanat bir tür bilgidir; fakat gelişigüzel bir bilgi değil, saf süjenin yahut *dâhi*nin gerçekleştirdiği bir bilgidir. Sanatın sağladığı bilginin niteliği üzerinde durulmamasına estetik neden olmuştur. Estetik sanatı, güzellik, yücelik, çirkinlik gibi değerler açısından ele alıyor. Sanatı sınırlı, ölçüleri gerçekleştiren bir alan olarak görüyor. Bugün bu önyargı ortadan kalkmış, bir tür bilgi eleştirisi olan estetik yerine, sanat felsefesi geçmiştir.

Bugün artık sanatın bilgi niteliğinden konuşmak yadırganmayacak bir duruma girmiştir. Bunu sağlayan ontolojik-antropolojik görüştür. Fakat sanatın bir bilgi olduğunu, bir tür bilgi sağladığını görmek için özel bir teori ortaya atmaya gerek yoktur. Fenomenler üzerinde durmak yeterlidir. Buradaki fenomenler, sanat adını alan ürünler alanıdır. Sanatın bütün dallarının –yani şiir ve yazın sanatı, müzik, resim, yontu ve yapı sanatının– bir başarısı olan bilgi, hem insan hayatında önemli bir yer alır, hem de bu bilgi çok somut olan bir bilgidir. Fakat sanat, sağladığı bilgi bakımından doğal hayatın sağladığı bilgiye benzer. Çünkü sanat bilimsel ve felsefi bilgide olduğu gibi, herhangi bir yönteme dayanarak elde edilemez. Sanata ancak yaratıcı aktlar yoluyla varılabilir. Fakat bu yaratıcı aktların "neden"lerini açıklamak çok güçtür; bunlar, insanın biyopsişik varlık-yapısının bir vergisidir. Gerçi bilim ve felsefede de durum bundan pek farklı değildir. Fakat bilim ve felsefede insan başkalarının düşüncelerini incelemekle onların görüşünü benimseyebilir; başkalarının düşüncelerinden konuşmakla bir şeyler yaptığına inanabilir; hiç değilse insan bir kuruntuya kapılabilir; kendisini kandırabilir; ama sanat alanında bu olası değildir. Denilebilir ki, sanat yapıtları da taklit ve kopya edilebilir; örneğin resim, yontu, yapı sanatında olduğu gibi.

Gerçekten bu alanlarda taklit ve kopya etmek olasıdır. Örneğin eline fırçayı alan, bir "bezi" boyayabilir; eline kâğıt ve cetvel alan hazır sanat yapılarının planlarını kopya edebilir. Fa-

kat sanattan anlayan kimse, bunun hemen farkına varır. Yazın sanatı alanında da aynı şey olup bitmektedir. Fakat bütün bu alanlardaki halis sanat yapıtlarıyla, halis olmayan, taklit ve kopya edilen sanat yapıtları arasındaki fark gözden kaçmaz. Burada yalnız halis olan sanat yapıtları göz önünde bulunduruluyor.

Sanatın sağladığı bilginin en açık, en somut şekli ile yazın sanatında karşılaşırız. Gerçekten yazın sanatı –şiir ve düzyazı– insanın içinde bulunduğu durumları, insan olaylarını, çeşitli hayat şekillerini, insan karakterlerini, hayattaki çatışmaları, insanın yapıp-ettiklerini bütün somutluğu ile bize tanıtır. Yazın sanatı, aynı şekilde doğayı, onun güzelliğini, mevsimleri, doğada olup biten her şeyi, uyum ve düzeni, tarihsel olayları, insan dünyasını o derece somut tanıtır ve anlatır ki, böyle bir tanıtma ve anlatma ile başka bir bilgide, örneğin bilimsel ve felsefi bilgide karşılaşmak olası değildir. Bu derece somut olan bir bilgiyi ne felsefi ne de bilimsel bilgi sağlayabilir. Çünkü bilim ve felsefe kavramlarla çalışır. Kavramlar ise, bize ancak genel olanı, tipik olanı tanıtabilirler. Halbuki sanat, yani burada yazın sanatı, insanı öyle durumlar, öyle olaylar, öyle hayat çatışmaları içine atar ki, burada bu durumlar, bu olaylar, bu hayat-çatışmaları, insanı onlarla hesaplaşmak, onların içinden çıkmak, şu veya bu şekilde bir karara varmak zorunda bırakır. Bu da insanı uyandırır, harekete geçmeye, şu veya bu yönde bir şeyler düşünmeye, yapmaya zorlar. Sanatın bu başarısı, bize insanı, onun karakter çizgilerini, çatışmalarını, olaylar karşısında tavır takınmalarını, içinde bulunduğu durumlardan nasıl sıyrıldığını, hareket ve kararlarını, bütün bu fenomenler hakkında okuyacağımız bilimsel veya felsefi bir yazının tanıtacağından daha somut, daha açık tanıtabilir. Aynı şey bir doğa betimlemesi, tarihsel olayların betimi için de söylenebilir. Bu nedenle yazın sanatı, felsefi antropoloji ve psikoloji için bir bilgi hazinesidir.

Goethe'nin *Faust*'unu okuyan veya sahnede seyreden kimse, somut olarak birbirinden farklı üç tip, üç karakter, üç kişi-

lik ile karşılaşır: Faust, Mephisto, Gretchen. Biz, bu gibi karakter çizgileriyle, günlük hayatta, içinde yaşadığımız çevrede de karşılaşırız. Böylece insanın özünde, varlık-temelinde bulunan disharmoniyi somut olarak görebiliyoruz; çünkü bu gibi özellikler insanın varlık-yapısı ile kenetlenmişlerdir.

Aynı ve benzer şeylerle Shakespeare'in, Cervantes'in, Dostoyevski ve sayısız başka yazarların yapıtlarında da karşılaşırız. Yazın sanatı doğanın güzelliğini, amansızlığını ya da ulusların, insan hayatının olaylarını, çatışmalarını, betimler: Örneğin Troya savaşlarını, Homeros'un yapıtı kadar canlı, somut gösterecek herhangi bir bilimsel yazı düşünülemez bile. Eğer Homeros yazmasaydı, o savaşları bu derece somut bilemeyecektik, düşünemeyecektik.

Yazın sanatı, aynı zamanda bir çağın, bu çağda yaşayan insanların bir aynasıdır. Bu çağda yaşayan insanların ne istediklerini, ne yaptıklarını, çağı canlandıran değer ufkunu, moral ve toplum şekillerini de bize çok somut olarak tanıtır, gösterir.

Aynı şey, bizim içinde yaşadığımız çağ için de geçerlidir. Zamanımızda yaşayan insanın anlamsız bir hal alan bitmez-tükenmez "uğraşları", huzursuz bir hali vardır. O, zaman kazandıracak bütün teknik araçlara sahip olduğu halde, gene de zamansızlıktan yakınır. Bu fenomenleri çağımızın yazarları somut olarak canlandırıyorlar. Gerçekten bugünün insanının artık huzuru kalmamıştır; o bunun acısını çekiyor. Sanki insan, onu kurtaracak birisini bekliyor. S. Beckett'ın, *Godot'yu Beklerken* oyunu bunu çok iyi canlandırıyor. Kimdir bu Godot? Ne zaman gelecek? Gelirse ne olacak? Bunu kimse bilmiyor. Sadece belirsiz bir bekleme ve bekleşme!

Sanat yapıtları bize öyle olaylar, öyle fenomenler, durumlar, karakterler gösterirler, tanıtırlar ki, biz onları günlük hayatın gözleriyle göremeyiz; ilk kez sanat, bize şimdiye kadar göremediğimiz, farkına varamadığımız, anlamını anlamadığımız şeyleri, durumları, fenomenleri görecek "gözü" kazandırır; onların anlamını kavramamıza yardım eder. Nietzsche bunu şöyle

ifade eder: Sanat "doğada ve dünyada bulunan ve şimdiye kadar konuşmak istemeyen şeylere bir dil kazandırır";[6] ilk kez sanatla onlar bize seslenirler, bizimle konuşurlar.

En önemsiz, en anlamsız görünen bir şey bile, sanatla bir önem, bir anlam kazanır. Bundan başka sanat için hiçbir şey sonuna kadar çözülmüş, işlenmiş olamaz. Sanat aynı objeyi sayısız yinelemelerle ele alabilir; buna rağmen sanat daima o objenin yeni bir yanını, o zamana kadar göremediğimiz, farkına varamadığımız bir yanını bize tanıtır, gösterir. Bu bakımdan sanatın objesi ile bilimin objesi arasında büyük bir fark vardır. Eğer bilim, objenin tam anlamıyla, bütün yanlarıyla araştırmışsa, onu kenara atar; bir daha da ona dönmez.

II

Resim sanatının durumu da çok başka değildir. Resim sanatı da insanın karakter çizgilerini, olaylarını, hayat durumlarını çok somut olarak tasvir eder. Resim sanatı aynı şeyi doğa alanında da yapar. Resim ve plastik sanatta, özellikle *Rönesans*'ın resimlerinde, plastik sanatında, İsa'nın hayatını, çektiği acıları ne kadar somut olarak görebiliyoruz! Örneğin Hollandalı Pieter Brueghel'in "körler grubu"nu tasvir eden resminde körlerin terk edilmişliklerini, güvensizliklerini aynı somutlukla görebiliyoruz. Böylece resim bize somut olanı, bir renk ve şekil dünyası ile tanıtıyor.

Resmin, plastik sanatın, genellikle sanatın işlevini, etkisini göstermek için, bir örnek ele alalım: Bilindiği gibi, Muhammed' in hayatının resimle, plastik sanatla tasvir edilmesi yasaktır. Onun hayatı, yapıp-etmeleri tarih belgeleriyle, çağdaşlarının bildirdikleriyle anlatılmıştır. Bu yazıların veyahut yarı bilimsel yazıların anlattıkları, sanatın vereceği somut bilginin yapacağı etkiyi yapmaz. Halbuki İsa'nın hayatına ait hiçbir şey

---

[6] *Nietzsches Werke,* Cilt 1, s. 360.

okumayan bir kimse bile onun resimlerini, heykellerini görmekle onun hakkında somut bir izlenim edinir.

Eğer bir Türk şairi, Süleyman Çelebi, Muhammed'in doğumunu şiirle, yazın sanatı ile işlemeseydi, "Mevlid"i yazmasaydı, Muhammed'in doğumu sadece tarihsel belgelerle, bilimsel ve yarı bilimsel yazılarla anlatılmakla kalacaktı. Ancak Süleyman Çelebi'nin "mevlid" adını alan dizeleri sayesindedir ki, Muhammed'in doğum olayı etkili bir nitelik kazanıyor. Bugün birçok nedenlerle okunan "Mevlid", Muhammed'in hayat hikâyesini canlı bir şekilde tasvir ediyor. Fakat yazın sanatının etkisi, resim ve plastik sanatının yapacağı etkinin çok gerisinde kalır, yani onun etkisi ve bilgisi, resim ve plastik sanatın yapacağı etki, sağlayacağı bilgi kadar somut olamaz.

III

Müzik, bir "ton", bir harmoni ve melodi dünyasıdır. Hayatla, insanın yapıp-etmeleriyle iç içedir. Schopenhauer ve Nietzsche bu sanatı çok yüceltirler. Schopenhauer müzikle öteki sanat dalları arasında büyük bir başkalık görür. Bunu göstermeden önce Schopenhauer'ın sanattan ne anladığına kısaca dokunalım. Schopenhauer için sanat bir tür bilgidir. Schopenhauer iki bilgi türünden söz eder: Bu bilgilerden birisinin alanı, "yeter neden ilkesi"nin geçerlikte olduğu alandır. Bütün bilimsel bilgi bu alanla uğraşır. Bu alanda nedensellik geçerlidir. Burada atılan her adımın bir hedefi vardır; bu alan, istemenin (iradenin) doğrudan olmayan, dolaylı bir objektifleşmesidir. İstemenin doğrudan objektifleşmesi ise sanattır. Fakat müzik bunun da ötesindedir.

İstemenin doğrudan objektifleşmesine Schopenhauer "ide" adını verir. Schopenhauer bu düşüncelerini şu şekilde anlatır: "Bir bilgi çeşidi vardır ki, bu bilgi, bütün bağlılıkların –relasyonların– dışında, kalan dünyanın özünü, görünüşlerin temeli-

ni... bir kelime ile" ideyi kavrar. İşte sanat alanı budur; ve bu da dâhinin işidir."[7]

Müziğe gelince: "Müzik, şu noktada bütün öteki sanat dallarından farklıdır: Müzik, görünüşün, daha doğrusu istemenin objektifleşmesinin bir kopyası değil, tersine istemenin kendisinin doğrudan örneğidir; yani bütün varlık-dünyasında fizik olanı değil, metafizik olanı; görünüşü değil, 'Ding an sich'i verir. Böylece müzik hem varlık-dünyasını hem de istemeyi tanıtır. Bunun içindir ki müzik, hayatın, dünyanın görüntülerini en açık şekilde yansıtıyor, gösteriyor."[8]

Müziğin melodileri genel kavramlara benzerler. Kavramlar da, melodiler de geneldirler. "Fakat bununla birlikte kavramların genelliği ile melodilerin genelliği arasında gene de bir karşıtlık vardır. Çünkü kavramlar, somut olan şeylerden kazanılmış formlardır; kavramlar, varolan şeylerin sadece dış kabuğunu verirler; onlar tam anlamıyla soyutturlar. Halbuki müzik eşyanın, varolan şeylerin dışını değil, 'çekirdeğini', 'özünü' bize verir."[9] Çünkü müzik daima "hayatı ve hayat olaylarının temel-yapısını dile getirir".[10] "Kavramların genelliği ile müziğin genelliği arasındaki farkı skolastik felsefenin aşağıdaki terimlerini kullanarak daha açık bir şekilde gösterebiliriz: Kavramlar *universalia post rem*dirler; halbuki müzik, bize *universalia ante rem* verir; gerçeklik ise bize *universalia in re*yi verir."[11]

Nietzsche için de müzik eşyanın "çekirdeğini", temel-yapısını dile getirir. Bizim Schopenhauer'dan kısaltarak-aldığımız metnin bütününü Nietzsche alır. Nietzsche için de iki çeşit sanat söz konusudur: 1. Yalnız görünüşlerle ilgili olan sanat; 2. Eşyanın "özü" ile, eşyanın temel-yapısı ile ilgili olan sanat. Bu-

---

[7] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Hans Heinrich Tillgner, Verlag, Wien und Berlin, 1924, Cilt 1, s. 188.

[8] Schopenhauer, *a.g.e.*, s. 264.

[9] Schopenhauer, *a.g.e.*, s. 264.

[10] Schopenhauer, *a.g.e.*, s. 264.

[11] Schopenhauer, *a.g.e.*, s. 265.

na göre Nietzsche sanat için iki kaynak kabul eder. Bu kaynakları iki Grek tanrısı ile simgeleştirir: Apollon ve Dionysos.

Apollon görünüşün tanrısıdır; Schopenhauer'ın bir terimi ile *principium individuationis*in tanrısıdır. "Halbuki Dionysos "teklik" (*individuationis*) duvarını ortadan kaldırır; bize varlığın temeline, eşyanın "çekirdeğine" giden yolu açar. Bunun için de plastik sanat *Apolloncu* olan bir sanattır; müzik ise *Dionysoscu* olan bir sanattır. Her iki sanat dalı arasında bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlığı, Greklerin mitolojisine dayanmadan gören büyük bir düşünür olan Schopenhauer'dır. Schopenhauer, müzik sanatı ile öteki sanat dalları arasında çok büyük bir başkalık görür. Çünkü müzik öteki sanat dalları gibi görünüşün kopyası değil, istemenin doğrudan bir kopyasıdır. Çünkü müzik, varlık-dünyasında fizik olana karşılık metafizik olandır; varlık-dünyasında görünüş olana karşılık *Ding an sich* olandır."[12]

"İmdi Schopenhauer'ın düşüncelerine dayanarak müziği, istemenin kendi dili olarak anlamamız gerekiyor; ve biz müziği, hayal gücümüzü harekete getiren, bizimle konuşan, görünürde olmayan, fakat bununla beraber ruhlar dünyasına şekil veren bir sanat olarak duyuyoruz..."[13]

IV

Fakat şu nokta yanlış anlaşılmamalıdır: Sanatın gerçekleştirdiği bilgi, bilimin ve felsefenin sağladığı bilgi gibi değildir. Gerek bilimsel, gerek felsefi bilgi incelmiş, kesin ve keskin bir nitelik kazanmış, gelişmiş, geliştirilmiş yöntemlerle çalışırlar. Sanat eserlerinin sağladığı bilgi, ne sanatın asıl işlevinin bir başarısıdır, ne de sanat böyle bir amaçtan kalkar. Sanatın gerçekleştirdiği bilgi sanatla birlikte, ona "asılı" olarak meydana çıkan bir bilgidir. Çünkü sanat, öyle bir alandır ki bilimsel bilgi ile felsefi

---

[12] *Nietzsches Werke,* Cilt 1, s. 132-133.

[13] *A.g.e.*, s. 137.

bilgi orada sona erer, son sınırlarına varır. Son sınırlarına varmadan ortaya koydukları bilgi, genel bir bilgidir, yani bir kavramlar bilgisidir; ve bu bilgi, sanatın sağladığı bilgiye göre soyut bir bilgi olarak kalır. Gerçi bilimsel ve felsefi bilgi varolan şeylerin derinliklerine iniyor; biz bu sayede varolan şeylerden derin ve sürekliliği olan genel bir bilgi kazanabiliyoruz. Fakat bununla beraber biz gene de varolan şeylerin yanında kalıyoruz; sınırı bir türlü aşamıyoruz.

Halbuki sanat bizi varolan şeylerin, durumların üstüne çıkarır; onlar hakkında bize doğrudan bir bilgi sağlar. Bundan başka sanat, insana yeni bir varlık-sferi açar. Gerçi bu varlık-sferi de bir ve aynı varlık-dünyası içindedir; fakat onun gösterilmesi, artık kavram bilgisinin yetkisini aşıyor. Ama gene de bu bilgi ile kavram bilgisi arasında bir ilgi vardır. Fakat bu, sanatın kavram bilgisi karşısındaki otonomisini ortadan kaldırmaz. Nitekim biz de günlük hayatta sanatçıyla bilim adamı ve filozof arasında bir fark yaparız.

Sanatla insan, sanatla insan hayatı arasında o kadar içten bir bağ vardır ki, nerede insanla karşılaşırsak, orada aynı zamanda sanatla, bir tür sanat etkinliğiyle de karşılaşıyoruz. Bu, ne kadar ilkel olursa olsun, hiçbir zaman eksik değildir.

İnsandan, insan hayatından ayrılamayan bir fenomen olan sanat, herkese, her insana az veya çok bir şeyler söyler. Fakat her insanın sanata aynı şekilde açık olduğu ya da sanatı aynı derecede anladığı, kavradığı, tattığı ileri sürülemez. Bununla birlikte her insan sanat yapıtları karşısında kendi ölçüsünde zevk alır. Bilim ve felsefede durum başkadır. Bilimle felsefede bir tür aristokratlık vardır. Ancak bilim ve felsefeye kendini verenler onları anlayabilir, kavrayabilir; çoğunluk bilim ve felsefenin dışında kalır. Bir insanın sanattan anlamaması bir eksiklik sayıldığı halde, bilim ve felsefede durum böyle değildir. Bu alanlarda insanlar büyük bir rahatlıkla onları anlamadıklarını söyleyebilirler.

Sanatta bilimsel ve felsefi bilgi anlamında, değişmeyen bir yöntem yoktur. Sanatın sağladığı bilgi bir genellik taşımaz. Sanatta, bilimsel bilgide olduğu gibi bir süreklilik de yoktur. Sanat alanında teklik büyük bir rol oynar. Bu sayılan fenomenlerin eksikliği yüzündendir ki, sanat alanında bir bilgiden konuşulamayacağı sonucu çıkarılıyor. Fakat böyle bir sonuca varmak yanlıştır.

Çünkü bütün bilgi alanlarında değişmeyen, kesin yöntemler yoktur. Bu tür yöntemler ancak bazı alanlarda vardır. Bütün varlık-alanlarından kesinliği olan bir yöntem, kesin bir bilgi istemek ancak bir ütopya olabilir. Bilginin kesinliği ancak belli bir bilim grubunun bilgisinde aranılabilir. Aynı şekilde bilginin bir genellik, bir süreklilik göstermesi de her alanda olası değildir. Sanat alanındaki bilgi de bunlardan yoksundur. Fakat sanat, hiçbir bilginin erişemeyeceği, hiçbir bilginin ele alamayacağı alanların kapısını bize açar. Bu alanlar da insan problemleri, insan olayları, insan karakterleri, insanlar arasında olup-biterler ve benzerleri gibi fenomen-alanlarıdır. Sanatın gerçekleştirdiği bilgi, öteki bilgi dallarının sağladığı bilgiden daha derin, daha etkili olan bir bilgidir.

Sanat hakkında çok defa şöyle düşünceler de ortada dönüp dolaşmaktadır: Sanat dünyası bir hayal dünyasıdır; hayal dünyası ise bir "kuruntular" dünyasıdır. Bu, belli bir bilgi teorisinin ileri sürdüğü bir önyargıdır. Bir kez, hayal dünyası bir "hiçlik" değildir. Çünkü hayal dünyası, ancak real bir dünya içinde tasarlanabilir; hayal dünyası ile real dünya arasında içten bir bağlılık vardır. Bir hayal dünyası kurmak, yaratmak, insanın özel yeteneklere sahip olmasını gerektirir. Hayal dünyası insanın, insan olmanın özelliğidir. Bu özellik insanı öteki canlı varlıkların üstüne çıkarır.

e) *Dinsel Bilgi*

I

Çok yaygın olan, her insana seslenen başka bir bilgi çeşidi de dinsel bilgidir. Dinsel bilgi belli dogmalara, değişmeyen dogmalara bağlı kalan bir bilgidir. Bu bilginin özelliği, onun dinden dine değişiklik göstermesidir; çünkü dinsel bilginin dayandığı dogmalar dinden dine az çok bir değişiklik gösterirler. Fakat bu değişiklikler temele inen değişiklikler değildir; dışta, görünüşte kalan değişikliklerdir.

Dinsel bilgi insan, hayat ve dünya hakkında her soruya yanıt veren total bir bilgidir; dinsel bilginin yanıtsız bırakacağı bir soru yoktur. Dinsel bilgi, bilimle felsefenin yanıt vermeye yanaşmadığı bütün "kaynak" sorunlarına bile cevap yetiştirir. Din, varolan her şeyin, Tanrı adını alan insanüstü, doğaüstü bir varlık tarafından "yok"tan "var" edildiğini, yaratıldığını öğretir. Bu yaratılışın kaç günde tamamlandığını bile söyler. Din insanın, öteki canlıların yeryüzüne ne zaman ve nasıl çıktıklarını, nasıl ve "ne"den yaratıldıklarını da öğretir. Böylece din, hem insanın hem de bütün kozmosun, üstünde yaşadığımız "yerin" nasıl yaratıldığını, ne olduğunu söyleyebilir. Din, bilinmeyen hiçbir şey bırakmaz. İmdi din için çözülmesi gereken bir sorun da yoktur. Çünkü her şey yanıtlanmıştır; her şey dinin dayandığı kitapta vardır; o kitap her şeyi çözmüştür. Dinsel bilginin bir araştırma zahmetine katlanmasına gerek yoktur.

Dinsel bilgi, hem dünyayı, hem de insanı iki alana böler. Bu alanlardan birisi "ebedî", ölümsüz; ötekisi "fani", gelip-geçicidir. Bu dünya, içinde yaşadığımız bu dünya, "fani", ölümlüdür; "ebedî" olan "öbür" dünyadır. İçinde yaşadığımız bu real dünyanın değeri, dinden dine değişir. Müslümanlık bu dünyayı Arabistan çölü gibi "hor" görür; asıl dünya "öbür" dünyadır. İnsanın kendisinin de bir "ebedî", bir de "fani" yanı vardır. "Ebedî" yan insanın ruhudur; "fani" yan ise insanın bedenidir. Hıristiyanlık için de hem insanın hem de dünyanın bu iki yanı

vardır; ancak Hıristiyanlık, özellikle Batı Hıristiyanlığı bu dünyayı "hor" görmez.

Dinsel bilgiye dayanan bu dual görüş, yüzyıllar boyunca bilim ve felsefede büyük bir rol oynadı. Çok az filozof ve bilim adamı dinin bu görüşünden kendisini kurtarabilmiştir; yani dinden gelen bu görüşü felsefi ve bilimsel araştırmalarından uzak tutabilmiştir. Din bugün de bilgi sağlama rolünü oynamak istiyor. Fakat doğa bilimlerinin, tıbbın ve tekniğin ilerlemesi karşısında dinin bu rolü çok cılız kalıyor. Her alanda dinsel görüşü sarsan belirtiler eksik değildir. Ancak bilim ve tekniğin çok geri kaldığı yerlerde dinsel görüş eskisi gibi etkisini sürdürmektedir.

Din insanın yapıp-etmelerine de karışır. İnsana yapılması gerekenle, yapılmaması gerekeni öğretmek ister. Eğer insan, bu dünyada dinin buyurduğu yapılması gerekeni işlerse, "ebedî" dünyada ödüllenir; dinsel deyimi ile Cennetlik olur; yok eğer insan yapılması gerekeni yapmazsa, günah işlemiş olur, "öbür" dünyadaki yeri de Cehennem olur; yani ceza görür. Böylece din insana ya bir şey vaat ediyor; ya da ona korku veriyor. Bundan dolayı da dinsel ahlâk, Kant'ın bir deyimi ile "amaçlı ahlâk"tır. "Amaçlı ahlâk", insanın otonomisini elinden alır; insan, kendi başına bir amaç olmaktan çıkar; tanrısal sfer için bir araç derecesine iner. Kant'a göre insan Tanrıya bile araç olamaz; çünkü o kendi başına bir amaçtır. Bu, bize dinsel alanda sadece araç değerlerin egemen olduğunu gösteriyor. Çünkü din yüksek kişilik değerlerine kapalıdır. Bu yüzden de dinin buyrukları, Kant'ın bir terimi ile hipotetik buyruklardır. Eğer sen dinin buyruklarına göre hareket edersen, o zaman senin ebedî dünyadaki yerin Cennet olacaktır; yoksa "öbür" dünyadaki yerin Cehennem olur; yani ceza görürsün. Her din, yerine getirilmesini istediği buyruklar verir ve insan ile "insanüstü varlık" arasında bağ kurmanın yollarını öğretir. Bu yollar ve burada başvurulan araçlar, dogmalar, dinden dine göre değişirler.

Din hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, onun verdiği bilgi, doğal hayat bilgisi gibi geniş ve önemli bir yer tutar. Tıpkı doğal hayat bilgisi gibi, dinsel bilgi de bütün insanlara seslenir; yani o da bütün insanlar arasında ortak olan bir alandır. Fakat her iki bilgi arasında önemli bir fark vardır: Dinsel bilgi, refleksiyonlu bir tavırdan hareket eder; onun belli bir amacı vardır: korku ve ödüllendirme ile insanları ahlâklı yapmak. Bu yüzden din her şeye karışan, total bir bilgi olmak istiyor. Bu bakımdan, insan başarıları üzerindeki etkisi olumsuzdur; üstelik din, belli bir insan grubunun geçim aracı olabiliyor. Dini geçim aracı yapanlar, onu kötüye kullanırlar; yani kendi işlerine ya da onlara çıkar sağlayanların işlerine nasıl geliyorsa, dini o şekle sokarlar, insanların zihinlerini bulandırır, kişiliklerini öldürürler.

Aslında din masum bir inanma alanıdır. Nitekim çok tanrılı eski dinlerde çocuksu, masum yan ağır basar. Halbuki tek tanrılı dinlerde masum olan yan çok kez ortadan kalkıyor. Çünkü tek tanrı tekelci ve soyuttur; istenilen şekle sokulabilir; istenildiği gibi yorumlanabilir. Dünya işlerine karışınca da, insan başarılarının gelişmesini engeller. Refleksiyonlu bir bilgi olmayan doğal hayat bilgisi ise, insanın hayatına, bilim ve felsefeye hizmet eder. Bilimin ve felsefenin yanlış bir yola sapmamasını, fenomenlerden ayrılmamasını, boşuna dönen bir çark haline gelmemesini sağlar. Doğal hayat bilgisi hayatın hizmetindedir, fakat çıkar sağlayan, insanları sömüren bir yanı yoktur. Çünkü doğal hayat bilgisi, hayatın kendisinin bir ürünüdür; bu bilgi bir sınıf insanın "tekelinde" değildir. Her insanın kendisinin insan olarak elde ettiği bir bilgidir.

Dinin, dinsel bilginin oynadığı rolün önemini kavrayabilmek, tasavvur edebilmek için insanların büyük bir çoğunluğunun yalnız dinsel ve doğal hayat-bilgisi ile yetindikleri durumları, çağları göz önünde bulundurmak yeterlidir. Böyle durumlarda ve çağlarda insan her şeyi dinden öğreniyor: Kendisini, doğayı, dünyayı, bütün varolan şeyleri. Böylece bütün insan bilgisi dinin "tekeli" altına giriyor.

Gerçi insan hayatında doğal hayat-bilgisi de önemlidir; fakat doğal hayat-bilgisi ancak olayları, fenomenleri olduğu gibi saptıyor; onların "neden"lerini arayamıyor. Bugün onların bu "neden"lerini bilim ve felsefe arıyor. Halbuki dün bu "neden" leri yalnız din arıyordu. Hattâ bugün de bilimsel ve felsefi düşünce düzeyi alt basamak üzerinde bulunan, okur-yazar olmayanları çoğunlukta olan ülkelerde gene her şey dinin elindedir. Çünkü doğal bilgi refleksiyonlu bir bilgi değildir. Hayatın, kazandırdığı bir bilgidir. Böyle bir bilgiye dayanarak olayların, fenomenlerin "neden"lerini soran bir kimsenin alacağı yanıt, onun hayalgücüne bağlıdır. Bu hayalgücü bile bir yere, bir temele dayanmak zorundadır. Böyle bir durumda doğal hayat bilgisi, artık doğal hayat-bilgisi olmaktan çıkmıştır. O, bir şeyi açıklamak için ya bilime ya da dine dayanmak zorundadır. Bilimin, felsefenin bulunmadığı bir yerde doğal hayat-bilgisinin dayanacağı yer dinsel bilgi olacaktır. Çünkü dinsel bilgi her zaman olup biten şeylerin temelini, "neden"ini gösterebiliyor; her şeyi toptan açıklayabiliyor. Dinsel bilgi için açıklanamayacak, yanıtı verilemeyecek hiçbir soru yoktur.

Dinsel bilginin yaptığı açıklamalar, özellikle okuryazar olmayanlar için çekicidir, onları doyurabilir. Çünkü dinsel bilgi bütün soruları kolayca yanıtlar; onun yanıtlamadığı bir soru yoktur; bu nedenle de onların biricik bilgi kaynağı dindir, bunun dışında başvuracakları bir yer yoktur. Dinsel bilgi, ilk defa bilimsel-felsefi kafalarda çatışmalar meydana getiriyor; onları hiçbir şekilde doyurmuyor. Onlar da dini kendi işlerine karıştırmıyorlar; dini yok sayıyorlar. Bu nedenle din, felsefe ile bilimi kendisi için doğal bir düşman olarak gördü ve hâlâ da görmektedir; eğer dinin elinde bir güç varsa, onun eline bir güç geçerse, o zaman din felsefe ile bilim üzerinde baskı yapmaya başlar. Bu Ortaçağ'da böyle idi; bugün de Türkiye bir yana, bütün İslâm ülkeleriyle bazı Hıristiyan ülkelerinde böyledir.

İslâm ülkelerinde din hâlâ büyük bir rol oynuyor, bilim ve felsefeyi hiçe sayıyor; dünya işlerine karışıyor. Böyle bir durumda

din "çürük inançlarla" doluyor; belli bir grup insanın çıkar ve kazanç aracı oluyor; böylece manevi niteliğini kaybederek, belli amaçların gerçekleşmesine hizmet ediyor. Bu gibi durumlarda insanın tanrısına ancak belli bir dil ile, örneğin Latince, İbranice, Arapça gibi dillerle seslenebileceği ileri sürülüyor.

Hıristiyanlıkta ilk defa Martin Luther (1483-1546) kutsal kitabı kendi diline ve kuzey dillerine çevirmekle bu "çürük inanç"a son verdi; böylece Tanrıya herkesin kendi dili ile seslenebileceği inancını Luther gerçekleştirdi. Batı bilim, felsefe ve teknik alanında gösterdiği ilerlemeleri, büyük ölçüde Luther'in dinde yaptığı reformlara borçludur. Bugün birçok İslâm ülkesinde bu "çürük inanç", yani Tanrıya ancak belli dillerle seslenilebileceği inancı, hâlâ egemendir. Türkiye'de de bu çürük inanç, yakın zamana kadar duruma tamamıyla egemendi. Bugün gene bu çürük inanca dönme çabaları baş göstermektedir. Fakat bu çabaların bir başarıya ulaşacaklarını sanmıyorum; çünkü kuşaklar değişmiştir. Bu çabalar bugünkü kuşakları arkasında sürükleyebilecek bir güçte değildir. Bu çabalar, belli bir çıkarcı grubun, bir azınlığın son çabalarıdır. Geniş, saf halk kitlesini, gerçek aydınları bu çabalar ilgilendirmemektedir.

II

Dinlere dıştan bakılınca aralarında büyük farklar varmış gibi görünür. Fakat eğer dinlerin temel-yapısına inilirse bu farklar kendiliğinden ortadan kalkar. Din inanmaya dayanan bir bilgidir. Bir çeşit bilgi olan din, doğaüstü bir varlıkla insan arasındaki bir bağdır. Her din bu bağı kurmaya çalışır. Dinler arasındaki ayrılık, bu bağı kurmada ortaya çıkar. Bu bağı kurmada, her dinin kendine has dogmaları vardır; bu dogmalara dayanılarak doğaüstü varlıkla insan arasındaki bağ kurulmaktadır. Bu bağ, camide namaz kılmakla, kilisede, sinagogda (havrada), Budist tapınakta dua etmekle kurulur. Böyle törenler ilkel dinlerde de eksik değildir. İlkel dinlerde tanrısal varlığın yerine

"kutsal" olarak kabul edilen herhangi bir "şey" geçer; sözü geçen bağın kurulması belli törenlerle gerçekleşir. Dinin işleyişi ve görevi her yerde aynı kalır.

Eğer din fenomenine böyle bakılırsa, o zaman sadece insanı tanrısal varlığa götüren yollar ve araçların birbirinden ayrıldığı, fakat temel-yapının aynı kaldığı görülür. Eğer tanrısal varlıkla insan arasındaki bu bağ bilgideki süje-obje arasındaki bağlılıkla karşılaştırılırsa, o zaman her iki alandaki temel bağ arasında bir benzerlik ortaya çıkar. Bilgi probleminde süje-obje bağı daima aynıdır; fakat bu bağı kurmak isteyen bilgi teorilerinin çokluğu ile karşılaşıyoruz. Gerçi bu teorilerin hepsi de süje ile obje arasındaki bağı kurmaktan başka bir şey istemiyorlar; fakat bunu kurmanın birçok olanağı vardır. Bazı bilgi teorileri bu bağı duyularla, bazıları düşünme ve sezişle veya benzerleri gibi yeteneklerle kurmaya çalışırlar. Obje ile süje de çeşitli şekillerde görülür. Fakat obje-süje çifti ortadan kalkmaz. Bu görüş dinsel alana uygulanırsa, şu söylenebilir: Dinde tanrısal varlık-insan; bilgi teorisinde ise süje-obje, olduğu gibi kalırlar. Değişen, dinde tanrısal varlıkla insan hakkındaki görüşün şekli ile bağın kuruluş şeklidir. Bilgi teorisinde ise değişen, süje ile obje hakkındaki görüşle onlar arasındaki ilişkinin kurulmasıdır. Bilindiği gibi, öyle bilgi teorileri vardır ki, onlar objeyi süjenin herhangi bir yeteneğine götürürler; başkaları da her ikisinin varlık-karakterine dokunmazlar. Aynı şekilde dinlerin de insanla tanrısal olan hakkındaki görüşleri birbirinin aynı değildirler. Bazı dinler insansal olanı tanrısal olana ya da tanrısal olanı insansal olana götürürler. Bu nokta antropoloji bakımından önemli değildir. Antropoloji için önemli olan dinin bir çeşit bilgi olması ve dinler arasındaki farkın dışta kaldığını göstermektir.

IV
YAPIP-EDEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Yapıp-etmenin Geleneksel Anlamı

İnsan yapıp-eden, aktif olan bir varlıktır. İnsan ardı arası kesilmeyen çeşitli hayat-situationları (durumları), hayat-ilişkileri, olayları, kaygıları içinde bulunuyor. O yaşayabilmek için onlarla hesaplaşmak, onların içinden sıyrılıp çıkmak zorundadır. Bu da insanın aktif olmasını, yapıp-eden bir varlık olmasını gerektirir. Fakat insan hakkında ortaya atılan böyle bir görüş, gelenekle bize kadar gelen felsefenin insan hakkındaki görüşünün tam karşıtıdır. Çünkü felsefe yüzyıllar boyunca insanı sadece bir bilgi süjesi olarak gördü. Bugün de felsefe çok kez insanı böyle görüyor.

Bu süje, zamanımıza kadar gelen, bugün bile önemli bir rol oynayan yetenekler psikolojisi ile atomist psikolojiye göre birçok yeteneğe bölünmüştür. Bu yeteneklerden bazılarına aktif, bazılarına da pasif bir rol verilmiştir. Kant bile bu görüşü benimsemişti. Bizim çağımız da, birçok bakımdan bu görüşten vazgeçmiş, bu görüşü terk etmiş değildir. Kant için düşünme,

anlama, akıl aktif, spontan bir doğaya sahiptir; algı, duyular alanı, genellikle duyarlık ise pasif, reseptiftir. Kant'ın bu görüşü, sensualizm-empirizme göre ilerleme sayılır. Çünkü sensualizm-empirizm için hemen hemen bütün insan yetenekleri pasif, reseptiftirler. Hume'da olduğu gibi süje, ancak duyu verilerini birleştirirken, onlardan sonuçlar çıkarırken aktiftir.

Fakat eğer filozof, bilgi teorisinden ethik alana geçerse, o zaman onun ethik alanda başka türlü hareket etmesi gerekir. Şimdi de aynı filozof süjeyi yapıp-eden, aktif olan bir varlık olarak görmek zorundadır. Fakat o zaman süje sadece bilen bir varlık olarak kalmayacak, aynı zamanda yapıp-eden bir varlık olacaktır. Süje, bilen bir varlık olduğu zaman, ya onun düşünmesi, anlayış yeteneği, aklı ya da algı sferiyle duyular-sferi, duyarlılık önem kazanır. Böyle bir durumda artık benimsenen felsefi "izm"e göre süjenin yeteneklerinden birisi ön planda yer alır. Fakat eğer süje yapıp-eden bir varlık ise, o zaman bilen bir varlık olarak ele alınan süjede olduğu gibi, yetenekleri seçme alanı o kadar geniş değildir. Ethik alanında bütün felsefi teoriler artık süjeyi aktif bir varlık olarak kabul etmek zorundadırlar. Şimdi de aktif olan gene insan değil, süjedir; fakat süje bütünlüğü ile aktif değildir; ancak süjenin bir yeteneği aktiftir; süjede aktif olan bu yetenek ise daima "isteme" (irade) olmuştur. Fakat şimdi de "isteme" çeşitli anlamlarda ele alınmıştır. Örneğin Kant istemeyi pratik akılla bir tutar. Eski ve yeni empirist-pozitivist filozoflarda ise "isteme" psikolojik bir karakter kazanmıştır.

Çağımızdaki ethikte süje kavramının yerine kişi kavramı geçti. Böylece süje, kişi oldu; ve isteme de kişinin varlığında aktif bir yetenek olarak görüldü. Max Scheler'le Nicolai Hartmann'ın ethiklerinde olduğu gibi. Gerçi her iki düşünürün kişi ile isteme kavramı hakkındaki görüşleri temelden birbirinden farklıdır; fakat burada bizi bu fark değil, her ikisinin de kişi kavramından hareket etmesi ilgilendirir.

Ne de olsa süje kavramından kişi kavramına varma, ethik için bir ilerleme sayılabilir; fakat bu da felsefenin pratik ve teorik alanlarına ayrılmasının önüne geçemedi; felsefedeki ikilik devam edip durdu. Bu ikiliğe Kant'ın "Kritik"lerinin neden olduğu sanıldı. Şimdi de bu ikiliğin ortadan kaldırılmasına çalışıldı. Bunun için de Kant'ın bilgi teorisi ile ethiki arasında bulunduğu kabul edilen çelişmelerden hareket edildi. Aslında olmayıp da var sanılan bu çelişkilere Kant'ın kullandığı dil neden oldu; ve bu çelişkiler, özellikle Kant'ın ethikle bilgi teorisi alanında "Ding an sich"ten söz ettiği yerlerde görüldü. Denildi ki: Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "Ding an sich" kavramını hoş karşılayıp benimsediği halde, aynı kavramı *Salt Aklın Eleştirisi*'nde dışarıya atmıştır. Fakat *Salt Aklın Eleştirisi*'nin (*K.d.r. V*'un) önsözü bu savı çürütüyor. Kant bu önsözde görünüşle "Ding an sich" arasındaki sıkı bağlılık üzerinde duruyor; ve şunu söylüyor: "'Ding an sich' gibi bir varlık-alanı olmadan görünüş boş bir görüntü olarak kalır; bundan, görünüş, görünen bir şey olmadan da olabilirmiş gibi anlamsız bir sonuç çıkardı." Kant'ın bu cümleleri "Ding an sich" ile görünüşün birbirinden koparılamayacağını, birbirine sıkı ve içten bağlı olduğunu açıkça gösteriyor.

Kant, "Ding an sich" ile görünüş arasındaki bu bağlılığı ethik yazılarında yeni baştan ele alır; onlar arasında bulunan sıkı bağ üzerinde durur. Kant ethik yazılarında şunu söyler: Gerçi "Ding an sich" ile görünüş arasında sıkı ve içten bir bağ vardır; fakat bu bağ nedensel bir bağ değildir; bunun için de birinden hareket edilerek ötekine varılamaz. Fakat bundan dolayı onlar arasında bulunan bu sıkı ve içten bağ ne yok sayılabilir, ne de yadsınabilir; gerçi bu bağ kanıtlanamaz, fakat gösterilebilir.

Kant'tan sonraki filozoflardan Friedrich Heinrich Jacobi, Kant'ın felsefesinde ne "Ding an sich" kavramı ile ne de onsuz kalınabilir demekle Kant'ın felsefesinde varsayılan çelişkilere dikkati çekmek istemiştir. Hakikatte ise Kant'ın felsefesinde bu

bakımdan herhangi bir çelişki yoktur. Bu, ancak Kant'ın felsefesinin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olabilir.

İlk defa Nicolai Hartmann'ın ontolojisi (Ding an sich) "kendi başına varolan"la görünüş arasındaki bu çelişkiyi ortadan kaldırdı. Nicolai Hartmann için görünüşle kendi başına varlık bir birliktir. Çünkü Nicolai Hartmann'ın ontolojisi görünüşle kendi başına varlığı birbirinden ayırmamakla, görünüşün anlamını açıkladı ve her ikisi arasındaki bağlılığı gösterdi. Hartmann'ın bu konudaki düşüncesi açık ve temellendirilmiş bir düşüncedir. Ontoloji bakımından varolan her şey "kendi başına bir varlığa" sahiptir. Gnoseoloji bakımından bunun anlamı şudur: "Kendi başına varlık" demek, varolanın bilinip bilinmemesine karşı ilgisiz olması, ilgisiz kalması demektir. Fakat ontoloji bakımından böyle bir ilgisizlikten söz edilemez; varolan bütün şeyler arasında bir ilgi, bir bağ vardır. Böylece Kant'ın "Ding an sich" hakkındaki düşüncesi asıl anlamını kazandı.

2. Yapıp-etmenin Antropolojik Anlamı

Süjenin teorik ve pratik bilgideki yeri *dilemması* felsefe için daima bir güçlük kaynağı olmuştur. Ontolojik temellere dayanan antropoloji bu *dilemmayı* hiçbir güçlükle karşılaşmadan ortadan kaldırıyor. Çünkü antropoloji süjeden değil, insanın varlık-bütününden hareket ediyor; her çeşit bilgiyi de bir eylem, hem de değerlerle bezenmiş bir eylem olarak görüyor. Böylece antropoloji felsefi bilgi ile her çeşit bilgideki ikiliğin yersiz olduğunu ortaya koyuyor. Çünkü insan bütün eylemlerinde aynı insandır ve aynı insan olarak da kalır; yapıp-etme, aktif olma, insanın varlık-yapısının, insan olmanın bir özelliğidir.

Yapıp-etme, aktif olma, ister ethikte ister bilim, felsefe, sanat, din, naif bilgi veya günlük hayat alanında olsun, alanın değişmesi, yapıp-etmenin, aktif olmanın varlık-yapısında bir değişikliğe neden olmaz; çünkü antropoloji bakımından yapıp-etme, aktif olma çok geniş anlamda anlaşılmaktadır; bundan

dolayı da ontolojik temellere dayanan antropoloji her eylemi bir yapıp-etme, bir aktiflik olarak kavrar; insan yetenekleriyle aktlarından hiçbirisine bir üstünlük tanımaz; onları birbirinden koparmaz; her yapıp-etmeye, her etkinliğe insanın bütünlüğü ile katıldığını gösterir. Bunun için de ethik alanda, sadece isteme gibi özel bir yeteneği sorumlu tutmaz; çünkü her yapıp-etmeye bütün insan yetenekleri az veya çok katılırlar. Bu katılmanın ölçüsünü, derecesini belirlemek çok güçtür; hattâ birçok durumda olası değildir. Böyle bir şey olası olsa bile, bize bir şey kazandırmazdı; üstelik yapıp-etmelerimizin doğal akışına zararı dokunurdu; çünkü her refleksiyonlu tavır, yapıp-etmelerin doğal akışını bozar.

Antropoloji insanın yapıp-etmelerini sadece bir alanla, örneğin ethik alanla sınırlandırmaz. Antropoloji insanın yapıp-etmelerinden söz edince, hayatın bütün eylem alanlarını göz önünde bulundurur. Buna göre: Bilim ve felsefede araştırma yapan, yeni şeyler arayan, yeni alanlar bulmaya çalışan; bilim ve felsefe alanında problemler çözen, yahut çözmek isteyen, bu alanlarda problemler ortaya koyan, metinleri, tarihsel belgeleri inceleyen, sanat alanında yeni yapıtlar yaratan, günlük hayatta şu veya bu işi yapan insan da aktiftir. Aynı şekilde matematik problemler çözen, yahut çözmeye çalışan bir insan da aktiftir. Bir kimya analizini yapan, bir fizik problemini araştıran, bu problem üzerinde denemeler yapan; tarihsel belgeler toplayan, onların halis olup olmadıklarını inceleyen; geçmiş çağların arkeolojik kalıntılarını arayan; devlet problemlerini, genellikle sosyal problemleri çözmeye çalışan bir insan da aktiftir. Bir fabrikada, bir atölyede, mutfakta çalışan, otomobil kullanan insan da aktiftir; hattâ birisiyle polemiğe girişen, birisiyle tartışan, birisiyle kâğıt oynayan, eğlenen, herhangi bir şeyle vakit geçiren, odasından dışarıya çıkmak için kapıyı açan bir insan da aktiftir. Şu şey veya bu şey hakkında karar veren, iyi veya kötü bir şey yapan, bir yardım kurumunda çalışan, ibadet eden insan da aktiftir. Bütün bunlar insan adını alan varlığın bir ve

aynı etkinliğine dayanırlar. İmdi aktif olmak demek, bir şey yapmak veya bir şeyi yapmaya çalışmak demektir.

3. Yapıp-etmelerin Gruplandırılması

Verilen örnekler insan etkinliğini, insanın yapıp-etmelerinin eylemlerinin sayısız olduğunu gösteriyorlar. Biz insanın bu sayısız yapıp-etmelerini, onların çeşitlerini sayıp dökeceğimize, onları gruplandıralım; üç grupta toplamaya ve özelliklerini gözden geçirmeye çalışalım:

1. Birinci gruba, insandan doğrudan bir karar bekleyen ya da dolaylı, refleksiyonlu bir karar isteyen yapıp-etmeler girerler. Örneğin bir planın, bir projenin, bir niyetin, bir hedefin, bir amacın, bir değerin ve benzerlerinin gerçekleştirilmesi gibi. İmdi bilim-felsefe, sanat-teknik alanlarıyla, ethik, politik, ekonomik alanlar gibi bütün önemli yapıp-etmelerimiz, eylemlerimiz bu gruba girerler.

2. İkinci gruba giren yapıp-etmeler, bizden koşulsuz bir gerçekleştirme isteyen, günlük hayata, günlük hayat kaygılarına ilişkin olan önemli eylemlerdir. Bu eylemler gerçekleşmeden insanın yaşamasına olanak kalmaz. Bu eylemler beslenme, barınma ve giyinme gibi araç ve gereçlerin sağlanmasıyla, yaşamaya, sağlığa, yardım eden eylemlerdir. Bu eylemlerle birinci grup eylemler arasında sıkı bir ilgi vardır.

3. Üçüncü gruba insanın otomatikleşen eylemleri girerler. Sosyal çevredeki bütün davranış şekilleri, atölyede, fabrikadaki bir iş, teknik bir aracı kullanmak, odanın kapısını açmak ve benzerleri gibi eylemler bu gruba girerler. Fakat otomatik adını alan bu eylemlerin başlangıçta öğrenilmesi gerekir; örneğin çocukların yahut yetişkinlerin birçok eylemlerinde olduğu gibi. Aktivite ile ilgili öğrenme olayı bazı eylemlerde uzun, bazılarında ise kısa sürebilir. Fakat çok kez yinelenen bu eylemler en sonunda otomatikleşirler. Bu gibi eylemlerin otomatikleşmesi insanın yükünü hafifletir.

Eğer insan bütün eylemlerini düşünerek, daima kontrol ederek ve bilerek gerçekleştirmek zorunda kalsaydı, eğer insanın her eylem için ayrıca bir karar vermesi gerekseydi, o zaman bu ağır yükü taşıyamayacak bir duruma gelecekti; bu yükün altında ezilecek, yaratıcı eylemleri ise bundan zarar görecekti. Çok kez yinelenen eylemleri otomatikleştirmek için insanda doğal bir eğilim vardır. Fakat insan kendi eylemlerini otomatikleştirmeyi abartmamalıdır; yoksa onun hayatı gittikçe fakirleşebilir, kendisi de bir otomata benzeyebilir.

İnsanın eylemlerinin bu gruplandırılması mutlaklaştırılmamalı; onlar birbirinden koparılarak bağımsız gruplarmış gibi düşünülmemelidir. Çünkü onlar arasında sıkı ve içten bir bağ vardır. İnsanın yaşayabilmesi için, bu eylemlerin hepsinin gerçekleştirilmesi, gerekir; insan hayatı bütün bu eylemlerin gerçekleşmesine dayanıyor. Gerçi onlar çeşitlidirler; fakat gene de iç içe ve birbirine çok bağlıdırlar. Bu eylemler hiçbir insan grubunda eksik değildir; insan hangi kültür çevresi içinde, hangi gelişme basamağı üzerinde bulunursa bulunsun bu durum değişmez; ancak eylemlerin nitelikleri, insan başarılarının düzeyine göre değişebilir.

İnsan, bizce bilinen tarihinde hep bir toplum içinde yaşayagelmiştir ve bundan sonra da böyle yaşamaya devam edecektir. Bundan dolayı sadece bireylerden, *individuum*lardan konuşmak bir soyutlamadır; *individuum,* yani tek başına insan diye bir varlık yoktur. Çünkü birlikte yaşamak, adı geçen eylemleri gerçekleştirmek insanın, insan olmanın bir özelliğidir; ona, sadece ona verilen bir ayrıcalıktır. Bütün öteki canlı varlıklar bir toplum oluşturarak yaşamaktan, bununla ilgili eylemleri gerçekleştirmekten yoksundurlar. Aslında öteki canlı varlıkların böyle bir şeye gereksinimleri yoktur; çünkü toplum hayatı, öteki canlı varlıkların yoksun oldukları birçok faktöre bağlıdır.

Burada ister istemez herkesin aklına sürü halinde yaşayan hayvanlarla, toplu bir halde yaşayan karıncaların, arıların hayatı gelecektir. Fakat bu hayvanlardaki ortak hayat, sosyal bir

toplum hayatı değildir; tersine, bu hayat bir sürünün, bir kümenin, bir "yığın"ın hayatıdır. Sürü, küme, "yığın" halinde yaşayan hayvanların bu yaşayış tarzı kendilerine doğa tarafından dikte edilmiş, içgüdüleri tarafından düzenlenmiştir. Genel olarak hayvan kendi soydaşına bağlı kalmadan, ona muhtaç olmadan tek başına yaşayacak bir durumdadır. Hayvan doğa tarafından kendisini yaşatacak türlü araç ve yeteneklerle donatılmıştır; bu nedenle de hayvan tekinin dışarıdan gelecek yabancı bir yardıma gereksinimi yoktur.

Doğa, hayvana bol bol verdiklerini insandan esirgemiştir. Bundan dolayı insan ancak kendisi gibi insanlardan oluşan bir sosyal birlik içinde gerçekleştirdiği eylemlerle, bunların ürünü olan başarılar sayesinde yaşayabilir. Fakat insan yalnız kendisinin, insanlığın bugünkü başarılarından değil, aynı zamanda dünün, en yakın ve en uzak insan kuşaklarının başarılarından da yararlanır. Bilerek veya bilmeyerek bir kuşak, başka bir kuşak için çalışır, yaratır ve her şeyi kendisinden sonra gelen kuşağa bırakır. Bu başarılar sonraki kuşaklara yalnız yarar sağlamakla kalmazlar, zararlı da olabilirler.

Fakat ancak değer-duygusuna sahip olan, kendisine hedefler, amaçlar koyan, planlar tasarlayan, bunları zamanın boyutları içinde gerçekleştiren bir varlık, bir toplum kurabilir, bir sosyal birlik içinde yaşayabilir; ancak ve yalnız insan böyle bir varlık olabilir. İmdi hayvanda yalnız bir sosyal birlik içinde, bir sosyal birlik olarak yaşamak eksik değildir; hayvan aynı zamanda değerler, değer-öğeleri tarafından yönetilen her türlü aktiflikten de yoksundur.

Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkar: Ontolojik temellere dayanan antropolojiye göre insanla ilgili şeyler arasında sıkı ve içten bir bağ vardır. Eğer bir canlı varlıkta bunlardan birisi bulunursa, ötekilerinin de bulunması gerekir. Eğer hayvan insan başarılarından birisini gerçekleştirebilseydi, o zaman onun bütün öteki başarıları da gerçekleştirmesi gerekirdi. Bu bütünlük insanla ilgili olan bütün başarılar, varlık-koşulları için geçerlidir.

V
DEĞERLERİ DUYAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Antropolojik Değer Kavramı

Gerçi insan aktif olan, yapıp-eden bir varlıktır; fakat insanın yapıp-etmelerini gerçekleştirmesi, onun değerleri duyan bir varlık olmasına dayanır. Eğer insan böyle bir yeteneğe sahip olmasaydı, o zaman onun içinde bulunduğu durumlar, karşılaştığı olaylar arasında bocalaması, sallantıda kalması gerekirdi; insan ne yapacağını şaşırır, bazen şunu, bazen de bunu yapardı; böylece insan hayatı rastlantılara terk edilmiş olurdu. Fakat akış içinde bulunan insan hayatı, insan hayatının eylemleri rastlantılara terk edilemez; hayat ancak yönü belli olan yapıp-etmelere, bunlar için gerekli olan kararlara dayanır, yoksa insanın yaşamasına olanak kalmaz; insanın içinde bulunduğu durumlar onu silip süpürürler. İnsan şöyle veya böyle de olsa harekete geçmek için karar vermek zorundadır. Her karar, gelmekte olanla ilgilidir. Bundan dolayı insan hayatının ağırlığı

gelmekte olan üzerinde bulunur. İnsan, hayvan gibi, günü gününe yaşamaz; çünkü insanın hayatı belli amaçların, hedeflerin, planların gerçekleştirilmesine bağlıdır. İmdi insan yaşayabilmek için amaçlarını, hedeflerini, planlarını gerçekleştirmelidir. Fakat insan, içinde bulunduğu sonsuz durumların hakkından gelebilecek bir güce sahip değildir, amaçlarını, hedeflerini, planlarını bir defada gerçekleştiremez. O halde insan bu durumların içinden nasıl sıyrılabilir, onlarla nasıl başa çıkabilir, nasıl hesaplaşabilir? Bunun için insanın, gerçekleştirilmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir "organ"a gereksinmesi vardır. Eylemlerin bir düzeni, bir sıralanması, ancak insan bir "değer organı"na, bir "değer duygusu"na sahipse olasıdır. İnsan ancak bir "değer organı" na, bir "değer-duygusu"na dayanarak, araç arayarak ve seçerek hareket etmekle istediklerini gerçekleştirebilir.

Fakat genellikle egemen olan bir önyargı "değer" kavramını kullanmaktan bile çekinir. Bu önyargıya göre değerler soyut, genel kavramlardır; onların bir varlığı yoktur; bu yüzden de değerlerden değil, insanlar tarafından konulan ve insandan sadece "olması gereken"i isteyen "norm"lardan söz edilebilir.

Bu önyargılar kaynağını gene bilgi teorisinde karşılaştığımız felsefi "izm"lerde bulurlar. Bu "izm"ler, bilgi teorisinde objenin varlık-niteliğini yadsırlar. Burada ise değerlerin varlığını yadsırlar. Bu "izm"ler bilgi alanında varolan objenin varlığını temellendiren süjeden söz ederler. Eğer bu "izm"ler daha kaba hareket ederlerse, o zaman da süjenin objeyi meydana getirdiğini söylerler; böylece de obje, süjenin bir ürünü olur.

Fakat böyle bir sav naif ve bilimsel bilgiye karşıdır. Böyle savlar ancak naif ve bilimsel bilgi ile ilgisi olmayan soyut bilgi teorileri alanında ortaya atılabilir; çünkü bilimsel bilgiyi bu gibi temelsiz savlar ilgilendirmez. Naif bilgi ise, bilgi teorilerinin bu savlarıyla karşılaşmaz, onların farkında olmaz; onlardan habersizdir.

Fakat değerlerin varlığını kabul etmeyen önyargının durumu tamamıyla başkadır. Gerçi hiçbir bilgi değerlerden yoksun değildir; fakat değerlerden yoksun olmamak ile değerleri özel bir varlık alanı olarak incelemek başka başka şeylerdir. Bilim için değerler bir araştırma alanı değildir; bundan dolayı bilim, değer kavramına dayanmadan da olabilir. Bilimin değerler alanına karışmaması yüzünden felsefeye burada sınırsız bir özgürlük tanınmıştır. Felsefe burada istediği gibi hareket ediyor, hiçbir engele rastlamadan birbiriyle çelişen, birbirini ortadan kaldıran teoriler kurabiliyor. Fakat felsefi teorilerin bu gürültüleriyle ne naif insan ne de bilimle uğraşan insan ilgilenir; onlar kendi hayatlarını yaşamayı sürdürürler. Gerçekten insan, hattâ en kurgusal felsefi teoriler kuran insan da hayatında değer kavramını kullanmaz. İnsan doğal hayatında şundan bundan, beğendiği veya beğenmediği sanat yapıtlarından, sevdiği veya sevmediği şeylerden, hareketlerden, insanlardan konuşur. İnsan benimsediği ve benimsemediği, yadsıdığı veya kabul ettiği düşüncelerden, olaylardan söz eder. İnsan kendi günlük hayatında şu veya bu hareketi iyi, ötekini kötü ve korkunç bulur; iyi veya kötü işlerden, eylemlerden söz eder; insan yaptığı işlerden, gerçekleştirdiği eylemlerden birisine karşı büyük bir heyecan, bir ilgi duyar; ötekilerini bir angarya gibi yapar; birisi için kendisini ortaya atar, ötekine karşı ilgisiz davranır. İnsan günlük hayatta doğru, eğri, dürüst olan, dürüst olmayan, güvenilir, güvenilmez insanlardan konuşur; onlar arasında kesin bir ayırım yapar; ona göre davranır; yani berikilerden kaçar, ötekileri beğenir; insan genel olarak bir şeyi öbürüne yeğler; birisine şunu veya bunu yapacağına söz verir. Sözünde durursa, güvenilir bir insan olarak kabul edilir; eğer sözünü yerine getirmezse, o zaman o güvenilmez bir insan olarak görülür.

Günlük hayatın insanı, böyle veya buna benzer bir şekilde yaşar. Günlük hayatın, yani doğal hayatın insanı olarak filozof da, bilim adamı da, işadamı, tüccar, devlet adamı da, öğretmen ve öteki alanlarda çalışanlar da aynı şekilde yaşarlar. Fakat

felsefe, bu açık, bu ağır basan, güçlükle yadsınabilen bu fenomenleri incelemeye başlarsa, o zaman her şey temelinden değişiyor. Çünkü felsefe bu fenomenlerden hareket edeceği yerde, bu fenomenleri, somut hayatın fenomen-temelini terk ediyor; sınırsız kurgulara dalıyor. Halbuki felsefe yapan insan da bu dünyada yaşayan, bundan böyle de yaşayacak olan bir insandır; ve o da günlük hayatın insanı olarak bu fenomenleri görür. Fakat eğer o felsefe yapmaya başlarsa, o zaman doğal hayattaki, günlük hayattaki tavrını değiştiriyor ve bu fenomenleri tersine çeviriyor; ters bir yönden onları yorumlamaya çalışıyor; hattâ onları yok sayıyor. O bu fenomenleri incelemeye, açıklamaya çalışırken de, sanki ödevi Hegel'in şu sözünü kanıtlamakmış gibi davranıyor: "Felsefe, günlük hayatın, sağduyunun tersine çevrilmesidir."

Şimdi artık filozof fenomenlerle, hayatla, genel olarak gerçeklikle olan ilgisini keser ve değerlerden soyut bir şey olarak konuşur. Halbuki günlük hayatın insanı olarak filozofun da yukarıda sözü edilen fenomenler karşısındaki tavrı olumludur. Fakat aynı filozof, düşünmeye başlayınca değerleri hayatla olan bağlarından koparır, kurgusal bir teorinin içine girer, bu fenomenleri kenara iter. Şimdi değerlerin varlığı hakkında şöyle sorular sormaya başlar: Varlık-dünyasında değer-alanı diye bir varlık-alanı var mıdır? Eğer değerler varsa, onların varlığı nasıl kanıtlanabilir? Şüphesiz hayat-fenomenleri göz önünde bulundurulmadıkça, değerlerin varlığı ne kanıtlanabilir; ne de gösterilebilir. Felsefede değer kavramına karşı takınılan olumsuz bir tavır vardır; bu da onun tarih bakımından çok yüklü olmasından ve çeşitli anlamlarda kullanılmasından kaynaklanıyor. Fakat antropolojide değer kelimesinin şu veya bu anlamda kullanılması önemli değildir. Önemli olan, yukarıda betimlenen hayat-fenomenlerinin kendileridir. Gerçi değerler alanında ve diğer birçok alanda herhangi bir kanıtlamadan söz edilemez; fakat bu, o alanların yadsınmasını gerektirmez; çünkü değerlerin varlığı, bu alanla ilgili hayat-fenomenlerini betimlemek, insanın

değer-duygusuna başvurmakla gösterilebilir; ama bundan fazlası yapılamaz. Bunu yeterli görmeyen bir insana bu bakımdan yardım edilemez. Fenomenleri hiçe sayan böyle bir insan, ya değerlerin varlığını yadsıyacak ya da onları ters yönden yorumlamaya, onları içi boş ve genel kavramlar olarak, insanlar tarafından uydurulmuş normlar olarak göstermeye çalışacaktır. İnsanlar tarafından konulan bu normlar da doğal olarak insandan insana, toplumdan topluma, ülkeden ülkeye, çağdan çağa değişir, yani göreceli sayılırlar.

İlk kez Nietzsche değer problemine açıklık getirdi; ve değer kavramını somut olarak gösterdi: Değerler insanın yapıp-etmelerine yön verirler, onun yapıp-etmelerini yönetirler. Eğer değerler insanın yapıp-etmelerinin akışından dışarıya atılırlarsa, o zaman doğal niteliklerini yitirirler ve skolastik bir görüşün eline düşerler. O zaman "değerler hayattan kopmuş, idealize edilmiş olurlar; ve değerler yapıp-etmelerimizi yönetecek yerde, yapıp-etmelerimizi mahkûm ederler".[1]

Gerçekten değerlere bir varlık-tarzı tanındığı yerde bile, onlar daima insanın yapıp-etmelerinin dışına atıldılar. Değerler tıpkı karargâhı cephe gerisinde bulunan kumandana benzetildiler. Nasıl ki cephe gerisinde bulunan kumandan karargâhından cepheye buyruklar veriyorsa, değerler de yapıp etmelerimizin dışında kalarak onlara buyruklar veriyorlar. Değerleri insanın yapıp-etmelerinin dışına koyan bir görüş, onları insanın yapıp-etmelerinden koparıyor. Antropoloji, böyle bir görüşü temelsiz bulur. Çünkü antropoloji için, Nietzsche'nin haklı olarak söylediği gibi, değerler insanın yapıp-etmeleriyle koparılmasına olanak olmayan bir birlik oluştururlar.

Gene ilk kez Nietzsche, antropoloji anlamında insanın yapıp-etmelerini yöneten bir değer çokluğundan, bir değer çeşitliliğinden söz eder. Nietzsche için "iyi" değeri bile tek bir değer değil, bir değerler örgüsüdür; ve biz "iyi" değerinin ne

---

[1] *Nietzsches Werke,* Cilt 6, s. 29.

olduğunu henüz bilmiyoruz. Fakat Nietzsche uzun bir zaman filozof olarak kabul edilmedi. Bundan dolayı onun düşünceleri bizim çağımıza kadar etkisiz kaldı. İlk kez yüzyılımızda Nietzsche'nin ortaya koyduğu değer fenomenini Max Scheler ele aldı; ve onu Nietzsche anlamında şöyle tanımladı: "Değerler, kendilerini gerçekleştiren aktlarda görünüş alanına çıkarlar." Fakat Scheler çok geçmeden kendini geist metafiziğinin kurgularına kaptırdı. Değerler üzerinde durmayı, onları araştırmayı bıraktı. Nicolai Hartmann'ın çok yerinde söylediği gibi, Scheler bu başarısını yarı yolda kesti. Nicolai Hartmann, kendi ontolojisine dayanarak değerlerin ayrıntılı bir analizini yaptı; özellikle değerlerin betimlenmesi ve temellendirilmesi üzerinde durdu. Fakat Hartmann, değer-sferini insanın yapıp-etmelerinden ayrı tuttu; değerleri özel bir varlık-sferi olarak kabul etti; bu varlık-sferine Hartmann ideal varlık-sferi adını verir.

Fakat felsefede öyle zamanlar olmuştur ki, değer kavramına dayanmadan da ethikin problemlerinin işlenebileceği sanılmıştır. Tarihin en büyük ethikçisi olan Kant gibi bir filozof bile, değer kavramını kullanmaktan çekindi. Bunun tarihsel nedenleri vardır. Eski Grek felsefesinde değer kavramı ele alınmış, işlenmişti. Fakat bu kavram ethik bilgiyi apriori bir bilgi olmaktan çıkarmıştı. Kant'ın çabası ise, ahlâklılığın a priori bir bilgisini ortaya koymak ve bunu da temellendirmekti. Bu bilgi, bir tek öğeden oluşan saf bir bilgi olmalı idi. Kant'ın teorik adını verdiği bilgi, duyular ve anlayış yeteneği gibi iki bilgi öğesine, iki bilgi kaynağına dayanıyordu. Kant bu düşüncesini *Salt Aklın Eleştirisi*'nde şu cümlelerle anlatır: "Her bilgi deneyim ile başlar; fakat, deneyimden doğmaz." "Kavramlar algısız boş, algı kavramsız kördür." Ethik bilginin teorik bilgiden daha kesin olması, deneyime dayanmaması gerektiği için Kant, ethik bilgi alanında anlayış yeteneği ile duyu sferini terk ediyor. Çünkü anlayış yeteneğinin sağladığı bilginin daima duyulara dayanması "gerekir; yoksa geçerliliği olmazdı. Bundan dolayı Kant, ethik bilgi için yeni bir kaynak aramak zorunda kaldı. Bu kay-

nağın bilgisi ne anlayış yeteneğine ne de duyulara dayanmalıdır. Kant için bu kaynak "akıl"dır; çünkü akıl bilgisi duyu sferine gerek göstermez. Ancak akıl-bilgisi, tek bir öğeden oluşan "saf" bir a priorilik sağlayabilir. Burada sözü edilen akıl, pratik akıldır; çünkü teorik akıl deneyimi aşan bir ideler alanıdır. Burada ise bir ideler alanı olan teorik akıldan konuşulamaz. Böylece Kant, ethik bilgi için, başka ilkelere götürülemeyen, kendi kendisine dayanan ilkeler ortaya koydu; ve bunlara da *imperativ* adını verdi. Uzun bir zaman süresi Kant'ın ortaya koyduğu bu *imperativ*ler yanlış anlaşıldılar. Bu yanlış anlaşılmalar değer-kavramına gölge düşürdü; değer kavramını olumsuz etkiledi.

Kant'ın ethik alanında "saf" bir a prioriliğin bulunduğu hakkındaki görüşü, dâhice bir görüştür. Fakat Kant'ın bu a prioriliğin kaynağını kendi çağında egemen bir rol oynayan yetenekler psikolojisine kapılarak akılda görmesi, zamanının bilgi düzeyine bağlı olan bir önyargıdır. Felsefi bilginin gelişmesi, a priori olanın sadece akıl gibi belli bir yeteneğe bağlı kalmadığını, duyum, algı ve bütün öteki aktlarda da a priori bir öğenin bulunduğunu gösterdi. Bu bizim çağımızda şüphe götürmeyen bir açıklık kazanmıştır; çünkü bizim için bu problemin durumu, başka bir yön, başka bir anlam taşır. Antropolojinin bu problemi artık başka bir şekilde görmesi için ortada hiçbir güçlük kalmamıştır. Çünkü antropoloji yanlış biyolojik-psikolojik temellere dayanan yetenekler psikolojisinin hatalarını görmüş ve göstermiş, onu kenara atmıştır. Antropoloji artık a priori problemi için herhangi bir yeteneği sorumlu tutmadan, onunla başa çıkabilecek bir duruma gelmiştir. Çünkü antropoloji insanın "bütünlüğünden" hareket ediyor.

İlk kez şimdi Kant'ın *kategorik imperativ* kavramı ile ne kastettiğini görebilecek bir duruma geldik. Gerçekten Kant'ın *kategorik imperativ* kavramına verdiği anlam ile bizim kullandığımız "yüksek değerler" "kavramı arasında" tam bir uygunluk vardır. Kant'ın *hipotetik imperativ* kavramı ile söylemek istediği de, bizim terminolojimizdeki "araç değerler"e uygun

düşmektedir. Kant'ın *teknik* ve *pragmatik* adını verdiği *imperatif*ler de bizim "davranış değerleri" adını verdiğimiz değer grubunu karşılamaktadır. Fakat Kant'tan sonra etik alanda, özellikle *imperatif*ler hakkındaki tartışmalar o kadar çok toz kopardı, bu tozlar, üzerinde yürünecek yolları öylesine örttü ki, bu yolların temizlenmesi uzun süren bir zaman gerektirdi. Çünkü bu tartışmalar yanlış anlaşılmalara daima yenilerini katıp durdu.

Başka bir önyargı da bilgi teorisinin neden olduğu bir önyargıdır. Bu önyargının da değerler alanına çok olumsuz bir etkisi olmuştur. Belli bir bilgi teorisine göre, bilgi yargılardan oluşur; çünkü bilgi demek bir şeyi yargılarla saptamak demektir. Kant'tan beri de bilgi teorisi ile etik arasında bir koşutluk kurmak gelenek haline geldi. Böylece bilgi teorisinin ortaya koyduğu her şey olduğu gibi etik alana aktarıldı. Yeni-Kantçılık felsefesi, onun çeşitli şekilleri, yargıları ikiye böldü: 1. Realite yargıları; 2. Değer yargıları. Realite yargılarının hedefi hakikat olma ve objektifliktir. Değer yargılarının ise böyle bir hedefi yoktur; çünkü onlar sübjektifdirler, bir süjeye bağlıdırlar. Onların ne bir varlık-tarzı ne de bir varoluşları vardır; bilim ve felsefe bunlara dayanmaktan, onları kullanmaktan kaçınmalıdır.[2]

Felsefi antropoloji değerler için bir varlık-tarzı, bir varolma tanımayan, bu önyargı ile nasıl başa çıkabilir? Antropoloji ne bir bilgi teorisi, ne bir ethik, ne de bir ontolojidir. Bundan do-

---

[2] Değerler için bir varlık-tarzı, bir varoluş tanımayan bu önyargı, sadece ethikle değerler alanı içinde kalmadı, psikolojizm kılığına girerek mantık alanına, düşünce-sferine, matematik alanına kadar uzandı. Fakat matematikle mantık alanındaki tartışmalar sadece felsefî teoriler alanı içinde kaldılar; matematiğin kendisi bu teorilerle ilgilenmedi. Halbuki mantık bu teorilerle hesaplaşmak zorunda kaldı. Doğal hayatında sayılarla, hesapla uğraşan, düşünce alışverişi yapan naif insanı bu teoriler etkilemez; aynı şekilde, bilim adamları da bu önyargılara karşı ilgisiz kaldılar.

layı onu ne değer-sferinin bir bilgi teorisi, ne de değerlerin bir varlık-tarzı ile varolma tarzının kanıtlanması ilgilendirir. Eğer antropoloji "değer" adını alan ilkelerin, insanın yapıp-etmelerinin bir determination ilkesi olduğunu gösteren fenomenleri ortaya koyar ve betimlerse bu, antropoloji için yeterlidir. Bunu biz insan fenomenlerini, insanın yapıp-ettiklerini betimlerken gerçekleştirdiğimizi umuyoruz. Betimlenen bu fenomenleri, hiç kimse, en kurgucu bir filozof bile yadsıyamaz. Bundan sonraki çözümleme ve betimlemelerimiz öncekilerini daha da güçlendireceklerdir.

2. Antropoloji Bakımından Değerlerin Gruplandırılması

İnsanın sayısız eylemleri, eylem alanları vardır. Bunları gerçekleştirme, bu gerçekleştirmenin "nasılı", eylemlerin türüne ve niteliklerine bağlıdır. Daha önce, dördüncü bölümde, insan eylemlerini üç ana gruba ayırmıştık. Her eylem grubunu bir değer grubu karşılar. Buna göre üç değer grubundan söz edilebilir. 1. Yüksek değerler; 2- Araç değerler; 3. Davranış değerleri.

Yüksek değerler grubuna sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerler girerler. Araç değerler grubuna ise ilgi ve çıkarın değerleri, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital değerlerle her türlü maddesel değerler ve benzerleri girerler. Üçüncü değer grubuna modanın, zevkin, alışkanlığın değerleri, temelini toplumun sosyal yapısında, ulusların geleneklerinde bulan değerler, davranış, görgü kuralları, zamanla otomatlaşan eylemleri yöneten değerler, sorumsuz-sfer ve benzerleri gibi değerler girmektedirler.

Bütün değerler –hangi gruba girerlerse girsinler– insanın eylemlerini yönetirler. Bu konuda çok kullanılan kavram, determinasyon kavramıdır; aynı düşünce bu çok kullanılan kavramla söylenirse, değerler insanın yapıp-etmelerini determine

ederler. Fakat determinasyon kavramı, çeşitli anlamlarda kullanılan, tarih bakımından yüklü olan yıpranmış bir kavramdır. Üstelik determinizm-indeterminizm alternatifi ile de ilişki kurulabilir. Bundan dolayı onun yerine yıpranmamış bir kavram olan "yönetme"yi kullanmayı çok kez yeğleyeceğiz.

a) *Yüksek Değerler*

Yüksek değerler tarafından yönetilen eylemler, ya doğrudan ya da dolaylı, refleksiyonlu olarak gerçekleştirilirler. Bu iki gerçekleştirme şeklinden hangisinin olup-biteceği bir yandan değer-duygusunun açıklığına, öte yandan gerçekleştirilen eylemlerin niteliğine bağlıdır. Eğer değer duygusu çok açık ise, eylemin niteliği karmaşık değilse, o zaman eylem doğrudan bir gerçekleştirme şeklinde olup-biter. Örneğin A, B'ye değerli bir varlığı bir koşulla emanet ediyor: Eğer başına bir şey gelirse, bu emanet çocuklarına verilecektir. Fakat A, bunu B'ye tanıksız veriyor. Doğrudan bir eylem, bu değerli emaneti verilmesi gerekenlere düşünmeden vermektir. Fakat açık bir değer-duygusuna sahip olmayan bir kimse, dolaylı, refleksiyonlu hareket edecektir. Dolaylı bir yapıp-etmede insan duraksar, bazı düşüncelere kapılır; söz konusu değerli şeyleri yerine verip vermemek üzerinde düşünür. Sonunda onun eylemi ağır basan motiflere göre gerçekleşecektir. Yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlerin gerçekleşme şekli değer duygusunun gücüne bağlıdır.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Her yüksek değerin yönettiği eylem, dolaylı bir yapıp-etmeye dönüşebilir; bu, değer duygusunun açıklığına bağlıdır: Eğer değer duygusu açık değilse, insan kendisini yan düşüncelere kaptırırsa, ya da durum bir refleksiyon gerektiriyorsa, böyle bir dönüş olur. Bu polariteyi gösterecek bir örnek daha verelim: Bir kimse şöyle bir durumla karşılaşıyor: O akşam ya operaya giderek Beethoven'in *Fidelio*'sunu ya da tiyatroya giderek Aristophanes'in *Kuşlar*'ını, görebilecek. Her ikisini birden göremez; çünkü ikisi de aynı ak-

şama rastlıyorlar; üstelik opera ve oyun o akşam son kez oynanıyor. Bu insanın Beethoven'ın müziğini çok sevdiğini, antik oyunu da çok görmek istediğini düşünelim. Doğrudan bir eylemde bir an bile gecikmeden bunlardan birisi seçilecektir. Fakat eğer her ikisi onun için aynı ağırlıkta iseler, o zaman refleksiyon başlayacak, motifler üzerinde düşünülecek, birisine gitmek kararı verilecektir. Bir refleksiyon gerektiren durumlar daima çatışmanın neden olduğu durumlardır. Böyle bir durumun içinden ancak birisini ötekine üstün tutmakla çıkılabilir; bu, değerlerden birinin zedelenmesine neden olur. Böyle bir değer zedelenmesi trajik bir durum da yaratabilir. Trajedilerde bu konuda bol örneklerle karşılaşıyoruz. Fakat değer çatışmalarıyla günlük hayatta da karşılaşırız. Örneğin bir durumda adaletle sevgi karşılaşıyor ve bizden bir eylemde bulunmamız isteniyor.

Bir durumdaki eylem, dolaylı, yani refleksiyonlu, ya da doğrudan bir eylem olabilir. Böyle durumlarla genç insanların meslek seçmelerinde karşılaşırız. Özellikle, eğer genç insanın açık ve seçik, yani bağımsız bir değer duygusu yoksa, o zaman genç insan, sosyal çevrenin bu mesleğe verdiği değer, bu mesleğin sağlayacağı kazanç gibi dış faktörlerin etkisi altında kalır. Böyle bir durumda bulunan insan başkalarına danışmak, onların öğütlerine göre hareket etmek zorunda kalacaktır. O, bu faktörler üzerinde düşünecek, onları birbiriyle karşılaştıracak, karar ağır basan faktöre göre verilecektir. Refleksiyonlu bir eylemde, ya da karardaki tehlike, farkına varmadan değer-gruplarının birbiriyle değiştirilmesidir; yani yüksek değerlerin yerine araç değerlerin geçmesidir. Çünkü sosyal çevrenin bir mesleğe verdiği değer, yahut bir mesleğin sağlayacağı kazanç, ikinci değer grubuna, araç değerler grubuna girer. Fakat eğer genç insanın açık ve seçik, bağımsız bir değer duygusu varsa, o zaman o doğrudan, yani herhangi bir refleksiyona dayanmadan, kendisini içten ilgilendiren mesleği seçecektir. Fakat doğrudan eylemler dolaylılara göre azınlıktadır. Çünkü bu, her insanın

sahip olamayacağı nitelikleri gerektirir. Böyle insanlar bağımsız bir değer duygusuna sahip, özgür insanlardır; ve böyleleri insanlığın tuzudurlar. Dolaylı, refleksiyonlu olan, farkına varmadan değer gruplarının yerini değiştiren hareketler, yapıp-etmeler en çok rastlanan hareketlerdir.

Daha önce de söylendiği gibi, eğer değer duygusu açık-seçik değilse, içinde bulunulan durum da kompleks bir nitelikte ise, o zaman kesinlikle dolaylı, refleksiyonlu bir eylem gerçekleşir. Değer-duygusu, bilerek veya bilmeyerek değer gruplarının yerini değiştirebilir, yani yüksek değerlerin yerine araç değerler geçebilir. Bu fenomeni Kant'ın deyimleri ile ifade edersek: Bu durumda "vazifeden dolayı" değil, "vazifeye uygun" hareket edilmiştir. Yani değerlerin yer değiştirmesinde, yüksek değerlerin yerine araç değerlerin geçmesiyle "vazifeden dolayı" hareketin yerini, "vazifeye uygun" olan hareket almıştır.

Dolaylı yani refleksiyonlu bir yapıp-etmenin ayırt edici niteliği, onun hesaplamaya, düşünmeye, durumları birbiriyle karşılaştırmaya dayanmasıdır. Bu karar da yüksek değerlerden yana verilen bir karardır. Fakat böyle bir eylemi yapan aklanabilir. Çünkü durumların hesaplanması, düşünülmesi, onların birbiriyle karşılaştırılması değer-duygusunu bulandırabilir; böyle hesap yapan bir kimse sonradan pişman olabilir. Halbuki doğrudan eylemde, değer-duygusu, yapıp-etmelerin yönünü kendi içinde hazır bulur; refleksiyona dayanan yapıp-etmeler böyle bir duygudan yoksundurlar.

Fakat kompleks olan yapıp-etmelerle açık ve seçik olmayan değer duygusu doğrudan yapıp-etmelerin yeri değildir. Çünkü burada, özellikle kompleks yapıp-etmelerde, yüksek değerlerle araç değerler iç içe girmişlerdir. Bir örgü oluşturan bu iç içelik o kadar ağır basar ki, ancak elde edilmesi mümkün olanın hesaplanması, düşünülmesi sayesinde açıklığa kavuşulabilir. Devlet adamının bütün hareketleri böyle hareketlerdir. Devlet kurumlarının, ekonomik bilimsel kurumların başında bulunanlar bu çeşit yapıp-etmelerle karşı karşıyadırlar. Fakat aynı şey

politikacı için söylenemez; çünkü o çıkarını düşünür; yani yüksek değerlerin yerine daima araç değerleri koyar; bunu da ustaca maskelemesini bilir. Politikacı daima dolaylı, refleksiyonlu yapıp-etmeler içindedir. Açık ve seçik bir değer duygusuna sahip olmayanların da refleksiyonlu hareket ettikleri daha önce söylenmişti.

b) *İkinci Değer Grubu*

İkinci değer grubu araç değerler grubudur. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu değer-grubuna çıkar, yarar değerleri, ilgi sferinin değerleri, her türlü maddesel varlık değerleri, ekonomik, teknik ve benzerleri gibi değerler girerler. Bu değer grubunun hayatta çok önemli ve geniş bir yeri vardır; çünkü insan hayatı bu değerlerin gerçekleştirilmesine dayanır; fakat bu gerçekleştirmenin yüksek değerleri kenara iten, onlara karşı çıkan bir gerçekleştirme olması gerekmez.

Daha önce görüldüğü gibi, birinci gruba giren değerlerin iki türlü gerçekleştirilme yolu vardır: Doğrudan, dolaylı. Araç değerler alanında ise yalnız bir tek gerçekleştirme yolu vardır; bu da dolaylı, refleksiyonlu olan gerçekleştirme şeklidir. Fakat araç değerler grubundaki dolaylılık ile yüksek değerler alanındaki dolaylı olma arasında bir anlam, bir yön farkı vardır. Yüksek değerler alanındaki dolaylı yapıp-etmeye ancak belli koşullarda başvurulur. Halbuki araç değerler grubunda böyle koşul yoktur; tersine buradaki dolaylılık doğrudan doğruya verilmiş olan bir fenomendir. Gerçi araç değerler alanında da doğrudan yapıp-etmelerin söz konusu olabileceği durumlar vardır. Fakat bu durumlar çok azdır; onun için de bunlar dikkate alınmayabilirler. Çünkü böyle durumların içinde bulunan insanlar "çıkar çerçileridir"; onlar kendi küçük çıkarlarını, çıkarcıklarını düşünen ve daima bunlar üzerinde duran, onları gözden kaçırmayan kimselerdir. İmdi burada, yani araç değerler alanında ağır basan, önemli olan dolaylı yapıp-etmelerdir. Bu yapıp-etmelerin özelliği, ayırt edici niteliği, her şeyi hesap etmedir.

Bu değer grubu, genel olarak kendi alanının sınırları içinde kalmaz; birinci değer grubu alanının yapıp-etmelerine karışır. Birinci değer grubunun yapıp-etmelerini yönetmeye çalışır. Fakat insana değer duygusunu dikte edebilecek bir otorite yoktur. Dinler ve dine dayanan moraller insanın yapıp-etmelerine buyruklar, yasaklar, normlar dikte etmeye çalışırlar, yani insanın nasıl hareket etmesi gerektiğini kendisine dikte etmek isterler. Fakat dinler ve dine dayanan moraller bile böyle bir amaca erişmeyi başaramıyorlar. Gerçi din insanı öbür dünyada çekeceği cezalarla korkutmaya çalışıyor; fakat gene de insan kendi değer-duygusuna göre hareket ediyor; insan ister bunu bilsin, isterse bilmesin. Ancak insan kendi tasarladığı amaca erişemezse, o zaman, kendisini böyle hareket etmeye götüren motifleri araştırıp göstermeye çalışır. Bu sayede de o, değer duygusunun bilgisine varır.

İnsana ne değer-duygusunun yönünü dikte edebilecek, ne de insanın değerler tarafından yönetilen eylemlerine sınırlar koyabilecek bir otorite vardır. Bundan dolayı, ikinci değer-grubu kendi alanı içinde kalmıyor; birinci değer grubu tarafından yönetilen eylemler alanına kadar uzanabiliyor. Bu eylemlere karışabiliyor. Fakat böyle bir durumda yüksek değer, araç değerle değiştiriliyor; böylece de değerler, yerlerini değiştirmiş oluyorlar. Fakat değer-gruplarının yer değiştirmesi de kalıcı değildir, çok değişebilir. Bu, birçok faktöre, özellikle belli bir zamanda egemen bir rol oynayan faktörlere bağlıdır. Bu faktörler de toplumdan topluma, ülkeden ülkeye göre değişirler.

Araç değerler grubunun başka önemli bir niteliği de, onun çeşitli kavgaların, hesaplaşmaların, sert çatışmaların, yarışmaların olup-bittiği bir alan olmasıdır. Bu kavgaları, bu hesaplaşmaları, bu çatışmaları, yarışmaları ancak devletin yasaları düzenleyebilir. Halbuki yüksek değerler alanında bu gibi kavgalar, hesaplaşmalar, yarışmalar olası değildir. Her insan istediği kadar dürüst olabilir; istediği kadar bir şeyi içten sevebilir; is-

tediği, gücü yettiği kadar kendisini bir bilgiye, bir bilime, bir sanata, herhangi bir işe verebilir.

Burada her iki değer-grubu arasındaki farkı gösteren şu genel kural geçerliktedir. Yüksek değerler insanları birleştirir; araç değerler ise insanları birbirinden ayırır; birbiriyle kavga ettirir; çatıştırır, düşmanlıklara sürükleyebilir. Bu değer-grupları için başka bir ölçüt de şudur: Araç değerler daima refleksiyonlu kararlar, yapıp-etmeler gerektirir; halbuki yüksek değerler alanında böyle bir durum, yalnız değer çatışmasında ortaya çıkabiliyor. Bu bile genel değildir; bununla da ancak değer duygusu bağımsız, açık ve seçik olmadığı zaman karşılaşırlar.

Fakat gene de her iki değer-grubu birbirinden çözülerek, koparılarak ele alınmamalıdır. Bu değer-gruplarından hiçbirisi mutlaklaştırılmamalıdır. Çünkü insan hayatı bir kez her iki değer-grubunun gerçekleştirilmesine dayanmaktadır; insanın eylemleri de bu değer-grupları tarafından yönetilmektedir. Eğer onlar birbirinden koparılırsa, o zaman somut hayatın yanından geçilir. Değer-grupları mutlaklaştırılırsa, o zaman hayatı iki heterojen alana bölen, birisini göklere çıkaran, öven, ötekini yadsıyan, yok sayan, aşağı gören, birisini ötekisine götüren metafizik "izm"lere düşülür (Hegel, Marx). Örneğin, yüksek değerler mutlaklaştırılırsa, metafizik idealizme saplanılır; "ideal" olan, mutlak bir şey haline getirilir. Fakat o zaman insanın ayakları altındaki toprakla ilgisi kesilir; insan bu real dünya ile ilgisi olmayan, dünyaya yabancı kalan, real hayatı yadırgayan, real hayatta yolunu bulmayan bir hayalci olur.

Fakat eğer araç değerler mutlaklaştırılırsa, kendimizi "metafizik materyalizme" kaptırmış oluruz; o zaman da "maddesel" olan ikinci değer grubu göklere çıkarılır; buna karşılık yüksek değerler yadsınır, araç değerlere götürülür. Böylelikle insan sahip olduğu değerden düşer, kaba, çekilmez bir maddeci olur. Maddeci, insanı değerli olandan, insan hayatını soylulaştıran, anlamlı kılan her şeyden eder. Eğer insan kendi değerini, dünyadaki yerini kaybetmek istemiyorsa, o, değerli olana,

soylu olana, anlamlı olana ulaşmaya çalışmalıdır. Çünkü anlam ve değer olmadan insan yaşayamaz. İmdi somut hayat, ne metafizik idealizmin ne de metafizik materyalizmin tasarladığı hayattır.

Doğal hayatta her iki değer-grubu bir örgü gibi iç içe girmiştir. Değerlerin bir örgü gibi iç içe girmesine karşı bir şey yapılamaz. Bu, bizim real hayatımızın dayandığı bir fenomendir. Ancak bu değer-gruplarından birisinin, ötekisinin emrine girmemesine çaba gösterilmelidir; özellikle yüksek değerlerin ikinci grup değerlerin buyruğuna girmemesine, onlara sadece bir araç olarak hizmet etmemesine çalışılabilir. Real hayatta araç değerlerin yüksek değerlerin buyruğu altına girmesiyle pek karşılaşılmaz; ama yüksek değerlerin araç değerlerin buyruğuna girmesi kolayca olup bitmektedir.

Değer-duygusu alanında eğitim çok önemli bir rol oynar. Çünkü bir kez kökleşen bir değer-duygusu ile savaşılamaz; savaşılsa bile, bu etkisiz kalır. Bu alanda geç başlayan her eğitimle, dinsel-ahlâk dersleri, dinsel-ahlâk öğütleri de boşunadır. Değer-duygusunun gelişmesini, ancak çocukluk zamanında, çok erken başlayan bir eğitim sağlayabilir. İnsanın öteki yeteneklerinin gelişmesi de başka türlü değildir. Onlar temelini insanın biyopsişik varlığında bulurlar; onların da gelişmesi, geliştirilmesi gerekir. Eğer bu yetenekler olduğu gibi bırakılırsa, o zaman hem bu yetenekler hem de değer-duygusu gelişemezler. Daha önce de söylediğimiz gibi, Kant eğitimin bu rolünü çok iyi gösterdi: İnsan hem iyi hem de kötü yeteneklerle birlikte dünyaya gelir. İnsanın sahip olduğu doğal yetenekleri eğitim geliştirir; ancak eğitim, bu doğal yetenekleri hem iyi hem de kötü anlamda geliştirebilecek bir güçtedir.

Hiçbir çağda, hiçbir yerde idealist insanların, yani yüksek değerlere göre hareket eden insanların eksikliği söz konusu olamaz. Böyle insanların sayısı uygun bir eğitimle çoğaltılabilir. Hiç şüphe yok ki, teknik ve sanat, matematik, müzik vb. gibi yeteneklerle donatılmış olan insanlar çoktur. Fakat eğer bu in-

sanların biyopsişik varlık-yapısında bulunan bu yetenekler, gelişmeleri için elverişli bir çevre, bir fırsat bulamazlarsa, o zaman bu doğal yetenekler kaybolup gitmezler ama uygun bir eğitimle varabilecekleri düzeye erişemezler; aynı şey değer duygusu alanında da geçerlidir.[3]

c) *Davranış Değerleri*

Üçüncü değer-grubu davranış değerleri grubudur. Bu zararsız bir değer-grubudur. Davranış değerlerinden söz etmek garip karşılanabilir; burada değer kavramının kullanılmasının doğru olup olmadığı da sorulabilir. Fakat değer kavramı ile burada yalın bir şey kastedilmektedir. Burada değer demek, yapıp-etmelerimizi yöneten şey demektir. Bizim bunun farkında olup olmamamız hiçbir rol oynamaz. Gerçekten bu alandaki yapıp-etmelerimizi yöneten değer-duygumuz zamanla kaybolmuştur, yani çok kez neyin yönettiğinin farkında olmuyoruz.

Daha önce de belirtildiği gibi, bu değer-grubunun içine modanın, "zevk"lerin, alışkanlıkların, geleneklerin, sosyal davranış şekillerinin değerleriyle, "sorumsuz sfer"in değerleri, bütün otomatlaşan eylemleri yöneten değerler girerler.[4]

Yukarıda, dördüncü bölümde gördüğümüz gibi, otomatlaşan eylemler de herhangi bir şekilde hedefler, amaçlar tarafından yönetilmektedir, fakat biz artık bu amaç ve hedeflerin farkında değiliz; bunu, "otomatlaşma" kavramı da açık olarak ifade ediyor. Fakat eğer bu alandaki fenomenler izlenirse, o zaman böyle hedefler, amaçlar saptanabilir. Çünkü her insan eyleminin çabası, ister bilinsin ister bilinmesin, bir amacı, bir hedefi gerçekleştirmek, bir amaca, bir hedefe ulaşmaktır. Fa-

---

[3] Eğitim problemi ayrı bir bölümde incelenecektir. Burada yalnız bu probleme işaret etmekle yetiniyoruz.

[4] "Sorumsuz sfer" M. Heidegger'in "Man-Sphär"inin karşılığı olarak kullanılmıştır. Türkçede bunu, işi yapanın belirsiz kaldığı fiiller karşılar: Yapılır, edilir, söylenir, denir vb. gibi.

kat birçok durumda bu amaçlar, bu hedefler hakkındaki bilgi kaybolmuştur. Bu bilginin kaybolmasından insan zarar görmüyor; tersine, bu insan için yararlı oluyor. Çünkü bu bilginin kaybolması, insanın yükünü hafifletiyor; bunu yukarıda otomatlaşan eylemleri betimlerken göstermeye çalışmıştık. Aslında bu eylemler baştan beri otomatik değildirler. Baştan beri otomatik olan eylem yoktur. Bu eylemler zamanla otomatlaşıyorlar. Bazı eylemlerin otomatlaşmasıyla, otomatlaşması olası olmayan daha önemli ve karmaşık olan eylemler için zaman ve güç kazanılır. Eğer biz odanın kapısını açarken, elbisemizi çıkarır ve giyerken, yahut araba kullanırken düşünmek, karar vermek zorunda kalsaydık, hayat bizim için çok güçleşirdi. Yapıp-etmelerimizi otomatlaştırma, bugünün bilimi ile tekniği için çok önemli bir problem olmuştur. Bilimle teknik bütün gücüyle bununla uğraşmaktadır. Böylece birçok eylem otomatlaştırılıyor. Bu yöndeki bütün uğraşma ve çalışmaların insanın yükünü hafiflettiği söylenemez. Bu problem hakkında doğru bir yargıya varmak için acele etmemek, beklemek gerekiyor.

Modayı, sorumsuz sferi, gelenekleri, insanın otomatlaşan hareketlerini, sosyal davranış şekillerini yöneten değerler, özel bir "değer sınıfı" oluştururlar. Bu özellik, onların değişken olmalarında ortaya çıkar. Çünkü bu değerler çağdan çağa, ulustan ulusa değişirler; hattâ aynı ulusun çeşitli sosyal gruplarında, kültür çevrelerinde değişiktirler.

Her ulusun, her kültür çevresinin, her sosyal grubun kendisine has nezaket şekilleri, örneğin teşekkür etme, rica etme, selâmlaşma şekilleri vardır; bunların ne kadar çok değiştiğini herkes bilir. Aynı şey moda ve gelenekler, alışkanlıklar için de geçerlidir.

Bu değer-grupları arasında "sorumsuz sfer" hayatta çok önemli bir rol oynar. "Sorumsuz, sfer", üçüncü değer-grubunun öteki sferleriyle bir örgü gibi iç içedir. Biz, bu "yapılmaz, edilmez", şu "yapılır, edilir" deriz. Fakat burada "yapılmaz, edilmez", "yapılır, edilir" gibi deyimlerin belirsiz sahibi, belirsiz

süjesi kimdir? Bu, sadece bir konuşma şeklinden, dilin bize verdiği bir olanaktan ibaret değildir. Bu herkesle ilgisi olan ortak bir alandır; bunun süjesi herkestir. Bu, "yapılmaz, edilmez", bu, "yapılır edilir" derken, göz önünde bulundurulan ben, sen, o değil, belli bir insan grubuna giren bütün insanlardır. Moda, selâmlaşma şekilleri, âdetler, sosyal davranış şekilleri, nezaket kuralları bu sorumsuz sfere girerler. Aynı şekilde "bugün artık böyle bir şey giyilmez", "şu veya bu saatte ziyaretler yapılmaz" gibi deyimler gene bu "sorumsuz sfer"e girerler. Bu deyimlerin anlamı şudur: Bütün insanların, isteyerek ya da istemeyerek, "sorumsuz sfer"e göre hareket etmeleri gerekir. Moda alanında da kendi estetik zevkine göre hareket eden çok az insan vardır. Kant bile moda hakkında şu ilginç düşünceleri ileri sürer: "Modanın dışında kalmayı bir üstünlük sayan kimse, kendisinde bir özellik görür. Fakat bence moda dışında bulunan bir deli olmaktansa, moda içinde kalan bir deli olmak daha iyidir."[5] Kant bu sözleriyle modanın tiranlığını anlatmak istemiştir.

Sosyal davranış şekillerinde de bir tiranlık vardır; hiçbir insan onları dikkate almamazlık etmez; hattâ almamazlık edemez. Hiç kimse yalnız kendisi için selamlaşma şekilleri, yahut nezaket kuralları icat edemez. Fakat bundan dolayı insanın bu davranış şekillerinin kölesi olması gerekmez. İnsanın tekliği burada da belli bir dereceye kadar kendisine has bir yolda yürüyebilir, yani kendi özelliklerinin damgasını bu alandaki yapıp-etmelerine basabilir. Fakat bu da abartılmamalıdır. Her abartma, insanı yapmacık bir orijinalliğe, bir özentiye, bir kendini beğenmişliğe sürükler. Öyle uluslar vardır ki, onlar kendilerini bilerek ve gönüllü olarak kendi davranış şekillerinin, âdetlerinin kölesi yaparlar. Örneğin İngilizlerde olduğu gibi. Fakat bütün bunların pragmatik-utilitarist nedenleri vardır; bundan

[5] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 135.

dolayı da bu davranış-şekillerine büyük bir dikkat ve titizlikle uyulur; onlar bilerek korunur ve kuşaktan kuşağa aktarılır.

İnsandan insana, ulustan ulusa, kültür çevresinden kültür çevresine göre değişen değerlere dayanan davranış şekilleri, durumlar hakkındaki yargılar çok kez sübjektiftir. Fakat gene de her ulus kendi davranış-şekillerini, geleneklerini başka uluslarınkinden üstün tutar. Burada özellikle kültür çevresine, insan topluluklarına has önyargılar büyük bir rol oynar.

Aslında bu alanlar ve durumlar hakkında yargıya varmak doğru değildir. Her ulus, her kültür çevresine ait olan davranış-şekilleri, gelenekler olduğu gibi kabul edilmelidir. Bu değer grubuna dayanan eylemler, yapıp-etmeler, gerçekten insandan insana, ulustan ulusa değişirler. Burada, bu ülkede uygun karşılanan bir davranış şekli, başka bir ülkede uygun karşılanmaz; hattâ kaba, kötü bir hareket olarak kabul edilebilir. Bu biçim değişiklikleriyle, aynı ölçüde olmasa bile, belli bir ölçüde, başka değer alanlarında da karşılaşıyoruz. Belli koşullar altında benim için ya da bu ulus için yararlı olan bir şey, başka birisi veya başka bir ulus için aynı koşullar altında zararlı olabilir. Fakat böyle bir görecelik araç değerler grubuna giren bütün değerler için geçerli değildir; beslenme, giyinme, barınma alanlarında olduğu gibi. Bu alanlarda belli bir ölçüde bu şeyler herkes için aynı şeyi ifade eder; değişiklik ancak bu minimumu aşmakta ortaya çıkar.

Gerek ikinci grup, gerekse üçüncü grup değerler alanında sözü edilen değişiklikler, yüksek değerlere uygulanamaz; çünkü yüksek değerler değişmezler. Yüksek değerler ve bunlara dayanan yapıp-etmeler insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğramazlar. Verilen sözü tutmak, dürüst olmak, güvenilir bir insan olmak, doğru ve haklı olmak her insan için, her ulus için, her kültür çevresi için aynı anlamı taşır. Aynı şey olumsuz değerler için de geçerlidir: Yalan söylemek, dürüst olmamak, haksızlık yapmak, sözünü tutmamak bütün insanlar için, bütün toplumlar için aynı şekilde olumsuzdur.

VI
TAVIR TAKINAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Açık Tavır Takınma

İnsan tavır takınan bir varlıktır; tavır takınmak demek, bir şeyden yana veya bir şeye karşı olmak demektir. Bu şey, bizim çevremizde olup biten bir şey olabilir; karşılaştığımız, içinde bulunduğumuz bir durumda karşımıza çıkan bir şey, büyük yahut küçük çapta bir şey olabilir. Karşılaştığımız veya içinde bulunduğumuz bütün bu fenomenlere hayat durumları (situasyonları) diyoruz. Tavır takınmanın olası iki şekli vardır: 1. Açık tavır takınma; 2. Kapalı tavır takınma. Birincisi görünüş alanına çıkar; ikincisi görünüş alanına çıkmaz; gizli kalır. Tavır takınmanın iki şekli de insanın içinde bulunduğu durumlarla başa çıkabilmesi için, onun daha önce bilen, yapıp-eden, değer-duygusuna sahip olan bir varlık olmasını gerektirir. Eğer insan bilen bir varlık olmasaydı, o zaman o ne hayat durumlarından yana, ne onlara karşı tavır takınabilir, ne de onlarla hesaplaşabilirdi. O zaman insan aktif olamayan, hep pasif kalan, uykuda bir varlık olurdu. Fakat bilgi de tek başına yeterli değildir. İn-

sanın içinde bulunduğu hayat durumlarından sıyrılıp çıkabilmesi için, onun aynı zamanda yapıp-eden, aktif bir varlık olması gerekir. Fakat eğer insan değer duygusuna sahip bir varlık olmasaydı, o zaman o aktif, yapıp-eden bir varlık nasıl olabilirdi? Çünkü değer-duygusuna sahip olmayan bir varlık için her şey birbirinin aynı olurdu. Böyle bir varlık içinde bulunduğu durumdan yana veya ona karşı tavır takınamazdı. İmdi ancak bilgi, yapıp-etme, değer-duygusu gibi niteliklerle donatılan bir varlık tavır takınabilir; aktif olabilir.

Bir şeye karşı yahut bir şeyden yana tavır takınmak, ya ondan yana veya ona karşı karar vermek demektir. İnsanın karar vermesi olmasaydı, o harekete geçemez, aktif olamazdı; ancak gelip geçen durumlar arasında sallantıda kalırdı. İnsan harekete geçmezse, daha önce hesaba katılmayan durumlarla karşılaşır, bu durumlara terk edilmiş olur, onlar tarafından sürüklenir; çünkü harekete geçmemek, pasif kalmak da bir çeşit yapıp-etmedir. Fakat böyle bir yapıp-etme, gelen ve gelmekte olan yeni durumlara boyun eğmek, onların getirdiğini olduğu gibi kabul etmek demektir. Tavır takınmak, harekete geçmenin, yapıp-etmenin başlangıcıdır. Çünkü bir şeye, birisine karşı tavır takınmak, o şeyden, ondan yana, o şeye veya ona karşı harekete geçmeyi gerektirir.

İnsan ister bilsin, isterse bilmesin hayat-durumları her insana, yaşayan bir varlık olarak, ya doğrudan doğruya ya da dolayısıyla dokunurlar, onu ilgilendirirler. Bundan dolayı insan hayat durumlarına karşı ne ilgisizdir, ne de ilgisiz kalabilir. İnsanın karşısında ilgisiz kaldığı, ilgisiz kalabildiği durumlar, yok mudur? Böyle durumlar, vardır. 1. Bu gibi durumların nedeni bir bilgisizlik olabilir; 2. Bu bir değer-körlüğüne dayanabilir; 3. Bunlar o insanın hayat alanına girmeyebilirler; 4. Bu ilgisizlik, gerçek patolojik bir temele dayanabilir. Eğer bu saydığımız nedenler yoksa, o zaman herhangi bir ilgisizlikten söz edilemez; durumdan yana veya ona karşı bir tavır takınılır.

Akış halinde bulunan hayat, ardı arası kesilmeyen bir durumlar zinciridir. Hayat durup dinlenme tanımaz; harekete geçmek veya geçmemek için bizim kararımızı beklemez; hiçbir hayat durumu olduğu gibi kalamaz, sürekli olamaz; gelip-geçmek, hayat durumlarının karakteristiğidir. Dün olup biten, bugün yinelenemez; yarın, öbür gün de aynı şey başka türlü olup bitecektir. Her real hayat-durumu bizden, ona karşı ya da ondan yana tavır takınmamızı, harekete geçmemizi ister. Bu, büyük yahut küçük ölçüde olsun, hayatın her alanında böyledir; biz istesek de istemesek de harekete geçmek zorundayız.

Yukarıda dördüncü bölümde yapıp-etmelerimizi üç gruba ayırmıştık. Bu üç grup yapıp-etme ile tavır takınma arasında nasıl bir ilgi vardır? İnsan bütün yapıp-etmelerinde tavır takınmak zorunda mıdır? Otomatlaşan yapıp-etmeler insanın tavır takınmasını gerektirmez. Çünkü burada insan karar vermek zorunda değildir. Bu tür yapıp etmeler nasıl olup biteceklerse, öylece olup-biterler; ancak insan otomatlaşan yapıp-etmelerde bir engel ile karşılaşırsa, bu engel de onun yapıp-etmelerini durdurursa, ancak o zaman insan bu engeli ortadan kaldırmaya çalışır. Halbuki yüksek ve araç değerler tarafından yönetilen birinci ve ikinci grup yapıp-etmelerde insan tavır takınmak zorundadır. Her iki gruptaki yapıp-etmelerde ortaya çıkan farklar, tavır takınmada da aynı kalır, değişmez. Yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerde ayaklarımızın altında sağlam, değişmeyen bir zemin, bir temel vardır. Bu alana giren sayısız yapıp-etmelere dinsel bilgi dışında kalan bilgi çeşitlerini de katmak gerekir. Bilgi alanında göz önünde bulundurulan objektif durumlar, objektif olaylardır. Bu durumlar, bu olaylar karşısında takınılan tavır ise açık ve kesindir. Değer grupları, yerlerini değiştirmedikçe tavır takınmada bir güçlük yoktur; güçlük, ancak sübjektifliğin yer aldığı durumlarda ortaya çıkar. Çünkü objektif durumlarda tavır takınmanın, araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerden apayrı bir karakteri vardır. Burada kuruntularımızı terk etmek, fenomenlere dayan-

mak zorundayız. Gerçi burada, yani bilim alanında sert tartışmalar, ortaya atılan görüşlerle hesaplaşmalar, karşılıklı tartışmalar vardır. Fakat bilim alanında objektifliğin, hakikatin sağlam temeline dayanıyoruz. Üstelik hesaplaşmalar, tartışmalar aynı düzeydeki insanlar, aynı bilgiye sahip olan insanlar arasında olup-biter. Bilim dışında bulunanlar, bu hesaplaşmalara, bu tartışmalara katılmazlar, katıldıkları zaman da dikkate alınmazlar.

Halbuki sanat ve felsefe gibi bilgi çeşitlerindeki tartışmalara, hesaplaşmalara yetkili olmayanların da katıldıklarına sık sık rastlanılmaktadır. Bu, sanat ve felsefe için çok zararlı olan durumların meydana gelmesine neden olabilir. Bugünün yarı bilimsel yayınlarıyla basının bu alanda oynadığı olumsuz rolü bir düşünelim. Bu yazılar geniş bir okuyucu kitlesini etkiliyor. Yarı-bilimsel yazılar, bir kez olumsuz veya olumlu tavrını ortaya koyarsa, bunun karşısında yapılacak çok az şey kalıyor. Zamanımızdaki yayınların Nietzsche'nin felsefi başarıları hakkında ortaya koyduğu düşünceleri göz önüne getirelim. Bunların bir bölümü Nietzsche'yi göklere çıkarıyor; bazıları da yerin dibine batırıyor. Bu, çok kez, objektif düşünce ve bilgiye değil, o çağdaki politik tutuma bağlıdır. Burada değerler yer değiştiriyor, yani yüksek bilimsel değerlerin yerine araç değerler geçiyor.

Tarihin bütün filozofları hakkında yazılan birçok felsefi yazılarda da başka türlü hareket edilmiyor. Eski veya yeni düşünürlerin yapıtları hakkında yazılan yazılarda uydurulan savlara insan ancak şaşabilir. Bu savların nasıl uydurulduklarını anlayamıyoruz. Bu, bir yandan üzerinde çalışılan metinlerin yüzeysel bir incelenmesine, düşünürün düşünce dünyasının temeline inilmemesine dayanıyor; öte yandan her aydının kendisinde felsefi yapıtları, özellikle sanat yapıtlarını değerlendirme yetkisini bulmasından doğuyor. Doğa bilimleri ile matematikte böyle durumlarla karşılaşmıyoruz. Çünkü bu alanlarda herkesin sahip olamayacağı özel bir bilgiye gerek vardır. Herkes de bu bilimleri bilmediğini, onların dışında bulunduğunu rahatlıkla

söyleyebiliyor. Bundan dolayı bu alanlarda daha objektif bir tavır takınma ile karşılaşıyoruz.

Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerdeki tavır takınma tamamıyla başka bir niteliktedir. Bu alandaki yapıp-etmelerde takınılan tavırla bu yapıp-etmelerle ortaya çıkan durumlar sübjektiftirler; insanın kendi çıkarlarıyla ilgilidirler. Bu durumlardaki tavır takınmalar insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa, hattâ günden güne değişirler. Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerde temelini bulan çıkarlar arasında bir uygunluk olmazsa, o zaman bireyler, uluslar arasında tartışmalar, çatışmalar başlar. İnsanların çıkarları arasında bir uygunluk sağlamak kolay bir iş değildir. Çünkü burada ayaklarımızın altında değişmeyen olduğu gibi kalan bir zemin yoktur. Tersine buradaki zemin çok kaypaktır. Bundan dolayı burada hem küçük hem de büyük çapta çatışmalar, kavgalar meydana gelir. Devletlerin aynı tarihsel olaylar karşısında birbirinden farklı tavır takınmaları dikkate değer, üzerinde durulması gereken bir fenomendir.

Devlet adamlığı vasfından yoksun kimselerin elinde politika, sübjektif bir alan haline gelir. İktidara gelmekten başka bir düşüncesi olmayan sert bir parti politikasında adım başına bu gibi sübjektif tavır takınmalarla karşılaşırız. Bir partinin takındığı tavır karşısında öteki parti tam tersi olan bir tavır takınır. Bir partinin savunduğunun tam tersi, öteki tarafından savunulur. Çağımızdaki ideolojiler de aynı şekilde hareket ederler. Bu alanlarda gene basının ve demagojinin çok önemli bir rolü vardır. Eğer siyasal özgürlük bir tür dizginsizlik olarak anlaşılırsa, o zaman basının etkisi yıkıcı olur.

Eğer partiler kendi iktidarlarından değil de, yönetmeyi düşündükleri ulusun, devletin, objektif işlerinden, problemlerinden hareket etseler, o zaman sübjektif kavgalara, çatışmalara yer kalmaz. Eğer her parti hiçbir demagojiye başvurmadan devletin objektif problemlerine yönelirse, o zaman bütün boş çatışmalar, çekişmeler ortadan kalkar. Böyle bir durumda araç

değerler, yüksek değerlerden koparılmıyor demektir. Kişisel, sübjektif çıkarlar yerine devletin objektif problemleri geçer. Böyle bir tavır takınma da tamamıyla objektif bir tavır takınma olur.

2. Kapalı Tavır Takınma

Açık tavır takınma için ileri sürülen her şey, kapalı tavır takınma için de geçerlidir. Kapalı tavır takınma da çevremizde olup-biten olaylardan yana veya onlara karşı karar vermeyi, bizden ister. Aralarında şöyle bir fark vardır: Açık tavır takınmada verilen karar gerçekleştirilir; halbuki kapalı tavır takınmada böyle bir gerçekleştirmeden söz edilemez; yoksa böyle bir tavır takınma kapalı bir tavır takınma olmazdı. Somut hayat durumlarına karşı veya onlardan yana takınılan tavrın önceden hesaplanması gerekir. Gelecek bir zamanda gerçekleştirilmesi gereken her tavır takınmanın gerçekleştirme olanakları iyice düşünülmüş, taşınılmış, hesap edilmiş olmalıdır. Eğer koşullar elverişli değilseler, o zaman gerçekleştirmeye girişilmez. Gerçekleştirme, bu koşullar sürdüğü sürece geri bırakılır. Böyle bir tavır takınma, insanın hayatının iç-sferine ait olan, kapalı bir tavır takınma olarak kalır, yani böyle bir tavır takınma görünüş alanına çıkmaz.

Bu gibi tavır takınmalarla hayatın her alanında, özellikle politik bir nitelik taşıyan durumlarda karşılaşırız. Bu gibi durumlar ne tek bir insan, ne de aynı görüş tarzına sahip olan bir grup insan tarafından ortadan kaldırılabilir. Bu gibi durumlarla özellikle diktatörlük, zorbalık ve "tekelci" bir yönetim sisteminde karşılaşırız. Hattâ objektif olarak değerli olan şeyler yok edildikleri zaman bile, ona seyirci olmak zorunda kalırız. Bu gibi durumlarda biz haksız ve kötü hareketlerin tanığı oluruz;

fakat onlara karşı bir şey yapamayız. Bu tür durumlara her ülkeden birçok örnek verilebilir.[1]

Olaylar karşısında takınılan tavır, hangi gruptan olursa olsun, *kontemplativ* değildir. Bunu şimdiye kadar betimlenen fenomenler de açık olarak gösterdiler. Harekete geçme ister görünüş alanına çıksın, isterse çıkmasın, olaylar insanı tavır takınmaya zorlar. Çünkü iç sferdeki eylem de bir yapıp-etmedir. Bu nedenle kapalı kalan tavır takınma da *kontemplativ* bir durum değildir. Gerçi böyle bir tavır takınma görünüş alanına çıkmıyor; fakat o insanın iç sferinde gerçekleşiyor. Bu gerçekleşme bir eylem olarak ortaya çıkmaz; fakat gene de insanı ezer, kemirir, için için yer, huzursuz eder, ona acı çektirir. Çünkü bu, gerçekleştirilmesi gereken yapıp-etmelerin bastırılmasıdır. Yapıp-etmelerin bu şekilde bastırılması ruhsal alandaki bastırılmanın bir koşutudur. Ruhsal alandaki bastırılma doktor tarafından tedavi edilebilir. Yapıp-etmelerin bastırılmasını tedavi edecek bir doktor yoktur. Çünkü tavır takınma harekete geçmeyi, yapıp-etmeyi gerektirir; tavır takınma yapıp-etme haline gelemediği zaman, insanın içinde bulunduğu durum devam eder.

Kapalı tavır takınma, sadece düşünülmüş, kurgudan doğan bir tavır takınma değildir. Bundan dolayı, düşünme ve hayal sferinde olduğu gibi, düşünme ve hayalin yönünü değiştirerek ondan kurtulmak da olası değildir. Çünkü burada sözü edilen somut durumlardır. Bu durumlar, değerlerin, değer-fenomenlerinin taşıyıcısıdırlar. Burada bunların yok edilmesi veya yok edilmekte olması söz konusudur; ve biz bunun sadece bir seyircisi oluyoruz; fakat onların yok edilmesine engel olamıyoruz. Kapalı tavır takınmalarımız bu gibi durumlar karşısında takınılan tavırlardır. Çok ağır basan durumlarda insan hesaba

---

[1] Bizim ülkemiz de 1950'den sonra böyle bir yönetim sisteminin içine yuvarlanmıştı. Ülkemizde hüküm süren bugünkü gericiliğin tohumları o zaman ekilmiştir (İlk baskı, 1971).

kitaba dayanmadan hayatı pahasına da olsa harekete geçebilir. Bu kapalı tavrın ortaya çıkması, kişinin baskıdan kurtulmasıdır.

Yukarıda göz önünde bulundurulan yapıp-etmeler yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerdir. Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmeler alanında da aynı şey olup biter. Ancak araç değerler alanındaki kapalı tavır takınma bir çeşit pusuda beklemedir, bir tür fırsat kollamadır. Burada pusuda bekleyen, fırsat kollayan insan uygun düşecek durumu gözetler, tıpkı bir hayvanın avını gözetlemesi gibi. Burada, açık tavır takınmada olduğu gibi herhangi bir kavga ve çekişme yoktur. Çünkü buradaki tavır takınma kapalı bir tavır takınmadır; ve böyle kalmak zorundadır. Böyle bir durumda insan uygun durumu bekler. Bu tür tavır takınmanın göze çarpan niteliği, onun gizli kalan bir hile olmasıdır. Bu alanda yüksek değer alanında olduğu gibi trajik durumlar değil, rezalet, skandal dediğimiz olaylar ortaya çıkar.

VII
ÖNCEDEN GÖREN, ÖNCEDEN BELİRLEYEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Önceden Görme ile Önceden Belirleme Kavramlarının Kısa Bir Tarihçesi

İnsan önceden gören, önceden belirleyen bir varlıktır. Bunun anlamı şudur: İnsan ve yalnız insan, önceden görerek ve önceden belirleyerek olayların akışına aktif bir şekilde karışabilir; onların akışını kendi niyet ve amaçları yönüne çevirmeye çalışabilir. İnsanın temel varlığının iki niteliği olan önceden görme ile önceden belirleme, *Providentia, predestinatio* olarak, dinler ve dinsel görüşler tarafından Tanrıya yüklenmiştir.

Din ve dinsel dünya görüşleri için tanrısallık, önceden görmek ve önceden belirlemekle olayların akışına karışan, onları yöneten biricik varlık-sferidir. Dine dayanan dünya görüşleri peşin olarak doğa alanı ile insanlık alanında genel bir teleolojinin egemen olduğunu kabul ederler. Böyle bir dünya görüşü bakımından olup biten ve olmakta olan her şey bir amaca göre

yönetilir. Her oluş böyle bir amacı içinde taşır ve bu amaç oluşun yönünü belirler. Bu amacı tanrısal varlık, bu oluşun içine koymuştur. Dünyadaki oluşun yönünü ve gidişini bu amaç önceden belirlemiştir. Böyle bir dünya görüşü, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmla idealizmin çeşitleri, teizm, deizm, panteizm, panenteizm, emanasyonizm, evolusyonizm gibi birçok felsefi izmler arasında ortak olan bir görüştür. Teleoloji bakımından, adı geçen bu metafizik görüşlerle dinlerin dünya görüşü arasında çok küçük bir fark vardır. Çünkü "oluşa amaç koyan güç, ister dünyaya egemen olan bir dünya-aklını kabul ederek personalist bir görüş şeklinde bütün oluşa egemen bir dünya düzeni olarak düşünülsün; ister bu gücün ilkesi dünyanın içinde veya dışında bulunan bir varlık olarak aranılsın; ister bu ilke kavranılabilir veya kavranılamaz olsun ya da isterse dünyanın ötesinde bulunan bir ilke olarak kabul edilsin, bu gibi farklar bu dünya görüşlerinin temelini, hayat görüşlerini değiştirmezler".[1]

Felsefede ve bilimdeki teleolojik dünya görüşü, Aristoteles ile başlar. Dinlerle metafizik sistemler tarafından beslenen bu dünya görüşü, bilginin bütün dallarında egemen bir rol oynamıştır. Bu görüş bilim alanında ilk kez modern fiziğin Galilei tarafından kurulmasıyla sarsıldı. Çünkü ilk kez Galilei doğa olaylarının özel yasalara bağlı olduğunu, doğa olaylarının bu yasalar tarafından yönetildiğini gösterdi. Descartes da bu problemi bir felsefe problemi olarak işledi. Descartes, insan organizması ile hayvan dünyasını içine alan varlık alanında mekanik yasaların, yani bir amaca yönelik olmayan yasaların geçerlikte olduğunu gösterdi. Fakat bu görüşü tümden sarsan ve doğa alanının dışına atan Isaac Newton'ın fiziği oldu. Charles Darwin de bu görüşün organik varlık alanında bir yeri olmadığını ve organik varlık alanında da mekanik yasaların, yani bir amaca yönelik olmayan yasaların geçerlikte olduğunu gösterdi.

---

[1] Nicolai Hartmann, *Teleologisches Denken,* s. 5 ve 2.

Fakat şimdi de teleolojik görüşün yerine onun karşıtı olan mekanist bir görüş geçti. Bu görüş de, insan fenomenlerinin ve her şeyin doğal güçler tarafından yönetildiğini ileri sürdü: Her iki teori şu noktada birleşiyorlardı: Her ikisi de insanın önceden görme ile önceden belirleme gibi bir niteliğini kabul etmiyor; böylece de insanın sahip olduğu bir ayrıcalığı göremiyorlardı.

Teleolojik dünya görüşü, olup biteni, olup bitmesi gerekeni güçlü bir varlığın amaçları tarafından önceden tayin ettiriyor; insanı da olup bitenin sadece edilgen bir seyircisi yapıyor. Mekanist bir dünya görüşü ise her şeyi doğa yasaları, doğa güçleri tarafından tayin ettiriyor. Antropoloji her iki görüş arasında önemli bir fark görmüyor. Çünkü her iki görüş de insanı sahip olduğu niteliklerden, ayrıcalıklardan yoksun kılıyor; her iki halde de ihsan, insan-dışı olan güçlere teslim ediliyor. Bu güçler ister doğanın isterse doğaüstü bir varlığın güçleri olsun, bu, insan fenomenleri bakımından durumu değiştirmez. Böyle bir durumda insanın artık bir bağımsızlığı, bir otonomisi, halis bir inisiyatifi yoktur. Birinci halde insan mutlak varlığın tanrısal bir otomatı, ikinci halde ise doğa yasalarının, doğa güçlerinin bir otomatı olur. İnsan kendi dışındaki bu iki güçten birisinin eline düşüyor; bu güçler onu nereye götürürse, insan da oraya gidecektir.

Dinler ve dine dayanan felsefi teoriler, insanı tanrısal varlığın bir otomatı olarak kabul eden teleolojik görüşten hareket ederek, onu katı ve mutlak bir mekanist görüşün elinden kurtarmaya çalışmışlardır. Bu teorilerin savlarına göre insan doğal bir varlık değil, manevi, tanrısal bir varlıktır. İnsan bu özelliği ile her şeyi kendi amaçlarına göre yöneten mutlak, tanrısal bir varlıktan pay alır. Ancak bu mutlak varlık, insana, doğaya amaçlar dikte edebilir. Doğa olaylarıyla insanın yapıp-etmeleri de bu amaçlara göre olup bitmek zorundadır. Eğer insan fenomenlerini de içine alan her şey, mutlak, tanrısal varlık tarafından önceden belirlenmiş olursa, o zaman insanın da bir inisi-

yatifi, özgür bir hareket ve eylemi olmayacaktır. Fakat böyle bir düşünceden hareket edilerek insanın doğal determinasyonun, doğadaki nedenselliğin dışına çıkarılacağı sanılıyordu.

Gerçi bu görüş, insanı, doğa güçlerine teslim eden, doğal nedensellik örgüsünün içine sokan mutlak mekanist bir determinasyonun elinden kurtardığını sanıyordu. Fakat bu, insan fenomenleri bakımından bir kazanç olmaktan çok uzaktır. Çünkü şimdi de insan kendi inisiyatifi, otonomisi bakımından daha az tehlikeli olmayan başka bir gücün, teleolojik bir determinasyonun egemenliği altına girmiştir. Bu çözüm şekli objektif bir çözüm şekli olmaktan çok, fenomenlere başka bir ad takmaktan öteye gitmez. İnsan ister doğa güçleri tarafından, isterse tanrısal bir güç tarafından yönetilmiş olsun, bu, insanın durumunu değiştirmez. Ancak teleolojik determinasyon; insanın duygularını mekanist determinasyondan daha çok doyurur. Fakat bilim ve felsefenin amacı insanın duygularını doyurmak değil, problemleri çözmeye çalışmak veya çözmektir. Halbuki teleolojik görüşün böyle bir kaygısı yoktur. Çünkü bu görüş, insan fenomenlerini göz önünde bulundurmuyor; üstelik insanı iki önemli niteliğinden, yani önceden görme ile önceden belirlemeden yoksun kılıyor.

İmdi her iki halde de insan sahip olduğu haklarından, otonomisinden yoksun kılınmıştır. Teleolojik görüşte yönetim tanrısal gücün eline, mekanist görüşte ise doğanın eline verilmiştir. Her iki halde de insanın önceden görme, önceden belirleme gibi tanrısal nitelikleri elinden alınmıştır. İnsan artık ne önceden gören, ne önceden plan yapan, ne de yapıp ettiklerini önceden belirleyebilen bir varlıktır, insan özgür ve özerk bir varlık olarak artık amaçlarını, hedeflerini, planlarını önceden görüp, önceden seçemez. Çünkü yüksek bir güç, her şeyi onun adına yapmayı üstüne almıştır.

Doğal ki, bu koşullarda insanın önceden görüp, önceden belirleyerek yapıp etmelerini kendi inisiyatifine göre düzenlemesine gerek yoktur. Böyle bir durumda artık insanın kendisi-

ni ortaya koymasına, bir şey için veya o şeye karşı hareket etmesine olanak kalmaz. Böyle bir durumda insan bazı antik dramlarda veya bazı dinlerde olduğu gibi, önceden belirlenmiş olan, ona, biçilen "kadere" teslim edilmiştir; insandan her türlü "inisiyatif" alınmıştır. İnsan ancak "yazgı"sının kendisine ne getireceğini bekleyebilir; başka bir şey yapamaz. Böyle bir durum, yani alınyazısına inanma insan için korkunç bir durumdur.

2. Önceden Görme ile Önceden Belirlemenin Antropoloji Bakımından Betimlenmesi

Önceden görme ile önceden belirleme kavramlarını antropoloji bakımından incelemek için insanın önce teleolojizmle doğal nedenselliğin elinden kurtulması gerekir. Ancak o zaman insan sahip olduğu ayrıcalık ve hakları yeniden elde etmiş, varlık yapısı bakımından kendine uygun yeri almış olur. İnsanı bir yandan genel bir teleolojinin, öte yandan kesintiye uğramayan bir doğal nedenselliğin elinden kurtaran ilk filozof Kant olmuştur. Çünkü ilk kez Kant insanı özgür, otonom, kendi kendisine yasa koyan bir varlık olarak gördü ve bu görüşünü temellendirdi.

Kant yalnız bunu yapmakla kalmadı, o aynı zamanda insanın "önceden görme yeteneğine" sahip olduğunu da gösterdi. "Bu yeteneğe sahip olmak insanı her şeyden daha çok ilgilendirir; çünkü bu yetenek insanın bütün gücünü harcadığı ve yapıp-etmelerinin koşuludur. İnsanın bütün istekleri (...) önceden görmeye dayanır; insan geçmişe (...) bile gelecekte ne olup -biteceğini önceden görmek, zamanın şimdi boyutunda olup bitenleri anlamak, ona göre karar vermek için döner; çünkü günü gününe yaşamak insana hiçbir onur kazandırmaz."[2]

Daha açık ve kesin olarak zamanımızda Nicolai Hartmann, bütün yazılarında, özellikle *Teleolojik Düşünme* adlı yazısında, kaynağını Aristoteles'te, din felsefeleriyle popüler metafizikler-

[2] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 73.

de bulan teleolojik düşünme ile esaslı bir şekilde hesaplaştı; onun temellerini söküp attı. Kant'ın bu problem hakkındaki görüşleri bir yana, ilk kez Nicolai Hartmann yalnız tanrısal varlıkta görülen önceden görme ile önceden belirlemenin insanın temel-varlığının *attribution* olduğunu açık bir şekilde gösterdi. İnsanın temel varlığının bu önemli niteliklerini eleştirel bir araştırma ile işleyip ortaya koymuş olmak Hartmann'ın felsefe alanındaki önemli başarılarından birisidir. Çünkü ilk kez Hartmann düşünce tarihini bu önyargılardan temizledi; ve insanın temel varlığı ile ilgili olan bu iki *attribut*un fenomen karakterini açık bir şekilde gösterdi.

Önceden görme ile önceden belirlemenin fenomen karakteri ile değer-probleminin fenomen karakteri arasında bir benzerlik vardır. Nitekim değerler alanında günlük hayattaki somut yapıp-etmeleri yöneten dürüstlük, yalancılık ve benzerleri gibi değerler karşısında takınılan tavır bakımından naif insanla bilim adamı ve teorilerinde değerleri çeşitli şekillerde yorumlamaya çalışan filozof arasında tam bir uygunluk vardır; çünkü hepsi de real, somut hayattaki yapıp-etmelerinde dürüst ve güvenilir insana inanırlar; ötekilerine inanmazlar. Aynı şey önceden görme ile önceden belirleme için de geçerlidir.

Her insan ne ile uğraşırsa uğraşsın, günlük hayatında, meslek hayatında, kendi iş alanında planlar tasarlar, kendisine amaçlar koyar. İnsan planlar tasarlarken, kendisine amaçlar koyarken durmadan önceden görme ile önceden belirlemeden yararlanır. Çünkü tasarlanan planlar, konulan amaçlar, insanın bir önsezgiye, önceden görmeye sahip olmasını gerektirir; yoksa insan ne planlar tasarlayabilir, ne de kendisine amaçlar koyabilirdi. Bundan başka insanın planlarını, amaçlarını hangi araçlarla gerçekleştireceğini bilmesi, önceden belirlemesi gerekir. Bu yalnız günlük hayat alanında geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda hem felsefe hem de bilim alanında geçerlidir. Çünkü bütün halis varsayımlar, halis teoriler gene önceden görme ile önceden belirlemeye dayanırlar. Otomatlaşan hareketler bir

yana, bütün yapıp-etmelerimiz önceden görme ile önceden belirlemeyi gerektirirler: "Dikkat basamak var" gibi en basit yapıp-etme bile insanın sahip olduğu bu niteliklerine dayanırlar. Hiç kimse bu hayat fenomenlerini yadsıyamaz. Fakat insan somut hayatı, fenomenleri terk eder de kendisini teorilere, önyargılara kaptırırsa, o zaman her şey temelinden değişir. Bundan sonra, değer probleminde olduğu gibi, teorilerin boş tartışmalarının içine düşülür.

Önceden görme ile önceden belirleme tarih bakımından çok yüklü olan kavramlardır. Bu tarihsel yük burada durumu daha da güçleştiriyor. Çünkü bu problem alanında kaynağını dinlerde, popüler metafiziklerde, dünya görüşlerinde bulan önyargılar egemendi ve hâlâ da egemen olmaktadır. Bu önyargıların insanın duygularını okşayan bir yanı var. Bu yüzden insan onların etkisinden bir türlü kurtulamıyor. Hemen her insan hayatında kötülükler, üzüntülerle karşılaşır. İnsan kendisini hafifletmek için, bunları herhangi bir şekilde açıklamak, yorumlamak ister. Bu konuda dinsel görüşlerle metafizik dünya görüşleri insanın eline hazır reçeteler veriyorlar. Bu reçeteler insan kalbinin özlediği her şeyi ona sunar. Eğer olup biten her şey yüksek, tanrısal bir güç tarafından önceden belirlenmişse, o zaman insanın başına gelen felâketler, karşılaştığı kötülükler de açıklanmış olurlar. Çünkü bu felâketler, bu kötülükler yüksek bir güç tarafından insana verilen cezadan başka bir şey değildirler ve insana bu ceza, yüksek gücün ona çizdiği yoldan ayrıldığı için verilmiştir. Antropomorf bir kaynaktan gelen böyle bir açıklama, önceden görme ile önceden belirlemenin fenomen niteliğini bozar. Böylece önceden görme ile önceden belirleme, fenomen olmaktan çıkar. Onlar sadece bir dünya görüşünün yorumlamasına bırakılırlar. Bir dünya görüşü niteliği kazanırlar. Halbuki insan teorilere dayanmayan somut hayatında durmadan önceden görerek, önceden belirleyerek hareket ediyor; çünkü insan ancak yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan bir varlık olarak, ancak bu yeteneklerle donatılmış

olarak sahip olduğu hakları, ayrıcalıkları elde edebilir; halbuki teoriler, dünya görüşleri onun elinden bu hakları almaya çalışıyorlar.

Biz şimdi artık fenomenlerin çözümlenmesi ile ortaya çıkan yolda yürümeye devam edebiliriz. İnsan önceden gören, önceden belirleyen, kendisine amaç koyan, bu amaçlarını gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan için, insan adına yapıp-eden, insanın yapıp-etmeleriyle amaçlarının yönünü belirleyen, ondan yana veya ona karşı kararlar veren, dünyanın başka bir gücü değildir; bu, insanın kendisidir. Burada insan tek başınadır; burada insan başka bir güce değil, sadece kendisine dayanmaktadır. Bundan dolayı insan dünyanın başka bir gücüne değil, her şeyi kendisine borçludur. Yoksa insanla bir otomat arasında ne bir fark olacaktı, ne de insan kendi yapıp-etmelerinden sorumlu tutulabilecekti; o sorumsuz bir varlık olacaktı; kendisine ne bir suç ne de bir suçsuzluk yüklenebilecekti.

Antropoloji bakımından insanın önceden görmesi ile önceden belirlemesi tanrıda olduğu gibi sınırsız değildir. Çünkü insanın kendisi de sınırlı bir varlıktır. Buna göre onun önceden görmesi ile önceden belirlemesinin de sınırlı olması gerekir. Çünkü insan tanrısal bir varlık değildir; bunun için de insan dinlerin, metafizik sistemlerin, teleolojik görüşlerin tanrıda varsaydıkları gibi, her şeyi önceden görüp önceden belirleyemez. Gerçi insanın önceden görmesi ile önceden belirlemesi sınırlıdır. Fakat bu sınırlı olma, insanın varlık-yapısına uygun düşüyor. İnsan yalnız sınırlı bir varlık olmakla kalmaz; o aynı zamanda aldanan bir varlıktır da. Bunun için de insanın bu nitelikleri kendisini hata yapmaktan, yanılmaktan, aldanmaktan, yanlış önlemler almaktan kurtaramaz.

Böylece insanın bu nitelikleri onun varlık-yapısına uygun ölçülerdedir; çünkü insanın varlık-yapısı, sınırsız bir önceden görme ile bir önceden belirlemenin yükünü çekemez. Eğer insan sahip olduğundan daha fazla bir önceden görme ile donatılmış olsaydı, o zaman karşısına çıkan olayların, olup-bitenle-

rin sadece bir seyircisi olmak zorunda kalacaktı; gelmekte olanın seyircisi olmak ve ona karşı hiçbir şey yapamamak insan için korkunç olurdu; dayanılmaz bir durum olurdu; onun yapıp-etmelerini engellerdi. Çünkü insan gelmekte olanın kendi gücünü aştığını görür görmez yıkılacaktı. Gelmekte olanı önceden gördüğü halde, ona karşı önlem alamamak insan için ne kadar yıkıcı ve ezici olurdu, tıpkı Yunan mitolojisindeki Kassandra gibi; buna karşılık geleceği bilmeden yaşamak, insan için bir bakıma mutluluktur:

İnsanın önceden görmesi, önceden belirlemesi ne kadar sınırlı, ne kadar hatalara, aldanmalara, yanılmalara açık olursa olsun, önemli olan insanın bu niteliklerle donatılmış olması, onların insanın varlık-yapısında yer bulmasıdır. Çünkü bu niteliklere sahip olmadan insan ne olmak istediği gibi olabilir, ne de olduğu gibi kalabilirdi.

Bütün insanların bu tanrısal niteliklerle aynı ölçüde ve aynı güçte donatılmadığı da şüphe götürmez. Bu niteliklerin durumu, insanın öteki yetenekleri gibidir. Gerek insanın öteki yetenekleri, gerekse bu tanrısal nitelikleri temelini onun biyopsişik varlığında bulurlar. Bundan dolayı onların insanlar arasındaki dağılışı da *individueldir;* çünkü çok kısa görüşlü, orta görüşlü, uzak görüşlü, hattâ "kör" insanlar vardır. Büyük devlet adamları, büyük bilim adamları, büyük işadamları bu yeteneklerle zengince donatılmışlardır.

İnsanın bu nitelikleri kendisi için bir ışık kaynağıdır. Bu ışık insanın gittiği yolu, gelecekteki yapıp-etmelerini aydınlatır. Gerçi gidilen yola, geleceğin karanlığına tutulan bu ışık çok incedir. Fakat, sınırlı bir varlık olan insan için yeterlidir. Bu niteliklerle donatılmayan insan karanlıkta kalacak, karanlıkta ancak emekleyecekti; bir türlü yolunu bulamayacaktı. İnsanın hayatı rastlantılara bırakılmış olacaktı. Böyle bir durumda insanın yaşamasına olanak kalmazdı; nerede kaldı ki onun başarılarından söz edilsin!

Gerek bugün, gerekse tarihte karşılaştığımız insanın varlık-yapısının bu niteliklere dayanmadan varolamayacağı açıktır. Çünkü insanın varlık-yapısı, öteki canlıların, örneğin hayvanın varlık-yapısından başkadır. İnsan, daha önce de gösterildiği gibi, yaşamak için yalnız kendisine dayanır. İnsan, sahip olduğu veya sahip olmak istediği her şeyi, kendisinin gerçekleştirdiği yapıp-etmelere borçludur. Böyle bir varlık kendisini ilgilendiren her şeyi kendisi yaratmak, eylemlerini planlayarak kendisi yönetmek, olup-bitenlere karşı ya da onlardan yana karar vermek zorundadır: İnsan varlık-yapısı bakımından öteki canlılar, örneğin hayvan gibi günü gününe yaşayamaz. Günü gününe yaşayan bir canlı varlık, zamanın "şimdi" boyutunda yaşar. Böyle bir varlığın yarın ve öbür gün için herhangi bir kaygısı yoktur. Eğer insan hayvan gibi günü gününe yaşasaydı, kökünü dünde, önceki günde bulan, yarın ve öbür gün devam edecek eylemleri olmayacaktı. İnsanın hayatını planlayan, önceden gören, önceden belirleyen yapıp-etmelerle yönetmesi gerekli olmayacaktı. İnsan tek olarak belli bir zaman süresi içinde yaşar. Arkasında bıraktığı zaman içinde birçok olaylarla, başka insanlarla karşılaşır, hayat durumları içinden geçer, öteki insanların eylemleriyle karşılaşır. Bunların hepsi de onda iz bırakır. İnsanın yaşadığı, içinden geçtiği olayları, durumları unutmama, saklayabilme gibi bir yeteneği vardır.

İnsan bu yeteneği sayesinde geçmişe kök salar ve geçmişin etkisi altında kalır. "Şimdi" içinde olup biten her şey, bütün yapıp-etmelerimiz, sırtında geçmişin damgasını taşır. Geçmişin en karakteristik yanı, onun geri dönmemesi, geri döndürülmemesi, yinelenmemesidir. Dünyada geçmiş olanı geri getirebilecek hiçbir güç yoktur. "Şimdi"nin durumu tümden başkadır. "Şimdi" gelip geçici bir zaman noktasıdır. "Şimdi" insanı bir yandan geçmişe, öte yandan da geleceğe, gelmekte olana bağlar. Bunun için de "şimdi" sürekli devinen bir noktadır.

Önceden görme ile önceden belirlemenin alanı gelecektir. İnsan gerçekleştirmek istediği planlarıyla, amaçlarıyla, yapıp-

etmeleriyle geleceğe yönelmiştir. Gerçi insanın "şimdisi" ile geleceği, hem olumlu hem de olumsuz anlamda geçmişe bağlıdır. Fakat insan hayatının, eylemlerinin ağırlık noktası zamanın gelecek boyutuna yönelmiştir. Gelecek, geçmiş gibi, herhangi bir bilimin objesi değil, fakat önceden görme ile önceden belirlemenin objesidir. Fakat bu obje olma, bir bilimin objesi olma anlamı taşımaz.[3] Önceden görme öteden beri *Pythia*'nın, falcılığın bir alanı olagelmiştir. Gelecek karanlıklara gömülüdür. Bu yüzden insanın önceden görme ve önceden yönetmesine açık bir alandır. Önceden görme ile önceden belirleme, zamanın gelecek sferine, insanın amaçlarına göre yönettiği eylemleri ile şekil verebilir.

Fakat insanın önceden gören, önceden belirleyen, planlayan, yapıp-eden bir varlık olabilmesi için, gelecek zaman sferinin insanın inisiyatifine açık olması, yani onun başka bir güç tarafından önceden determine edilmiş olmaması gerekir; bu güç ister dünyaya ait olsun, isterse dünya-üstü bir güç olsun. Ancak böyle bir dünyada insan kendi yaratıcı eylemlerini gerçekleştirebilir, ve bunların bir sonucu olan başarılarını ortaya koyabilir.

Zamanın gelecek boyutu henüz içinde bulunmadığımız bir zaman boyutudur; o önümüzdedir; yapıp etmelerimize açıktır. İnsan insanın tanrısal nitelikleri adını verdiğimiz önceden görme, önceden belirleme ile geleceğe şekil veriyor, planlar tasarlıyor, amaçlar koyuyor ve sonra da onları gerçekleştirmek için araçlar seçiyor. Eğer bizim hayatımız, eylemlerimiz için hiçbir planımız, amacımız, hedefimiz yoksa, o zaman yarın, öbür gün

---

[3] Bugün Batı dünyasında fütürolojiyi bir araştırma konusu yapmak isteyen bir çaba vardır. Özellikle *kibernetik* böyle bir çaba olmak istiyor. Bizde bu işi kahve falı görmektedir. Fal hiçbir zaman bilim olamaz. Gelecek hiçbir zaman bilim objesi yapılamaz. Gelecek hakkında ancak tahminler ileri sürülebilir. Her zaman kesin hesapları yanıltacak yeni ve beklenmedik olaylar çıkabilir. Yoksa dünya, onu çekici yapan hesap edilemez yanını yitirir, çok can sıkıcı olurdu.

kör rastlantılara bırakılmış demektir. Böyle bir durum insan için tehlikelidir. İmdi istesin istemesin, o yarını, öbür günü düşünmek, yakın veya uzak bir zamandaki eylemleri için planlar yapmak, amaçlar koymak zorundadır.

Öte yandan, insanın aktif olması, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan bir varlık olması, ancak önceden görme ile önceden belirleme sayesinde bir işlev ve anlam kazanır. Nitekim aktiflik, yapıp-etme, değer duygusu, tavır takınma zamanın gelecek boyutuna, gelmekte olana yönelmiştir. Eylemleri yönetmek demek olan önceden görme ve önceden belirleme olmadan; aktiflik anlamsız bir devinim, değer duygusu ise çekilmez bir yük olurdu. Zaten insan hayatının ağırlık noktası da onun aktivitesinin, değer duygusunun, tavır takınmasının şekil vereceği gelecek üzerinde bulunuyor. Geçmiş, kapanmış, değişmeyen bir zaman sferidir; insan bu sferden anımsama yeteneği ile ders alabilir; tavır takınmasını, aktivitesini yönlendirmede ona bilgi kaynağı olabilir; fakat geçmiş, bitmiş, kapanmış bir zaman boyutudur. "Şimdi" ise gelip geçici, kısa süreli bir zaman sferidir. Şimdi, insan için bir ödevdir; çünkü insan varlığının en değerli öğesi eylemin gerçekleştiği yerdir. Gerçi insana yapıp-etmelerinin, tavır takınmalarının, inisiyatifinin eylem alanı olarak henüz açık olan, henüz belirlenememiş bir zaman sferi olan gelecektir, gelmekte olandır ve insan ancak zamanın bu sferine bir yön yerebilir. Fakat bu yön verme, zamanın bu gelip geçici noktasından, şimdisinden başlamak zorundadır.

Önceden görme ile önceden belirleme arasında birbirini tamamlayan karşılıklı bir bağ vardır. Önceden belirleme yapıp-etmelerimizde zincirin ilk halkasıdır. En başta önceden görme harekete geçmelidir ki, önceden belirlenecek olan şeyden söz edilebilsin. İnsanın önceden görmesi nereye kadar uzanırsa, önceden belirlemesi de oraya kadar uzanabilir.

Bu bölümün vardığı sonuç kısaca şöyle özetlenebilir: Önceden görmek, önceden belirleyebilmek, ancak aktif olan, kendi-

sine amaçlar koyan, onları gerçekleştirebilen bir varlık için söz konusu olabilir. Böyle bir varlık kendi yapıp-etmelerini değer duygusuna göre yöneten, olup-bitenden yana veya ona karşı hareket edebilen biricik varlık olarak tanıdığımız, insandır ve yalnız insandır. İnsanın yetenekleri ve başarıları onun somut bütünlüğü içinde birbirini tamamlarlar. Nasıl aktif olma, tavır takınma, değerleri duyma gibi yetenekler, önceden görme, önceden belirleme olmadan işlevlerini ve anlamlarını gerçekleştiremezlerse, önceden görme ve önceden belirleme de birbirine ve yukarıdaki yeteneklere dayanmadan kendileri ve insan için anlamlarını yitirirlerdi.

VIII
İSTEYEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. İsteme Kavramının Kısa Bir Tarihçesi

İsteme (irade) problemi de önceden görme ile önceden belirleme problemi gibi felsefenin, özellikle metafiziğin, ethikin, din felsefesinin çok eski bir problemidir. Yüzyılımızın başlarından beri de deneysel psikolojinin bir problemi oldu. Bu alanda ilk deneyleri yapan, 1930'larda ölen Göttingenli psikolog Narzis Ach olmuştur.[1]

Nasıl din felsefesi ile dine dayanan metafizik sistemleri, önceden görme ile önceden belirlemeyi tanrısal varlığın nitelikleri olarak ele alıyorlarsa, burada da insan istemesini tanrısal varlığın istemesinden türetmeye çalışıyorlar. Buna göre insanın bağımsız, otonom bir istemesi yoktur. İnsanın istemesi kaynağını tanrısal istemede bulur ya da insan istemesi genel tanrısal istemenin bir parçasıdır; ondan pay alır; yani insanın istemesi

---

[1] Narzis Ach: 1. *Über die Willenstätigkeit des Menschen,* 1903; 2. *Über den Willensakt und das Temparament,* 1910.

tanrısal istemenin aracıdır. Çünkü tanrısal isteme, insan istemesi sayesinde görünüş alanına çıkıyor. İnsan istemesi, tanrısal istemenin özel bir halidir. Görüldüğü gibi burada da, önceden görme ile önceden belirleme probleminde olduğu gibi aynı görüş egemendir. Böyle bir durumda insan ne kendi başına otonom hareket edebilir, ne de karar verebilir; yani insanın özgürlüğü elinden alınmıştır.

Rousseau'nun "volonté générale" kavramı da tanrısal istemenin dünyalaştırılmasından başka bir şey değildir. Halbuki böyle bir isteme, böyle bir "volonté générale" yoktur; yalnız *individuel* bir isteme vardır; çünkü isteme ancak biyopsişik bir varlık olan tek insanda bulunabilir. Biyopsişik bir varlığın eksik olduğu yerde isteme de yoktur. Tanrıya ne bir "bios" ne de bir psyche atfedilebilir; çünkü bunların her ikisi de gelip geçicidir; Tanrı gelip geçici olamaz; Tanrı gelip geçiciliği olmayan mutlak bir varlık alanı olarak kabul edilir. Aynı şekilde bireylerden oluşan toplumlarda da bir "volonté générale"den söz edilemez. Toplumlarda da her *individuumun* (*tek*in) ancak kendi istemesi vardır. Çünkü toplumun da genel bir biyopsişik varlığı yoktur. Her bireyin kendisi bir biyopsişik varlıktır. Böylece bireyleri toplumun bir otomatı haline getiren, Tanrının yerine toplumu koymak isteyen Rousseau'nun "volonté générale" hakkındaki teorisi de yanlıştır.

İlk kez Kant hiçbir yan ve arka düşünceye dayanmadan istemenin otonomisi problemini ele aldı ve onu esaslı bir şekilde inceledi. Gerçekten insanlığın düşünce tarihinde ilk kez Kant istemenin otonomisini açık bir şekilde göstermeyi başardı. Böylece insan kendi otonomisini yeniden kazanmış oldu. Felsefe ve bilimin o çağda üzerinde bulunduğu basamak göz önünde bulundurulursa, bu, insan düşünmesinin büyük bir başarısı sayılır.

Kısaca söylenirse, Kant'ın düşüncesi şu idi: İnsan istemesi bir tür nedenselliktir. Fakat bu nedensellik bir doğa nedenselliği değildir; istemenin bir nedenselliğidir. Çünkü "isteme akıl

sahibi olan canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir".[2] Bu nedensellik doğadaki nedenselliğin karşıtıdır. Doğal nedensellik; doğal olayların bir determinasyon ilkesidir. Halbuki nedensellik olarak isteme, akıl sahibi varlıkların yapıp-etmelerini determine eder. Burada isteme otonomdur, yani isteme kendi kendisine yasa koyar; çünkü Kant isteme ile pratik aklı bir tutar. Bu düşünceleri ile Kant, isteme problemini sınırsız dinsel-felsefi-metafizik kurgulardan kurtarmış oldu.

Kant'ın asıl ilgisi ethik problemler üzerinde toplanıyordu. O çağda felsefi antropolojiden söz edilemezdi. Fakat felsefi ethikte antropolojinin önemli problemleri de birlikte inceleniyordu. Kant'ta antropolojik problemlerin incelenmesi, daha önce de görüldüğü gibi, o çağdaki felsefe ile bilimin düzeyinin izin verdiği ölçünün çok üstünde idi. İnsan henüz somut bir bütün olarak ele alınmıyordu. Çünkü o çağda duruma insanı çeşitli alanlara bölen yetenekler psikolojisi egemendi. Bundan dolayı çeşitli alanlara bölünen insanın ancak bir alanı, örneğin isteme alanı otonom, onun öteki alanları ise bağlı olarak kabul ediliyordu. Bugünkü bilimin üzerinde bulunduğu basamak için insan bir bütündür; ve böyle bir bütün olarak çeşitli bilim dalları tarafından ele alınıp inceleniyor. İnsan bir bütün olarak otonomdur. Bu, insanın ontolojik temellere dayanarak araştırılmasının, ontolojik antropolojinin temel koşuludur.

İsteme problemi hakkında birbirinin tersini ileri süren bir yığın teori vardır. Fakat bu teoriler ne antropolojinin problemlerini ilgilendirirler, ne de antropolojiye olumlu bir katkıda bulunurlar. Bu nedenle bu teorileri ele almıyoruz. Öyle filozoflar vardır ki, onlar isteme kavramını hareket noktası olarak alırlar, hattâ onu felsefelerinin temel taşı yaparlar. Fakat onlar "isteme"den tamamıyla başka bir şey anlamaya çalışırlar. Örneğin Schopenhauer için isteme "kendi başına" bir varlıktır; varolan her şey ya istemenin doğrudan ya da dolaylı görünüşüdür.

---

[2] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 303.

Fakat antropoloji anlamında bütün bunların insan istemesinin fenomenleri ile hiçbir ilgisi yoktur. Ama Schopenhauer'ın yazılarında insan hakkında ortaya atılan görüşünün sağlam bir yanı bulunduğu da yadsınamaz. Bu tarafın Schopenhauer'ın metafizik kurgularıyla hiçbir ilgisi yoktur.

2. İsteme Fenomeninin Antropolojik Anlamı

İsteme fenomeni (irade fenomeni) ile bilgi, yapıp-etme, değer duygusu, tavır takınma, önceden görme ile önceden belirleme arasında sıkı bir ilişki vardır. Fakat insanın bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen bir varlık olması ve bütün bu fenomenlerin insan için bir anlam taşıması, insanın onların arkasında duran bir varlık olmasına bağlıdır. İnsanın bu fenomenlerin arkasında durmasını sağlayan yeteneğe "isteme" adını veriyoruz. İsteme veya irade bir çeşit enerji kaynağı olarak kabul edilir. Bu enerji kaynağı insanın eylemlerinin sürdürülmesini, onların beslenmesini, aktif kalmasını sağlar. Fakat istemenin bu şekilde kavranılması yanlış anlaşılabilir; sanki isteme bir merkezmiş ve her şeyi bu merkez yönetiyormuş gibi yanlış bir anlayış doğabilir.

Böyle bir görüş, ontolojik temellere dayanan antropolojinin göz önünde bulundurduğu insan fenomenlerine aykırıdır. Çünkü antropoloji bakımından isteme, ne içinde bulunduğu ilişkilerinden koparılabilir; ne de bir merkezdir. İsteme insanın yeteneklerinden birisidir. İsteme ile insanın öteki yetenekleri, eylemleri, aktları, özellikle onun değer duygusu arasında çok sıkı ve içten bir bağ vardır. Çünkü değerlerle bezenmeyen, değerler tarafından yönetilmeyen isteme, insanın gerçekleştirmek zorunda kaldığı sonsuz eylemler arasında sallantıda kalır. İstemeye yön veren, değerler ve değer öğeleridir. Onlar bizim eylemlerimizi yönetirler. İmdi isteme daima değerler tarafından yönlendirilir ve yönetilir. Değerler tarafından yönetilmeyen bir is-

teme yoktur. İsteme ile bilgi, yapıp-etme, tavır takınma, önceden görme ile önceden belirleme arasında da sıkı bir bağ vardır.

İmdi bizim bütün eylemlerimizin arka perdesini oluşturan isteme, değerlerle bezenmiştir. Bizim eylemlerimiz isteme tarafından yönetilir. Eğer insan projelerini, niyetlerini, amaçlarını gerçekleştirmek isterse, o zaman onların arkasında istemenin bulunması gerekir. Uyku, dinlenme gibi normal, doğal bir neden yüzünden kesintiye uğrayan eylemleri yeniden başlatmak, sürdürmek, istemenin esaslı işlevlerinden birisidir. Fakat bu neden, doğal, normal olmayan bir neden de olabilir. Böyle bir durumda isteme aktı, yapılması gereken işleri yeni baştan ele almak için uygun, elverişli bir fırsat bekler.

Eğer insan böyle yeteneklere sahip olmasaydı, kendi eylemleri arasında bir kesintisizlik kuramazdı. Gerek şimdiki gerekse geçmişteki başarılarına sahip olamazdı. O zaman insan, kendi eylemleri arasında bir bağlantı kurmadan rastgele, bazen şunu, bazen de bunu yapan bir varlık olurdu. Halbuki insanın eylemleri arasında bir bağın kurulmasına ve bunun sürdürülmesine gerek vardır. Bağlantısız, kesik kesik, rastgele gerçekleştirilen eylemler, insanın hayatta kalmasını bile sağlayamazlardı. İnsanın eylemleri arasında karşılıklı, birbirini tamamlama ve birbirine bağlı olma gibi bir ilişki vardır.

İsteme fenomeni insanın öteki fenomenleriyle, özellikle insanın eylemleriyle değer sferi ile bir örgü oluşturur. Bu nedenle biz istemenin bir yandan eylem gruplarıyla, öte yandan bu eylemleri yöneten değer gruplarıyla ilişkisini incelemeliyiz. Eylem gruplarıyla değer grupları arasında –yukarıda gösterildiği gibi– bir uygunluk vardır. Bunun için biz bunlardan birisini ele almakla yetinebiliriz.

İsteme, birinci değer grubu (yüksek değerler) ile ikinci değer grubu (araç değerler) ya da bu değer grupları tarafından yönetilen eylem gruplarıyla bağlantılıdır. Çünkü bu eylem grupları, konulan amaçlar, hedefler, tasarlanan, plan ve projeler, bizden aktif bir gerçekleştirme beklerler. İnsan kendisini

bu amaç, hedef, plan ve projeler için ortaya koymak, bunlardan yana veya bunlara karşı karar vermek, sonra da harekete geçmek zorundadır. İmdi isteme, konulan amaç ve hedefleri, tasarlanan plan ve projeleri gerçekleştirmek için eylemlerin arka perdesini oluşturmalıdır.

Üç alana ayrılan (otomatlaşan yapıp-etmeler; sorumsuz sfer ve moda alanı davranış şekilleri) üçüncü grubun eylemlerinde de isteme ne kadar zayıf olursa olsun, eksik değildir. Genel olarak söylenirse: Bireylerin değer duygusu söz konusu olduğu zaman, istemenin gücü artar; fakat eğer bireylerin değer duygusu söz konusu değilse, o zaman da istemenin gücü azalır. Bireylerin değer duygusunun bulunmadığı yerde, öyle durumlar vardır ki, insan kendi istemesine karşı hareket etmek zorunda kalabilir. Gerçi bu da bir istemedir; fakat bu isteme kendisine "karşı olanı" yenmek zorunda kalan bir istemedir.

İsteme bir "yapabilme"yi gerektirir. "Yapabilme" insandan kendi gücünü hesap etmesini ister. İnsan gücünü tartarken, hesap ederken bu hesap etmenin, eksik veya fazla olması da olasıdır. Fakat hesap etmenin eksik olduğu yerde, halis bir istemeden söz edilemez; ancak gelişigüzel bir istemeden söz edilebilir; bu da arzu etmenin aynıdır; çünkü istenilen bir şey, gerçekleşmeyi gerektirir. İstenilenin gerçekleşmesi ise insanın kendisini bütünlüğü ile ortaya koymasını ister. Bundan dolayı insan yapabilmesini ve gücünü tahmin etmede titiz davranmalı, sonra da araç bulmalı veyahut kendisi bu aracı yaratmalıdır.

Bu nedenle, bir yandan isteme ve arzu etme arasında; öte yandan da isteme ve "itilme" arasında bir fark yapılmalıdır. İnsan, kökünü kendi iç sferinde veyahut sosyal çevrede bulan çeşitli faktörler tarafından itilebilir. İnsan iç dünyasından veyahut sosyal çevreden gelen faktörler tarafından itildikçe, kendi istemesine sahip değildir; ve böyle bir insan kendi gücünü ölçebilecek, hesap edebilecek bir durumda da değildir. Çünkü bu durumda insan ya ruhsal iç-sferinden ya da dış çevre tarafından itilmiştir; böyle bir insan artık otonomisini kaybetmiştir,

gelişigüzel hareket eder. Böyle bir hareketin de halis bir isteme, bir "yapabilme" ile ilgisi yoktur. Böyle bir durum antropoloji bakımından önemsizdir. Bu, olsa olsa ruhsal bir durum olabilir.

3. İsteme ile Arzu Etme Arasındaki Fenomen Farkı

Daha önce de gösterildiği gibi, halis istemenin karşısında "yapabilme" ile ilgisi olmayan sadece bir istek, yani arzu vardır. Arzu, yani istek sferiyle isteme sferi arasında, fenomenlerde ortaya çıkan bir fark vardır. Çünkü insanın arzu sferi (istek sferi) sınırsızlığa kadar gidebilir. Halbuki isteme sferi sınırlıdır. Arzular, hem real ve irreal olan, hem de olası olan ve olası olmayan arasında bağlar kurabilir. Halis isteme ise, yalnız real ve olası olanla bağlar kurabilir.

İnsanın sonsuz, sınırsız arzuları, istekleri, umutları, hayalleri vardır. Fakat arzular, istekler, umutlar, hayaller bir isteme değildirler. Çünkü isteme, istenilen şeyin gerçekleşmesi üzerinde durur, onu gerçekleştirmeye çalışır. Bu, insan gücünün kendisini bütünlüğü ile ortaya koymasını gerektirir. Bu güç ise, gelişigüzel bir güç değil, hesap edilen, ölçülüp biçilen bir güçtür. Fakat böyle bir hesap etme yoksa, o zaman çocuklarla yeni yetişen genç insanlarda olduğu gibi, isteme ile arzu etme arasındaki sınır silinir. Hem çocuklar hem de yeni yetişen gençler arzu sferini isteme sferinden ayırt edemezler. Çocuk olanaksız olanı, erişilmesi olası olmayanı ister; çünkü çocuk henüz "yapabilme" ile istek ve arzu arasındaki farkı görebilecek bir durumda değildir; o henüz realite ile irrealite sferlerini birbirinden ayıramamaktadır. Zaten çocuk, halis anlamıyla henüz aktif değildir. Çocuğun yarın, öbür gün, daha sonra hakkında –yapılacak şeyler aynı güne ait olmadıkça– açık bir bilgisi de yoktur. Çocuk henüz olabilir olanla, olamazı birbirinden ayırt edemez; o her şeyi olası görür. Onda bir "yapabilme" ve "yapamama" bilgisi yoktur. Örneğin çocuk gökteki yıldızları iste-

yebilir. Halbuki yetişkin insanlardan birisi böyle bir şey istese, biz onun normalliğinden şüphe ederiz. Gerçi hayatta olabilirliği aşan şeyleri isteyen, hayal dünyası ile realite dünyasını birbirinden ayırt etmeyen insanlar vardır. Fakat böyle insanlar bir gülümseme ile karşılanır. Bu patolojik bir durumdur; ama burada patolojik durumlar göz önünde bulundurulmuyor. Öte yandan burada olabilirlik deyimi çok geniş anlamda anlaşılmalıdır; yani olabilirlik deyimi belli bir insan grubu, belli bir tek insan için değil, bütün insanlar için düşünülmelidir.

Fakat çocukta isteme ile arzu sferinin birbirinden ne zaman ayrıldığını saptamak kolay değildir. Burada *individuel* farklar vardır. Herhalde bunun için biyolojik bir yaş sınırı gösterilemez. Ancak denebilir ki, bağımsız olmaya başlayan bir çocuk, artık istediği şeylerle, arzu ettiği şeyleri birbirinden ayırt edebilecek bir durumdadır. Fakat bağımsızlık için de gene biyolojik bir yaş sınırı gösterilemez; bu insandan insana değişir. Bundan dolayı "bağımsız olma" fenomeni, ancak insanın yaptıklarında, ettiklerinde, düşündüklerinde saptanabilir. Bir insanın bağımsızlığı, projelerinde, kararlarında, aldığı kararları gerçekleştirmesinde, düşünmesinde, bilmesinde ve aktlarında, hareket ve eylemlerinde ortaya çıkar. Bir insan ileri sürdüğü düşüncelerin kendisinin veya başkalarının olduğunun farkında olmadıkça "bağımsız" değildir. Hayatta başkalarının düşüncelerini kendi düşünceleri sanan insanlar hiç de azınlıkta değildir; bunlar "bağımsız" olamayan kimselerdir.

Halis bir istemenin ortaya çıkabilmesi, insanın gücünü hesap etmesini, bilmesini gerektirir; insan olabilecek olanla, olamayacak olan arasında fark yapabilecek bir durumda olmalıdır. Halis isteme, olabilecek olanı aşanla, olamayacak olanla ilgilenmez. Örneğin insan yarın yapacağı bir gezi için havanın güzel olmasını arzu edebilir; fakat böyle bir şeyi isteyemez; çünkü bu, insanın gücünü aşar. Bir hoca dersini dinleyen öğrencilerin aktif olarak kendisiyle birlikte düşünmesini, dersin içten ve objektif bir ilgi ile izlenmesini arzu eder; bu bir arzudur; çünkü

istemede yani bir irade fenomeninde istenen şeyin gerçekleşmesi isteyene bağlıdır. Halbuki burada söz konusu olan arzunun gerçekleşmesi hocanın elinde değildir; başka koşullara bağlıdır.

Günlük dilde istek ile halis isteme arasındaki fark ortaya çıkmıyor; sanki onlar arasında bir fark yokmuş gibi görünüyor; bu görünüşü ortadan kaldırmak için onların fenomenlerinde ortaya çıkan farka bakalım: İstek ile halis isteme arasında, bir yandan onların zaman sferiyle, öte yandan değer grupları ile olan ilgileri bakımından fark vardır. Zaman sferleri bakımından "istek" "şimdi"ye bağlıdır. Çünkü yarınki isteklerimin ne olacağını önceden kestiremem; bu, insanın biyopsişik durumuna göre değişebilir; yani insanın kendisini nasıl hissettiğine bağlıdır. Örneğin yazın sıcak günlerinde soğuk içkiler içmek, serin bir yerde oturmak isteklerim arasındadır. Kışın, soğuk günlerinde ise sıcak ve ısıtan içkiler içmek, sıcak bir yerde kalmak isterim. Hattâ her yaşın kendisine göre istekleri vardır. Bu istekler yaş ilerledikçe değişirler.

İsteklerle değer grupları arasındaki ilgiye gelince: İstekler vital değerler ve yarar değerleri içinde kalırlar; halbuki halis isteme, henüz gerçekleşmemiş, fakat gerçekleşmesine çalışılan araç değerlerden yüksek değerler alanına kadar uzanır.

Fakat isteklerin tam karşıtı olan bir arzu sferi daha vardır. Biz buna saf arzu adını veriyoruz. Bu anlamdaki arzunun hem yüksek hem de araç değerlerle ilgisi vardır; ve bu arzu geleceğe yönelmiştir. Saf arzunun yöneldiği değer grupları da henüz gerçekleşmemiş olan değerlerdir. Bu anlamdaki arzu gerçek olmayan, sınırsız olan bir alan içinde kalır; halbuki isteme gerçek olan, sınırlı olan alanlarla bağ kurar.

Saf arzu sferini halis isteme sferinden kesin olarak ayırt eden nokta, arzu edilen şeyin değer türü ve geleceğe yönelmiş olması değil, tersine, halis istemenin "yapabilme" ile gerçekleştirebilmeye dayanmasıdır. Halbuki saf arzunun böyle koşullara dayanması gerekmez. Gerçekten realite sferi ile irrealite sferi

arasında fark yapamayacak insanlar vardır; onlar için her iki alanı birbirinden ayırt eden sınır siliniyor, bu alanlar birbirine karışıyor; onların saf arzu ile halis isteme karşısındaki tavırları da böyledir. Bunlar hayalci insanlardır. Belki her insanda az veya çok böyle bir yan vardır.

Halis isteme, yapıp etmelerimizin arka perdesini oluşturan, sürekliliğini, kesintisizliğini sağlayan, yapıp etmelerimiz bir kesintiye uğradıkları zaman, onları yeni baştan ele alan bir güçtür. Eğer böyle bir güç olmasaydı, o zaman insan planlarını, amaçlarını, hedeflerini, niyetlerini gerçekleştirebilecek bir durumda olamayacaktı. İnsanın yapıp-etmelerinin büyük kısmı zamana, sürekliliğe, kesintisizliğe, daima yeni baştan ele alınmaya gerek gösterir. İşte bir güç kaynağı olan isteme bütün bunları sağlayan bir insan yeteneğidir.

IX
ÖZGÜR BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Özgürlük Kavramı Hakkında Ethik Teoriler

Biz daha önce insanın bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen bir varlık olduğunu gördük. İnsan isteyen bir varlık olarak yapıp-ettiklerini bir kesintiye uğratmadan sürdüren, onların arkasında duran bir güce sahiptir. Fakat eğer insan aynı zamanda yapıp-etmelerinin gerçekleştirilmesinde özgür bir varlık olmasaydı, o zaman bütün bu fenomenlerin anlamı olmazdı; çünkü insan ardı arası kesilmeyen birçok eylem içindedir. İnsan onların hepsini birden gerçekleştiremez; çünkü buna ne insanın gücü yeter, ne de böyle bir şey insanın doğal hayatına uygun düşer. İnsanın yapıp-etmelerini düzenleyebilmesi, onları hayattaki önemine göre sıraya koyup gerçekleştirebilmesi için, onun kendisine has bir inisiyatifi olmalıdır. Bu insanın doğal hayat şeklidir. Eğer insan kendi yapıp-etmelerini gerçekleştirmek için onlardan birisine veya ötekisine bir öncelik tanıyabiliyor, öncelik tanıdığını yapıyor ötekini bırakabiliyorsa, bu yeteneğini

kullanması veya kullanabilmesi için, onun bir olanağa sahip olması gerekir. İşte bu olanak insanın özgürlüğüdür.

Özgürlük problemi, felsefi düşünmenin çok önemli, çok eski ve güçlüklerle dolu olan bir problemidir. Bugün de aynı niteliğini sürdürüyor; gelecekte de sürdürecektir. Özgürlük problemi dar anlamda, yani sadece ethik ve politik bir problem olarak anlaşıldı ve bu anlamda ele alındı. Özgürlük problemini bütün derinliği ile, felsefi bir araştırma konusu yapan, onu belli bir çözüme götüren ilk filozof Kant olmuştur. Klasik bir çözüm olan Kant'ın bu çözüm şekli, bugüne kadar sarsılmayan bir çözüm şekli olarak kaldı.

Fakat Kant için özgürlük problemi, isteme (irade) özgürlüğünün sınırları içinde kalan ethik bir problemdi. İnsanın bütün varlığını, yani onun bütün yapıp-etmelerini ele alan antropolojik özgürlük henüz söz konusu değildi. Antropoloji anlamındaki özgürlük Kant'ın görüş açısının içine henüz girmiyordu. O çağdaki bilginin düzeyi bakımından başka türlü olamazdı.

Öyle ise Kant'a göre isteme özgürlüğü nedir? Özgürlük bir determinasyondur: fakat özgürlük bir nedensel determinasyon değildir; eğer özgürlük bir determinasyon olarak görülecekse, o zaman buna istemenin nedenselliği denebilir. Yani özgürlük istemenin, pratik aklın kendi kendisini yönetmesi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü özgürlük aklın bir olayıdır. Her olay gibi, bu olay da kanıtlanamaz; fakat yadsınamaz, yok da sayılamaz.[1] Bu olayı yadsımak demek, "filozofiyi filodoxi'ye çevirmek demektir".[2]

İki türlü nedensellik vardır. Bunlardan birisi doğadaki nedensellik, ikincisi istemenin nedenselliğidir. Doğal nedensellik bir zorunluluktur. İstemenin nedenselliği, özgürlüktür.

İnsan, doğa ile pratik aklın, birbiriyle birleştiği, çatıştığı bir alandır. Başka bir deyişle: İnsan bu iki dünyanın vatandaşıdır.

---

[1] Bugün bizim için özgürlük, bütün insan akıllarının özgür olmasıdır.
[2] K.d.r.V., "Einleitung", s. 35. (B. Erdmanns Ausgabe).

Bu dünyaların birisinde insan, özgür olan bir varlıktır; ötekinde ise özgür olmayan, bağlı olan bir varlıktır.

Kant'a göre iki türlü özgürlük kavramı vardır: 1. Olumlu anlamda özgürlük; 2. Olumsuz anlamda özgürlük. Gerçek özgürlük olumlu anlamda olan özgürlüktür. Bu anlamdaki özgürlük bir artı-determinasyondur; bu determinasyonu sağlayan pratik akıldır. Olumsuz anlamdaki özgürlük ise doğal koşullardan bağımsız olmaktır.

Kant'ın özgürlük kavramı, onun insan hakkındaki gnoseolojik görüşüne dayanmaktadır. Çünkü Kant için insan, daha önce de gösterildiği gibi, dual bir varlıktır. İnsan bir yanı ile bir doğa varlığı (homo phainomenon)dır; öbür yanı ile de bir akıl varlığı (homo noumenon)dır. Akıl varlığı olarak insan özgürdür. Çünkü insan akıl varlığı olarak akıl yasalarının yönetimi altındadır; akıl yasalarının yönetiminde bulunmak ya da akıl yasalarına göre hareket etmek, özgür olmak demektir. İnsan doğal bir varlık olarak özgür değil, bağlıdır. Çünkü insan doğal bir varlık olarak doğal determinasyonun, doğa yasalarının etkisindedir. Doğa yasalarının yönetimi altında insan özgür değildir. Çünkü zorunlu doğa yasalarına bağlıdır. İnsanın zorunlu doğa yasalarına bağlı doğal varlık yanı, onun duyular sferi ve eğilimleridir.

Yüzyılımızın felsefesinde, özgürlük problemi bakımından Max Scheler ile Nicolai Hartmann'ı ele alacağız. Her iki filozof da çağımızın önemli ethikçileridir. Max Scheler için özgürlük, geistın bir işidir. Özgür olmak demek geista sahip olmak, psikovital sfere, çevreye, organik olana bağlı olmamak demektir; çünkü çevre, insanın psikovital yanının içinde bağlanıp kaldığı yerdir.

Scheler'in özgürlük kavramı, onun insan hakkındaki görüşüne dayanır. Scheler için insan, daha önce de gösterildiği gibi, dual bir varlıktır. Fakat bu dualite Kant'ınkinin karşıtı olan bir dualitedir; yani bu ontik bir dualitedir. İnsan bir yanı ile bir geist varlığıdır; öbür yanı ile de psikovital bir varlıktır; insan geist

varlığı olarak özgürdür; psikovital varlık olarak da özgür değil, bağlıdır.

Scheler'in insanda gördüğü psikovital varlık alanını, Kant'ta doğal varlık alanı; Scheler'deki geist kavramını da Kant'ın akıl kavramı, özellikle pratik akıl kavramı karşılar. Yalnız geist kavramı ile akıl kavramı arasında şöyle bir fark vardır: Geist kendi varlığı bakımından ne bedeni ne de ruhu gerektirir; geist bunlar olmadan da varolur. Halbuki Kant'ın akıl kavramı için böyle bir şey söz konusu bile olamaz. Önemli bir fark da, Scheler' in psikovital kavramı ile geist kavramı, Kant'ın doğal varlık kavramı ile akıl kavramı arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Geist alanı ile psikovital alan birbirine karşıttırlar; varolmaları bakımından birbirine gereksinimleri yoktur. Birisi olmadan öbürü olabilir. Nitekim hayvanda geist alanı, Tanrıda da psikovital alan yoktur. Halbuki Kant'ta ruh ve beden, Scheler'in deyimi ile psikovital alan olmadan akıldan söz edilemez; onlar bir bütün oluştururlar. Kant'ta insanın iki alana ayrılması sadece bilgi bakımındandır. Halbuki Scheler'de insanın iki alana ayrılması ontiktir; çünkü insan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen varlık alanına bölünmektedir. Fakat bu, her ikisinin insan görüşü arasındaki benzerliği ortadan kaldırmaz.

Scheler yalnız Kant'ın akıl kavramını yanlış yorumlamakla kalmaz, aynı zamanda Kant'ın birçok kavramını, özellikle ethikini yanlış yorumlar. Fakat gene de o Kant'taki insanın dual varlık şemasını olduğu gibi almaktan geri kalmaz. Ancak Scheler Kant'ın gnoseolojik dualite görüşünü, ontolojik dualite görüşüne çevirir. Bundan başka Scheler özgürlük problemini inceleyip temellendirmeye yanaşmaz; sadece özgürlüğün geistın bir işi olduğunu söylemekle yetinir.

Halbuki Nicolai Hartmann özgürlük problemini çok ciddiye alır; onu esaslı ve ayrıntılı olarak inceler. N. Hartmann için de insan, iki türlü determinasyonun birbiriyle çatıştığı, çarpıştığı bir alandır. Bunlardan birisi nedenselliğin yönetmesi, öteki amaçlı, final, ideolojik bir yönetimdir; yani değerlerin sağladığı

bir determinasyondur. Böylece Hartmann'da, Kant'taki pratik akıl yerine final determinasyon geçiyor.

Nedenselliğin yönetmesi, zamanın akış yönünü izleyen amaçsız, kör bir determinasyondur; bunun için de nedensel determinasyon kendisine katılan her determinasyona açıktır; yani nedensel determinasyon kendisine katılan her determinasyonu içine alır. Final determinasyon, nedensel determinasyonun tersidir; bu determinasyon zamanın akış yönünü izlemez, açık ve kör değil, kapalı ve gören bir determinasyondur. Final determinasyon konulan amaçtan kalkar; onu gerçekleştirecek araçları arar; kendi ağırlığını olayların akışına katar; onların yönünü değiştirir, onları kendi buyruğunda kullanabilir; böylece de konulan amaçları gerçekleştirmeye çalışır. Final determinasyon, bir artı-determinasyondur. Kant'ta pratik akıl ne başarıyorsa, Hartmann'da bunu final determinasyon başarır. İnsan özgürlüğünü sağlayan bu determinasyondur; özgürlük *final-nexus*un bir başarısıdır.

Nicolai Hartmann bununla yetinmez; o, özgürlük problemini, daha önce de gösterildiği gibi, varlık sferleri hakkındaki teorisi ile kategoriyal yasalara dayanarak ontolojik temellendirmeye çalışır. Hartmann'ın insanı, real varlığı oluşturan çeşitli varlık alanlarını kendisinde toplar; Hartmann için özgürlük, bu varlık alanlarından birisinin ayrıcalığı değildir. Maddesel varlık alanı bir yana, bütün öteki varlık alanlarında az veya çok bir özgürlük vardır. Fakat etnik özgürlük yalnız insanın kişiliğini içine alan "manevi varlık" alanında ortaya çıkar. Kant'ın özgürlük teorisinden sonra, Hartmann'ın ethik teorisi özgürlüğü en esaslı şekilde temellendiren teoridir; birçok bakımdan Kant'ın özgürlük teorisinden üstündür. Çünkü Hartmann'ın özgürlük teorisi daha geniş temellere dayanır. Gerçi Hartmann Kant'ın şemasını terk etmemiş gibi görünüyor; fakat gene de onların insan görüşleri arasında büyük bir fark vardır. Bu her iki filozofun varlık alanları hakkındaki görüşünde orta-

ya çıkar. Fakat bunu göstermek, bu yazının işi değildir. Bunu göstermek özel bir araştırmanın işi olabilir.

Her üç düşünürün özgürlük problemi hakkındaki düşüncelerini kısaca bir araya toplayarak şunu söyleyebiliriz: Kant için özgürlük pratik aklın, Scheler için soyut, ruh ve bedenden yoksun olan bir geistın işidir; Hartmann için ise, kişiliği içine alan "manevi varlık" alanının bir başarısıdır. Çünkü konulan amacı gerçekleştirmek için, amaçlardan araçlara geri dönen final-determinasyonun alanı, kişiliğin taşıyıcısı olan "manevi varlık" alanıdır.

2. Antropolojide Özgürlük Problemi

Felsefi antropolojide özgürlük probleminin durumu tamamıyla başkadır. Çünkü felsefi antropolojinin insan görüşü, sözü geçen ethik teorilerin insan görüşlerinden başkadır. Felsefi antropoloji için insan varlığı somut bir bütündür; ve bu somut bütünlükten hareket edilir. Çünkü felsefi antropoloji, ne insan varlığını çeşitli alanlara, yeteneklere böler, ne de insanın herhangi bir varlık alanına ya da yeteneğine bir "öncelik" tanır. Bu nedenle özgürlüğün de bu somut bütünlüğe dayanması gerekir. İmdi felsefi antropoloji için özgürlük artık geist, akıl, isteme ve benzerleri gibi alanların, yeteneklerin bir işi değildir; insanın bütün varlığı ile, bütün yapıp-etmeleriyle, aktlarıyla ilgilidir.

Ontolojik temellere dayanan antropoloji bakımından özgürlük bir olanaktır; gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi insanın kendisinin bir işidir. Özgürlüğün bir olanak olması, temelini insanın varlık yapısında bulur. Çünkü insan da bir olanaklar varlığıdır. Bundan dolayı özgürlük insan türüne, hayvanların içgüdüsel davranışları gibi, doğuştan ve hazır olarak verilmemiştir. Bunun için de her insan aynı tarz ve ölçüde özgür değildir. Nitekim insanın öteki yetenekleri ile biyopsişik çekirdekleri de hem her bireye aynı ölçü ve nitelikte hem de hazır bir şekilde verilmemiştir. İnsanın bütün yetenekleri, biyopsişik

çekirdekleri, gelişmek için zamana gereksinim gösterirler. Çünkü bütün insan yetenekleri biyopsişik çekirdekler olarak sadece olanaklardır; onların insanlar arasındaki dağılışı da *inidividuel*dir; yani insandan insana değişir.

İnsan özgürlüğünde de durum aynıdır. Özgürlük de insana olanak olarak verilmiştir; fakat bir olanak olarak insana verilen özgürlükle öteki yeteneklerin, biyopsişik çekirdeklerin olanak olarak verilmesi arasında bir fark vardır: Bu olanak olarak insanda bulunan özgürlük, insanın varlık bütünü ile ilgilidir. Çünkü bu olanak için insanın herhangi bir yeteneği veya biyopsişik çekirdeği sorumlu tutulamaz. İnsanın bütünlüğü, bu olanağın gerçekleştirilmesiyle bu gerçekleştirmenin derece ve ölçüsünden sorumludur.

Bundan dolayı özgürlük "olanak" olarak yalnız isteme aktlarının, geistın değil, insanın bütün aktlarının, bütün yapıp-etmelerinin, bütün yetenekleri ve biyopsişik çekirdeklerinin bir işidir; çünkü özgürlük insanın herhangi bir veya birkaç yeteneğinin başarısı değil, insanın bütün yetenek ve biyopsişik çekirdeklerinin bir işbirliği yapmasının bir başarısıdır. İnsan bu başarısının içinde somut bir bütün olarak mevcuttur.

Özgürlük "olanak" olarak da bir determinasyondur. Fakat bu determinasyon doğadan gelen bir determinasyon değildir; değerlerin, hem yüksek hem de araç değerlerin bir determinasyonudur. Bizim bütün hareketlerimiz, yapıp-etmelerimiz, aktlarımız, değerler tarafından determine edilirler; ya da daha önce kullandığımız bir deyimle, bütün hareketlerimiz, yapıp-etmelerimiz, aktlarımız değerler tarafından yönetilirler. Fakat eğer insanın yapıp-etmelerini, hareketlerini değerler yönetiyorsa, determine ediyorsa, o zaman şöyle bir soru ile karşılaşırız: Doğa olayları da doğa yasaları tarafından yönetilmiyor mu? Değerler de hareketlerimizi, yapıp-etmelerimizi doğa yasalarının, doğa olaylarını yönettikleri gibi mi yönetiyor? Eğer bu soru evetlenirse, o zaman insan özgürdür diyebilir miyiz? Eğer biz insanın özgür olduğunu söylüyorsak o zaman biz bu de-

yimle insanın şöyle veya da böyle hareket etme olanağına sahip olduğunu söylüyoruz. Eğer değerler hareketlerimizi, yapıp-etmelerimizi, doğa yasaları gibi determine ediyorlarsa, o zaman biz böyle bir olanaktan nasıl söz ediyoruz?

Eğer değer determinasyonu böyle anlaşılırsa, o zaman gerçekten insan özgürlüğünden söz edilemez; çünkü böyle bir durumda hem doğada hem de insan dünyasında kesin, önüne geçilemez, yönü değiştirilemez bir determinizm var demektir. Çok kez değerlerin determinasyonundan çıkarılan sonuç bu olmuştur. Bu düşünceye göre yapıp-etmelerimizi ister doğa yasaları, isterse değerler determine etsinler, bu durumu değiştirmez, aynı sonuca varılır. Halbuki değerlerin determinasyonu, doğa yasalarının determinasyonundan başka olan, ona benzemeyen bir determinasyondur. Fakat determinasyonların başkalığı da problemin çözümü ve anlaşılması bakımından yeterli değildir.

Böyle çıkmazlara saplanmanın nedenleri şunlardır: 1. Eğer doğa probleminde olduğu gibi somut hayat fenomenleri terk edilir, teorik kurgulara başvurulursa; 2. İnsanın yapıp-etmeleriyle doğa olayları ya da genellikle insanla doğa arasında bir koşutluk kurmaya çalışılırsa; 3. İnsan Kant'ın şemasına göre akıl ve doğa gibi iki heterojen alana bölünürse, o zaman fenomenlere aykırı sonuçlara varılır. Eğer doğa ile insan arasında kurulmaya çalışılan koşutluk terk edilir, insan varlığı parçalanmadan, onun somut bütünlüğünde ortaya çıkan fenomenler ele alınırsa, işte o zaman bütün bu sorular ve bunlardan çıkarılacak olan sonuçlar kendiliğinden ortadan kalkar.

Gerçekten somut hayatta fenomen olarak ne böyle bir koşutlukla, ne bir dualite ile, ne de doğadaki yasalar anlamında hareketlerimizin kör, kesin, şaşmaz bir şekilde yönetilmesi ile karşılaşıyoruz. Çünkü insanın yapıp-etmelerinin kökü, kaynağı ne insanın dışında, doğada, ne de akıl, isteme, geisttadır; tersine onlar kökünü, kaynağını bütün olarak insanın kendisinde bulurlar. Çünkü doğa insanı, hayvanı kayırdığı gibi kayırma-

mıştır; ona sanki şunu söylemiştir: "Dünyaya açıl... ben seni yetenek ve biyopsişik çekirdeklerle donattım. Sana onları geliştirmek düşüyor. Böylece mutlu ya da mutsuz olmak senin kendi elindedir."[3] İmdi insan yalnız kendi kendisine dayanmak zorundadır; insan sahip olduğu veyahut sahip olmaya çalıştığı her şeyi başka bir varlığa (doğaya, Tanrıya) değil, sadece kendisine borçludur.

Böyle bir varlığın yapıp-etmeleri, hareketleri yabancı bir güçten gelen kör, kesin, şaşmaz bir 'yönetimin elinde değildir. İnsan varlığı alanında gören, özgürlüğe açık kapı bırakan bir determinasyon söz konusu olabilir; çünkü ancak böyle bir determinasyon, insanın gören, kendi kendisini yöneten bir varlık olmasına olanak sağlayabilir.

Doğa insanı, hayvanı kayırdığı gibi kayırmadığı, insan kendi yolunu kendisi bulmak zorunda olduğu için, o bir olanak olarak özgürlüğe sahiptir. Fakat onun özgürlüğü dizginsiz ve sınırsız değildir; çünkü onun hareketleri determine edilmişlerdir; ama bu determinasyon onun kendi eseridir. İnsan tasarlanan yapıp-etmelerini gerçekleştirebilir ya da bu gerçekleştirmeden vazgeçebilir; her iki halde de, yani gerek onları gerçekleştirmede, gerekse onları gerçekleştirmekten vazgeçmede insanın gene kendisi sorumludur; ve o bu sorumluluğu kendi üstüne alır; çünkü yapıp-etmeleri gerçekleştirmekten vazgeçmek de gene bir çeşit yapıp-etmedir; yapıp-etmelerden vazgeçmek, onları geri bırakmak, onları gerçekleştirmekle eş değerdedir. İnsan yapmak ve yapmamak özgürlüğüne sahiptir; yaptığı ve yapmadığının sorumluluğunu taşır; ve bu her insanda başka ölçüde, başka türlüdür. Halbuki doğada ne yasalara uymama ile ne de başka ölçüde olma ile karşılaşıyoruz. Doğada böyle bir durumdan söz edilemez. Her şey yerçekimine uyar ve düşmekte olan taş, bir engele çarpmadıkça, düşmesine devam eder.

---

[3] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 461; daha önce de Kant'ın bu düşüncesini aynen almıştık.

Günlük hayatta ne kimse hareketlerimizin özgür olduğunu yadsır, ne de kuşkuya düşer. Özgürlük herkes için açık olan bir fenomendir. Somut hayatta insanlar aralarında şöyle konuşurlar: Sen bunu değil, şunu yapmalı idin. Eğer insanlar yapıp etmelerinde özgür olmasalardı, onlar birbirine, ne yaptın değil, şunu yapmalı idin; nasıl diyebilirlerdi? Doğada böyle bir şey istenemez; doğada olup-biten her şey, olduğu gibi olup-bitmek zorundadır; halbuki yapıp etmeler alanında "olup-bitmek zorunda olmak" değil, "olabilir" sözü geçerlidir.

Özgürlük günlük hayatın bir fenomeni olarak ne kadar açık ve seçik olursa olsun; eğer insan el ile tutulur fenomen alanını bırakır, kendisini felsefenin geleneksel kurgularına kaptırırsa, o zaman özgürlük karanlık, problematik olur; insan ne yapacağını şaşırır; kendi kendisine yarattığı, kendisinin neden olduğu güçlüklerin içine düşer. Gerek özgürlük probleminde, gerekse başka problemlerde, daima bir fenomen temeline dayanmalıyız; fenomenleri konuşturmalıyız. Bundan sonraki kaygı, özgürlük problemi için bir "temel" arayıp bulmak olmalıdır. Bu temel aranılırken de fenomenlerin zemini terk edilmemelidir. Kendimizi körü körüne kurgusal teorilere kaptırmamalıyız. Gerçi şimdiye kadar özgürlük için böyle bir temel bulunmamıştır; fakat bu, insan hakkındaki görüşün yetersizliğinden doğmaktadır.

İnsan parçalandığı, bir yanı ile doğaya mâl edildiği sürece böyle bir temelin bulunmasına da olanak yoktur. Bunun için de Kant'ın üçüncü antinomisi çözülemedi; Kant'ın dual insan görüşü içinde kaldığımız sürece bu antinomi çözülemez de. Fakat insan somut, bölünmez bir varlık-bütünü olarak görüldüğü ve insanın varlık bütünlüğünden hareket edildiği zaman, Kant'ın üçüncü antinomisi de çözülebilir. Dual bir insan görüşüne dayanan Kant'ın "özgürlük aklın bir olayıdır; özgürlük kanıtlanamaz; çünkü o bir olaydır; yadsınamaz, çünkü özgürlük bir olay olarak canımız, kanımız gibi bize verilmiştir" düşünceleri şöyle ifade edilmelidir: Özgürlük aklın değil, somut hayatın,

parçalanmayan, bölünmeyen insanın varlık bütününün bir olayıdır. Bundan dolayıdır ki özgürlük, ne yadsınabilir, ne de yok sayılabilir. İşte özgürlüğün bu niteliği, onun aranan fenomen temelidir.

Antropolojide insan, bütünlüğüyle nedensellik dışı bir varlık olarak görülmektedir. Çünkü nedensellik insan varlığının dışında kalan bir determinasyondur. İnsan yalnız değerler tarafından, hem de her iki değer grubu tarafından determine edilmektedir. Her iki değer grubunun determinasyonu aynı değildir. Daha önce de gösterildiği gibi, araç değerlerin determinasyonu ile yüksek değerlerin determinasyonu arasında fark vardır. Eğer araç değerler yapıp etmelerimizi tek başına yönetirlerse, o zaman özgürlük ya ortadan kalkar ya da özgürlük için çok az yer kalır. Çünkü burada yapıp-etmelerimiz sübjektif ilgi sferi tarafından yönetilmektedir. Sübjektif ilgi sferinde ise insanın kendi çıkarları, kazançları söz konusudur. Eğer insan burada göz önünde tuttuğu çıkarı, kazancı elde etmek istiyorsa, içinde bulunduğu ilişkileri, sağı solu kollamak, ona göre hareket etmek zorundadır. Böyle bir durumda insan kendi ilgi sferi ile karşısındakinin ilgi sferini göz önünde bulundurmalı, hareketlerini buna göre ayarlamalı, yani içinde bulunduğu durum kendisinden ne istiyorsa öyle hareket etmelidir; yoksa eli boş döner. İmdi insan araç değerle, sferinde kendi çıkar ve yararı içinde kaldıkça, hareketlerini buna göre ayarladıkça, içinde bulunduğu duruma bağlıdır; özgür değildir; ya da özgürlüğü en az dereceye inmiştir.[4]

Yüksek değerler sferinde ise durum başkadır. Yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp etmelerimiz özgürdürler. Çünkü burada insan içinde bulunduğu ilişkilere, durumlara bağlı değildir; kararlarında, yapıp-etmelerinde sağı solu kollamaz; kendi kendisinedir. Bunun için de insan yüksek değerler alanında hareketlerini, yapıp-etmelerini özgür olarak gerçekleşti-

[4] Beşinci bölümde bununla ilgili örnekler verilmiştir.

rir; onları başka bir şeye göre değil (çıkar, yarar, sübjektif ilgi), değerlerin kendilerine göre düzenler.

Fakat özgürlük, daha önce de üzerinde durulduğu gibi, insana hazır olarak verilmemiştir; özgürlük bir "olanak"tır; onun gerçekleştirilmesi insanın kendisine kalmıştır; yani gerçekleştirme, her bireyin kendi işidir. İnsanın yetenekleri, biyopsişik çekirdeklerinin durumu da başka türlü değildir. İnsan kendisine doğa tarafından verilen yetenek ve biyopsişik çekirdekleri de gene kendisi geliştirmelidir. Onların gelişme derecesi, bir yandan bireyin kendisine, öte yandan onun içinde doğup büyüdüğü "varlık-koşulları"na bağlıdır. Fakat bu geliştirmenin de bir sınırı vardır; insan bu sınırı aşamaz. Aynı şey özgürlük hakkında da geçerlidir. İnsan kendi özgürlüğünün derecesinden, yani onun az veya çok olmasından gene kendisi sorumludur; çünkü özgürlük bir içgüdü değildir ki ona doğa tarafından doğuştan verilmiş olsun; insanın kendisi onu elde etmeye çabalamalı ve elde edileni de korumalıdır.

Fakat her insan yeteneklerine göre, bir "potansiyel olan özgürlüğün", bir "olanak olan özgürlüğün" ancak belli bir derecesini gerçekleştirir. Gerçekleştirilen bu özgürlük en az ya da en çok olabilir. Bu, insanı yöneten değerlerin türüne bağlıdır. Araç değerlerden gelen bir determinasyon, özgürlüğü en aza indirir. Yüksek değerlerden gelen determinasyon altında insan, özgür olmada en yüksek dereceye ulaşabilir.

İmdi yüksek değerlerin determinasyonu ne kadar güçlü ve katkısız olursa, insan o ölçüde özgürdür; ama araç değerlerin yönetiminde insanın özgürlüğü onların gücü ve katkısızlığı ölçüsünde azalır. Fakat araç değerler bir kenara itilemezler; çünkü somut hayat, her iki değer grubuna dayanır; bunun için araç değerler de gerçekleştirilir ve korunurlar. Fakat insanın özgür olduğu yerde, araç değerler, yüksek değerlerin hizmetindedir. Değerler arasındaki bu ilişkinin tersine çevrilmesi, insanın özgürlüğünü elinden alır. "Fakat insanın 'yapıp-etmelerinin yüksek değerler tarafından yönetilmesi, öğüt verme ya

da zorlanma ile elde edilemez. Buna ancak, daha önce beşinci bölümde söylediğimiz gibi, eğitimle erişilebilir. Eğitim, temelini insanın biyopsişik varlığında bulan yetenekleri, çekirdekleri geliştirebilir. Bunun için insanın özgürlük bakımından eğitilmesi gerekir. Eğitim genç insanın değer duygusunu geliştirebilir, keskinleştirebilir; genç insanda uyuklayan değer duygusuna aktiflik kazandırabilir. Eğitim yeni yetişenleri yüksek değerlere yöneltebilir. Eğer genç bir insan yalnız araç değerler içinde yetişir, yetiştirilirse, "çevre" de bunu desteklerse, onun ileride yüksek değerler için bir duygu kazanması güçleşir; hattâ çok kez olanaksız hale gelir. Sadece araç değerler için bir değer duygusu kazanan kimsede özgürlük en aza iner; o yüksek değerleri duyamaz; çünkü onun aktları yarar sferine takılıp kalır.

Özgürlük, daha önce de gösterildiği gibi, bütün insan aktlarının, yapıp-etmelerinin temelinde yer alır. Çünkü gerçekleştirilen bütün aktlar, yapıp-etmeler ve hareketler değerler tarafından yönetilir. İnsanın sadece eylemleri, yapıp-etmeleri değil, düşünme sferi de değerler tarafından yönetilir. Düşünmenin, gözleme ve algılamanın, öğretmenin, öğrenmenin aktlarıyla bunlara benzer aktlar ya yüksek değerler ya da araç değerler tarafından yönetilirler.

Aktlar yüksek değerler tarafından yönetildikleri zaman özgür, öz-erktirler, yani onlar bağımsızdırlar ve özleri erktir. Fakat eğer aktlar araç değerler tarafından yönetilirlerse, o zaman onlar kendilerini yöneten sübjektif ilgi sferine bağlı kalırlar, yani onlar artık özgür değildirler, bağlıdırlar. Böyle aktların gerçekleştiricisi ancak kendisine yarar sağlayan sübjektif ilgilerine hizmet eden şeyleri algılar, görür, düşünür, gözler, öğrenir, öğretir; bütün öteki şeylerin yanından geçer. Böyle bir insana biz "kurnaz" insan adını veriyoruz. "Kurnaz" insan kendi sübjektif ilgilerinin, çıkarlarının dışında kalan hiçbir şeyden söz etmez; onun bütün ilgileri sübjektiftir. Hattâ objektif görünen tavırlarının, davranışlarının temelinde bile sübjektif ilgileri vardır. Burada yüksek değerler arkaya atılır. Yüksek değerler ta-

rafından yönetilen durumlarda ise araç değerler arkaya atılır; araç değerler yüksek değerlerin hizmetine girerler. Bundan dolayı böyle bir kimsenin düşünmesi, görmesi, öğrenmesi, öğretmesi, gözlem yapması, algılaması objektiftir, özgürdür.

Fakat düşünce tarihinde özel bir düşünme özgürlüğünden söz edilmektedir. Eğer bütün aktlar, determinasyonlarının türüne göre, ya özgür, otonom ya da bağlı heteronom iseler, o zaman düşünce tarihinde dönüp dolaşan düşünme özgürlüğü problemi nasıl anlaşılmalıdır? Aslında düşünmenin özel bir özgürlüğü söz konusu olmamalıdır. Özel bir düşünme özgürlüğünden söz etmek, bir yanlış anlamaya dayanır. Çünkü özgür insanın bütün aktları özgürdür; yani özgür insan bütün aktlarını özgürce gerçekleştirir. Ancak bu aktların görünmesi, görünüş alanına çıkması ya da onların ürünleri, düşünceler, dış engellerle karşılaşabilirler. Fakat bu engeller problemin kendisi ile ilgili değildirler. Biz böyle durumları daha önce tavır takınma fenomeninde ele almıştık. Fakat bu gibi engellerin kökleri başka bir yerde, yani politik alanda, bazı çağlarda dinsel alanda aranmalıdır.

Nasıl temelini araştırmadan özel bir düşünme özgürlüğünden söz ediliyorsa, aynı şekilde bir iç ve dış-özgürlükten de söz edilmektedir. Dış-özgürlüğe politik özgürlük, iç özgürlüğe ise ethik özgürlük adı verilmektedir. Fakat özgürlüğün bu şekilde bölünmesi, objektif bir temele dayanmaz. Çünkü özgürlük daima yapıp-etmenin, aktif olmanın özgürlüğüdür. Özgürlük bakımından bir iç yapıp-etme yoktur. Bir yapıp-etme olan özgürlük daima görünüş alanına çıkmak zorundadır. İmdi yalnız ve sadece tek bir özgürlük vardır; bu da her insandan gerçekleştirilmesini bekleyen "potansiyel" bir "olanak" olan özgürlüktür.

Öyle ise nasıl oluyor da özgürlük ikiye bölünüyor? Bu bölünme, yapıp-etmelerin araç değerler ve yüksek değerler tarafından yönetilmesine dayanıyor. Araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmeler kendi sınırlarını aşmak çabasındadırlar. Çünkü araç değerler tarafından yönetilen yapıp-etmelerin alanı

insanın kendi ilgi alanı, maddesel-zenginlik alanıdır. İlk kez bu alanda politik özgürlük ortaya atılır. Ethik alanda böyle bir ayırma yapılamaz; çünkü ethik alanda araç değerlerin, yüksek değerlerin buyruğuna girmesi ilk koşuldur. Fakat antropoloji bakımından özgürlük bölünemez. Antropolojide ancak özgürlüğün iki görüş açısından söz edilebilir; ama birbirinden kopuk iki tür özgürlükten konuşulamaz.

Şimdiye kadar yapılan inceleme ve betimlemeler özgürlüğün bir çeşit determinasyon olduğunu gösterdiler. Fakat bu determinasyon statik, nedensel, kör bir doğa determinasyonu değil, tersine *labil,* gören bir determinasyondur. Bu determinasyon bir değer determinasyonu olarak insanın inisiyatifine açıktır. İnsan kendi ağırlığını terazinin kefesine koyabilecek bir durumdadır. İnsan ancak böyle bir inisiyatifi elinde bulundurarak özgür hareket edebilir.

Determinasyon problemi, özellikle onun türleri, gene de özgürlük problemi için en duyarlı en önemli bir noktadır. Burada özgürlük problemi, yolların birbirinden ayrıldığı bir noktada bulunuyor; determinasyon probleminde ya özgürlük bir incelemenin objesi olur ya da böyle bir inceleme ortadan kalkar. İncelemenin ortadan kalkması en kolay yoldur. Çünkü böyle bir durumda özgürlük yadsınır; her şey kesin olarak nedenselliğin yönetimine verilir. İnsan fenomenleri bu nedensel determinasyonun dışında kalmazlar; imdi özgürlük yoktur, özgürlükten söz edilemez.

Özgürlük problemini inceleyen birçok teori vardır. Biz yukarıda bunlardan üçünü kısaca anlattık. Bu teoriler anlatılırken, özgürlük probleminin incelenmesinde sonucun, düşünürlerin insanı kavrayışına, insan hakkındaki görüşüne bağlı olduğu ortaya çıktı. Eğer insan, iki alana (örneğin beden-ruh, akıl; beden-ruh, geist) ya da üç alana (ruh, beden, geista) bölünürse, o zaman insanın bir yanı ile (bu daima ruh-bedendir) doğa arasında bir bağlantı kurulur. İnsan bu yanı ile doğanın bir parçasıdır. İnsanın bu yanı tıpkı doğa gibi kesin olarak deter-

mine edilmiştir. Fakat insanın öteki yanı (akıl, geist yanı) bu determinasyonun dışında kalır. İnsanın bu ikinci yanı birinci yanına, doğal yanına, bir artı-determinasyon olarak yardıma gelir. Bu sayede de insan hiç olmazsa bu yanı ile doğa determinasyonunun dışına çıkar: İnsan bu yanı ile özgürdür. İnsanın özgür olan bu yanı da akıldır, istemedir ya da geisttır; yahut onlara benzeyen başka bir şeydir.

Antropoloji bu görüşlerden hiçbirisine dayanmaz; onları yok sayar; antropoloji için, daha önce ikinci bölümde gösterildiği gibi, insan bir bütündür. İnsan bir bütün olarak doğanın, onun nedensel determinasyonunun dışındadır. Antropolojide ne nedensel determinasyon, ne insanla doğa arasında bir koşutluk, ne de insan varlığının bölünmesi, parçalanması söz konusudur. İmdi antropoloji için insan bir "bütün" olarak nedensellik dışı olan bir varlıktır. İnsanın nedensellik dışı bir varlık olması, onun somut varlık-bütününde ortaya çıkan "insan olma"nın ayrıcalığıdır.

Doğa insanı özel yetenekler, biyopsişik çekirdeklerle donatmıştır. İnsan durmadan, gücü yettiği sürece doğayla hesaplaşır. İnsan doğal nedenselliğe terk edilmiş olmadığı için, doğal nedenselliğe yön vererek onu kendi hizmetinde çalıştırır. Şüphesiz insanın gücü sınırlıdır. Bu güç, gene de insanın varlık-yapısına uygundur. İnsanın bilimsel-teknik çabalarının amaçlarından birisi de, başarabildiği ölçüde, doğa güçlerinin yönünü değiştirmeye çalışmak, kendisine hizmet ettirmektir.

İnsanın varlık-sferinde nedensel bir determinasyondan ancak insan yapay olarak çeşitli alanlara bölünürse söz edilebilir. Fakat böyle bir bölmenin insan fenomenlerine uymadığını daha önce (ikinci bölümde) göstermeye çalışmıştık. İnsan varlığının çeşitli alanlara bölündüğünü ileri sürmek ve özgürlüğü hazır bir şey olarak görmek, onu aklın veya geistın bir işi olarak kabul etmek, –bu yazının son bölümünde göstereceğimiz gibi– temelini insan hakkındaki dinsel görüşte bulur.

Bu bölümün sonunda şu noktanın yinelenmesi gerekiyor: Şimdiye kadarki incelemelerimiz, özgürlüğü bir determinasyon olarak gösterdi. Fakat aynı zamanda bu determinasyonun kesin, zorunlu bir determinasyon olmadığı da açığa çıktı. Ama biz bunu söylerken herhangi bir kanıtlama yapamayız. Zaten özgürlük probleminde, başka birçok alanda olduğu gibi, herhangi bir kanıtlamadan söz edilemez. Çünkü özgürlük insan hayatında ortaya çıkan bir fenomendir. Fenomenler kanıtlanamazlar; ancak incelenebilir; betimlenebilirler. Özgürlük, tıpkı düşünme, anlama, algılama aktları gibi bir fenomendir. Nitekim düşünme, anlama, algılama aktları da kanıtlanmıyorlar; ama pekâlâ onların özelliklerini kavrayabiliyor, açıklayabiliyoruz. Özgürlük fenomeninde de bundan fazlası yapılamaz. Özgürlük fenomeninin de ancak ne olduğu, ne olmadığı betimlenebilir.

X

TARİHSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Fizik ve Antropolojik Zamanın Kısaca Betimlenmesi

Zaman, real varlık alanının bir determinasyon ilkesidir.[1] Real olan her şey zamanın içinde bulunur ve oluş halindedir; oluşu zaman determine eder. Real varlığın bir determinasyon ilkesi olan zaman iki bakımdan incelenebilir: 1. Fizik bakımından, 2. Antropoloji bakımından. Zaman fizik zaman olarak tek boyutlu bir sürekliliktir (kontinuumdur) ve akış halindedir. Fizik zamanın ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır; fizik zaman ne yavaş ne de hızlı akıp gider; fizik zamanın ne dünü, ne bugünü, ne de yarını vardır. Dünya ve doğa olaylarının içinde olup-bittiği fizik zamanın kendisi ölçülemez de. Fakat o, olup-biten olayların süresi olarak, değişmeyen bir noktaya dayanarak ölçülebilir. Bu olanağı bize "dayanak sistemi" olarak mekân vermektedir. Fizik zaman stop saati ile ölçülür. Burada fiziğin ölç-

[1] Nicolai Hartmann, *Der Aujbau der Realen Welt,* Verlag de Gruyter, 2. baskı. Berlin, 1949.

tüğü, akış halinde bulunan zamanın kendisi değil, zaman içinde olup-biten olayların süresidir; örneğin bu, zaman içinde olup-biten bir devinimin veya başka bir olayın süresi olabilir.

Antropolojik zaman da fiziğin ölçtüğü aynı real zamandır. İmdi burada zamanın ikileşmesi değil, zamanı incelemenin ikileşmesi söz konusudur. Bu kez, yani antropolojide, aynı fizik-kozmik zaman, insanın içinde yaşadığı zaman olarak incelenmektedir. Fakat insan aktif olan bir varlıktır; insanın hayatı bitip-tükenmek bilmeyen, kesintiye uğramayan yapıp-etmelerin gerçekleştirilmesi halinde geçer. İnsanın yapıp-etmeleri saptanabilen belli bir zaman noktasından başlar. Biz yapıp-etmelerin başladığı zamanın bu noktasına "şimdi" adını veriyoruz. Fakat insanın yapıp-etmeleri zamanın bu "şimdi"si içinde sona ermez; bunlar sürerler. Nasıl fizikte olayların süresini ölçmek için değişmeyen bir zaman noktasından hareket ediliyorsa, insan da kendi hayatında "şimdi"den hareket eder. İnsan bu "şimdi"ye günlük dilde "bugün" adını verir. Bir başlangıç tanımayan, akış halinde bulunan zamanın daha önce geçen "şimdi"leri vardır. Geçmiş olan bu "şimdi"lere "dün" adı verilir; fakat fizik zamanın akışı sürüp gider. Akışında sürüp gitmekte olan zaman, bizi gelmekte olana bağlar. Bu gelmekte olana da "yarın" adı verilir. Zamanın günlük dildeki bu adlandırılmaları zamanın saatle kesin olarak ölçülmesinden önce gelir. Çünkü zamanın kesin olarak ölçülmesi çok sonraların, bilimin bir işi olmuştur. Zamanı kesin olarak ölçmenin uzun bir tarihi vardır; biz bu tarihçeyi burada incelemeyi gerekli bulmadık.[2]

Ancak ilk kez insan, aktif bir varlık olarak, bir başlangıcı ve sonu olmayan, durağan bir noktadan yoksun olan, tek boyutlu

---

[2] Bunun için bakınız: Karl Heinrich Hoffmann, *Über die zeit aus mathematischen Sicht,* II Erschienen im Verlag Vondenhok u. Ruprecht, Göttingen 1963 im "mathematisch physikalischen Sonderbericht" B 10/Heft 1. Helmut Hönl, *Das Zeitproblem in der Physik.* Erschienen im Verlag H. Schulz, Freiburg i. Br. 1960/1961, im Freiburger Dies Universitatis und die anderen Aufsätze im selben Band.

kozmik-fizik zamanı üç boyutlu antropolojik zamana çevirmiştir. Nasıl fizikçi, fizik olayları tek boyutlu bir zamana yerleştiriyor ve onu ölçüyorsa, aynı şekilde insan da kendi yapıp-etmelerini, bunların ürünlerini, olayları, bunların sonuçlarını üç boyutlu bir zamana yerleştiriyor. Onlara hareket noktası olarak kabul edilen bir başlangıca göre tarih koyuyor –burada tarih koymak bir çeşit ölçme demektir–. İnsan, zamanın bu boyutlarına "geçmiş", "şimdi", "gelecek" adını veriyor. İnsan yapıp-etmelerini bu üç boyutlu zamanda şöyle sıralar: dün şu işi yapmaya başladım; bugün onu bitiremeyeceğim, bu işi bitirebilmem için yarın, öbür gün de çalışmam gerekecektir. Bundan sonra da şunu ve bunu yapacağım. İnsan yapıp-etmeleri için belli noktalar saptar. İnsan bu şekilde zamanına tarih koyuyor; ve zamanını saniyeler, dakikalar, saatler, günler, haftalar, aylar, yıllar, yüzyıllar, bin yıllarla ölçüyor. Bu ölçmeler değişmeyen doğal bir periyoda göre, yani yerin güneş etrafında dönmesine göre düzenlenmiştir. Bundan dolayı ne kozmik-fizik zamanın, ne de antropolojik zamanın hızlı ya da yavaş akışından söz edilebilir. Her saatin süresi, uzunluğu aynıdır: Saat daima altmış dakikadır. Bir saatin yavaş veya hızlı geçmiş görünmesi, ne uzayabilen, ne de kısalabilen objektif, insansal zamana değil, insanın o andaki psikolojik, sübjektif durumuna veyahut yapılan işin niteliğine bağlıdır.

İnsanın bütün yapıp-etmeleri üç boyutlu bir zaman içinde olup biterler. Bu yapıp-etmelerin gerçekleştirmek istedikleri amaçlar, hedefler, planlar vardır. Gerçekleştirilen bu amaçlar, hedef ve planlar kaybolup gitmezler; zamanın boyutlarında, değişmeyen yerlerini alırlar. Zamanın boyutları boş uzayıp giden boyutlar değil, yapıp-etmelerle, onların ürünleriyle, olaylarla doludur. Fakat insanın yapıp-etmeleri, olaylar arasında bir bağ vardır; bunun için de zamanın boyutları birbirinden kopmuş, birbirinden ayrılmış, kendi başına kalmış boyutlar değildirler; tersine onlar birbirine o kadar bağlıdırlar, birbirleriyle o kadar kenetlenmişlerdir ki, dünyanın hiçbir gücü onları ne

birbirinden koparabilir, ne de onların yerini değiştirebilir. Bu, her zaman ânının bir "şimdi" noktasından geçmesinden; "şimdi"nin geçmişle gelecek arasında devingen bir düğüm noktası oluşturmasındandır. Bundan dolayıdır ki dünyanın hiçbir gücü, olup-biteni olup-bitmemiş, yapılan-edileni yapılmamış-edilmemiş, yaşanmış olanı yaşanmamış yapacak bir durumda değildir. Eğer insanın kendisi, olup-bitenlerin, yapılan-edilenlerin, yaşanmış olanların taşıyıcısı olarak, onları olup-bitmemiş, yapılıp-edilmemiş, yaşanmamış saysa, onları yadsısa bile, gene de onların zamanda aldıkları "yeri" değiştiremez.

Böylece insanın yapıp-etmeleriyle onların ürünleri, olup-bitenlerle onların sonuçları ve yaşanan olaylar, günlük kaygılarla uğraşlar gibi gelip geçici olaylar, bilgi, sanat gibi kalıcı başarılar, büyük çaptaki olaylar, zamanın boyutlarında değiştirilemeyen, yerlerini alırlar.

2. Tarihselliğin Antropolojik Anlamı

Zamanın yukarıda yapılan betimlenmesi, tarihselliğin sınırıyla, onun antropolojik anlamını göstermeye çalıştı. Bu anlamda tarihsellik demek, üç boyutlu bir zamana kök salmak demektir. İnsan gerçekten zamanın boyutlarıyla kenetlenmiştir. İnsan zamanın bu boyutları içinde yaşar; aktif bir varlık olarak yapıp-etmelerini zaman içinde gerçekleştirir. Zamanın bir noktasında, bir "şimdi" de başlamak her yapıp-etmenin varlık-yapısının bir özelliğidir. Fakat yapıp-etme bununla sona ermez, sürer. Gerçekten an içinde olup-biten hiçbir insan eylemi yoktur. Bütün insan eylemleri oluşlarında ve sonuçlarında bir süreyi kapsarlar ve kaybolup gitmezler. Onlar daha sonra gerçekleştirilecek yapıp-etmelerin arka perdesini oluştururlar. Yapıp-etmeler öyle bir varlık yapısına sahiptirler ki, onlar insanı, bir yandan düne, önceki güne, öte yandan yarına, öbür güne bağlarlar. Bugün, "şimdi", yapıp-etmeler için bir orta noktadır. Bu orta nokta dün ile yarın arasında bağ kuran bir düğüm noktasıdır.

İnsanın yapıp-etmeleri onun tarihselliğini oluşturur. Yapıp-etmeler, doğa yasaları tarafından yönetilen olaylar değildirler; tersine, onlar insanın kendisi tarafından gerçekleştirilirler. Bundan dolayı yapıp-etmeler, amaçlar, hedefler, değerler, insanın hak ve haksızlık, dünya, doğa ve kendisi hakkındaki görüşleri, dinsel inançlar, bilgi gibi faktörler tarafından yönetilirler. Bütün bu faktörler insanın somut bütünlüğünü oluşturur; ve bunun için de insan, tarihsel oluşa bütün olarak, yani bütün "varlık-koşulları" ile katılır. İnsanın tarihselliği, temelini herhangi bir geistta ya da cogito'da, akıl yahut idede veyahut da başka herhangi psikolojik veya metafizik bir yetenekte değil, tersine, insanın somut varlık-yapısında, yani insanın varlık-sferinde bulur.

İnsanla onun tarihselliği hakkında tek yanlı, intellektualist bir görüşün yerleşmesine Descartes'ın cogito-tezi neden olmuştur. İlk kez Nietzsche haklı olarak Descartes'ın bu tezini eleştirdi; onun yerine *Vivo*yu, somut hayatı koydu. Çünkü insan, sadece düşünsel olandan ibaret değildir; yapıp-etmelerden oluşan, yaşayan somut bir bütündür.

İnsanın yapıp-etmelerinin ürünü olan insan başarıları, yalnız şu veya bu bireyin, şu veya bu ulusun işi değildir. İnsan gerek birey, gerekse toplum olarak tek başına yalıtık yaşayamaz. Bundan başka insan başarıları dün ve önceki gün, uzak veya daha uzak bir geçmişte yaşamış olan birçok insan gruplarının, ulusların bıraktığı bir kalıttır. Bütün insanlığın onda payı vardır. İnsanların başarıları, deneyimleri kaybolup gitmezler. Onlar dil ve yazı ile saptanıp, insandan insana, kuşaktan kuşağa, uluslardan uluslara aktarılırlar. Böylece insan başarılarının bu iletilmesi ve aktarılması, biyopsişik çekirdeklerde olduğu gibi, kendiliğinden olup bitmez. Eğer başarıların devralınması isteniliyorsa, o zaman insanın onlar hakkında açık bir bilgi elde etmeye çalışması gerekir. Ancak onların betimlenmesi ile bu başarılarla hesaplaşmakla, onlardan olumlu ya da olumsuz yönde yararlanmak olasıdır.

İnsanın yapıp-etmeleriyle her alanda elde ettiği, elde edebileceği her şey, kesintisiz bir oluş içindedir. İnsan başarılarının bu oluşu, tarihsel oluştur. Bu oluşun bir ilerleme olması gerekli değildir; bu bir gerileme de olabilir.

Fakat insanın başarıları ona hazır olarak verilmemiştir. İnsan bu başarılarını elde etmek için çok büyük zahmetlere katlanmıştır. İnsanın bu bakımdan katlanmak zorunda kaldığı zahmetleri bir dereceye kadar düşünebilmek için çocuğun büyümesi, gelişmesi iyi bir örnek olabilir. Her şeye sıfırdan başlayan çocuk gelişmek için ne büyük güçlüklere katlanıyor. İnsan, çocuk olarak kendisini çevreleyen şeylerle, içinden geçtiği olaylarla hesaplaşmak zorundadır. Bu, çok yavaş olup biter. Çocuğun kendi dilini, yürümeyi, dünyada yolunu bulmayı öğrenmesi gerekir. Bununla da iş bitmiş değildir. Bundan sonra da onu bilim, sanat, eğitim gibi karmaşık eylemler bekliyor. İnsan, başarılarını yüzyıllar boyunca adım adım ilerleyerek, zahmet ve eziyet çekerek elde etmiştir. Bu da her yerde değil, şurada burada gerçekleşebilmiştir. Büyük zahmet ve zorluklarla elde edilen bu başarılar, çok sonraları bütün insanlığın malı olmuşlardır.

İnsanın sahip olduğu her şey, başlangıcını çok uzak zamanlarda, tarihin karanlıklarında bulur. Çok kez bu başlangıcı saptayacak bir durumda bile değiliz. Bu başlangıcın zamanı, nasılı karanlıkta kalıyor. Tarihsel oluşu geriye doğru izlemek için, elimize geçen çok az yapıta, kalıntıya dayanıyoruz ve varsayımlarla yetinip belli bir çağdan hareket ediyoruz.

İnsan başarılarının tarihselliği kendine özgü bir varlık alanı oluşturur. Bu varlık alanı da, öteki varlık alanlarında olduğu gibi, bizim onu saptamamıza, bilip bilmememize bağlı değildir. Çünkü saptamak, bilmek bu alanın bilgisinin bir işidir; yani tamamıyla gnoseolojiktir. Fakat bir varlık alanının varlığı, onun bilinmesine bağlı değildir. Varolan ne ise odur, yani kendi başına varolandır. Bilimin en başta gelen ödevi, insan başarıları arasındaki bağlantıların sürekliliğini göstermektir. Çünkü tarihsel alandaki boşluklar sadece gnoseolojiktirler. Bu boşlukla-

rın tarihsel varlığın varlığı ve insan başarılarının varolan kesintisizliği ile ilgisi yoktur. Bu süreklilik hiçbir yerde kesilmez; o kesintisiz sürüp gider. Ancak bizim bu konudaki bilgimiz kesintili olabilir. Arkeolog, rastladığı buluntulara dayanarak, bizim bilgimizin boşluklarını doldurmaya çalışır. Fakat insanın yok edilmesine olanak olmayan çok kötü bir alışkanlığı vardır. İnsan, bilgisinin bu boşluklarını dolduramadığı yerde, onu yadsımaya çalışır, ya da bu boşlukları doldurmak için metafizik kurgulara başvurur. İmdi insan başarılarının kesintisizliği elde edilen buluntularla saptanamadığı zaman bile, kesintisizlik yadsınmamalıdır.

Bugünkü insan başarılarına birçok eski ulusların, insan gruplarının katıldıklarını ileri sürmek temelsiz, yersiz bir düşünce değildir; ister bu ulusların, bu insan gruplarının tarih kitaplarınca adları bilinsin, isterse bilinmesin; bu durumda bir değişiklik meydana getirmez. Tarih bugün artık yaşamayan uluslardan da söz eder. Bu uluslar ya başka uluslara katılmış ya da kaybolup gitmiş gibi görünürler. Fakat onlar tarafından meydana getirilen başarılar, onlarla birlikte kaybolup gitmemişlerdir. Bu başarılar, onlardan sonra gelen ulusları etkilemiş, onların başarılarına katılmış, dolayısıyla bize kadar gelmiştir. Anadolu'nun eski kültür uluslarını gözönüne getirdiğimiz zaman, şöyle sorularla karşılaşırız: Hititler, Karyalılar, Lidyalılar, onlardan sonra gelen Grekler ve Romalılar nerede? Hititler, Karyalılar, Lidyalılar dilleriyle birlikte kaybolmuşlardır. Ötekilerin durumu da başka türlü değildir. Bütün bu uluslar Anadolu'da yaşamışlar, çalışmışlar, yaratmışlar ve başarılarını arkada bırakmışlardır.

Bütün bu uluslar ne uçup gittiler, ne de yok oldular; tersine, onlar başka uluslara katıldılar. Bugün Anadolu'nun şurasında burasında bu ulusların artıkları vardır. Bunlar gelenekleriyle, buraya sonradan yerleşen insanlarla birleştiler. Fakat böylelikle onların ne kendileri, ne başarıları, ne de gelenekleri kaybolup gitti; tersine, onlar sonradan buraya yerleşen insan-

larda yaşamakta devam ediyorlar. Fakat onlar başka ve yeni bir şekil kazandılar. Kaybolup giden onların dilleridir; bu da artıksız değildir.

Daha önce de gösterildiği gibi, eski ulusların sanat alanındaki başarılarının izlerini Selçuklu-Osmanlı yapılarında saptamak olasıdır. Onların âdet ve gelenekleri de şurada burada yeni şekillere bürünerek yaşamakta devam ediyor. Nitekim Anadolu'nun bazı bölgelerinde eski uluslardan kalma âdet ve gelenekler, değişik şekillerde karşımıza çıkabiliyor. İslâm ve Hıristiyanlık bile bu çok tanrılı çağlara ait olan âdet ve gelenekleri yok edememiş, onları kendi bünyesine almak zorunda kalmıştır. Bugün Türkler dediğimiz Anadolu halkı, âdet ve gelenekleri, hattâ dilleri, birbirine karışmış olan eski ulusların birbiriyle kaynaşmasından oluşmuştur. Bu yüzden bugün Anadolu'da bu ulusların yalnız eski yapıtlarına değil, aynı zamanda âdet ve geleneklerinin izlerine de rastlanmaktadır. Anadolu folklorunun zenginliğini, renkliliğini, Anadolu halklarının binlerce yıl boyunca birbirinin yerine geçmesine, birbiriyle kaynaşmasına borçluyuz. Bu yüzden Anadolu toprağı, birçok kültürün üst üste gelmesinin bir "yeri" olmuştur.

Bu, insanlığın, tarihselliğin kaderidir; gelme ve gitme, yükselme ve çökme, ebedî değişiklik. Fakat bu değişmelerde gene de "kalıcı" olan, tarihüstü olan, sürüp giden, kaybolmayan insansal bir şey vardır. Bu, bir kez yaratılmış olan başarıların bir tür "kalıcılık ilkesi"dir; fakat başarıların etkili olabilmesi için, onların yeniden bilinmesi, yeniden tanınması gerekir. Çünkü bilinmeyen, tanınmayan her şey ölü bir madde olarak kalır.

Real olan her şeyin bu bitmeyen akışını, oluş içinde olmasını, bir Anadolu filozofu olan Herakleitos şöyle anlatıyor: "Ben oluştan başka bir şey görmüyorum. Eğer siz oluşun ve olup-bitmenin denizinde değişmeyen bir şey gördüğünüze inanıyorsanız, buna aldanmayın! Bu, varolan şeylerin değil, sizin kısa görüşlü olmanızın bir sonucudur. Siz varolan şeylerin adlarını kullanıyorsunuz, sanki onların değişmeyen bir varlıkları varmış

gibi: içine girip yıkandığınız nehir, ikinci kez girdiğimizde aynı nehir değildir."[3]

Gerçi oluş ve oluş içinde bulunmak real varlığın kategorileridir; yalnız bu kategoriler, tarihsel varlık alanı ile insan varlığı alanında, genellikle organik varlık alanında, öteki varlık alanlarında olduğundan daha çok göze çarpıyor. Fakat tarihsel alanda göze çarpan oluş, tarihsel olanın, olup-bitenin kaybolup gittiğini göstermez; tersine, bu ancak tarihsel olanın, olup-bitenin, insanın isteyip istememesine bağlı kalmadan oluşan tarihsel krizler tarafından örtüldüğünü gösterir.

Fakat tarihsel sürekliliğin krizler yüzünden kesintiye uğraması, görünüşte kalan bir olaydır. Bu görünüş, kuşakların değişmesi, ortaya çıkan yeni görüşler, ilgi alanlarının değişmesi yüzünden de güç kazanıyor. Biz de sanki tarihselliğin bir sürekliliği yokmuş sanısına kapılıyoruz. Fakat insan bilgisinin ödevi, bu görünüşü açığa çıkarmak, tarihselliğin, yani insan başarılarının sürekliliğini göstermektir. Tarih araştırmalarının, özellikle antik tarihin, prehistoryanın,[4] arkeolojinin ödevi, insan başarılarının görünüşte kesintiye uğrayan kesintisizliği yeni baştan kurmak olmalıdır. Bu araştırmaların amacı, hiçbir zaman eskiye karşı duyulan bir özleyiş, bir merak olmamalıdır; tersine bu araştırmalar eski çağlarda yaşayan halkların, insan gruplarının etkilerini, nasıl çalıştıklarını, neler düşündüklerini, ne gibi yapıtlar meydana getirdiklerini göstermeli. Bu yapıtların bizim çağımızın hangi alanlarını etkilediklerini, hangi alanlarda çağımız için verimli olduklarını açığa çıkarmalıdır.

---

[3] Herakleitos'un bu sözleri Nietzsche'den alınmıştır. Cilt 1, s. 283.

[4] Prehistorya kelimesi bir nonsens ifade eder. Aslında prehistorya'dan, "tarihöncesi" bir çağdan söz edilemez; insanın izleriyle karşılaştığımız her yerde tarih vardır. Bu kelime ile ancak "yazılı tarihten önceki" zaman kastedilebilir. Fakat bu kelime bilimsel yazına o kadar çok yerleşmiştir ki, artık onu bilim sahnesinden silmeye olanak yoktur. Ancak anlamı değiştirilebilir. Bu da olsa olsa yazılı tarihten önceki çağlar olabilir.

Elimizde çok az belgeleri bulunan, eski çağlarda yaşayan ulusların başarılarının zamanımızdaki başarılara etkisini göstermek, içinde yaşadığımız çağla yakın çağların zamanımıza etkisini göstermekten daha zordur. Eğer insanlığın bugünkü başarıları göz önünde bulundurulursa, bunların köklerini Antikçağ'da buluruz; ya da çok kez ileri sürüldüğü gibi Grek-Roma kültür dünyasında. Antikçağ'ı, Grek-Roma kültür dünyasından ibaret görmek hem yanlıştır, hem de tarih dünyasını daraltan bir görüştür. Antikçağ bütünlüğü ile ele alınmalıdır. Çünkü insanlığın başarılarında geçmişteki bütün halkların az veya çok bir payı vardır. Bu halklar ister yakın, isterse çok uzak bir geçmişte yaşamış olsunlar. Tarih, belli bir ulusun veya uluslar grubunun tarihi değil, bütün insanlığın ve başarılarının tarihidir. Fakat böyle bir tarih görüşünden henüz yoksun bulunuyoruz. Çünkü tarih henüz çok kez ulusal-siyasi tarih olarak anlaşılmakta, yahut aralarında hiçbir bağ bulunmayan dallara ayrılmaktadır. Fakat bu antropolojik bir tarih görüşü değildir.

Antropolojik bir tarih görüşü, insanlığın, dünyanın tarihinden hareket eder. Fakat tarihe henüz antropolojik görüş yerleşmemiştir; bunun için de henüz insanlığın, dünyanın bir tarihi yoktur. Böyle bir tarih yalnız insanlığın krizlerini araştırmakla yetinmez, aynı zamanda sanat alanına ait başarılarla, teknik, bilimsel-felsefi başarılar gibi bütün insan başarılarını araştırır. Bu, tarihin antropolojik bir görüşle ele alınmasını gerektirir. Tarihin antropolojik bir görüşle ele alınması demek, insanı bütün "varlık-koşulları" ile birlikte ele almak demektir, yani insanı somut bir bütün olarak görmek demektir; bu insan ister "şimdi"nin, isterse uzak bir geçmişin insanı olsun.

Gerçekten insanın bugünkü başarılarıyla geçmişteki başarıları arasında sıkı bir ilişki vardır. Fakat bu ilişki, apaçık meydanda değildir, "örtülü"dür. Önce de bu örtünün kaldırılması gerekir. Bu, araştırıcının ödevidir ve araştırıcıdan, bulunduğu "yerden", yani "şimdi"den kalkarak geçmişe inmesini ister. "Şimdi"den kalkarak geçmişle bağ kurmak kolay bir iş değil-

dir. Çünkü zamanın belli bir "şimdi"sinde yaşayan insan kendisinin bulunduğu "yer"den hareket eder; insan ne içinde yaşadığı zamanı atlayabilir, ne de onu yok sayabilir. İmdi insan istese de istemese de kendisinin bulunduğu "yer"den, içinde yaşadığı çağdan hareket etmek zorundadır. Her çağ belli düşünce akımlarının, belli görüşlerin taşıyıcısıdır. Bu düşünce akımları, bu görüşler bir örgü oluştururlar. Bu örgü, hem içinde yaşadığımız çağın hem de geçmişin belli görüş-tarzlarıyla, belli değerleriyle, olumlu, olumsuz değerlendirmeleriyle, önyargılarıyla bezenmiştir. Fakat zamanın "şimdi"sinde yaşayan insan kendi çağının, kaynağını bilmediği düşünce akımlarının, görüşlerinin etkisindedir. O, çağındaki görüşlerin, düşünce akımlarının ağları içindedir; o, kendisini bu ağlardan güçlükle kurtarabilir.

Fakat insanın kendi başarılarının temeline inebilmesi, kaynağına gidebilmesi için, onun kendisini çağının düşünce akımlarıyla, görüşlerinin etkisinden, engellerinden kurtarması gerekir. İnsan ancak o zaman tarihselliğin hiçbir yerde kopmayan bağını gün ışığına çıkarabilir; ancak bu sayede tarihselliğin kesintisiz bağlantısı kurulabilir. Fakat eğer insan içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulup ona mesafe alamazsa, o zaman insanın kendi çağı onun için otokton bir nitelik kazanır; ve insan başarılarının kaynağını, köklerini kavrayamaz, "şimdi"yi geçmişe bağlayamaz. O zaman da her şey birbirinden kopmuş, ulaşılmasına olanak olmayan adalar gibi görünür. Fakat bu, tarihselliğin terk edilmesi demektir. Böyle çağlar oldu; Aydınlanma Çağı böyle bir çağdı. Aydınlanma Çağı, tarihsiz hareket etmek istiyordu; fakat böyle bir şey doğru değildir. Böyle bir hareket tarzı, insanı, onun başarılarını köksüz, temelsiz bırakır.

İnsanın tarih karşısında takındığı tavır ne olursa olsun, insan tarihselliği nasıl kavrarsa kavrasın, bu tarihselliği ortadan kaldıramaz. Tarihin oluşu durmaz; tarihin oluşu, akışını sürdürür. Bunu olaylar ile bu olayları yöneten faktörler arasında ortaya çıkan antagonizm sağlar. Antagonizm kökünü, insanın

varlık-yapısından ayrılmayan disharmonide bulur. Bundan dolayı antagonizmin eksikliği, ne bireylerde ne de onlardan meydana gelen insan toplumlarında, insan gruplarında düşünülebilir. Her tek insanın, her topluluğun yapıp-etmelerini besleyen, canlandıran aynı ideler, aynı ilgiler değildir. Çünkü her bireyin, her toplumun birbiriyle çatışan özel ilgi sferleri özel ideleri, görüş tarzları vardır. Tarihin oluşunu hareket halinde bulunduran bu özel ilgi sferleri, bu özel ideler, görüş tarzları arasındaki çatışmadır. Çünkü bir toplum için yararlı olan bir şey, başka bir toplum için zararlı olabilir. Aynı şey bireyler için de geçerlidir.

Hem küçük çapta yani bireylerin hayatında, hem de büyük çapta yani toplumların hayatında tarihsel oluş karşıtlıklar içinde olup biter. Antagonizm toplulukları, bireyleri birbirinden farklı, birbiriyle çatışan yönlerde harekete getirir. Her toplum, her birey kendi özel ilgileriyle, kendi özel ideleri ile hareket ettiği için çatışmalar sürüp durur. Bu çatışmalar tarihin ufkunu değiştirirler. Bunun için de tarihsel oluşta bir duraklama olmaz. Fakat eğer bütün topluluklar, bireyler aynı ilgilerden, aynı idelerden hareket etselerdi, onların ilgileri, ideleri arasında bir antagonizm olmasaydı, o zaman tarihsel oluşun duraklaması zorunlu olurdu. Halbuki antagonizmde vital değerler, ilgiler, yüksek değerler, ideler, her tür ve kaynaktan gelen görüş tarzları gibi değer öğeleri rol oynar.

Eğer çağımızın politika ve düşünce akımları bakımından birbiriyle çatışan iki karşıt kampa ayrıldığını görüyorsak, bu, her iki tarafı yöneten değerlerin, değer öğelerinin, ilgilerin birbirinden farklı ve çeşitli olmasına dayanır. Her iki tarafa da birbiriyle uzlaşamayan ilgiler egemendir. Her iki tarafın özgürlük, insan, ekonomi, devlet, çalışma ve çalışanlar hakkındaki görüşleri arasında farklar vardır. Bu farklar, bu ayrılıklar onların birbiriyle uzlaşmasına engel olur. Bu, temelini insanlığın kaderinde, tarihselliğinde bulur.

Olayların, antagonizmlerin ve bir çağda onları yöneten idelerin, ilgilerin belli bir dereceye kadar açıklanması, çözülmesi ancak sonraki kuşaklara nasip olabilir. Çünkü sonraki kuşaklar, kendilerini bambaşka siyasal güçler ve "ilgi bağlılıkları"nın içinde bulacaklardır. O zaman, "şimdi"nin problemleri başka bir nitelik kazanacak, bugün çok ağır basan bir şey, yarın, öbür gün bu ağırlığını kaybedecek, başka bir kıyafete bürünmüş olarak görünecektir. Bizden sonra gelen kuşaklarla bugünün siyasal, ekonomik ilgileri, problemleri arasına belli bir mesafe girecektir. Sonraki kuşaklar bu mesafeden hareket ederek bugünün problemlerinin, olaylarının motiflerini olup bittikleri gibi görebileceklerdir. Fakat bunun için yeni kuşağın ilgi sferleri ve bu ilgi sferlerini yöneten motiflerin, değişik bir nitelik kazanmış olması gerekir.

Antagonizm yalnız politik-ekonomik alanların sınırları içinde kalmaz; insanın bütün eylem alanlarına kadar uzanır. Biz felsefe, bilim ve sanat alanlarında da bir çeşit antagonizmle karşılaşırız. Bu alanlarda da insan birbirinden farklı görüşlerle çalışır. Görüşler arasındaki başkalık, felsefi-bilimsel araştırmaları, sanat alanındaki yaratmaları hareket halinde bulundurur. Eğer felsefe ve bilim alanındaki araştırıcılarla sanat alanında çalışanlar ortak olan bir tek görüşe bağlansaydı, ve onlar yalnız bu görüş tarafından yönetilselerdi, o zaman bu alanlarda zorunlu olarak bir duraklama olacaktı. Fakat böyle bir durumla insanın hiçbir eylem alanında karşılaşmayız; her alanda antagonist çatışmalar ortaya çıkar. Yalnız antagonizm bilimde ve felsefede başka niteliktedir. Bilim ve felsefe alanında hiç kimsenin yadsıyamayacağı, yok sayamayacağı sınırlar vardır. Bu sınırı objektiflik çizer. Herkes her istediğini ileri süremez. Halbuki politik-ekonomik alandaki karşıtlıklarda böyle bir sınır yoktur. Bu alanlardaki sınır sübjektif bir sınırdır. Bundan başka bilimsel-felsefi alanlarda çatışma gürültüsüz olup-biter. Bu alanlardaki çatışmayı, ancak bu işlerle uğraşanlar, araştırmalar içinde bulunanlar fark eder. Bilimsel-felsefi araştırmaların dışında ka-

lanlar teori ve fikir savaşının, karşıtlıkların farkında bile olmazlar. Burada, bilim ve felsefede, çatışmalara, karşıtlıklara karşın gene de araştırma ufkunu oluşturan uygunluklar vardır. Fakat bir insan eylemi olan bilim ve felsefe, politik-ekonomik eylem alanlarının dışında değildir. Bütün bu alanlar birbirini karşılıklı etkilerler. Tarihsel oluşun oluştuğu bu alanlar, birbiri ile bağlantılıdır. Yalnız, politik-ekonomik eylemler alanındaki karşıtlıklar daha keskindir. Çok kez bunlar arasında bir uygunluk yoktur ve olamaz da. Çünkü burada daima değişen yarar ve ilgi sferleri, araç değerler ağır basan bir rol oynar. Araç değerler ise birleştirici değil çalıştırıcıdır.

Yarar ve ilgi sferlerinin, araç değerlerin şöyle bir özelliği vardır: Onlar insanları birleştirmezler; tersine, insanları birbirinden ayırır, onları birbiriyle savaştırırlar. Yarar ve çıkar, araç değerlerin özelliğidir. Bundan dolayı onlar insanları, toplumları daima yeni çatışmalara, krizlere götürürler. Bu çatışmalar ve krizler de tarihsel oluşun duraklamamasını sağlarlar. Bundan dolayı her kriz, tarihsel oluşun ilerlediğini, duraklamadığını gösterir. Krizlerin ille de olumlu sonuçlanması gerekmez. Gidiş olumsuza da varabilir. Yani tarihsel oluşun bir ilerleme olması gerekmez, o bir gerileme da olabilir. Çünkü tarihselliğin oluşuna, çok kez denendiği gibi, aklın kuralları dikte edilemez. Tarihsel oluş mantık kurallarını izlemez. Tarihsel oluşun bir mantığı yoktur; tarihsel oluş, mantığın kural ve yasalarına göre olup-bitmez, fakat tarihsel oluş, bütün insan olaylarında olduğu gibi, kör de değildir. Eğer insan körü körüne hareket etmezse, onun daima terazinin bir gözüne atacağı ağırlıkları vardır. Fakat insan, her şeye gücü yeten bir varlık değildir; tarihin akışını eline alıp onu istediği şekilde yönetemez.

Tarihsel hayattaki çöküş ve yükseliş, kaos ve düzen insanlığın-kaderidir. Bu oluş, mitolojideki Sisyphos'a benzetilebilir. Kendi varlığını ve bunda temelini bulan tarihselliği değiştirmek insanın gücünü aşar. İnsan tarihsel oluşun nereye varacağını önceden hesap edebilecek bir durumda da değildir. Yalnız ta-

rihsel oluş değildir insanın hesap etme gücünü aşan, aynı zamanda individuel hareketlerin önemli bir bölümü de önceden hesap edilemez. İmdi insan bir noktada çaresiz kalmıştır.

Gerçi insanın önceden görme ile önceden yönelme gibi doğal bir yeteneği vardır. Fakat bunlar tanrısal nitelikler türünden değildir. İnsanın bu doğal yetenekleri sınırlı olan yeteneklerdir. Bundan başka bütün insanlar bu yeteneklerle, daha önce belirtildiği gibi, aynı ölçü ve derecede donatılmamışlardır. Büyük devlet adamları, büyük iş adamlarının bu yeteneği güçlüdür. Onlar gelecek için uzun süreli planlar yapabilirler ve tasarladıkları belli bir gelişme yönünü sürdürebilirler. Fakat gene de insanlar arasındaki antagonizmi yok etmek olası değildir. İnsan en çok, ancak önceden görme ile önceden belirleme yeteneğine dayanarak, antagonizmlerin oluşuna karışabilir. Bu oluşun yönsüz akıp gitmesine engel olabilir; antagonizmleri yumuşatabilir, onların keskinliğini törpüleyebilir. Fakat böyle bir durumun ne kadar süreceğini hiç kimse önceden kestiremez.

Fakat eğer insan alanında antagonizm ortadan kaldırılabilseydi, bu tarihsel oluşun duraklaması demek olacaktı; ama antagonizmleri ortadan kaldırmak olası değildir; çünkü antagonizm temelini insanın varlık yapısında bulur. Şimdi şöyle bir insan düşünelim: Bu insan real dünya ile içinde yaşadığı real durumlar karşısında, kayıtsız, edilgen, ilgisiz kalsın; onu ne çeken ne de iten bir şey olsun; yani o çatışmasız, harmonik bir dünyada yaşasın. Böyle bir insan can sıkıntısından yitip giderdi. İnsan doğanın, onun dünyasını karşıtlıklarla donatmış olmasına teşekkür borçludur.

İnsanın yapıp-etme alanlarından meydana gelen tarihsellik, ne yapalım ki bir kez antagonist bir niteliğe sahiptir. Gerçi tarihselliğin bu doğası değiştirilemez; fakat onun sertliği, katılığı çekilebilir bir hale getirilebilir; buna da ancak karşıtlıkları sivrilterek değil, onları törpüleyerek varılabilir. Bu da ancak belli bir dereceye kadar insan için olasıdır; ve tarihselliğin insana yüklediği insansal ödev de budur.

XI
İDELEŞTİREN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. İdeleştirmenin Antropolojik Anlamı

İnsan real bir dünyada ve onun gelip geçici real olayları içinde yaşar. İnsanın hayatı akış içindedir. Fakat insan hayatı bir olay değil, kesintiye uğramayan bir eylemler zinciridir. İnsanın eylemleri üç boyutlu bir zaman içinde olup biter. İnsan ancak bu nitelikte olan eylemler sayesinde tarihsel bir varlık oluyor. İnsanın eylemleri değerler, amaçlar, hedefler tarafından yönetilir. İnsan eylemleriyle onların ürünlerinin bir anlamı vardır; çünkü insan, hayatına bir anlam verir. Eğer insan eylemlerinin, insan hayatının bir anlamı olmasaydı, o zaman tarihsel oluşun da bir anlamı olamazdı; ve doğa olaylarıyla tarihsel oluş arasındaki fark da ortadan kalkardı. Halbuki insan eylemleri değerler tarafından yönetilir; bunun için de insan eylemlerinin bir anlamı vardır. O halde insan eylemlerinden, olaylarından meydana gelen tarihsel oluş da determine edilmiştir. Fakat bu determinasyon, ne kör bir doğa determinasyonudur, ne de yalın bir determinasyondur; tersine, karmaşık bir determinasyondur. Bu

determinasyona, daha önce de gösterildiği gibi, bütün "varlık-koşulları" katılırlar.

İnsan sanat, bilgi, teknik, politik ve benzerleri gibi eylemleriyle herhangi bir şeyi gerçekleştirmeye, herhangi bir şeye şekil kazandırmaya çalışır. Her gerçekleştirme zaten değerlerle, değer öğeleriyle bezenmiştir. Anlam ve değerlerle bezenmeyen bir gerçekleştirme olamaz. Değer-sferine kayıtsız kalan bir eylem, ancak bir doğa olayı olabilirdi; fakat anlam ve değerlerle dolu olan insan eylemi, bir doğa olayı olamaz. Çünkü doğa olayları anlamdan yoksundurlar. Doğa olaylarında bir anlama yer yoktur; yoksa kendimizi bilim, felsefe ve insan hayatı için çok tehlikeli olan teleolojik görüşe kaptırmış, onun metafizik kurguları içine düşmüş oluruz. Anlam sorusu ilk kez insan eylemleri alanında ortaya çıkar. Çünkü ancak insan eylemlerinde bir anlam verme ve ideleştirme ile karşılaşabiliyoruz. Gerçi anlam verme ile ideleştirme gizli kalabilir: fakat eğer fenomenlerin temeline inilirse, o zaman gizli kalan bu anlam ve ideleştirme açığa çıkarılabilir.

Eğer insan, eylemlerini gerçekleştirirken engellerle karşılaşırsa, o zaman eylemlerine verdiği anlam kendiliğinden ortaya çıkar; insan ya bu engelleri ortadan kaldırmaya çalışır, yahut da bu engellerle karşılaşmayan bir başka yol seçer. Her iki halde de insan yeni bir yolda yürümek zorundadır. Yeni bir yolda yürümek demek, yeni anlamda eylemler gerçekleştirmek demektir. Şimdi insan, eylemlerinin anlamını sorar; çünkü insanın daima eylemlerini ideleştirmek, onlara anlam vermek olanağı vardır.

İnsan tek kişi olarak hayat-gerçekleri ile içinde bulunduğu real durumların ağır yükü altında ezilir gibi göründüğü zaman bile, onun bu real-durumlara bir anlam vermek, onları ideleştirmek gibi bir yeteneği vardır. Bu sayede insan dayanılması güç olan durumların içinden sıyrılabilecek bir güç kazanır; hattâ bu sayede insan yeni hayat deneyimleri kazanır; bu deneyimler ona yeni bir anlam-sferi açabilirler.

Açıklanmaya çalışılan fenomenler, insan hayatının anlamdan yoksun bir doğa olayı olmadığını gösteriyor. Çünkü insan daima yarınına, öbür gününe bir anlam vermeye çalışıyor. İnsan zaman içinde planlar tasarlıyor; ve bunları gerçekleştireceğine inanıyor. Bu inanç, insanın bütün yapıp-etmelerini yönetiyor; ve buna dayanarak insan eylemlerini düzenliyor, amaçlarını gerçekleştirmeye çalışıyor.

Okuryazar olmayan yalın bir Anadolu köylüsü bile tarlasına güzün tohum ekerken, gelecek yılın yazında iyi bir ürün alacağını umar; ve o umutla yaşar. Bu umut boşa çıkar, gerçekleşmezse, onu ertesi yıla bırakır. Eğer insan tek kişi olarak bu umutlarının, beklentilerinin kendi hayatında gerçekleşmeyeceğini görürse, o zaman bile bu yöndeki yapıp-etmelerini terk etmez; onları sürdürür; ve bunların gerçekleşmesini kendisinden sonra gelenlere, yani çocuklarına bırakır. Böylece umutlarla beslenen çalışmalarını sürdürür. Aynı şey uluslar için de geçerlidir. Uluslarda da şimdi yaşayan kuşaklar, düşüncelerini, tasarlanan planlarını gerçekleştiremezlerse, gelecek kuşaklara bırakırlar. Bunun benzeri bilim, felsefe ve teknik alanında da olup biter. Böylece insan bir yığın umut, henüz gerçekleşmeyen düşünce, plan, bekleme ve aldanmalardan oluşan hayatını yaşamayı sürdürür.

Aynı fenomenlerle ulusların kriz zamanlarında da karşılaşırız: Türkiye'de 1919 olaylarını yaşayanlar katı bir gerçek içinde bulunuyorlardı. Fakat onlar dayanılması güç olan bu durumu son ve biricik yol olarak görmediler, onu yadsıdılar; onlar bu gerçek durumu kabul etmediler; ama onun altında ezilip kalmadılar. Yeni yollar, yeni olanaklar aradılar ve buldular. Bu, ancak içine düşülen durumun son olanak olarak görülmediği, insan bunun altında ezilmediği, yani real durumlar ideleştirildiği zaman gerçekleşir. Çünkü ancak bu sayede insan, real durumların içinden sıyrılıp çıkabilmek, yeni bir yol bulmak olanağı kazanır. Gerçi böyle bir sıyrılma tehlikelerle doludur; fakat sıyrılıp çıkabilmek için bu tehlikeleri göze almak gerekir.

İçinde yaşanılan real duruma teslim olmamak, onu gidilecek son yol olarak görmemek demek, bu real durumu ideleştirmek demektir. Fakat real durumları ideleştirmek demek, onu yok saymak, yahut onu ayraç içine almak, avcıyı görmemek için başını kara sokan keklik gibi hareket etmek değildir. Tersine, gerçekliğin, real durumun gözünün içine bakmak, fakat onu son ve biricik olanak olarak görmemek, onu geldiği gibi kabul etmemek demektir. İşte bu, ideleştirmenin, anlam vermenin bir başarısıdır.

Real durumları ideleştirmek, onlara bir anlam vermek, insan olmanın varlık-yapısının bir özelliğidir. Çünkü real durumlara uygulanan yapıp-etmelerini ideleştiren ve böyle bir yeteneği olan biricik varlık, insandır. Gerçi insanın bu yeteneği onun değer duygusuna dayanır; fakat bu, "Şimdi şu real durumu, sonra bu real durumu ideleştireceğim" gibi yapay bir refleksiyona dayanmaz. Bu, insanın bir temel tavrıdır. Bu, insanın hareket ve yapıp-etmelerini yöneten değer duygusunun sağladığı bir başarıdır. Böylece insan, "şimdi"nin üstüne çıkar; yapıp-etmelerini, hayatı bakımından ağır basan geleceğe yöneltir.

Betimlenen durumlar yalnız insan için geçerlidir. Hayvan için her real durum kendisine nasıl verilmiş ise, o bu real durumla nasıl karşılaşmış ise öyle kalır; çünkü hayvana yalnız kendi çevresi, bu çevreyi oluşturan işlev alanları, "hayat koşulları" verilmiştir. Bundan dolayı, insanın içinde bulunduğu, insanın karşılaştığı real durumlar, hayvanın hiçbir işine yaramaz; hayvan onlarla bir şey yapamaz. Hayvan kendi çevresinde ortaya çıkan real durumları, doğanın kendisine verdiği gibi kabul eder. Çünkü hayvanın içinde yaşadığı real durumlar karşısında değişmeyen davranışları vardır. Hayvanın real durumlar karşısındaki değişmeyen bu davranışları, ya bunlardan kaçmak, ya onlara uymak, ya da bir an için onlara egemen olmaktır. Hayvanın bunun dışında kalan herhangi bir davranışı yoktur. Çünkü hayvan değer duygusundan yoksundur; bundan dolayı da hayvan, ne real durumlara bir anlam verebilir, ne de bu real

durumların içinden sıyrılıp çıkmak için onlara "hayır" diyebilir. Real durumlara "hayır" demek insana has bir yetenektir. Ancak insan kendisine verilmiş olan real durumları olduğu gibi kabul etmeyebilir; insan, bu real durumlara anlam verebilecek, onları ideleştirebilecek, onlardan yana veya onlara karşı tavır takınıp harekete geçebilecek bir durumdadır.

Şimdiye kadar yapılan çözümleme ve betimlemelerden anlaşılacağı gibi, anlam vermek, ideleştirmek insanın hayat sferiyle, eylem sferiyle ilgilidir. İdeleştirilen alan, Scheler'in ileri sürdüğü gibi şeyler, objeler, realite, genel olarak varolan şeyler değildir, tersine insanın içinde yaşadığı real hayat durumları ve bu hayat durumlarına uygulanan eylemlerdir. Her eylem, gerçekleştirilmesi gereken değerler tarafından yönetilmektedir. Gerçekleştirilmeleri bakımından değerler arasında bir fark yoktur, yani ister bunlar yüksek, isterse araç değerler grubuna ait olsunlar. Çünkü her iki değer grubunun da gerçekleştirilmesi gerekir; ve bu gerçekleştirme, insanın bütün gücü ile ona sarılmasını ister.

Fakat eğer her iki değer grubunun gerçekleştirilmeleri arasında bir fark yoksa, o zaman şöyle bir soru ortaya çıkar: Öyle ise onların insan eylemlerini ideleştirmesi nasıl olup biter? Eylemleri ideleştirme bakımından da bu değer grupları arasında bir fark yoktur; çünkü real durumların içinden sıyrılıp çıkmaya yönelen her eylem, ideleştirilmeyi, anlam verilmeyi gerektirir. Fakat insan eylemlerinin ideleştirilmesinde birbirinden farklı iki hayat yönü karşımıza çıkar. Bunlardan birisi araç kıymetler tarafından yönetilmektedir, yani araç değerler burada ağır basarlar; öteki yüksek değerler tarafından yönetilmektedir; burada da yüksek değerler ağır basarlar. Birincisine materyalist, ikincisine de idealist hayat yönü adını veriyoruz. Her iki hayat yönü de kendi eylemlerine ve bu eylemlerin ortaya koyduğu başarılara bir anlam verirler. Onları ideleştirirler; çünkü eylemlerine bir anlam vermeyen insan, ne harekete geçebilir, ne de yaşamakta devam edebilir.

Fakat materyalist hayat yönünde değerler yer değiştirirler; değer gruplarından birisi öbürünün yerine geçer; yani araç değerler yüksek değerler olarak kabul edilir. Fakat bu, niyet ederek ve bilerek olup bitmez; tersine bu, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur. Çünkü yaşamak isteyen hiçbir insan kendi eylemlerini, kendi hareket tarzını anlamsız bulmaz; nitekim kendi biyopsişik yeteneklerini olduğu gibi gören bir insan da yoktur. Her insan kendisinde herhangi bir yetenek, eylemlerinde de herhangi bir anlam görür; bu ister gerçekten varolsun veya olmasın, bunun hiçbir önemi yoktur. Çünkü ancak insanın kendisinde bazı yetenekler görmesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesi, onun hayatta kalmasını sağlar.

İnsan bu konuda kördür. Bundan dolayı hiçbir hayat yönü eylemlerine anlam vermekten yoksun değildir. Aşırı derecede materyalist olan insan da bunun dışında kalmaz. Materyalist insan da tıpkı idealist insan gibi hayatına, yapıp-etmelerine bir anlam verir; yoksa o yaşayamazdı. Materyalist insanın yaşaması için, onun da hayatına, yapıp-etmelerine bir anlam vermesi gerekir.

Aslında halis bir ideleştirme yüksek değerlerin bir işidir. Araç değerlere dayanan bir ideleştirme halis olmayan bir ideleştirmedir. Fakat ideleştirmenin halis olmasının veya halis olmamasının bir önemi yoktur. Burada önemli olan bu konudaki duygunun derinliği, insanın kendisini gerçekleştirilen eyleme vermesidir. Bunun için halis olmayan bir ideleştirme de halis bir ideleştirme yerine geçebilir. Halis olmayan ideleştirmenin, halis olanın yerine geçmesi değerlerin yer değiştirmesine dayanır. Bu fenomene Ibsen "hayat yalanı" der. Fakat değerlerin yer değiştirmesine, "hayat yalanı" demek uygun değildir. Bu deyim olup-biteni tam ifade etmiyor. Değerlerin yer değiştirmesi bir yalan olamaz; çünkü eğer hastalıklı bir durum yoksa, insan söylediği yalanı bilir. Halbuki insan değerlerin yer değiştirmesinin farkında değildir. Eğer insan bunu bilseydi, o zaman onun kendisini işine, yapıp-etmelerine vermesi zayıflayacaktı,

hattâ belki de sona erecekti. Halis olmama insandan büyük özveriler isteyen eylemlerde hemen açığa çıkar.

Plastisitesi olan –eğilip bükülebilen– bir varlık olarak insanın hayat yönü hep aynı kalmaz. İnsan değişen hayat durumları içinde yaşar; bu değişik hayat durumlarından birisi öbürünü izler. Real hayat-durumlarının bu değişmesinde insan hayatı, doğal ve tarihsel olaylarla karşılaşır. İnsan kendi hayatında talihsizliklerle, başarısızlıklarla karşılaşır, "kaderden" sille yemiş olabilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar, onu, şimdiye kadar bilmediği, kendisine örtülü kalan yeni bir hayat yönüne çevirebilir. İnsanın karşılaştığı olaylar onu uyarabilir; şimdiye kadar gittiği yolun yürünecek biricik yol olmadığını, madde sferini aşan, başka bir nitelikte olan hayat tarzlarının bulunduğunu gösterebilir, insanı ayıktırabilir. İnsan böyle bir bilgiye erişirse, o zaman bu bilgiden kalkarak yeni bir yolda yürümeye başlayacaktır. Bu yeni yolda ağırlık, yüksek değerlere kayacak, bu kez yüksek değerler ağır basmaya başlayacak; araç değerler, yüksek değerlerin buyruğuna girecek, yüksek değerler için bir sıçrama tahtası olacaktır.

Fakat yüksek değerlerin ağır basması, araç değerlerin yüksek değerlerin buyruğuna girmesi çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. Bu artık insanın biyopsişik yeteneklerine, kültür düzeyine göre değişebilir. Böyle bir yol değiştirme ya insanı halis yüksek değerler sferine ya da dinsel sfere götürebilir. Her iki halde de insan eskisi ile ilgili olmayan yeni bir hayat yoluna girer. Fakat bu her iki sfer, yani yüksek değerler sferi ile dinsel sfer birbirine karıştırılmamalıdır; çünkü yüksek değerler sferi, otonom bir sferdir; halbuki dinsel sfer bağlı olan bir sferdir.

Eğer insan yüksek değerler sferine yönelirse, o zaman materyalist hayat yönüne sırtını çeviren yeni bir hayat yönüne dönmüş olur. Bu da halis idealist bir hayat yönüdür; böylece madde sferi asıl olan yerini alır, yani madde sferi yüksek değerlerin yönetimine girmiş ve yüksek değerler için bir sıçrama

tahtası olmuştur. Madde sferi yüksek değerlerin gerçekleşmesine engel olursa, hemen ona sırt çevrilir.

Dinsel sferde insan şöyle bir düşünceye varıyor: İnsanın real hayatı bizce bilinen gelip geçiciliği ile sona eremez; real hayatın bir devamı olmalıdır; real hayat bu gelip geçici dünyayı aşan, gelip geçici olmayan, ölümsüz olan başka bir dünyada sürmelidir. Gerçi insan bu dünyanın niteliklerini bilmiyor; fakat insan onu seziyor; insanın bu konuda bir önsezgisi var; hattâ insanın bu dünyada sürdüreceği ölümsüz hayat kendisine doğrudan verilmiştir. Böylece insan ölümsüz dünyaya yönelmekte, onda bazı değerler görmekte ve yapıp-etmelerini buna göre düzenlemektedir. Gerçi dindar insanın hayat yönü, idealist gibi görünür. Fakat o gizli bir çıkar tarafından yönetilir. Bu durumu Schopenhauer şu alaylı sözlerle anlatır: Eğer böyle bir insan fukaraya sadaka veriyorsa, o ya öbür dünyada parasını faizi ile birlikte alacağına inanıyor ya da işlediği bir suçu bağışlatacağını düşünüyor.

Fakat insanın yönelmeleri refleksiyona dayanmaz. İnsan, şimdi idealist olmak istiyorum; bunun için yapıp-etmelerimi yüksek değerlere göre düzenleyeceğim; şimdi materyalist olmak istiyorum, yapıp-etmelerim araç değerlere dayanacaklar; ya da şimdi dindar bir adam olmak istiyorum, bunun için de yapıp-etmelerimi dinin buyruklarına uyduracağım demez. Somut insan hayatı, insanın yapıp etmeleri doğrudan, dolaysız bir değer duygusuna dayanır. Çünkü insana doğrudan dolaysız verilen, değerlerdir. Onlar bir refleksiyonun sonucu değildir. Hiçbir insan refleksiyona dayanarak kendi eylem yönünü, hayat yönünü, hayat-tarzını değiştirmeyi başaramaz; ancak insanın başından geçen felâketler, karşılaştığı talihsizlikler insanın hayat yönünü değiştirebilir. Bu da onun değer duygusunun değişmesi demektir.

İnsanın eylemlerinin yönü öğütlerle de değiştirilemez; bunun için de bir insana iyi olmayı, erdemli olmayı, çalışmayı, dürüst olmayı öğütlemek boşunadır.

Sosyal çevre bütün kurumlarıyla daha etkilidir. Burada egemen olan hayat yönü hem iyi hem de kötü anlamda doğrudan etkili olur. Sosyal çevre tek kişide uyuklayanı aktifleştirir, yarım yamalak "bilinen"i tam bir "bilgi" haline getirir. İdealist veyahut materyalist bir hayat görüşünün egemen olduğu bir sosyal çevrede, güçlü bir kişiliği olmayanlar, çoğunluğun benimsediği hayat yönüne, farkında olmadan sürükleneceklerdir. Yeni yetişen kuşaklar, egemen havaya girecekler, bu dünya içinde gelişecekler; bu havanın etkisinde kalacaklardır.

Gerçekten sosyal çevrenin etkisi çok büyüktür. Sosyal çevre, etkisinin gücünü, kendisinin yazılmamış "yasalarından" alır. Bu "yasa"ların bireylerin hayat-yönleri, hareketleri üzerinde etkili bir baskısı vardır. Hegel sosyal çevrenin bireyler üzerindeki bu baskısına "ortak düşünce sferi" adını verir. Bu "ortak düşünce sferinin" niteliği, bireylerin hayat yönü ile hareketlerinin yönünü belirler. Bireyler bu "ortak düşünce sferine" karşı güçsüzdür. Eğer "ortak düşünce sferi" çürük ve bozuk bir düzenin içinde ise, o zaman bozukluk, çürüklük, düzensizlik, çıkarcılık bir epidemi gibi yayılır. Eğer "ortak düşünce sferi" sağlam, dürüst, idealist bir yapıda ise, o zaman da "ortak düşünce sferi" bireyleri bu yönde etkiler; dürüstlük, sağlamlık, idealizm, güç kazanır.

Fakat materyalist hayat yönü daha çekicidir. Eğer materyalist hayat yönü sosyal çevreye egemense, o zaman bireyler bilerek veya bilmeyerek böyle bir hayat yönüne kendilerini kaptırırlar. Eylem ve hayat yönleri bakımından ortada bulunan, belirli bir hayat formu olmayan, kendi hayat yönleri hakkında açık bir bilgiden yoksun olanlar, sosyal çevreye egemen hayat yönüne farkında olmadan sürüklenirler. Ancak hayat yönlerinde belirli bir forma sahip olanlar sosyal çevrenin etkisine kapılmazlar, hayat yönlerini değiştirmezler. Ama onlar azınlıktadırlar. Bunun için de onların çoğunluk üzerinde bir etkisi olmaz. Onlar daima kırgın, ezgin, acı çeken, kenara itilen insanlar olarak kalırlar. Çünkü onlar sosyal çevreye egemen "ortak

düşünce sferi" karşısında güçsüzdürler. Fakat onlar gene de hayat-yönlerini terk etmezler. Eğer yeter derecede güçlü iseler, sosyal çevre ile açıktan açığa ya da gizliden gizliye savaşırlar; ve çevreye egemen olan "ortak düşünce sferi"ne güçleri ölçüsünde karşı dururlar.

2. İdeleştirmenin Bilgi Teorisi ve Metafizik Bakımından Anlamı

İdeleştirme kavramını felsefeye E. Husserl'in fenomenolojisi getirmiştir. Ancak Husserl ideleştirme yerine "ideation" kavramını kullanır.[1] Fakat ideleştirme kavramının fenomenolojideki anlamı, buradaki anlamından başkadır. Fenomenoloji, ideleştirme kavramını bilgi teorisi ve metafizik anlamda kullanır. Burada ise ideleştirme kavramı antropolojik bir anlamda kullanılmaktadır. Fenomenoloji için ideation bir bilgi aktıdır. Bu akt bizi belli bir niteliği olan "varlık sferine" götürür ve a priori bir bilgi sağlar. Husserl ideation aktından *hic et nunc* (şimdi burada) varolan her şeyin ayraç içine alınmasını anlar. Ancak *hic et nunc* varolan her şeyin ayraca alınmasıyla saf bir "varlık sferine" varılır. Sonraları Scheler "ideation" kavramını ele aldı; onun yerine ideleştirme kavramını[2] kullandı. Fakat Scheler'in kullandığı ideleştirme kavramının da burada sözü edilen ideleştirme kavramı ile ilgisi yoktur. Onların sadece adları, yazılışları birbirine benzemektedir. Çünkü burada, daha önce de gösterildiği gibi, ideleştirmek demek, "anlam vermek" demektir; bunun da varolanla, varolanın ayraca alınmasıyla ilgisi yoktur. Tersine burada ideleştirme ile yalnız insanın eylemleri, onların sonuçları ve değer sferi arasında bir bağlantı vardır.

---

[1] İdeleştirme kelimesi ile ideation kelimesi aynı anlama gelir. İdeleştirmede Latinceden gelen "tion" takısı kaldırılmıştır.

[2] Scheler, ideleştirmeyi "ideierung" şeklinde kullanır.

Öyle ise Scheler'e göre ideleştirme ne demektir? İdeleştirme demek, saf bir "varlık sferine" erişmek için varolanı, *hic et nunc* varolanı, zaman-mekândaki her şeyin "nitelik gösteren varlığını" ayraç içine almak demektir. Böylece elde edilen "saf varlık" hiçbir real varlığı ve rastlantısal olanı içine almaz; burada saf bir gereklilik egemendir. İmdi real olarak varolan her şeyin ayraca alınmasıyla saf a priori, belli bir "varlık bilgisi"ne varılır. Bu bilgi, bir yandan bütün bilginin, bütün bilimlerin temelini oluşturur; öte yandan mutlak bilgiye açılan bir penceredir.[3]

Scheler böyle bir varlık bilgisine nasıl varıldığını aşağıdaki örnekte göstermeye çalışıyor: Kolumun şurasında bir ağrı var; ağrının şimdi ve kolumda meydana çıkması bir yana, ağrının kendisi nedir? Bu soru, bir "varlık" sorusudur. Böyle bir varlığı elde etmek için real olan her şeyde *hic et nunc* varolan ayraca alınır; burada ağrıyı meydana getiren her şey ayraca alınmıştır, yani ağrı realitesinden sıyrılmış ve ideleştirilmiştir. Öteki örnekse Buddha'nın hayatıyla ilgilidir. Bir prens olan Buddha babasının sarayında dış dünya ile ilgisi olmadan yaşıyor. Sarayda kapalı kalarak yaşayan Buddha hiçbir olumsuz olayla karşılaşmıyor. Günün birinde saraydan dışarı çıkan Buddha bir rastlantı olarak bir hasta, bir fakir, bir ölü ile karşılaşıyor. Bir anda, bu olayların rastlantı olması bir yana, onda dünyanın temeli hakkında bir fikir doğuyor: Dünyanın varlık-temelinde hastalığın, fakirliğin, ölümün bulunduğu düşüncesine varıyor.[4]

Scheler'in bu örneklerle göstermek istediği, bilgi teorisinin, fenomenolojinin yöntemi ile ilgilidir. Scheler, fenomenolojinin yöntemine dayanarak ideleştirmenin bilgi teorisi bakımından olan önemini açıklamaya çalışıyor; ve bu yöntemle saf bir varlık bilgisine nasıl varılacağını göstermek istiyor. Ama fenome-

---

[3] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Otto Reichet Verlag, Darmstadt, s. 61-62.

[4] Max Scheler, *a.g.e.*, s. 65-66.

nolojinin kullandığı anlamdaki ideleştirmenin, antropolojik anlamdaki ideleştirme ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü antropolojide realite, real varlık ayraca alınmıyor; realiteye, real varlığa hiçbir şekilde dokunulmuyor, tersine realite, real varlık bütün ağırlığı ile ele alınıyor; ve ona yön vermeye çalışılıyor. Bundan başka antropolojide realite, real varlık değil, hayat durumlarının, tarihsel ve kişisel felâketlerin, insan olaylarının realitesi söz konusudur. Antropolojide ideleştirilen, her çeşit real hayat durumlarına yönelen eylemlerle, bu durumların kendileridir. İdeleştirmek demek, bu eylemlere, real hayata anlam vermek demektir.

Buna karşılık, eğer Scheler'in bazı sivriltilmiş, yersiz deyimlerini kullanmaktan vazgeçersek, onun –Schopenhauer'dan alarak benimsediği– hayatı, gerçekliği yadsıma düşüncesi ile, ideleştirmenin antropolojik anlamı arasında bir bağ kurulabilir. Scheler bu düşüncesini şöyle anlatıyor. "İnsan... kendisini şiddetle sarsan hayattan ilke bakımından vazgeçebilen bir canlı varlıktır! Tiksindiği ve kaçtığı zaman bile gerçek olana "evet" diyen hayvanla karşılaştırıldığında insan, "hayır diyebilen", "hayattan vazgeçebilen", çıplak gerçeklik karşısında ebedî bir "hayırcı"dır. İnsan, varlığı günlük kaygılardan başka bir şey olmayan hayvana göre, ebedî bir "Faust"tur. Yeni olana karşı tutku dolu bir hayvandır; kendisini çevreleyen gerçeklikle hiçbir zaman yetinmeyen, zaman-mekân içindeki varlığın sınırlarını, "çevresinin", hattâ realitesinin sınırlarını yıkıp aşmak için istek dolu bir varlıktır."[5] Scheler'den alınan bu metinde ideleştirme bakımından bizi ilgilendiren şudur: İnsan, çıplak gerçekliği yadsıyan ve ona "hayır diyebilen" bir varlıktır; kendi terimlerimizle söylersek: İnsan hayatta karşılaştığı durumlar ve bunlara yönelen eylemlerini ideleştirir; halbuki hayvan gerçek olana "evet diyen" bir varlıktır; çünkü hayvan ideleştiremez.

---

[5] M. Scheler, *a.g.e.*

Öte yandan, daha önce sözü edilen hayattaki idealist ve materyalist yönlenme ile aynı adı taşıyan felsefi "izmler" arasında da ortak bir yan yoktur. İmdi bu hayat-yönleri ile aynı adı taşıyan "felsefi izmler" birbirine karıştırılmamalıdır; bunlar ister gnoseolojik "izmler", isterse metafizik "izmler" olsunlar.

Bu "izmler"den gnoseolojik-idealizm, varolanı süjenin herhangi bir yeteneğine götüren bir görüştür. İmdi böyle bir idealizmin, eylemleri, hayatın real durumlarını ideleştirme ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü antropolojide sözü edilen ve idealist adı verilen hayat-yönleri, insanın hayat sferi, eylem sferi ile ilgilidir. İdealist hayat-yönü, halis hayat fenomenlerinin bir ifadesidir. Bundan dolayı burada bir şeyi başka bir şeye götürmek söz konusu olamaz. İdealist hayat-yönünde insanın eylemleri, yüksek değerler tarafından yönetilir. İdealist hayat-yönündeki, "anlam verme"de problemin metafizik yanı da söz konusu değildir. Antropolojide anlam verme, yalın bir hayat fenomenidir; o olmadan insan hayatı düşünülemez.

Gnoseolojik idealizmin durumu ise tümden başkadır. Gnoseolojik idealizmin hayatla ilgisi yoktur; hattâ gnoseolojik idealizm, kendisini benimseyen insanın hayat yönünün ne olduğunu bile göstermez. Gnoseolojik idealizm ne değerlerle ne de onların determinasyonlarıyla ilgilidir. Bu idealizm değerlere, hayata karşı ilgisizdir. Gnoseolojik idealist, hem araç değerlere göre hareket eden bir materyalist, hem de yüksek değerlere göre hareket eden bir idealist olabilir. Bu idealizm, kendisini benimseyen insan için bağlayıcı değildir, çünkü onun hayatla hiçbir ilgisi yoktur.

Gnoseolojik materyalizmin durumu da başka türlü değildir. Bu da insanın yeteneklerini incelmiş beyin işlevlerine, beynin atomsu titreşimlerine götürür. Gnoseolojik materyalist, tıpkı gnoseolojik idealist gibi hayat yönlerine karşı ilgisizdir. Gnoseolojik idealizm hakkında söylenilen her şey gnoseolojik materyalizm için de geçerlidir.

Bu gnoseolojik izmlerin karşısına iki "izm" daha konulabilir; bunlara biz metafizik "izmler" adını veriyoruz: 1. Metafizik idealizm; 2. Metafizik materyalizm. Fakat bu "izm"lerle gnoseolojik "izm"ler arasında gözden kaçırılmaması gereken bir başkalık vardır. Gnoseolojik "izm"lerin ilgisi, varolanın, süjenin herhangi bir yeteneğine götürülmesi gibi, bilgi teorisine dayanan bir ilgidir. Metafizik "izm"lere ontolojik ilgi egemendir. Bundan dolayı metafizik "izm"ler, "varolanı belli bir şeye" götürürler; bu şeyin kendisi de gene varolan bir şeydir; veyahut böyle bir şey olarak kabul edilir: Bu da ya "ide", geist, akıl yahut Tanrı, madde gibi bir şeydir. Bunların hepsi bir varlık sferinin niteliklerini taşır. Bunun için de deneysel süjenin bir parçası değildirler; yani onlar süje-üstü olan şeylerdir. Bu terimlerle göz önünde bulundurulan şeyler birbirinden farklı olabilir. Onlar filozoftan filozofa değişir.

Metafizik materyalizm için "madde" bütün varlık-sferlerinin temelidir; her şey "madde"ye veya onun öğelerine götürülür. Burada madde kavramının çeşitli anlamları vardır. Fakat bizi burada ne maddenin çeşitli anlamları ne de daha önce sözü edilen metafizik idealizmin terimleri ilgilendiriyor. Bizi burada ilgilendiren, bu metafizik "izm"lerle, aynı adı taşıyan hayat yönleri arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığını göstermektir. Gerçekten metafizik "izm"lerle insan eylemlerinin ideleştirilmesi olan hayat-yönleri arasında isim benzerliğinden başka bir ilişki yoktur. Bu isim benzerliği, bu "izm"leri benimseyenler için bağlayıcı değildir; metafizik materyalist, idealist bir hayat yönünü, metafizik idealist de materyalist bir hayat yönünü benimseyebilir.

Yalnız, belli bir hayat yönünü temsil eden Marx'ın materyalizmi antropoloji bakımından önemlidir. Çünkü Marx'ın materyalizmi araç değerlere, yani maddesel değerlere, yarar ve ilgi sferi değerlerine yönelen bir hayat yönünü pratik olarak temsil eder. Burada yüksek değerlerden söz edilemez. Eğer yüksek

değerlerden konuşuluyorsa, o zaman ya yüksek değerler araç değerlere götürülür ya da onlar araç değerlerden türetilir.

Fakat bizim bu araştırmamızda göz önünde bulundurduğumuz ne metafizik idealizm ne de metafizik materyalizmdir; tersine, bütün "izm"lere karşı kayıtsız ve ilgisiz kalan, her teori ile alay eden, günlük, somut hayat fenomenleridir. Real hayat fenomenleri olarak, bu hayat-yönleri, kurgusal teoriler olan "izm" lerin hiçbirisine bağlı değildir. Çünkü hayat yönlerinin kendileri herhangi bir "izm" değildirler. Bundan dolayı insan eylemlerini, insanın real hayat durumlarını ideleştirmenin, onlara anlam vermenin, ne Hegel'in, ne Platon'un idealizmi ile, ne de başka herhangi bir idealizm ile ilgisi vardır. Bizim burada göstermeye çalıştığımız, real hayata kök salan fenomen olarak günlük hayatta karşılaştığımız anlam vermedir. Bu fenomenin, ne metafizik "izm"lerle –idealizm, materyalizm– ne de gnoseolojik "izm"lerle ortak bir yanı vardır.

XII
KENDİSİNİ BİR ŞEYE VEREN, SEVEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Kendisini Bir Şeye Vermenin Antropolojik Anlamı

Bütün hayat alanlarında insanla aktif, yapıp-eden bir varlık olarak karşılaşmaktayız. İnsanın yapıp-etmeleri, yapıp-etme fenomenleri, bir örgü gibidir. Bu fenomenlerden birisi öbürünü gerektirir ve hepsi birbirine dayanır. Bu, insanın varlık-yapısının somut bütünlüğünün antropolojik anlamıdır. Burada değer fenomenleri, bütünü birbirine bağlayan bir bağ olarak ortaya çıktı. Çünkü bütün insan eylemleri değerler tarafından yönetilmektedir. İnsan eylemleri de bir anlamı, bir amacı gerçekleştirmeye, bir hedefe varmaya çalışırlar.

Gerçi insanın yapıp-etmeleri kesintisiz sürüp gider. Fakat bu kesintisizlik, insana önceden ve hazır olarak verilmemiştir. İnsan kendisi onu hazırlamak ve sürdürmek zorundadır. Fakat bunun için kesintiye uğrayan eylemleri yeniden başlatan, onları sürdüren isteme tek başına yeterli değildir. Burada istemeye,

insan eylemlerini sürdürebilecek bir güç kazandıran yeni bir öğenin katılması gerekir: Bu yeni öğe, "kendisini bir şeye verme"dir. Şimdiye kadar incelenen fenomenlerde olduğu gibi, "kendisini bir şeye verme"nin de değer-sferi ile, yani bütün değer gruplarıyla sıkı bir ilgisi vardır. Fakat kendisini bir şeye verme ile ideleştirme arasında daha sıkı bir ilgi vardır. Çünkü insanın kendisini bir şeye vermesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesini, bir değer görmesini gerektirir. Fakat ideleştirmede insan aldanabilir; insan halis olmayan bir şeyi, halis olan bir şey, anlamsız olan bir şeyi anlamlı bir şey olarak görebilir. İmdi ideleştirmede, farkına varılması kolay olmayan bir değer aldanması, değerlerin yer değiştirmesi olasıdır. İnsanın kendisini bir şeye vermede bu aldanmalar ortadan kalkar. Çünkü yapıp-etmelerine, işine kendisini verme ya da onlara kendisini verememe el ile tutulur fenomenlerdir. İnsanın yapıp-etmelerine kendisini verip vermediğini, yahut onları sadece bir uğraş olarak görüp görmediğini, yani yapıp-etmelerin sadece "sözde kalan" bir yapıp-etme olup olmadığını, yapıp-etmelerin kendileri, işin kendisi açık olarak gösterir. Bu, hiçbir insana gizli, kapalı kalmaz; bu, Scheler'in söylediği gibi, gerçekleştirilen aktlarda, yani yapıp-etmelerde görünüş alanına çıkar. İnsan burada kendisini aldatamaz; acaba o yapıp-etmelerine, işine kendisini veriyor mu, vermiyor mu? Halbuki ideleştirmede böyle bir aldanmadan kaçınılamaz; nitekim bunun "hayat yalanı" deyimi ile ifade edildiğini söylemiştik.

İnsanın kendisini bir şeye vermesi demek, işini, yapıp-etmesini sevmesi demektir. Böyle bir durumda insanı işi, yapıp-etmesi çeker, çağırır, canlandırır. İnsan çalışır; fakat çalıştığının, aktif olduğunun farkında olmaz; zaman, insana kısa gelir ve gittikçe de kısalır. Fakat insan kendini işine, yapıp-etmelerine vermediği, işini, yapıp-etmelerini sevmediği yerde de zaman insana uzun gelir ve gittikçe de uzar. Zamanın bu sübjektif olarak kısalması veya uzaması kendini işine vermenin, işini sevmenin ya da kendini işine verememenin, işini sevmemenin

işaretidir. Fakat bu, insanın her işi sevmesini, her yapıp-etmeye kendisini vermesini gerektirmez. Bir insan kendisine yüklenen veyahut yaşamak için hayatın kendisine yüklediği her eyleme kendisini veremez. Çünkü insan karşılaştığı her şeye kendisini verebilecek bir güce sahip değildir. Her insanın kendisini verebileceği, coşku duyduğu, tutkuyla sarıldığı iş alanları, eylem alanları vardır. Buna karşılık insanın coşku duymadığı, tutkuyla sarılmadığı, yaşamak için uğraşmak zorunda kaldığı iş ve eylem alanları da vardır. İnsan kendisini çeken, kendisini sevindiren eylemlere girişmek için, kendilerine satılmadığı, kendilerine karşı hiçbir heyecan duymadığı, onun için önemsiz olan başka birçok eylemleri gerçekleştirmek zorunda kalır. Fakat tutkuyla sarılma, kendisini bir şeye vermenin ilk koşuludur. Heyecansız, tutkusuz bir "kendini verme" olanak dışıdır. "Kendisini verme" ile yaratıcı ve verimli eylemler arasında bir bağlılık vardır. Çünkü ancak "kendisini verme"nin bulunduğu yerde verimli, yaratıcı eylemler gerçekleşir.

Gerçi kendisini verme ile sevgi de yüksek değerlerdir; fakat ilk kez onlar insana değer sferinin kapısını açarlar. Değer sferine açık olmak, sevgi ve "kendini verme"nin başarısıdır. İşini sevme ve kendisini işine verme, bağnazlığı ortadan kaldırır; insanı hoşgörülü yapar. Sevme ve "kendini verme", darkafalılığı, dargönüllülüğü yok eder. Bütün verimli, yaratıcı eylemler gerçekleştirilmelerini, işini sevmeye, kendisini işine vermeye, tutkuyla işine sarılmaya borçludurlar. İşine, işini sevmeye karşı en azından da olsa bir heyecan duymayan, işini sevmeyen bir insan, kendi iç boşluğunu unutmak için durmadan bir uğraş arayan bir "manager" olur.

Acaba yüksek ve araç değerlerle kendisini işine verme, işini sevme arasında nasıl bir ilgi vardır? İnsan kendisini hem yüksek değerlerin hem de araç değerlerin yönettiği eylemlere verebilir. Elverir ki, insan iş için coşku duyabilsin ve tutku ile sarılabilsin. Bu iki değer grubu tarafından yönetilen eylemlerde kendini vermede şöyle bir başkalık vardır: Yüksek değerler ta-

rafından yönetilen eylemlere kendisini vermede, insan işin kendisi tarafından determine edilmiştir; araç değerler tarafından yönetilen eylemlerde ise, insanı işin kendisi değil, eylemlerin sonucu, yani bu eylemlerden elde edilen şey determine eder. Bu maddesel bir şey, bir çıkar, yarar, sosyal çevrede "saygınlık" gibi değerler olabilir. Her iki alandaki eylemlere kendini vermede bir "güç" farkı vardır; araç değerler alanındaki eylemlere kendini verme, öbüründen daha "güçlü"dür. Fakat her iki halde de insan verimli ve yaratıcıdır. Araç değerler sferinde insan, eylemlerine kendisini sonuna kadar, artıksız verir; onlar da kaybolup gider, ona özgürlük bırakmaz. Çünkü özgürlük yalnız yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlerde vardır. Araç değerler sferinde sürekli bir doymama, bir huzursuzluk vardır. Burada daima daha çok şey isteme, daha çok kazanmak isteme egemendir. Böyle bir insan; Schopenhauer'ın "hayat iradesi" sferinde, "principium individuationis" sferinde yaşayan insan ile karşılaştırılabilir. Bu insan sürüp giden bir huzursuzluk, bir doyurulmama içindedir. Onun istekleri sonsuzdur. Bunun için de böyle bir insan ne kadar çok sevinirse, o kadar çok da üzülür. Yüksek değerler sferine ise insanı bütünlüğü ile kavrayan bir iç dinginlik, bir doygunluk vardır. Bu insan da, Schopenhauer'ın "hayat iradesini" ayraca alarak saf bir süje haline gelen insan ile karşılaştırılabilir. Böyle bir insan, ister güneşin batışını bir hapishanenin penceresinden, isterse bir sarayın penceresinden seyretsin, onun için bir fark yoktur.

Çünkü yüksek değerler sferinde yaşayan insanın eylemleri kendisini birlikte sürüklemezler. Halbuki araç değerler sferindeki insanın eylemleri kendisini birlikte sürüklerler. Bu, insan eylemlerine bağlıdır; artık onlar kendisini nereye kadar sürükleyebilirse, oraya kadar gider. Huzursuzluk, doymama böyle bir insanı tanıtan işaretlerdir. O kendi işinin, yapıp-etmelerinin esiridir. Bu insan kendi inisiyatifini işine, yapıp-etmelerine bırakmıştır, bundan dolayı o kendi eylemlerinin sonuçları tarafından yönetilir. Yüksek değerler sferinde, insanın inisiyatifi

kendisinin elindedir; o özgürdür. Çünkü özgürlüğü ancak yüksek değerler sağlar.

Şimdi bir yandan, araç değerler tarafından yönetilen eylemlere kendilerini veren parti politikacılarını, iş adamlarını düşünelim; öte yandan, yüksek değerler tarafından yönetilen eylemlere kendilerini veren devlet ve bilim adamlarını, düşünürleri, sanatçıları göz önünde bulunduralım. O zaman yukarıda söylenenler daha açık olarak görülecektir. Parti politikacıları yalnız kendi sübjektif ilgi sferiyle uyuşan şeylerle, ilgilerle bağlıdırlar. Onların ilgi sferi iktidara gelmektir. Onlar her şeye karşın, ya iktidara gelmek ya da iktidarda kalmak isterler. Onlar çevrede sayılmak, servet sahibi olmak, olduklarından fazla görünmek isterler. İş adamları, tüccarların durumları da bundan çok farklı değildir. Onlar da her yıl daha çok kazanç sağlamak isterler, onlar bu "çok-kazanmak-istemek" tarafından determine edilmişlerdir. Onlar başka türlü hareket edemezler; işleri inisiyatiflerini onların elinden almıştır. Onlar rakipleri karşısında kazançlarından vazgeçemezler. Doğal ki sanat ve bilim gibi yüksek değerler de kötüye kullanılabilir; böyle bir durumda olan "bilim adamları", "düşünürler", "sanatçılar" da vardır; fakat bunlar yaratıcı değil, "manager"dirler.

Devlet adamı, kendi ilgi sferi, sübjektif ilişkiler, motifler tarafından değil, devletin objektif işleri, problemleri tarafından determine edilir. Bundan dolayı devlet adamı, demagog, parti politikacısı gibi devlet problemleri, devlet işleri üzerinde gelişigüzel, rastgele konuşmaz, devletin objektif işleri, problemleri neyi gerektiriyorsa öyle konuşur, öyle hareket eder. Bilim adamlarının, düşünürlerle sanatçıların durumu da aynıdır. Bilim adamları, düşünürler, sanatçılar da kendi objektif-işleri, problemler tarafından determine edilirler. Burada da bütün dış motifler, sübjektif ilişkiler kenara itilmişlerdir. Burada egemen olan, objelere yönelen halis bir sevgi ve objelere kendini vermedir. Sevgi, kendini verme baskındır. Böyle insanlar özgürdürler. Onların inisiyatifleri kendi ellerindedir. Fakat bu alanda

halis olma ilk koşuldur. Bilimi, felsefeyi, sanatı bir uğraş haline getirenler, onları sadece bir "meslek" olarak görenler, yani "manager"ler araç değerler tarafından yönetilirler. Bu gibiler, daha önce sözü edilen birinci gruba girerler.

Kendini işine verme, işini sevme, işine heyecanla, tutkuyla sarılma, doğanın insana verdiği bir yetenektir. Onlar doğal yetenekler olarak köklerini, insanın, varlık-temelinin derinliklerinde bulurlar. Bundan dolayı onlara refleksiyonla ulaşılamaz. Refleksiyonun burada hiçbir rolü yoktur; çünkü refleksiyonun daima şöyle bir işlevi vardır: Uyuklayanı uyandırmak, yarım yamalak bilineni tam bilinen bir hale getirmek. Sevgi alanında refleksiyonun bu işlevi de sona erer. Kendini işine verme, işini sevme bakımından eğitim de bir sınır ile karşılaşır. Çünkü eğitim de bu yetenekleri meydana getiremez. Bir insanı kendisini işine vermeye, işini sevmeye, işine karşı heyecan duymaya zorlamak boşunadır. Çünkü bununla hiçbir şey elde edilemez. Bundan dolayı bir insanın mesleğini sevmesi, ona kendisini vermesi, coşku duyması, öğütle sağlanamaz. İnsan buna ancak kendiliğinden varabilir ya da varamaz. Eğer insan kendiliğinden buna varamazsa, o zaman böyle bir insanın kendisini verdiği eylem, ya vakit geçirmekten ya da zorunlu olanı gerçekleştirmekten öteye gidemeyen bir uğraştır. Birinci halde, yani vakit geçirmede, zaman insanın üstünden atmak istediği bir yüktür. Fakat şimdi de sanki zaman bir yere takılmış gibi çok yavaş geçer. Böyle bir durumda insan kendisini bu yükten kurtaran, vaktin geçmesini kolaylaştıran uğraşlar bulmaya çalışır.

Çok zaman alan, kılı kırk yaran bir uğraş, çok kez insanın kendisini işine vermesi, işini sevmesi olarak kabul edilir. Bu, bir aldanmadır. Kierkegaard'ın bir oryantalist hakkında anlattığı bir öykü, bunu çok güzel canlandırır: Arapça ile uğraşan bu bilgin kişi enfiye kullanıyor. Bir gün enfiyesinden bir tütün parçası bir Arap harfinin üstüne düşüyor. Ama o bunun farkında değildir; bu yüzden de bu harfle başlayan kelimeyi bir türlü okuyamıyor; çünkü harfin üzerinde fazla bir nokta var; saat-

lerce metni çözmeye çalışıyor; fakat gene de çözemiyor. Evinin üst katında çalışan bilgin, her zaman belli bir saatte yemeğe indiği halde, o gün saatler geçiyor ve bir türlü yemeğe gelmiyor. Sabrı tükenen evin hanımı yukarı çıkıyor, "seni saatlerden beri yemeğe bekliyoruz; gelmedin, niçin bu kadar geç kaldın" diye soruyor. "Hanım, hiç sorma önümdeki metinde bir "noktalama problemi" ile karşılaştım; bir türlü çözemiyorum". Hanım kızarak, "ben, senin noktalama problemine püf derim" diyor ve gerçekten "püf" diyor. Bunun üzerine tütün parçası uçup kayboluyor; hocanın problemi de çözülmüş oluyor.

Çok zaman alan bir uğraş, kendini işine verme ile işini sevmenin bir işareti değildir. Çünkü kendini işine verme, işini sevme yaratıcı ve verimli bir çalışmanın özelliklerindendir. Gerçi kendisini işine veren insan da zamanın nasıl geçtiğini fark etmez, kendi işinde o kadar derinleşmiş, o derece işine kendisini vermiştir ki, zaman ona daima az gelir; o daima zamanın azlığından yakınır; fakat zamanın azlığı, zamanın eksikliği, tek başına ele alınırsa, bu kendisini işine vermeyi tanıtan bir işaret değildir; çünkü bir işten öbürüne koşan "manager"in de vakti yoktur; o da zamanın eksikliğinden yakınıp durur. Fakat onda zamanın eksik olması, az olması, onun kendisini işine vermesinden ileri gelmez; onun elinin altında daima gereğinden çok anlamlı, anlamsız işlerin bulunmasındandır. Eğer onun böyle uğraşları yoksa, o zaman o bu uğraşları icat eder. O, kendisini uğraştıracak işleri bulmakta da beceriklidir. Yoksa zaman kendisi için ezici bir yük olur; canını sıkar, can sıkıntısından esneyip durur. O, bu can sıkıntısından kurtulmak için kendisini unuturcasına uğraşmalıdır. "Fakat onun o kadar çok uğraşları vardır ki, bu yüzden çalışmaya zaman bulamaz."[1]

---

[1] Bu söz, fakültemizde yıllarca psikoloji hocalığı yapan Prof. W. Peters'in bu fakülte arkadaşı için söylediği ve sadece uğraşlarla uğraşanları betimleyen çok güzel bir deyiş.

Kendisini işine verme, işini sevme, yüksek bir değer biçilen alanlarla sınırlı değildir. Basit bir çiftçi, bir ustabaşı, bir temizlikçi kadın, bir çöpçü ve benzerleri gibi alanlarda çalışanlar da kendilerini aynı derecede işlerine verebilirler. On üçüncü bölümde gösterileceği gibi, bu olanak, yalnız anlamdan yoksun olan, mekanik bir karakter kazanan eylemlerde söz konusu olamaz. Bu türlü eylemlerde kendisini işine verme, işini sevme, mesleklerin üzerinde bulunduğu basamağın sağladığı bir nitelik değildir; kökleri, insanın biyopsişik varlığındadır. Genellikle bu yetenekler hiçbir insanda eksik değildir. Eğer patolojik bir durum yoksa, her insanın kendisini verebileceği, sevebileceği bir alanı vardır. Buna karşılık hayvanlarda bu yetenekle karşılaşılmaz. Hayvan kendisini bir şeye veremez; çünkü hayvanda kendisini vermeyi olası kılacak öğeler, yani çalışma eksiktir. Doğa, hayvanı bu bakımdan da kayırmıştır; hayvanı insan yetenekleriyle yükleyip ezilmekten korumuştur.

Fakat bütün insanlar, öteki yeteneklerde olduğu gibi, kendini verme ve sevme bakımından da aynı derece ve ölçüde donatılmamışlardır. Kendini verme ve bir şeyi sevme bakımından insanlar arasında derece farkları vardır. Apaçık olan bu fenomenin üzerinde özel olarak durmaya gerek yoktur. İnsanların bu yeteneklerle donatılmış olması, aynı zamanda onlar için bir yüktür. Bundan dolayı kendini işine verme, işini sevme bakımından yüksek bir ölçüde donatılmış olan insan, bu yeteneklerin daha azına sahip olandan daha yüklü, daha ezilmiştir. Sonuncusu "ebedî taze kalan"dır; öyle ki, gezerken, trende bile "bilim yapabilen"dir. Bu insanın hayatı, ötekinin hayatından, yani her şeyi ciddiye alarak yaşamasını güçleştiren insanın hayatından daha kolaydır. "Ebedî taze kalan", yapıp-etmelerini hemen kenara atabilir. O yapıp-etmelerini, günlük uğraşların arkasına attığı, unuttuğu zaman, bu kendisi için bir kurtuluş olur. Onun üstünde artık bir baskı kalmamıştır; onun yapıp-etmelerinin kendisi üzerinde sürekli bir etkisi yoktur; bitirdiği işleri hemen unutur. Öteki insan tipi için, hiçbir iş bitmiş de-

ğildir; yaptığı her şeyin onun üzerinde bir etkisi vardır; o bundan kurtulamaz. Fakat insan bu doğal yeteneklere karşı bir şey yapamaz. İnsan burada tamamıyla güçsüzdür, ona hangi doğal yeteneklerle donatılmak istediği sorulmamıştır. İnsan doğanın kendisine verdiği yetenekleri olduğu gibi kabul etmek zorundadır.

Üçüncü değer grubu ile kendisini işine verme, işini sevme arasında nasıl bir ilişki vardır? Üçüncü değer grubu tarafından yönetilen yapıp-etmeler bir kendini vermeyi gerektirmez. Çünkü bu yapıp etmeler, sosyal çevrenin etkisindedir. Sosyal çevrenin koşullarına bağlıdır. Eğer burada bir kendini vermeden konuşulabilecekse, o zaman sosyal çevreden sosyal çevreye değişen bir kendini vermeden konuşulabilir. Bu tür eylemlerin gerçekleştiricileri çevrelerini taklit ederler. Onlar özellikle belli bir sosyal çevreyi taklit ederler; ya da bu sosyal çevrede kendilerine değerli görünen, bu sosyal çevrede sayılan, kendilerini yararlı olarak gösteren insanları taklit ederler. Böylece de onlar, araç değerler sferine yaklaşmış olurlar. Bu insanların eylemlerini yöneten, bu yönetmede ağır basan, sorumlu olan çekirdeğin eksikliğidir.

Eğer biz, eylemleri çevresinin etkisi altında kalan, bu çevreyi taklit eden insan davranışlarını bir benzetme ile göstermek istersek, bu insanı birçok kabuklardan oluşan bir "soğan"a benzetebiliriz. Nasıl soğanın kabukları arasında organik-işlevsel bir ilinti yoksa, aynı şekilde bu insanın eylemleri arasında da organik bir ilinti yoktur. Onun eylemleri hemen değişebilir. Eğer o çevresini değiştirir, yeni bir çevreye, özellikle yabancı bir çevreye girerse, o zaman onun eylemleri de yeni bir kılığa bürünür; imdi o eski dış kabuğunu atar; eskisi ile ilgisi olmayan yeni bir "kabukla" ortaya çıkar. Bu yeni "kabuk" o insan eski yerine eski çevresine dönünceye kadar işlevini sürdürür. Eski çevresine döndükten kısa bir zaman sonra, yeniden eski "kabuğuna" ya da ona çok benzeyen bir kabuğa bürünür.

Bu değer grubu tarafından yönetilen eylemlerin bir kesintisizliği, bir sürekliliği yoktur. Bunun için de böyle bir insan büyük değişiklikler gösterir. Bir süreklilik gösteren, değişmeyen şeyler, onun "istekleri", içki, oyun gibi alışkanlıklarıdır. Bu alanlarda şaşılacak bir değişmezlik ve süreklilik gösterir. Bunlar dışında sosyal çevrenin onun üstünde büyük bir etkisi vardır. Sosyal çevre ona kendi özel damgasını vurmuştur. Buradaki durum şöyledir: Eğer sosyal çevre düzenli, aktif, hareketli, çalışkan, yapıp-etmelerinde devamlı ise, o zaman o insanda da az veya çok aynı nitelikler görülebilir. Böyle bir durumda onun yapıp-etmeleri oldukça süreklilik gösterir. İmdi, burada her şey sosyal çevreye bağlıdır; onun tutumu, davranışı, kendi mesleği alanındaki eylemlerini gerçekleştirmesi, bütün öteki davranışları çevrenin ürünüdürler.

2. Kendini Verme ile İnsan Başarılarının Kesintisiz ve Kesintili Olması Arasındaki İlgi

İnsan eylemleri, onların ürünleri belli bir süreklilik gösterirler. Bu, temelini bir yandan varolan şeylerin kendisinde, öte yandan insanın varlığında, onun tarihselliğinde bulur. Descartes'ın "motus intellectualis nullibi interruptus" cümlesi antropoloji anlamında, yalnız insan bilgisinin sürekliliğini değil, aynı zamanda bütün insan başarılarının sürekliliğini ifade eder. Halbuki Descartes, yalnız bilginin kesintisizliğini göz önünde bulundurmakla yetinmişti, insan dünyasının bütün alanlarındaki kesintisizliğin her defasında insanın kendisi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Bunu, özellikle insanın kendisini işine vermesi, işini sevmesi, daha önce de genel olarak gösterildiği gibi, insanın "kendisini bir şeye verebilmesi" sağlar.

İnsan eylemleriyle onların ürünlerinde ortaya çıkan kesintisizliğin karşıt iki yanı vardır. Burada kendisini işine verme ve işini sevme bakımından temelini insanın varlığı ile onun tarihselliğinde bulan yan ağır basmaktadır. Çünkü insan hayatı,

kesintisiz devam eden insan eylemlerinin sonuçlarına dayanır. Eğer eylemler devam etmeseler, kesintiye uğrasalar verimsiz ve boş olurlar. Böyle bir durum insanın varlığını tehlikeye düşürürdü. Kendini verme, insan eylemlerinin sürekliliğini gerçekleştirmekle, başarıların boş ve verimsiz olmamasını sağlar. Çünkü her eylem, bir amacı gerçekleştirmek, bir hedefe varmak ister. Fakat bu, bir an içinde olup bitmez. An içinde gerçekleşebilen çok az insan eylemi vardır. İnsan hayatı bakımından önemli olan eylemlerin büyük kısmı, üç boyutlu tarihsel zaman içinde geçer. Çünkü insan hayatı için önemli olan her eylemin başlangıcı "dünde" ve "önceki günde"dir; ve o "yarına", "öbür güne" uzanır. "An", "bugün", insan eylemi için bir geçit noktasıdır. Bu durum, insanı kendi eylemlerini sürekli kılmaya, yani "dün" ile "önceki gün", "bugün" ile "yarın" ve "öbür gün" arasındaki bağlantıyı kurmaya zorlar. Ancak böyle bir bağlantı içinde insan, önceden gören, önceden belirleyen bir varlık olarak, gelecekteki eylemler için planlar tasarlayabilir ve bundan sonra da tarihsel bir varlık olarak, içine kök saldığı zamanın boyutlarında onları gerçekleştirmeye çalışabilir. İmdi insan tarihsel bir varlık olarak "an" içinde yaşayan, bir kez bunu, başka bir kez şunu yapan, yani eylemleri kesintiye uğrayan bir varlık olamaz. İnsan, an içinde yaşayan bir varlık olarak hayatta bile kalamaz; nerede kaldı ki bilim, felsefe, sanat, teknik gibi başarılar ortaya koyabilsin.

İnsan eylemleriyle, onların sonuçlarının kesintisizliği, onun hayatının, varlığının, ilerlemesinin koşuludur. İnsan ancak eylemlerinin kesintisizliği ile daha önce yapılmış olan "deneyimleri" toplayıp saklayabilir; önceki kuşakların başarılarını devralabilir ve kendisinden sonraki kuşaklara iletilebilir. Bütün bunlar insanın varlık-temeli ile ilgilidir. Çünkü insan başarıları kuşaklar boyunca sürdürülmeyi gerektirirler. İnsan, tür olarak değil ama birey olarak gelip geçicidir, ölümlüdür. İnsan ancak tür olarak ölümsüzdür. Eğer insan bu ya da şu tek insan olarak bazı planlarını gerçekleştiremezse, o zaman gelecek kuşaklar

bunları gerçekleştirmeye çalışır ve bu çalışmaları sürdürürler. Ancak insan, kendini vererek, eylemlerini, bunların ürünü olan başarıları sürdürebilir. Yoksa insan arkasında hiçbir şey bırakamazdı; hayvanlarda olduğu gibi, her şeye daima yeniden başlamak, her şeyi yinelemek zorunda kalırdı. Kendini vermesi sevme, olmadan, insanın eylemleri bir kesintisizlik ve ilerleme gösteremezdi.

Şimdi şu sorulabilir: Acaba her eylemin kendini vermeye, heyecan ve coşkuyla sarılmaya gereksinimi var mıdır? Daha önce de söylendiği gibi, bu soruya hemen "evet" denemez. Bütün insan uğraşlarında olduğu gibi, kendiliğinden bir kesintisizlik gösteren eylemler vardır. Fakat eylemlerin kesintisizliği ile onun meydana getirilmesinde kendini verme, ancak bilim, felsefe, sanat, teknik, ekonomi ve benzerleri gibi yaratıcı ve verimli bir nitelik gösteren eylemlerde bir rol oynar. İnsan eylemlerinin kesintisizliğini meydana getirme ile sürdürme bakımından kendini vermede de herhangi bir aldanma veya aldatma yoktur; imdi insan burada, yani kendini vermede, ne kendisini ne de başkalarını aldatabilir; çünkü varılan sonuç, gerçekleştirilmesi gereken amaç erişilmesi istenilen hedef, insanın kendini bir şey verip vermediğini, işinin yanında olup olmadığını gösterir.

XIII
ÇALIŞAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Çalışmanın Antropolojik Önemi

Çalışma, insan olmanın varlık-temeli ile ilgili bir fenomendir; ve insanın özel bir eylemidir. İnsanın, hayatın bütün alanlarında meydana getirdiği veya getirmiş olduğu başarılar, her alanda uğraştığı veya uğraşmış olduğu her şey, onun çalışan bir varlık olmasına dayanır. İnsanın hayatta kalmasını doğa üstlenmemiştir. Doğanın hayatta kalmak için yardımını esirgediği bir varlık, yaşamak için, hayatta kalmak için her şeyi kendisi düşünmek, kendisi meydana getirmek zorundadır.

Fakat insanın yaşaması, hayatta kalması için, teknik ve sanattan, beslenme, giyinme, barınma ve korunmaya kadar birçok şeye gereksinim vardır. Bütün bunların, insanın kendisi tarafından yaratılması, öğrenilmesi, hazırlanıp işlenmesi gerekmektedir. Fakat insan tek başına bunun altından kalkamaz. Onun, varlığını korumak için başka insanların yardımına gereksinim vardır. Burada başka insanlar deyimi ile insanın yalnız kendi kuşağı, kendi kuşağının başarıları, deneyimleri değil,

uzak veya yakın bir geçmişte yaşayan insanların, ulusların başarıları da düşünülüyor. İnsan daha önce başka kuşaklar tarafından gerçekleştirilen başarıları, başka kuşakların deneyimlerini devralır ve kendisi de bunları gelecek kuşaklara devreder.

İnsan, ne hayvan gibi günü gününe yaşar, ne de yaşayabilir; bundan dolayı insanın tek olarak yalnız kendisi için değil, başka insanlar için, hattâ yakın veya uzak bir geleceğin insanları için –bilerek veya bilmeyerek– kaygılanması, çalışması gerekir. İnsan yarını, öbür günü, uzak zamanları düşünmek; gelecek zamanlar için önceden önlem almak; kendisinin hayatta kalmasını sağlayan, devraldığı başarıları sürdürmek zorundadır. Bu, insana ödevler, sorumluluklar yükler.

Eğer bugünkü insanın başarılarının sürekli bir çalışma ile oluştuğu düşünülürse, çalışmanın önemi anlaşılabilir. Fakat çalışma, yalın bir olay değil, karmaşık, çok öğeli bir örgüdür. İnsan, çalışabilmek için, çeşitli teknikleri öğrenmek, araçlar arayıp bulmak zorundadır.

Basit bir örnek olarak, insanın en önemli besini olan ekmeğin nasıl yapıldığını düşünelim: Ekmeğin hazırlanıp elimize geçmesi için ne kadar çok insan emeğine gereksinim vardır. Ekmekte insanın yüzyıllarca süren çalışmaları, deneyimleri ve bilgisi gizlidir. Bu çalışmalar, ekmeği hazırlamaya yarayan tekniğin ilerlemesi, iyileştirilmesi için sürüp duruyor. Her parça ekmekte, birçok insan bilgisi ve emeği vardır. Ekmek, bütün alanlardaki insan başarıları için bir örnek olabilir.

Bilginin kendisi de insandan çalışma ve çaba bekler. Çünkü insana bilgisi, tecrübeleri hazır olarak verilmemiştir; insanın onları edinmesi gerekmektedir. İnsan, bilgisini bilim, felsefe, teknik ve sanatı bugünkü düzeye ulaştırmak için ne kadar çok çalışmak zorunda kalmıştır! Üstelik erişilen bu düzey de son düzey değildir.

Fakat insanın bilgisini ilerletmek için eğitime, eğitilmeye gereksinim vardır. Ancak uygun bir eğitimle insan, bilgi elde eder; onu ilerletir, çalışması için gereken "teknikleri" öğrenir.

Böylece bir kez yakılan meşale elden ele verilir ve bu sürüp gider. Bütün bunlar da gene insanın, başarıları dil ile saptaması, tarihsel bir varlık olması ile gerçekleşir; ancak bu sayede elde edilen başarıları devralmak ve başkalarına devretmek olasıdır.

İnsan sahip olduğu her şeyi çalışmasına borçludur; çalışmanın insan hayatındaki bu önemi üzerinde duran Kant, çalışmaya büyük bir değer verir ve çalışmayı insanla hayvan arasındaki "köklü farkı" ortaya çıkaran bir nitelik olarak gösterir: "İnsan çalışmak zorunda olan biricik varlıktır."[1] Fakat çalışma boş bir uğraş, boş bir olay, boş, amaçsız, hedefsiz bir eziyet çekme değil; tersine, çalışma, hedefler, amaçlar, planlar tarafından yönetilen bir olay, yani amaçlı bir aktifliktir. Bu amaçlar, çalışmayı bir yandan değerlere, öte yandan önceden görme ve önceden belirlemeye bağlar. Bütün bu bağlamlarda çalışma çok öğeli, karmaşık bir örgü olarak karşımıza çıkar.

2. Değer Fenomeni ve Çalışma; Anlamlı ve Anlamsız Çalışma

Eski Grekler çalışmayı daima yaratıcı bir eylem olarak gördüler. Eğer çalışma, yaratıcı bir eylem değilse, o zaman böyle bir çalışma hoş görülmezdi. Böyle bir çalışma, Greklerin değil, ancak her türlü çalışmaya boyun eğmek zorunda kalan kölelerin bir işi olabilirdi.

Biz çalışmayı ikiye ayırabiliriz: 1. Anlamlı çalışma; 2. Anlamdan yoksun çalışma ya da anlamsız çalışma, anlamını kaybeden çalışma. Anlamlı bir çalışma yüksek değerlerle bezenen, yüksek değerler tarafından yönetilen çalışmadır. Böyle bir çalışma gerçekleştiricisini sevindirir; insanın bütün varlığını kavrar. Bütün verimli, yaratıcı çalışmalar bu tür çalışmalardandır. Böyle bir çalışma insanın ikinci doğası haline gelir. Böyle bir çalışmayı gerçekleştiren insan, çalıştığının farkında olmaz.

---

[1] *Kants Werke,* Cilt 8, s. 483.

Çalışma, onun bir varlık-tarzı olur. İnsan bu varlık-tarzının dışına çıktığı zaman bir eksiklik duyar.

Bundan dolayı denebilir ki, kendisini çalışmasına veren, çalışmasını seven, çalışmasından heyecan duyan insan mutlu bir insandır. Bu mutluluk, ancak çalışma yüksek değerler tarafından yönetildiği zaman gerçekleşebilir. Bu, yani mutluluk, çalışmanın üzerinde bulunduğu basamağa bağlı değil, insanın değer duygusuna bağlıdır. Bundan dolayı hiçbir çalışma hor görülemez, değersiz sayılamaz. Elverir ki, bu çalışmanın gerçekleştirilmesi yüksek değerlere dayansın. Basit bir usta, örneğin bir kunduracı da çalışmasından, tıpkı bir bilim adamı, bir sanatçı gibi mutluluk duyabilir.

Anlamdan yoksun olan, anlamını kaybeden çalışmaya gelince; böyle bir çalışma, sevilen, benimsenen bir çalışma değildir. Böyle bir çalışma, yalnız ve sadece araç değerler, yarar sferi değerleri tarafından yönetilen çalışmadır. İnsan bazı sebeplerle, örneğin çıplak varlığını korumak ve sürdürmek için, belli bir iş tutmak ve çalışmak zorundadır. Zamanımızda fabrika ve büro işlerindeki çalışma, birçok hallerde anlamını kaybeden, makineleşen, otomatlaşan bir çalışma haline gelmiştir. Bu yerlerdeki çalışmanın insanın üstündeki etkisi olumsuzdur. Çünkü bürolarla fabrikalarda veya bunlara benzer yerlerde insan daima aynı işlerde ya da hemen hemen aynı kalan işlerde çalışıyor. İnsanın inisiyatifini elinden alan böyle bir çalışma tarzı, anlamını kaybeden, anlamdan yoksun olan bir çalışma niteliği kazanır. Çalışma anlamını yitirince, insan için bir yük olur; insan onun altında ezilir. Bazı hallerde o, ruhsal hastalıklara, sinir hastalıklarına yol açar. Anlamını yitiren çalışma alanlarında insan, sadece vaktin geçmesini, çalışmanın tatil edilmesini bekler.

Bu durumlarda, yani çalışmanın insanı ezmesinin, ona yük olmasının, insanın onu sevmemesinin önüne geçilemiyor. Çünkü insan henüz yalnız sevdiği, benimsediği işlerle uğraşabilecek bir düzeye ulaşamamıştır. Bu yüzden her insana sevdiği, benimsediği bir iş bulmak da olası değil. Fakat bu, insanın

kendisine de çok bağlıdır. Kendisini işine veren insan –mekanik bir karakterde olan iş alanları bir yana– zamanla onda bir anlam bile bulabilir. Bu iş onu sevindirebilecek bir iş haline gelebilir; o zaman her çalışma, en yalın bir çalışma bile, anlamlı ve yaratıcı bir nitelik kazanabilir.

Çalışmanın anlamını kaybetmesi, anlamdan yoksun olması ile her alanda karşılaşabiliriz. Eğer çalışma yalnız ve sadece araç değerlere dayanırsa, o zaman her çalışma uğraş derecesine iner; ve çalışma ergeç anlamını kaybeder. Hangi iş alanında olursa olsun, çalışma bir uğraş olmaktan çıkarsa, o zaman böyle bir çalışma, yüksek değerler tarafından yönetiliyor demektir. Böyle bir durumda çalışma anlamını yitirmez. Bu, işin önemli veya önemsiz olmasına dayanmaz, insanın kendisini işine vermesine, işini sevmesine, yani değer determinasyonuna dayanır. Çünkü çok kez bilim, felsefe, sanat gibi çalışma alanları da araç değerler tarafından yönetilen, anlamını kaybeden alanlar olabiliyor. Bilim de sadece bir araç, örneğin bir geçim aracı derecesine inebilir. Böyle bir durumda bilim belli bir amaca erişmek için sadece bir araçtır. Böyle bir durumda bilim asıl amacını yitirir; yalnız bir geçim aracı veya herhangi bir şey için bir araç olur. Bu durumda bilim de anlamdan yoksun bir uğraştır. O zaman geçimi sağlayacak başka bir iş de bilimin yerine geçebilir. Bilim, başka bir şey için araç derecesine inince, artık yüksek bir değer alanı olmaktan çıkar; gelişigüzel bir meşgale olur. Bilimi uğraş haline getiren insan, artık bilim yapmaz; onunla sadece "uğraşır"; onunla sadece hayatını kazanır. Çünkü bilimi araç değerler derecesine indiren bir kimsenin durumu, bir büroda veya bir fabrikada çalışan insanın durumundan farklı değildir. Gerçi böyle bir insan da bazı şeyler öğretir; bazı şeyleri de öğrenmek zorunda kalır; fakat yaratıcı olamaz. Çünkü bilim onun bir sevgi, bir tutku alanı değildir; o bilimi bir iş olarak yaptığı gibi, başka bir iş de, örneğin karaborsacılık da yapabilirdi.

Bizim çağımızda akademik meslek sosyal çevrede yüksek bir saygınlık görüyor. Akademik mesleğin çekici "unvan"ları vardır. Sosyal çevreyi etkileyen bu "unvan"lardır. Çünkü sosyal çevre "unvan"lara, gerçekleştirilen başarılardan daha çok önem ve değer verir. İnsanları çok kez bilim alanına çeken de bu "unvan"lardır. Birçok sosyal çevrede "unvan"lar bilimsel başarılarla bir tutulur. Sosyal çevrenin "unvanlara" verdiği "değer" şundan ileri geliyor: Sosyal çevre halis olanla, sahte olanı birbirinden ayırt edebilecek bir durumda değildir. Her yerde olduğu gibi, bilimsel başarıların da hem halisi, hem de sahtesi vardır. Bilimsel unvanlar, sosyal çevrede yüksek bir "değer" olarak geçtiği için üniversite talebesi, asistan, doçent, profesör gibi "unvanları" alan herkese aynı gözle bakılır. Sosyal çevre, başarı ile "unvan" arasında bir fark görmez; onları bir tutar. Hele bilimsel yazıların okunmadığı ülkelerde bu fark gözetmeme, bu bir tutma büsbütün artar. Ama sosyal çevrenin bu davranışı, işin aslını değiştirmez. Çünkü bilimin bir uğraş veya insanın halis bir varlık-tarzı olup olmadığını ayırt etmede önemli olan, sosyal çevrenin, çoğunluğun fikri ve oyu değil, bilimin halisini yapanların, hattâ onun halisini yapan tek bir insanın düşünce ve oyudur.[2]

---

[2] Demokrasinin, çoğunluğun oylarının rol oynamayacağı bir yer varsa, o da bilim alanıdır. Çünkü bir bilginin halis bir bilgi olup olmadığını, bilimsel bir problemin çözülüp çözülmediğini, ancak bu alanlarda çalışanlar bilirler; onlar karar verebilirler. Bu da oyların çokluğuna dayanmaz. Bilgi ile, tartışma ve yazışma ile meydana çıkar; ve bunun için de bir tek insanın düşüncesi yeterli olabilir.

Ülkemizde birkaç yıldan beri ezbere ve yanlış olan birtakım düşünceler dönüp dolaşıyor. Bunlardan birisi "üniversitelere demokrasi girmeli", "üniversiteler demokratlaşmalı" sözleridir. Bu sözler, kendi başına hiçbir anlam taşımaz ve hiçbir fenomen temeline dayanmaz. Ancak, eğer bu sözle, üniversitelerin idaresine katılabilme veya fakirlik, zenginlik gözetmeden herkese okuma olanağı, fırsat eşitliği verilmesi kastediliyorsa, o zaman bu sözün bir anlamı var demektir. Demokra-

Böyle bir durumla yalnız bilim, felsefe, sanat alanlarında değil, aynı zamanda ticaret hayatında, devlet işlerinde ve daha başka alanlarda da karşılaşmaktayız. Öteki alanlarda olduğu gibi, ticaretle de sadece "uğraşan"ların yanında, ticaret hayatını seven, onu belli bir "varlık-tarzı" olarak yapanlar da vardır. Ticaretle sadece "uğraşan" insan, tıpkı diğer çalışma alanlarında olduğu gibi, ticarete de bir "raslantı ile" atılan, onu sadece bir "uğraş" olarak yapan insandır. Böyle bir insan yeter derecede "becerikli", "zeki" olduğu zaman, özellikle "düzeni bozuk olan" toplumlarda büyük servetler edinebilir. O örneğin bir çevrede büyük "değer" verilen aslında çok kez çıkara dayanan, dinsel ödev sayarak gittiği Arap ülkelerinden getirdiği kaçak eşyayı karaborsada satarak, Araplara ödediği "hac ücreti" nin birkaç katını çıkarabilir. Böyle bir insan, serveti amaç olarak görür; kendisini ona götüren bütün yolları "mubah" sayar; bir araç değer olan serveti mutlaklaştırır; tanrılaştırır. Fakat gene de bütün yapıp-etmeleri anlamsız kalır. O hayatının anlamını başka yerlerde arar; bu "yerin" nasıl bir "yer" olduğunu kestirmek güçtür; çünkü bu, insandan insana değişir.

Halbuki ticaret hayatını seven, onda bir anlam gören dürüst ve halis bir işadamı, servetin bir amaç değil, bir araç olduğunu bilir. Servetin sosyal hayatta oynadığı önemli rolün de farkın-

---

sinin girmesi gereken yer gerçekten "idari" alanlar olmalıdır; bilim için bu sözün hiçbir anlamı yoktur. Herkesin okuması ve fırsat eşitliği deyimlerine gelince: Bu, ülkemizde egemen olan "sosyal düzenin bozukluğu" yüzünden gerçekleşememektedir. Başka bir sav da şudur: "Bilim halka inmeli." Bu deyim belli bir *intellektualismin*, *aydınlanmacılığın* ifadesidir. Çünkü bu sav, bilim adamını halktan ayırıyor; halka yüksekten bakılıyor. Böyle bir sav ile aydınlanmacı, kendisini halktan saymadığı için, halka lütfen inmek istiyor.

"Bilim halka inmelidir" deyiminin gerçek anlamı ancak şu olabilir: Bir ülkede yapılan bilim, o ülkenin ve o ülkede yaşayan halkın her alandaki problemlerini görmeli, incelemelidir. Ancak böyle bir bilim anlayışı aydıncının tekelinden kurtularak "halka inebilir."

dadır. Fakat o, servetini dolambaçlı yollarda yürüyerek değil, dürüst ve yasal yollardan yürüyerek elde etmeye çalışır; çalışmalarında bir anlam görür; işinde bir çalışma geleneği kurar. Böyle bir basamak üzerinde bulunan insan serveti bir araç olarak gördüğü için onu mutlaklaştırmaz, tanrılaştırmaz; onunla yüksek değerlerin gerçekleşmesine çalışır; yani sosyal hizmetler görür. O bir araç değer olan serveti, hiçbir zaman yüksek bir değer derecesine çıkarmaz.

Devlet işlerinde de aynı durumlarla karşılaşırız. Burada da kendisine verilen işi, sadece sübjektif bir çıkar aracı olarak gören insanlar olduğu gibi, onu severek, kendisini o işe vererek, bir sosyal hizmet olarak yapan insanlar da vardır. Birinci halde, o insanın bulunduğu "yere" sosyal çevrenin verdiği "değer" önemli rol oynar. Çünkü o "unvanlar" peşinde koşmaktadır; bu "yer", o insanın sosyal çevrede sayılmasını sağlıyor. İşini seven, işine kendisini veren kimse, bulunduğu "yere" yaraşır bir insan olmaya çalışır; yasal, dürüst yollarda yürür; "unvanlar" peşinde koşmaz. Eğer sosyal düzen bozuk değilse, hak ettiği "unvan" kendiliğinden gelir. Böyle bir insan, kendisine emanet edilen işin sosyal birliğe hizmet etmek için verildiğini bilir. Böyle bir durumda bulunan insan, kendisinin o "yer" de, gelip-geçici olduğunu, bu işin gelecek bir kuşağa devredileceğini bilir. İmdi çalışmayı seven, çalışmayı bir varlık-tarzı olarak benimseyen insan her yerde aynı durumdadır; yani çalışmasında bir anlam görür, onu sever, kendisini ona verir.

Çalışmanın anlamsızlık kazanması bir yandan insanın kendisine bağlıdır, yahut sosyal düzenin bozukluğunun bir sonucudur; öte yandan insandan değil, işin kendisinden de doğabilir. Böyle bir durumda insan ne yaparsa yapsın, gene de çalışmasına bir anlam kazandıramaz. Bu, bizim teknik çağımızın, değiştirilmesine olanak olmayan "zorunlu kötülüklerindendir". Makineleşen, otomatlaşan fabrika ya da büro çalışmalarını düşünelim: Bu işlerde insan mekanik, yani makina gibi çalışmak zorundadır; örneğin her gün çalışma süresince bir düğmeye

basmak ya da durup dinlenmeden kendi hayatı ile ilgisi olmayan, can sıkan yazıları makina ile yazmak zorunda olması gibi.[3]

Bu işlerde psikolojik yöntemlerle ve başka yardımcı araçlarla insanlara belki bir dereceye kadar yardım edilebilir; onların çalışmaları anlamlı ve dayanılır bir hale getirilebilir; örneğin çalışma zamanı ile tatil zamanını ayarlamak gibi. Böyle bir durumda insan boş zamanlarında hayatına anlam kazandıracak işlerle uğraşabilir. Fakat insan henüz bunu yapacak bir durumda değildir. Acaba günün birinde insan, bunu gerçekleştirebilecek bir duruma gelecek midir? Bundan şüphe etmek gerekir. Çünkü bu, insandan çok şey ister. Bir kez, bunun için insanların birbirini sömürmekten vazgeçmeleri gerekir. Buna da olanak yoktur. Çünkü bu insanın doğasını değiştirmesini gerektirir. Bu ise biyolojik bir mutasyon sonucu olabilir. Onun için böyle bir şey bir ütopya olarak kalacaktır. Bilimin verilerine dayanarak şunu söyleyebiliriz: Bu, daima bir ütopya olarak kalacak ve hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir.

---

[3] Burada, yüksek bir endüstriye sahip olan Batı dünyası, Rusya ve Amerika kastedilmektedir.

XIV
EĞİTEN VE EĞİTİLEBİLEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Eğitme ve Eğitilebilmenin Antropolojik Temeli

Şimdiye kadar betimlenen fenomenlerde insan bize kendisini, bir yandan bilen, aktif olan, tavır takınan, değerleri duyan, önceden gören, önceden belirleyen, yapıp-etmelerinin arkasında duran, onları sürdüren, yapıp-etmelerini, aktlarını gerçekleştirmede özgür olan, onları gerçekleştirmek için gerekli isteme ve enerjiye sahip olan bir varlık olarak tanıttı. Öte yandan insan bize kendisini üç boyutlu bir zaman içinde yaşayan, yapıp-etmelerini, yapacaklarını-edeceklerini ideleştirebilen, kendisini bir şeye veren, onu seven ve çalışan bir varlık olarak gösterdi.

Fakat bütün bu fenomenler insana doğa tarafından hazır verilmemiştir. İnsan dünyaya geldiği zaman bu fenomenlerden hiçbirisi hazır değildir. İnsanda ancak bu fenomenlere "temel" olabilecek, bunları gerçekleştirebilecek "çekirdekler", yani ham biyopsişik yetenekler vardır. Biraz önce sayılıp dökülen ve da-

ha da sayılacak olan fenomenlerin ortaya çıkabilmesi için, insanın bir "bütün" olarak bu "çekirdekleri", bu ham biyopsişik yetenekleri geliştirmesi gerekmektedir. İşte bunu gerçekleştiren eğitim ve "eğitilebilme"dir. Bunun anlamı insanın "bütünlüğü" ile öteki canlı varlıklardan farklı olan bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu özellik insanın bir "bütün" olarak biyopsişik yetenekleri bakımından "eğilip-bükülebilmesi", bir form kazanabilmesidir. İşte biz böyle bir yeteneğe M. Scheler'in bir deyimini kullanarak, insanın *plastisite*si adını veriyoruz; ve biz bu *plastisite* deyimini Türkçede "eğilip-bükülebilme" deyimiyle karşılıyor ve aynı anlamda da kullanıyoruz.

Gerçekten bütün canlı varlıklar arasında yalnız ve yalnız insan, *plastisite*si olan bir varlıktır. Bir canlı varlığın "eğilip-bükülebilmesi" demek, onun bir form kazanması, bu kazandığı formu bütün hayatı boyunca geliştirebilmesi, işleyebilmesi demektir. Halbuki hayvan statik olan bir canlı varlıktır. Hayvanın statik bir canlı varlık olması demek de, onun yeni bir form kazanamaması, "eğilip-bükülememesi", her şeyi doğarken hazır olarak ya da yarı hazır olarak birlikte getirmesi, yahut yeteneklerinin kısa bir zaman sonra "hazır" bir hale gelmesi demektir. Bu nedenle hayvan kendisine yeni bir form kazandırmak yeteneğinden yoksundur.[1]

Hayvanda yukarıda sayılan fenomenlerden hiçbiri ile karşılaşmayız. Bu fenomenlerin taşıyıcısı olmayan bir canlı varlık, ne yeni bir form kazanabilir, ne de kendisini geliştirebilir. Hayvan ancak doğanın kendisine verdiği olanaklara göre gelişebilir. Aslında hayvanın kendisini geliştirmeye gereksinimi yoktur. Çünkü hayvanın bütün yeteneklerini, başarılarını doğa geliştiriyor. Fakat doğanın hayvanın yeteneklerini geliştirmesi çok sınırlıdır. Bu sınır yalnız bireyler için değil, tür için de önceden saptanmıştır. İnsan karışmadan, hayvan türü mutasyon geçir-

[1] Bu düşünceler evcil hayvanları değil, kendi doğal ortamları içinde yaşayan hayvanları göz önünde bulunduruyor.

meden, hayvanın bu sınırı aşmasına olanak yoktur. İşte bu değişmeyen gelişme sınırı hayvanın katı bir doğal yapıya sahip olan bir canlı varlık olmasından ileri geliyor.

Halbuki insan bir "olanaklar varlığı"dır. Bu, insanın bütünlüğü ile eğilip-bükülebilmesine dayanır. "Eğilip-bükülebilen" bir varlık olan insan, dünyaya geldiği zaman, sadece şu veya bu yönde geliştirilebilecek "olanak"lara, ham yetenekler ve çekirdeklere sahiptir. Bu "olanak"ların, bu işlenmemiş yeteneklerin ve çekirdeklerin gelişmesini, ona uygulanan eğitim sağlar. Eğitimden ancak eğitilecek yetenek ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir. Bu da ancak doğa tarafından kayırılmayan, hazır başarılarla donatılmayan insan için söz konusu olabilir. Doğa tarafından hazır yetenek ve başarılarla donatılan bir canlı varlık için eğitime gerek yoktur. Hayvanın bir olanaklar varlığı olmaması da bundandır. Bu nedenle hayvan dünyasında eğitimden söz edilemez; bu, onun varlık-yapısının gerektirdiği bir durumdur. Hayvan tekinin başka hayvanlardan bir şey öğrenmeye muhtaç olmaması, onun kendi kendisine kalmasına neden olmaktadır.

Halbuki insan dünyasındaki durum tamamıyla başkadır; çünkü insan yeteneklerinin gelişmesi, insanın bir form kazanması, ne kendiliğinden gerçekleşebilir, ne de bu gelişme tek bir insanın işidir. İnsan yeteneklerinin gelişmesi, bir form kazanması, yalnız başkalarının yardımını gereksinmekle kalmaz, aynı zamanda daha önce meydana getirilen başarıların da bulunmasını gerektirir. Bu, insanın tarihsel bir varlık olması demektir. Fakat insan tarih boyunca oluşturduğu bu başarılar yüzünden gittikçe daha çok "doğadışı" bir varlık oldu; yani insan doğadan koptu, kendi başına bir alan haline geldi.

Fakat insanın doğadan kopması, ondan büyük ölçüde bağımsız bir alan haline gelmesi birdenbire olmadı; o, bu durumu hazır bulmadı. Doğadan kopma, bağımsız bir alan haline gelme insana binlerce yıl süren çetin çalışmalara mâl olmuştur. Bunun oluşmasında bir başlangıcın olması gerekir. Bu başlan-

gıcın "zamanını" bilmemize, kestirmemize olanak yoktur. Bu, bizim bilgimizin sınırlarını aşar. Fakat insanın kendisini doğadan koparmasıyla bağımsız bir alan haline gelmesinin bir başlangıç noktasının bulunduğundan da şüphe edilemez. İnsan, gelişmesinin bu basamağında, bugün karşılaştığımız başarılardan hiçbirisine sahip değildi. Bu başarılar, insanın kuşaktan kuşağa aktarılan deneyimlerinin birikmesi, sürekli yapıp-etmelerinin, doğa güçleriyle, kendisiyle yaptığı uzun savaşların ürünüdür. İnsan sahip olduğu her şeyi, kendisi yavaş yavaş geliştirmiş olmalıdır. Bu gelişmeyi göstermek için, yeni doğan çocuğun durumu somut bir örnek olabilir. Yeni doğan çocuğun da sonraları, yetişkin bir insan olarak sahip olacağı her şeyi, kendisiyle, dünya ile, çevresiyle hesaplaşarak elde etmesi gerekir. Ancak arada şöyle bir fark vardır: Çocuk, daha önce insanlık tarafından meydana getirilen başarıların içinde doğup büyüyor. Fakat insanın başlangıçta hiçbir şeyi yoktu. İnsanlık, dün ve bugün sahip olduğu her şeyi kendisi yaratmış olmalı idi.

İnsanlığın başlangıcını yeni doğan çocukla karşılaştırmak çok öğretici bir örnek olabilir. Fakat bu karşılaştırma ve benzetme gerçek duruma tam olarak uymaz; onun aksayan bir yanı var. Gerçi çocuk hazır olmayan, ham çekirdek ve yeteneklerle dünyaya geliyor. Fakat dünyaya gelen çocuk kendi kendisine kalmış değildir. Eğer çocuk kendi kendisine kalsaydı, yaşayamazdı, hayatta kalamazdı. Çocuk yaşayabilmek için, başkalarının yardımına muhtaçtır. İnsan başlangıçta kendi başarılarını meydana getirirken, böyle bir yardım görmedi; o tamamıyla yalnızdı; henüz bir tarihi yoktu, kendi kendisine kalmıştı. İnsan kendi kendisine kaldığı halde başarılarını nasıl meydana getirdi? İşte bu "nasıl"ın bilinmesine olanak yoktur; bu "nasıl" bize kapalı kalıyor. Bütün filogenetik teorilerin hareket noktası, insanlığın bize kapalı kalan bu çağının açıklanmasıdır. Bu açıklamalar aslında bir çözüm getirmiyor; ancak bizi temelsiz metafizik kurgulara götürüyor.

Çocuğa başkası tarafından yapılan yardım, bakım ve eğitimdir. Bakım eğitimin ilk basamağıdır. Eğitim, insana has bir fenomendir. Hayvanların bakım ve eğitime gereksinmeleri yoktur. Çünkü hayvan yavrusu doğa tarafından hayatta kalması için ona gerekli olan hazır veyahut yarı hazır yeteneklerle donatılmış olarak dünyaya geliyor. Hayvan ya hemen ya da kısa bir zaman sonra hayatını yalnız sürdürebilecek bir durumdadır. O ancak başlangıçta ve uzun sürmeyen bir güdülmeye ve beslenmeye muhtaçtır.[2] Hayvan kısa bir zaman sonra bağımsız olur. Bu zaman süresi türden türe değişir. Çünkü hayvan kavramı bir birlik değil, bir çeşitlilik gösterir.

Çocuk, uzun süren bir bakıma, bir korumaya gereksinim göstermekle kalmaz, o yetişkin bir insan olarak da bütün hayatı boyunca kendisini yetiştirmeyi, form kazanmayı sürdürecektir. Doğada çok kez hayvan yavrusunun ana-baba tarafından bakımı ve korunması gerekmez. Hayvanda her şey içgüdüsel olarak olup-biter ve bu da ona doğa tarafından sağlanır. Hayvan dünyasında insandaki anlamda ana-babadan konuşulamaz; yani ana-baba sadece çoğalmanın gerçekleştiricisidirler. Bu, hayvan yavrusunun kısa bir zaman sonra kendisini meydana getirenlere bağlı kalmamasının da nedenidir. Doğa, hayvan yavrusunu kendisini meydana getiren hayvanlardan bağımsız kılmakla, aynı zamanda onu başkalarından bir şey öğrenmeye muhtaç olmaktan da kurtarmıştır. Hayvan yavrusunun öğrendiği veya öğrenmiş olduğu her şey kendisinin başarısıdır ve kendisinin malıdır. Bu, başka bir hayvana devredilemez. İmdi hayvan dünyasında bir hayvan teki tarafından başarılanın başkasına devredilmesi veya başkasından devralınması diye bir şey yoktur. Bu, hayvan dünyasında başarıların saptanması, ilerletilmesinin yani tarihselliğin söz konusu olmamasının temelidir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan açık olarak ortaya çıkan şudur: Bir canlı varlığın bakımından, eğitimden, kendisini yetiş-

---

[2] Bunun için bkz. Bölüm II, 1.

tirme ve form kazanmasından söz edilebilmesi için, onun bir yandan hazır olmayan çekirdek ve yeteneklerle dünyaya gelmesi, bir olanaklar varlığı olması, öte yandan tek bir insanın, tek bir ulusun malı olmayan, bütün insanlığın katıldığı başarılara sahip olması gerekir. Bunlar bilim, felsefe, sanat, teknik, sosyal kurumlar gibi başarılardır. Bu insan başarıları yalnız devralınıp devredilmekle kalmazlar, aynı zamanda kuşaktan kuşağa gelişirler, ilerlerler de. Bu, insanın tarihsel bir varlık olması demektir. İşte çocuk bu insan başarılarının dünyası içinde, belli bir tarihte doğar ve gelişir.

İnsan tarihsel bir varlıktır; onun tarihsel bir varlık olarak ortaya koyduğu başarılar kaybolup gitmez; onlar kuşaktan kuşağa devredilip devralınırlar. Böylece insan her alanda yapılan deneyimleri ve elde edilen bilgiyi yeni yetişen kuşaklara bırakır. Her kuşak böyle bir başarılar dünyası içinde yetişir; gelişir; kendisi de onlara yenilerini katar. Kesintisiz süren, zenginleşen bu başarılar, insana form kazandırırlar, onu yetiştirirler. Bu form kazanmanın, insanın kendisini yetiştirmesinin, eğitimin, birbirine bağlı olan, iç içe giren iki basamağı vardır: 1. İnsan başarıları dünyası içinde doğan çocuk, onlarla form kazanır, yetiştirilir, eğitilir. 2. Form kazanma, eğitme ve yetiştirme, yetişkinlerin bir amaca göre yönettikleri kurumları tarafından gözetilir, bir amaca göre yönetilir.

1. Eğitimin, yani form kazanmanın, yetişme ve yetiştirmenin ilk basamağı, insanın içinde doğup büyüdüğü "tarihsel çevrenin" işidir. "Tarihsel çevre", insan başarılarından, düşünce dünyasından oluşur. Bu "tarihsel çevre" olumlu ve olumsuz değerlendirmelerle, çocuk ve insan hakkındaki görüş tarzlarıyla bezenmiştir; "tarihsel çevre", düşünce dünyası, yeni kuşağın form kazanmasında, yetişmesinde doğal etkendir; çocuğu kendiliğinden eğitir. Bu eğitim pasif bir form kazanmadır. Böyle bir form kazanma, bir insan grubunun başarılarının üstünde bulunduğu basamağın yüksekliğine bağlıdır. Başarıların üstünde bulunduğu basamak ne kadar altta ise, form kazanma da o

ölçüde basitleşir, ilkelleşir. O zaman form kazanma basit bir bakımdan öteye gidemez. Böyle bir bakım sadece çocuğun hayatta kalmasını gözetir; bu durumda çocuğun yaşaması bile tehlikededir.

Çevrenin başarıları yüksek bir basamak üzerinde bulunuyorsa, o zaman bilim, pediatri (çocuk sağlık bilimi) yardıma gelir. Bu bilim en başta düzenli bir şekilde beslenmeyi ve bunun kurallarını öğretir. Çocuk, davranışlarını, alışkanlıklarını bu ilk günlerden itibaren kazanmaya başlar. Eğer bu ilk günler ölçüsüz, düzensiz geçerse, o zaman çocuk bu şekilde kazandığı davranışlardan, alışkanlıklardan, sonraki hayatında zor kurtulabilir. Birçok hallerde ciddi çabalar bile boşa çıkabilir.

Çocukluk çağında kazanılan davranış şekilleri, alışkanlıklar, insanın sonraki hayatı için çok önemlidir. Çünkü çocukluk çağında insanın kolaylıkla öğrendiği şeyler, sonraları kendisine güçlükle öğretilebilir; hattâ sonraları yapılan en güzel öğütler, yasaklar, sert bir eğitim bile etkisiz kalır.

Bütün bunların yanında eğitimde çocuk hakkındaki görüş de çok ağır basar. Çünkü eğitimde, çocuk ve genellikle insan hakkındaki görüşün büyük bir önemi vardır. Bizim burada çocuğu ve insanı biyopsişik, somut bir bütün, otonom bir varlık olarak gören antropolojik bir görüşe ihtiyacımız vardır. Böyle bir görüş henüz yerleşmiş değildir; bütün insan problemlerinde onun eksikliği ile karşılaşıyoruz. İnsan henüz soyut "parçalanmış", kendi başarılarından kopmuş bir varlık olarak görülüyor. Çevrenin başarılarının niteliği, insan hakkındaki görüşün "nasıllığı" çok önemli bir etkendir. "Hazır", müzelik, katı bir görüşün, bir geleneğin ve başarıların içinde bulunmanın, içinde doğup büyümenin insana kazandırdığı formla, daima yeni, hareketli, yaratıcı başarılarla canlanan, zenginleşen, oluş içinde bulunan bir çevre içinde yetişmenin kazandırdığı form arasın-

da büyük bir fark vardır.[3] Her çevre yeni kuşaklara bir form kazandırır; ister bu çevre yüksek bir basamak üstünde, isterse katı, alt bir basamak üstünde bulunsun; ister insan çevrenin kendisine bir form kazandırdığını bilsin, isterse bilmesin.

Fakat çevre bipolar (iki kutuplu)dır. Çevre ya okul ve aile eğitimine yardımcı olur, yahut da onu bozar. İkinci halde şöyle bir durumla karşılaşırız: Okul ve ailenin yaptığını çevre yıkar. Bu, özellikle çevreyi meydana getiren başarılar ilkel olduğu, çevrede bir düzenin, ortak bir düşünce dünyasının bulunmadığı, çevredeki başarılarda, değerlendirmelerde bir kaos egemen olduğu yerde olup biter. Böyle bir çevrede neyin haklı, neyin haksız, neyin bir hizmet sayıldığı, neyin bir hizmet sayılmadığı bilinemez. Böyle durumlarda okulla çevre arasında bir uçurum açılır.

Fakat eğer çevre başarılar bakımından zengin ve düzenliyse, başarılarda, değerlendirmelerde bir kaos egemen değilse, neyin haklı, neyin haksız olduğu, neyin bir hizmet sayıldığı, neyin bir hizmet sayılmadığı belliyse, o zaman çevre, okul ve aile eğitimine yardımcı olur. Eğer çağın düşünce sferi başarılar bakımından zengin ve canlı görüşlerle dolu olur da, okul kısır ve katı bir görüşe saplanıp kalırsa, yani okul çağa ayak uydurmazsa, böyle bir durumda düşünce sferi okulu kendisine uymaya zorlar. Eğer okul yeni görüşler içinde bulunur da, çevrenin düşünce sferi bu görüşleri engellemek, kenara itmek isterse, o zaman da düşünce sferinin okul üstündeki etkisi olumsuz olur. Bu sonuncu halde okulun öğretim ve form kazandırma işlevi genç insan için hayatında kullanamayacağı bir "malûmat yığını", bir yük olur; bu da gençlerin bağımsız yargılarını öldürür, onları birer ezberci, taklitçi yapar. Bundan kurtulmak çok az insana nasip olur. Eğer okul, çağın düşünce sferini zengin-

[3] Burada çevre kavramı, insan başarılarının tümü anlamında kullanılıyor; "tarihî çevre", "düşünce dünyası" gene aynı anlamda kullanılmaktadır.

leştiremezse, çağın düşünce sferi okulu kendisine uydurmaya çalışır, onu değiştirir, kısırlaştırır.

2. Çocuğun geçirdiği ilk eğitim basamağı pasiftir. Bu pasif form kazanmanın yanında, yönetilen, aktif olan form kazanma yer alır. Bir form kazanmanın ilk kaynağı ailedir; sonraları bu form kazanma okulla işbirliği yaparak ilerler. Form kazanmanın üstünde bulunduğu bu basamağa eğitim ve öğretim adı verilir. Bu, eğitim kurumlarının bir ideye göre düzenlenmesi ve kişinin bilinçli olarak kendisini yetiştirmesi basamağıdır. Bu basamak üstündeki eğitimde aile, çocuğa alışkanlıklar, davranış şekilleri kazandırabilir, bunları okul yalnız başına gerçekleştiremez. Okul eğitimi ancak insanın kendi kendisini yetiştirmeye götüren yolu hazırlar.

Form kazanmanın bu basamağı üstünde ilk kez insanın kendi kendisini yetiştirmesi olayı ortaya çıkar. İlk kez bu gelişme basamağı üstünde çağın yeni yetişenlerden ne istediği, yönetim ve form kazanmanın hangi yönde olup-bitmesi gerektiği yani eğitim idesi sorun olmaya başlar. Fakat, bütün bunlar çevrenin, çağın düşünce sferinin etkisi altındadır; hiçbir şey bu etkinin dışında kalamaz. Okul ve aile, çevreyi, çağın düşünce sferini etkisiz bırakacak, kenara itecek bir güçte değildir; çevreyi, çağın düşünce sferini etkisiz bırakmaya çalışan hemen her deneme tersine döner. Bu yüzden eğitim idesini, çevrenin, yöneticilerin ve eğitimcilerin eylemlerinin desteklemesi gerekir. Çünkü, asıl etkili olan, öğretilen, edinilen bilgiden çok, davranışlar, başkalarının hareketleri, genel olarak yapıp-etme sferi, yapılmış olan, yapılmış olanın tarz ve biçimi, bu yapıp etmelerin gerçekleştirme şeklidir.

Eğitim işlerinde hâlâ çok eski olan, derinliklere kök salan görüşlere yapışıp kalıyoruz; bu görüşler çocuğu, genellikle insanı ontik olarak çeşitli alanlara ayırıyor ve bu alanlardan birisine ya da ötekisine önem veriyor. Antropolojik temellere dayanan bir eğitimden konuşabilmek için, bu eski olan, bu derinliklere kök salan görüşleri bırakmak zorundayız; ve insanı bi-

yopsişik bir bütün olarak ele almaya, ona şekil vermeye, onun "hazır" olmayan, ham çekirdek ve yeteneklerini geliştirmeye çalışmalıyız. Ancak antropolojik temellere dayanan bir eğitim, insanı bir bütün olarak, yani onun bütün çekirdek ve yeteneklerini geliştirebilecek bir durumdadır. Bundan dolayı eğitimin bir planını, yahut "idesini" tasarlamak yalnız çok güç olmakla kalmaz, aynı zamanda çok ağır bir sorumluluk taşır. Çünkü insan her şeyi eğitim sayesinde elde eder; bütün çekirdek ve kabiliyetlerini eğitim sayesinde geliştirir; nitekim biz daha önceki fenomenleri inceler ve betimlerken hep eğitimle karşılaşmıştık, hattâ değer duygusunun, özgür olma ile özgür olmamanın, hak duygusunun gelişmesi erken başlayan bir eğitime bağlıdır.

Gerçi her eğitim, bilerek veya bilmeyerek, bir insan görüşünden kalkar. Fakat antropolojik temellere dayanan bir eğitim, insanı, bilerek bir bütün olarak göz önünde bulunduran bir insan görüşünden hareket eder. Bugünün eğitim bilgisi, onun uygulanması antropolojik temellere dayanmaktan çok uzaktır. Eğitim bilgisi insanı biyopsişik bir bütün olarak inceleyeceği yerde, onu çeşitli alanlara bölüyor; öğrenim ve öğretim yöntemleriyle uğraşıyor. Şüphesiz bütün bunlar, yani öğrenim yöntemleri, didaktik, öğretim yöntemleri çok önemlidir. Fakat insanın eğitiminden konuşulabilmesi için, daha önce somut insanın bir bütün olarak varolması gerekir.

Bundan başka eğitim özgür hareket edebilmedir. Fakat bugünün eğitimi henüz özgür değildir; eğitim ya politik bakımdan yahut da din-mezhep bakımından bağlıdır. İmdi insanın özgürlüğü elinden alınmıştır; insan özerk bir alan olarak görülmüyor; tersine öne sürülmüş bir amaç için araç olarak kullanılıyor. Bu amaç ya devlet, din yahut da teknik ve ekonomi olabilir. O zaman insan devlete, dine, tekniğe, ekonomiye hizmet eden bir araç olacaktır. Böyle pragmatik bir insan görüşüne dayanan eğitim, insanı bir bütün olarak, yani onun bütün yeteneklerini, çekirdeklerini geliştiremez, ona bir "form" veremez, onu "olgunlaştıramaz". Böyle bir eğitim, insanı ancak

şu veya bu amaç için bir araç olarak hazırlayabilir; fakat insanın çekirdek ve yeteneklerini ancak tek yanlı geliştirebilir. Bu şekilde yetişen bir insana çağımızda herkesin dilinde dolaşan bir deyimle "uzman" adı verilir. Bu koşullar altında insanın bir bütün olarak "kendisini yetiştirmesi" ortadan kalkar. Çünkü insanın "kendisini yetiştirmesi" onun kendisini özerk görmesini gerektirir; özerklik olmadan insanın "kendisini yetiştirme" sinden söz edilemez.

Özerk insan, hayatı boyunca kendisini yetiştirmeye çalışır. Gerçek bir "kendisini yetiştirme"ye ancak insanın kendi çalışmalarıyla varılabilir. Okul, hattâ üniversite, insanın kendi kendisini yetiştirmek için birer sıçrama tahtasıdırlar.

Kendi kendisini yetiştirme sayesinde insan, özellikle bağımsız insan, hem kendisine bir "form kazandırır", hem de kazandığı bu formu değiştirir, onu statik bırakmaz. Fakat bu alışılmış, yerleşmiş bir gelenek değildir; yani ne bütün insanlarda kendi kendisini yetiştirme kaygısı vardır; ne de kendi kendisini yetiştirme her yerde aynıdır. Fakat bu bir rastlantı değildir. Çünkü kendi kendisini yetiştirme birçok faktöre bağlıdır. Kendi kendisini yetiştirme bir yandan insanın tekliğine, yani insanın otonom olmasına yahut otonom olmamasına, öte yandan insan başarılarının üstünde bulunduğu gelişme basamağına, üçüncü olarak da bir çağda yaşayan insanların değer duygusuna, yani değerlendirmelerin geçirdiği değişikliklere, insan başarılarının niteliğine bağlıdır.

Bundan dolayı kendisini yetiştirme, insandan insana, ülkeden ülkeye, çağdan çağa, insanın yapıp-etmelerini yöneten değerlere göre değişir. Kendi kendisini yetiştirmenin en aza indiği ülkeler, çağlar vardır. Böyle ülke ve çağlarda insanlar okul ve meslek eğitimi ile yetinirler.

Böyle durumlarla, ya insanın belli bir amaç için araç olarak kullanıldığı yerlerde yahut da katı görüş tarzlarıyla, olumlu ve olumsuz değerlendirmelerle bezenmiş olan bir çevrede karşılaşırız. Böyle bir çevrede bilgili, yeterli insanla bilgisiz, yetersiz

insan arasında bir fark yapılmaz; yalnız ve sadece insanda belli bir formalitenin bulunup bulunmadığı sorulur. Böyle durumlarda insanın kendi kendisini yetiştirmesi çok zarar görür. Bu gibi koşullarda bile ayrıcalıklı olanlar bulunabilir. Çünkü insanın yapıp-etmelerini yöneten bir değer duygusu vardır. Eğer insan yaşadığı ortamda yüksek ve aşağı, halis ve sahte başarılar arasında bir farkın yapılmadığını görürse, o zaman insan kendi kendisini yetiştirmek için bir çaba göstermez. Böyle bir durumda insan okullarda, üniversitelerde edindiği bilginin düzeyini hayatı boyunca değiştirmez, ona yeni bir şey katmaz. Hattâ çok kez insanın edindiği bu bilgi düzeyi bile kalmaz; o da azalır. Bilim alanlarında çalışanlar da bunun dışında değildirler. Bu gibi durumlarda kendi kendisini yetiştirme ancak çevrenin etkisi altında kalmayan, yaratıcı, otonom insanların bir işi olur. Bu insanların sayısı da kabarık değildir, ama ağır basan da bunlardır. Çünkü sanat, felsefe ve bilim alanında yeni olan her şeyi bu insanlara borçluyuz.

2. Örnek Olmanın ve Örneklerin Eğitim Alanındaki Önemi

Antropolojik temellere dayanan bir eğitim, bir yandan insanı biyopsişik, öte yandan somut bir bütün olarak göz önünde bulundurmalıdır. Fakat bu, insanın bütünlüğünü parçalamak, onun varlık-birliğini ikileştirmek demek değildir, ancak incelemenin, görüş açısının ikileştirilmesi demektir. Bu inceleme, bu görüş tarzı, temelini bir yandan insanın tarihselliği, öte yandan canlı bir varlık olmasında bulur. Fakat bundan dolayı insanın varlık-bütünlüğü parçalanmaz. Aslında bu yapılamaz da. Çünkü bu, yapmacık, yapay bir şey olurdu. İnsan biyopsişik bir bütün olarak varolan bir başarılar dünyası içinde doğup büyüyor; insan bu başarılar dünyasını, olumlu ve olumsuz değerleriyle birlikte hazır buluyor. Başarılar dünyası insana, daha önce de gösterildiği gibi, başlangıçtan beri bir form kazandırıyor. İmdi insanın

biyopsişik bütünlüğü, kendisi farkında olmadan, bu somut başarılar dünyası tarafından yoğuruluyor, bir form kazanıyor. İnsan belli nitelikleri olan bir başarılar dünyası içinde doğuyor; ama insan bu dünyayı kendisi yaratmıyor; o, oluş içinde bulunan veya kalıplaşmış olan bir başarılar dünyasını hazır buluyor.

Eğer biz böyle bir niteliği olan bir dünya içinde doğan insanı, bu dünyadan ayırmak olanağına sahip olsaydık, o zaman insana arzu ettiğimiz formu da verebilirdik. O zaman insanın biyopsişik bütünlüğünde bulunan yetenek ve çekirdeklerini isteğimize göre geliştirmek güç olmayacaktı. Fakat bu ne olasıdır, ne de olası olabilir. Böyle bir olanak ancak düşünülebilir; fakat gerçekleşemez. İmdi biz bu fenomeni olduğu gibi görmek zorundayız; biz bunda bir değişiklik yapamayız; böyle bir değişikliği yapmak bizim gücümüzü aşar. Bu tarihsel çevre, tıpkı insanın birlikte getirdiği yeteneklerin çekirdekleri gibi değiştirilemez. Ve bu tarihsel çevre insana yetişmesinde taklit edeceği örnekler verir.

İmdi yeni doğan çocuğun bir form kazanması yalnız kendi ailesine bağlı değildir; bunda aynı zamanda somut insan dünyasının da bir payı vardır. Çünkü bir insan dünyası içinde doğan çocuk baştan beri bu dünyanın etkisi altındadır. Çocuk başlangıçta çevresinde gördüğü büyükleri taklit eder. Görmeye dayanan bu taklit zamanla değişir; bu defa çocuk, değerlendirmelerden yoksun olmayan çevreyi bilerek taklit eder.

Bu basamak üzerinde başlayan taklide, örneklerin taklidi adı verilebilir. Çocukların oyun arkadaşları arasından birisi örnek olur. Bir oyun arkadaşı ötekilerine yeğlenir; onun davranışları, hareketleri üstün tutulur; onun yeteneklerinden birisi beğenilir; onun sözü dinlenir; ona güvenilir. Bütün bunlar insanın birlikte getirdiği olumlu yeteneklerine bağlıdır. Halbuki oyunbozandan, geveze ve gürültücüden, inatçıdan, bozuk eğitimliden, sinsi ve kurnazdan, kıskanç ve bencilden herkes sakınır.

Çocukların yapıp-etmelerini yöneten direkt bir değer-duygusu vardır; yani onların yapıp-etmeleri refleksiyonlu değildir; refleksiyon yetişkinlerin bir işidir. Bizim hayatta beğenerek "çocuk gibi" dediğimiz şey, çocuğun bu direkt olan değer-duygusudur; bu direkt olan yapıp-etmesidir. Çocuklar her şeyi açık, olduğu gibi, yani nasılsa, nasıl idiyse öyle söylerler, öyle anlatırlar. Çocuklar büyüklerin söylemek ve işitmek istemedikleri şeyleri bile açık açık, herkesin önünde söylerler. Çocuklarda bir "yabancılık" duygusu yoktur; bundan dolayı onlar evin "iç sfer"ini anlatmakta hiçbir sakınca görmezler; çok kez büyükleri gülünç bir duruma düşürürler. Çocukların kendilerinin henüz bir "iç sfer"leri yoktur; "iç sfer" zamanla yavaş yavaş olmaya başlar.

Psikolojide "bozulmuş" çocuklardan söz edilir. Aslında "bozulmuş" çocuk yoktur; ancak psikopatolojik durumlar vardır. Fakat böyle bir durumda olan çocuklara "bozulmuş" değil, hasta çocuklar denir. Bozulmuş olan çocuklar değil, onun çevresindeki büyüklerin davranış-şekilleri, tavır ve hareketleridir. Çocukların bozulmuş olan davranış şekilleri, çevrelerindeki büyüklerin taklit edilmesinin bir sonucudur. Bundan dolayı ana-babanın, yakın çevrenin davranışlarının, yapıp-etmelerinin çocuk üzerinde çok büyük bir etkisi vardır. Bu yüzden iyi, düzenli bir eğitimde çocukların çevresine, örneğin oyun arkadaşlarına çok dikkat edilir.

Her gelişme basamağında çocuğa, hattâ yetişkin insana başka birisi, hem iyi, hem de kötü anlamda örnek olur. Örneğin bir çetenin başı, bir tiyatro sanatçısı, bir öğretmen, bir iş yerinin, bir büronun, bir sosyal kurumun ve benzerleri gibi alanların yöneticisi örnek olabilir. Fakat burada örnek olan, onların konuşmaları, öğütleri değil, tersine onların davranışları, tavır ve hareketleri, yapıp-etmeleridir. Bu da doğal ki, önemli yapıp-etmelerin yönetiminde başrolü oynayan değer gruplarının duygusuna bağlıdır. İmdi burada ağır basan değer-grupları hakkındaki duygudur.

İmdi okulda bir öğrenciye, öğretmenlerden birisi, hayatta herhangi bir insan örnek olabilir; elverir ki örnek olan kimse, hem olumlu hem de olumsuz anlamda insanın kendi değer duygusuna uygun gelsin. Politik alanda, devlet hayatında, bir büroda, öğretim ve araştırma kurumlarında, sosyal kurumlarda örneklerin büyük bir etkisi vardır. Fakat bir insanın olumlu ya da olumsuz anlamda örnek olarak kabul edilmesi, doğal ki çevreye, egemen olan düşünce sferine bağlıdır. Burada karar verecek olan, bir çağdaki düşünce sferinin niteliğidir. Eğer çağın düşünce sferine dürüstlük, objektiflik, doğruluk, ödeve bağlılık, çalışma egemense, o zaman böyle insanlar örnek olarak geçerler. Fakat eğer çağın düşünce sferi bozulmuş, kayırma, rüşvet alabildiğine yayılmış ise, o zaman da kayırmacılar, rüşvetçiler örnek olurlar; ötekiler dikkate alınmazlar. Bu, daima değer-duygusunun bir işidir.

Fakat şöyle bir değer-duygusu da olabilir: Bu değer-duygusu halis olan ile halis olmayan, rüşvetçi, kayırmacı olan ile dürüst ve objektif olan insanlar arasında bir fark yapmıyor. Bu gibi koşullar altında insan, kendisine hangisi daha uygun geliyorsa, yani hangisi çıkarlarına hizmet ediyorsa öyle hareket eder. Bu artık egemen düşünce sferinin, çevrenin neden olduğu bir eksikliktir. Bu, ancak çoğunluğun seçebilen bir değer-duygusundan yoksun olduğu bir yerde olup biter; yani böyle bir durumda çoğunluk halis olan ile halis olmayan, olumlu olan ile olumsuz olan arasında bir fark yapamıyor. Böyle bir düşünce dünyasında, böyle bir çevrede halis olan ile olumlu olan değil, tersine olumsuz olan, rüşvetçi olan, dekadans olan örnek önemli bir rol oynar. Başka bir deyişle: Böyle bir durumda olumlu olan, halis olan aranmaz, yeğlenmez, tersine olumlu olan halis olan örneğe sırt çevrilir, ondan kaçınılır.

Olumlu örnekler ancak halis olan ile halis olmayan, doğru olan ile doğru olmayan, rüşvetçi olan ile dürüst olan arasında fark görüldüğü bir yerde aranılabilir. Ancak bu gibi durumlarda her sosyal kurumda örnek olan ve örnek olabilen davranış

ve hareketler bireyleri etkileyebilirler. Böylece okulda öğrenciler arasında, devlet hayatında politikacılar arasında, bilim alanında bilim adamları arasında, teknik ve ekonomi alanında teknikçiler, iktisatçılar arasında, meslek hayatında meslektaşlar arasında herhangi bir insan veyahut onların çoğunluğu örnek olabilirler; ve örnek olarak aranabilirler; insan da kendi davranış ve hareketlerini onlarınki ile karşılaştırıp ölçebilir.

Örnek olmanın ve örnek olarak hizmet etmenin kendi çağımızdan olması gerekmez. Onlar yakın veya uzak bir geçmiş zamandan da olabilirler. Geçmiş zamanlardaki örnekler de uyandırılıp canlandırılabilirler; özellikle, eğer insanın kendi çağı örnekler bakımından yoksul olursa, kendi çağı yalnız "manager"lerle dolu ise, o zaman her insan örneği kendi "iş alanına" göre tarihte arar. Örneğin bir fizikçi için Max Planck'ın sade, gösterişsiz hayatı, ideal bir örnek olabilir; matematikçi için D. Hilbert'in aynı şekilde gösterişsiz, çok yanlı bilgisi, sade hayatı, bir filozof için derin düşünen Kant'ın yalın hayatı, yahut Nicolai Hartmann'ın kendisini felsefe araştırmalarına veren, sevgi dolu, soylu davranışları bir örnek olabilir.[4]

Hayatın, yapıp-etmelerin her alanında arayanlar için örnek olabilecek insanlar vardır. Ulusların kriz zamanlarında, geçmiş zamanlarda yaşayan örneklerin büyük bir önemi, bir etkisi vardır. Arayanlar için tarihte yeter derecede örnekler vardır. Asıl önemli olan, örnek arayan insanların bulunmasıdır. Çünkü bu, her zaman karşılaşılan bir durum değildir. Bu da insanın varlık-yapısında yer alan bazı nitelikleri gerektirir. Bu nitelikler de temelini, insanın biyopsişik varlığında bulur. Genel olarak şu söylenebilir: İnsan kendisinden, kök saldığı kendi çağından memnun oldukça, örnek aramak da yoktur.

Örnek olmak, örnek olarak hizmet etmek, örnek arayan insanın hayat akışına, eylem alanına bağlıdır. Bundan dolayı her

---

[4] Örneklerin insanın kendi milletine ait olması şart değildir; burada milli olmaktan çok insani nitelikler önemlidir.

alandaki örnekler birbirinin aynı değildirler. Fakat şu noktayı belirtmenin büyük bir önemi vardır: İnsan hayatının bütün alanlarında örneklerin yerine ne güzel öğütler geçebilir, ne de bunlarla geçmiş zamanlardaki örnekler canlandırılabilirler. Çünkü insan hayatında ağır basan, ona yön veren, yapılan işler, eylemlerdir. Burada sadece söz söylemek, konferans vermek, sadece planlar yapmak, yahut bir örneğe benzer görünmek istemenin bir önemi ve etkisi yoktur. Örnek olmak, örnek olarak hizmet etmek hakkındaki kararı ancak yapılan iş etkileyebilir. Küçük bir okul çocuğunu bile etkileyen, öğretmenin yalnız sözleri değil, işle, eylemle birlikte söylenen sözdür; yani öğretmenin şunu veya bunu söylemesi değil, aynı zamanda onun şunu veya bunu yapmasıdır. İmdi her yerde söylenen değil, yapılan, yapılmış olan önemlidir. İdeolojilerin, yahut demagojinin egemen olduğu ülkelerde, söylenilenin, söylevlerin insanları ne kadar az etkilediği, çok bilinen, saptanması kolay bir olaydır.

Örneklerin, insanın kendi kendisini yetiştirmesi ile eğitim alanında büyük bir etkisi vardır. Halis olmayan örneklerin de insanın kendi kendisini yetiştirme ile eğitim üzerinde olumsuz bir etkisi vardır. Halbuki halis örnekler, kendi kendisini yetiştirme ile genel olarak eğitime yardımcı olurlar. Örnek olmak, yahut örnek olarak hizmet etmekte ağır basan, yön gösteren, "çok bilmişlik" değil, tersine insanın geçirdiği, yaşadığı hayatla yüksek değerler tarafından yönetilen yapıp-etmeleridir.

XV
DEVLET KURAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. Devletin Antropolojik-Ontolojik Temelleri

İnsan, aktif bir varlıktır; insanın bu aktivitesi bilim, felsefe, sanat, teknik gibi ürünler ortaya koyar. Biz bunlara insan başarıları adını veriyoruz. İnsanın aktivitesi yönetilen bir aktivitedir. Her aktivitenin gerçekleştirilecek bir amacı, varılacak bir hedefi vardır. İnsanın birçok yapıp-etmeleri vardır; onun için insan onları gerçekleştirirken aralarında bir seçme yapmak, bazılarına bir öncelik vermek, bazılarını da geri bırakmak zorundadır. Fakat insan, yapıp-etmelerini gelişigüzel gerçekleştirmez; önce onların bir planını yapar; yapıp-etmelerin bir planını yapmak ise, insanın önceden görme, önceden belirleme gibi niteliklere sahip olmasını, yapıp-etmelerini zorla değil, otonom, özgür olarak gerçekleştirmesini gerektirir. İnsanın yapıp-etmelerinin büyük bir bölümü, zamanın şimdisi içinde başlamaz; ve an içinde bitmez. Her yapıp etmenin bir başlangıcı vardır. Bu başlangıcın kökü bugünde değil, dünde, önceki gündedir; ve zamanın gelecek boyutuna uzanır. Bu fenomenler insanı tarihsel

sfere götürürler. İnsanın yapıp-etmelerinin kesintisiz sürmesi için, onların ideleştirilmesi gerekir. Fakat bütün bunlar insana doğar doğmaz, birlikte ve hazır olarak verilmemiştir; insan eğilip-bükülebilen bir varlık olarak onları geliştirmelidir; bu da onun çalışmasını gerektirir. İnsanın yapıp-etmelerinin arkasında duran, onları gerçekleştirmeye çalışan bir varlık olabilmesi için, onun aynı zamanda tasarılarına, planlarına inanması gerekir. İnsan bütün bunları, bir sosyal birlik meydana getirmek ve devlet kurmak yeteneğine borçludur; ancak sosyal birlik ve devlet sayesinde insanın sonsuz yapıp-etmelerinin gerçekleşmesi sağlanabilir. Çünkü insan kısa ömürlü, gelip geçici bir birey olarak bu yapıp-etmeleri gerçekleştiremez; fakat insan, onları, çeşitli sosyal birlik ve devletlerde görünüş alanına çıkan, biyopsişik bir ölümsüzlüğe sahip olan bir tür olarak gerçekleştirebilir. Bundan dolayı insanın "varlık-koşulları" arasında devlet önemli bir yer alır. Devlet öteki "varlık-koşullarını" taşıyan bir temel direktir. Sosyal birlik, devlet olmadan, bugünkü ve tarih bakımından bilinen dünkü insan, yaşayabilecek bir varlık olamazdı.

Fakat insanın bir sosyal birlik kurabilmek ve kendi doğal yeteneklerini geliştirebilmek için, ne gibi doğal niteliklerle donatılmış olması gerekir? Bu sorunun yanıtı şudur: İnsanın disharmonik bir varlık olması, yani onun bipolar (iki kutuplu) doğal niteliklerle donatılmış olması gerekir. Gerçekten insan böyle bir varlıktır da; çünkü insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmıştır. Bir karşıtlıklar varlığı olan insanda iyi ve kötünün, haklı olanla, haksız olanın, adil olanla adaletsiz olanın, sevgi ile nefretin, dürüst olanla dürüst olmayanın, doğrulukla eğriliğin, suçla suçsuzluk vb.nin çekirdekleri vardır. İnsanda hem iyiyi hem de kötüyü yapabilme özgürlüğü vardır; imdi insan, iyi olanla kötü olanı hür olarak gerçekleştirebilir. Bu karşıtlıklar, bu disharmoni, insanı ne kendi kendisiyle ne de doğa ile uyuşturabiliyor; tersine, onlar aykırılıklar yaratıyorlar.

Daha önce ikinci bölümde gösterildiği gibi, Kant disharmoniye büyük bir önem verir; fakat o disharmoni yerine antagonizm kavramını kullanır. Kant yalnız devleti değil, aynı zamanda insanın gerçekleştirdiği ve gerçekleştireceği her şeyi antagonizme dayandırır. Kant "antagonizmden insanlarda birleşmek istemeyen bir birleşmeyi" anlar; "yani insanlarda hem birlikte yaşamaya karşı bir direnme, hem de birleşme eğilimi vardır; bu direnme, insanı birleşmekten alıkoymak, tek başına kalmak tehlikesiyle karşı karşıya bırakıyor. İnsanda buna neden olan çekirdekler, temelini onun doğal varlığında bulurlar. İnsanda birlikte yaşamak için bir eğilim vardır; çünkü böyle bir durumda insan kendisini tek başına kalmaktan daha güçlü hissediyor... Fakat insanda, içinde bulunduğu birlikten ayrılmak, yalnız kalmak için de güçlü bir eğilim var; çünkü insanda aynı zamanda birliğe, birleşmeye karşı bir direnme var; insanın bu niteliği her şeyi kendisine göre düzene koymak ister ve bundan dolayı da her taraftan bir direnme bekler. İnsan kendisinde başkalarına karşı bir direnme eğilimi olduğunu biliyor. Başkalarına karşı olan bu direnme, insanın yeteneklerini uyanık tutar; onun tembelliğe karşı olan eğilimini yener; ve insan ün, üstünlük ve zenginlik hırsı tarafından hiç istemediği, fakat gene de yakasını bırakmadığı öteki insanlar arasında bir 'yere' sahip olmaya itilir."[1]

Eğer insanın varlık yapısı böyle bir disharmoninin taşıyıcısı ise, o zaman insanın daima iyi olanı, haklı olanı gerçekleştirmesi, kötü olanla haksız olandan kaçınması beklenemez. Real hayat, gerçek hayat, insanlar arasında hem haklı, dürüst hem de haksız ve dürüst olmayan ilişkilerin sürüp gittiğini gösteriyor. Çünkü insanın hayat sferinde ortaya çıkan bu karşıtlıklarla daha önce sözü edilen karşıtlıklar aynı varlık tarzına sahiptirler. Çünkü bunların hepsinin kökü, insanın biyopsişik varlığın-

[1] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 155.

dadır; bu da doğanın bir vergisidir. Onları değiştirmek veya ortadan kaldırmak elimizde değildir.

Fakat öte yandan insan değer duygusu olan ethik bir varlıktır. Bu, insanı haklı olanla haksız olan, iyi olanla kötü olan arasında bir fark yapabilecek bir duruma getiriyor. Bu, haklı olanla, iyi olanı gerçekleştirmeye çalışmayı, haksız olanla kötü olanı yapmaktan kaçınmayı sağlayabilecek bir duruma getiriyor. Bunu insana, yapıp-etmelerini yöneten değer-duygusu sağlar. Fakat değer-duygusu aklanabilir; değerlerin, değer gruplarının yerini değiştirebilir, yanılabilir. Gerçi insanın, eylemlerini kendisiyle birlikte bilen vicdanın, eylemler üzerinde bir kontrolü vardır; fakat vicdan sadece eylemleri kontrol eden bir "yer"dir; bir güç kaynağı değildir; bunun için de insanın eylemlerine engel olamıyor; vicdan, ancak insana iyi olanla haklı olanı yapması için seslenir; fakat bundan fazlasını yapamaz. Vicdanın bu seslenmesi etkili olabilseydi, bütün insanlar yüksek değerlere göre hareket edecek, araç değerleri kenara itecekti. Fakat bu olanaksızdır. Nitekim değerlerin incelenmesi bunu açık olarak gösterdi. İnsanlar birlikte yaşarken, onların yapıp-etmeleri yalnız birleştirici, çatışmaları önleyici yüksek değerler tarafından yönetilmiyor; aynı zamanda çatışmalara neden olan araç değerler, ilgi, çıkar, madde sferi tarafından da yönetiliyor. Araç değerler alanında herkes çıkarların en çoğunu, maddesel değerlerin hepsini, en iyisini almak ister. Bu alanda vicdan bir şey yapamaz; o burada güçsüzdür. Burada güç sahibi olan ve gücünü kullanabilecek bir durumda bulunan, başvurulacak başka bir "yerin", işe karışması gerekmektedir. Fakat bu gücün kullanılması, gelişigüzel, körü körüne olup-bitmemelidir, tersine herkesin uyması gerektiği belli kurallara göre olup-bitmelidir. İşte böyle bir "güç-sisteminin" varlık-tarzı devlettir. İmdi devlet, bir sosyal birliğin, belli bir halkın bir aktivite formu, bir düzen formudur.

Eğer devlet bir "güç-sistemi" olarak bir sosyal birliğin aktivite formu ise, o zaman devletin bu gücünü kullanabilmesi için

aktif olması gerekir. Fakat devlet nasıl aktif olabilir? Ancak bir kişi, bir birey aktif olabilir; halbuki devlet bireylerden oluşur. Fakat bunlardan her birisi ancak kendi adına hareket edebilir. İşte tam burada bütün sosyal kurumların yapıp-etmeleri hakkındaki soru ortaya çıkıyor. Bu soru ile birlikte karşımıza devletin yönetimi, sosyal birlik adına hareket etmesi gereken devletin "başı" hakkındaki sorun çıkıyor.

Devletin başı olabilecek insanın kişisel ilgilerini aşması, âdil olması gerekir. Fakat böyle bir insanı nerede bulacağız, böyle bir insanın bulunmasını sağlayan koşullar nelerdir? Bu, çözülmesi güç olan, hattâ "çok güç olan bir problemdir, bu problemin gerektiği gibi çözülmesi olanaksızdır. Eğri büğrü bir ağaçtan yapılmış, olan insandan düzgün bir şey yapılamaz. Doğa bize ancak bu düzgün olanın idesine yaklaşabilme olanağı vermiştir".[2]

Fakat teoriler, devletle ilgili eylemlerden söz edebilmek için ona "kişilerin kişisi" (genel kişi) dediler. Bununla bu problemden çıkan güçlüklerden kurtulabileceklerini sandılar. Fakat bu, problemi çözmüyor. Çünkü "kişilerin kişisi" bir fenomen değildir; kişilerin kişisi içi boş bir kavramdır; devlet gibi real bir kuruluşun sadece adlandırılmasıdır; çünkü ancak biyopsişik bir varlık kişi olabilir; fakat bir sosyal birliği meydana getiren bireylerin toplamı kişi olamaz. Yapıp-eden, harekete geçebilen ancak bir birey olabilir. İmdi devlet içeride ve dışarıda ancak kendi başkanı ve temsilcileri tarafından sosyal birlik adına harekete geçebilir.

Devletler real kuruluşlardır; onların ontik, real taşıyıcıları halklardır. Halklar birbirinden ayrı olarak yan yana yaşamazlar. Halklar arasında türlü ilişkiler vardır; ve onlar bu ilişkiler içinde yaşarlar. Bu ilişkiler nasıl kuruluyor? Bireyler kendiliklerinden böyle ilişkileri gerçekleştiremezler. Bireylerin birbiriyle kurdukları ilişkiler, onların kendi sferleri içinde kalır. Halk-

[2] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 158.

lar, sosyal birlikler arasında kişiüstü ilişkiler ancak devletler tarafından kurulur. Burada yine, daha önce karşılaştığımız soru ortaya çıkıyor: Devlet bu problemi nasıl çözebilir? Bir kişi olmayan devletin kendisi burada aktif hareket edemez. Aktif hareket edebilen ancak bireylerdir. İmdi devlet kendisi ile öteki halklar arasındaki ilişkileri ancak bireylerin eliyle gerçekleştirebilir. O halde devlet bu ilişkileri kendi temsilcileri aracılığıyla kurmak zorundadır. Çünkü ancak devlet ya da devletin kurumları kendilerini temsilcileri aracılığıyla temsil ettirmeye yetkilidirler. Ancak böyle bir temsil etme kişilerüstü bir nitelik taşıyabilir. Ancak böyle bir temsilci kendi toplumu adına hareket etmek yetkisine sahiptir. Biz buna devletin başkanı, devletin yetkili temsilcilerine de devlet adamı adını veriyoruz. Devlet adamı, kendi toplumunun temsilcisi olarak, devleti, hem içeride hem de dışarıda temsil eder. Ancak böyle bir temsilcinin hareketleri kişiüstü hareketlerdir. Böyle bir temsilcinin yapıp-etmelerinin ürünü hem iyi hem de kötü anlamda bütün toplumun malı olur. Devleti oluşturan halk, her anlamda, şimdisi ve geleceği ile ilgili her şeyi kendi temsilcisinden bekler.

Fakat devletin başkanı, devletin yönetimine, nasıl gelir veya gelmiştir? Devlet temsilcileri nasıl seçilir? Bir devlet öteki devletlerle nasıl ilişki kurar? Devlet dışarıya karşı kendi kendisini nasıl korur; içerideki düzeni nasıl sağlar? Devlet bunun için gerekli yasalar ve kuralları nasıl koyar? gibi sorular, antropolojinin soruları değildirler. Böyle sorular, devlet teorileri ile anayasa teorilerinin sorularıdır.

Devletin kaynağı ile tarihsel oluşu, devletin kurumlarıyla temsilcilerinin kaynağı ve oluşunu ilgilendiren sorular da burada tartışılmayacaktır. Çünkü bütün bu kaynak soruları çözülemeyen metafizik sorulardır. Böyle sorular üzerinde ancak varsayımlar, kurgular ileri sürülebilir. Bunlar da objektif-fenomen araştırmalarının yolunu kapatır. Bundan başka bu sorular bu yazının ilgi alanının içine girmezler; bu yazı, el ile tutulur fenomenler üzerinde durur. Devlet böyle bir fenomendir; bu

fenomen insanın varlık-yapısına aittir; nerede insanla karşılaşırsak, orada da devlet adını alan kuruluşla karşılaşırız. Antropolojinin bunu saptaması, onun için yeterlidir.

Çünkü antropoloji ancak, devletin fenomen olarak insanın varlık koşullarından birisi olmasıyla ilgilenir. Gerçekten devlet fenomeni, devletin yönetim işlevi ve onu temsil eden bireyler tarafından taşınması insan olmanın varlık-tarzıyla ilgilidir. Çünkü insan toplulukları ile karşılaştığımız her yerde devlet fenomeni ile de karşılaşmaktayız. İnsanların belli bir amaç etrafında toplanmaları, sosyal kurumların kurulması ve yönetimi de aynı fenomen içinde yerini alır.

İnsanların bir amaç için buluştukları, toplandıkları zaman, geçici veya sürekli bir yöneticiye ya da bir temsilciye gereksinimleri vardır. Bu temsilci, bu yönetici ya seçilir ya da tayin edilir. Örneğin bilimsel toplantılardaki tartışmaları yönetmek için bir yönetici gereklidir. Bir okul, hattâ her sosyal kurum bir yöneticiyi gerektirir. Bir yönetici olmadan, "başsız" yığınlarda karşılaşılan kaotik duruma düşülür. Fakat insan düzenden, anlaşmadan yoksun olarak yaşayamaz.

Öte yandan insan disharmonik bir varlıktır; bu, insanın varlık-tarzıyla ilgilidir. Devletin kendisi de insanın bu disharmonisine, onun iki kutuplu (bipolar) bir varlık olmasına dayanır, yani insanın disharmonik bir varlık olarak hem iyi hem de kötü olabilmesinden kaynaklanır. Eğer insan yalnız kötü ya da yalnız iyi olsaydı, o zaman devletin varlığına gerek kalmazdı. O zaman devlet gereksiz bir kurum olurdu. Birinci halde insan kötü olanı kötü olduğu için yapan şeytanî bir varlık olurdu. Böyle bir insanın hareketlerini dizginlemek olası olmazdı; ve Hobbes'un dediği gibi insanlar birbirini yerdi; *homo homini lupus*. İkinci halde ise insan, Kant'ın çok yerinde bir deyişi ile, otlattığı koyun gibi olurdu. O zaman insanlar kavgasız, gürültüsüz, çatışmasız bir arada yaşayabilirlerdi. Böylece devlet kendi varlığını insanın bu iki kutuplu doğasına borçludur. Bundan dolayı devlet insanın bu iki kutuplu doğasını hesaba katarak

onu yazılmış veya yazılmamış kurallarla, önlemlerle dizginlemek zorundadır. Bu kurallara ve önlemlere yasa adı verilir. Devlet yasalarının görevi, bireyleri, devletin kurumlarını, birbiriyle olan ilişkilerinde korumak, onların yetki ve özgürlüklerinin sınırını çizmektir. Devlet yasaları haklı olanla haksız olanı, neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini belirtmek zorundadır. Fakat eğer devlet yasalarının koyduğu sınır aşılırsa, o zaman bireyler, birlikler, kurumlar yasalarla çatışırlar. Böyle bir durumda bozulan düzeni yeniden kurmak için devlet güçlerinin işe karışması gerekir. Burada bizim için önemli olan, yasalar nasıl konur, nasıl kullanılır, bir insan, bir toplum kendisini nasıl yönetir, nasıl temsil ettirir; bu yönetim ve temsil ettirme, devlet şekilleri arasında nasıl farklar vardır gibi problemler değildir. Antropoloji için önemli olan şudur: İnsan gibi disharmonik bir varlık, devlet olmadan, devlet gibi bir varlık-formuna dayanmadan varolamaz. Devletin nasıl bir gelişme basamağı üzerinde bulunduğu, yani devletin üstünde bulunduğu basamağın düzeyinin yüksek veya alçak olması da önemli değildir. Önemli olan yalnız ve sadece şudur: Her toplumda, ne kadar ilkel olursa olsun, devlet adını alan bir kuruluşla karşılaşırız. Bundan dolayı devlete insanın "varlık-koşulu" adını veriyoruz. Çünkü ne şekilde olursa olsun, böyle bir kuruluşa, böyle bir kuruma sahip olmayan bir toplum yoktur; bu insan grubu ne kadar ilkel, gelişmemiş olursa olsun gene de o böyle bir kuruma sahiptir. Bir sosyal birliğin ontik yapısı ne ölçüde ilkel ve yalınsa, devletle onun yönetimi ve temsil edilmesi de o ölçüde ilkeldir.

Fakat bu, sosyolojik literatürde çok kez ileri sürüldüğü gibi değildir. Bu teoriye göre, insan topluluklarının, sosyal birliklerin gelişmelerinin bir başlangıç noktası vardır; bu da ilkel toplumlardır. Halbuki ilkel toplumlar gelişmeleri çıkmaza giren toplumlardır. İmdi yüksek sosyal birlik kurumları, bu alt basamak üzerinde bulunan toplulukların yavaş yavaş gelişmesinden meydana gelmiş değildirler. Yüksek sosyal birlik kurumla-

rının, alt basamak üzerinde bulunan toplulukların yavaş yavaş gelişmesinden meydana geldiğini ileri sürmek, Darwinizmin, Darwinci bir görüşten kalkan sosyolojinin, etnolojinin bir önyargısıdır.

Öteki "varlık-koşullarının" durumu da çok başka değildir. Bir toplum ne kadar ilkel olursa olsun, onun gene de belli "bilgi"leri, araçları (ilkel bir tekniği), sanatı, inançları vardır. Onun da adalet ve adaletsizlik, suç ve suçsuzluk, hak ve haksızlık duygusu vardır. Çok gelişmiş toplumlarda ise varlık-koşulları da buna uygun olarak yüksek bir basamak üzerinde bulunur. Birçok kez işaret edildiği gibi "varlık-koşulları" arasında birbirini tamamlamak, birbirini desteklemek, birbirine dayanmak gibi karşılıklı, bir bağlılık vardır. Bundan dolayı şu varlık-koşulunun yüksek, ötekinin alçak bir basamak üzerinde bulunduğu ya da şu varlık-koşulunun daha önce, öteki varlık-koşulunun daha sonra ortaya çıktığı söylenemez; varlık-koşullarının hepsi birlikte ortaya çıkarlar. Varlık-koşulları içleri ve şekilleri bakımından çok gelişmiş ya da çok ilkel, gelişmemiş olabilirler; fakat onların eksikliği hiçbir şekilde söz konusu olamaz.

Fakat devlet, insanın iki anlamda varlık-koşuludur. Bir yandan devlet, bir toplumun varolan varlık-koşullarına dayanır; öte yandan devlet öteki varlık-koşullarının yardımcısı, geliştiricisi, yöneticisi, koruyucusudur. Çünkü devletle öteki varlık-koşulları arasında sıkı bir bağlılık vardır. Devletle öteki varlık-koşulları arasındaki bağlılıkla, başka alanlarda karşılaşılmaz. Devlet öteki varlık-koşullarının gelişmesine ayak uydurur; yani bir halkın varlık-koşulları ne kadar çok gelişmiş ise, devlet de o ölçüde güçlüdür. Devlet ne kadar güçlü ise, öteki varlık-koşulları da o ölçüde gelişir. Çünkü bütün insan başarıları devletten yardım görürler; devlet onlar için kaygı çeker. Burada devlete kendi eğitim sistemi yardım eder. Eğitim sistemi insan başarılarının ilerlemesinde çok önemli bir rol oynar. Eğitim alanı devletin önemli işlerinden birisidir. Devletin yığınla işleri, ödevleri, işlevleri vardır. Devlet bilimin, sanatın, teknik vb.nin koru-

yucusudur. Devletle insan başarıları arasındaki ilişki, tarihte çok değişik basamaklardan geçmiştir. Fakat hiçbir zaman eksik olmamıştır. Zamanımızda devletle insan başarıları arasındaki bağ daha da güçlenmiştir.

2. Teorilerin Devlet Hakkındaki Sorusu ile Antropolojinin Sorusu

Her fenomen alanında olduğu gibi, devlet fenomeni de birbirinden farklı birçok teorilerin tartışma alanı olmuştur. Eğer biz Batı kültür çevresini göz önünde bulundurursak, Platon'dan beri zamanımıza kadar sürüp gelen bir yığın devlet teorisi ile karşılaşırız. Hemen hemen her filozof bir devlet teorisi ortaya koymuştur.[3] Fakat devlet teorileri antropolojiyi ilgilendirmezler; bundan dolayı antropolojinin, nöbetleşe birbirinin yerine geçen ve daima değişen bu teorilerle hesaplaşmaya gereksinimi yoktur. Çünkü devlet teorilerinin ilgi alanı ile soruları antropolojininkinden farklıdır. Her iki soru alanı birbiriyle birleşmezler, tersine aralarında bir koşutluk vardır. Antropoloji, burada da, yani devlet probleminde de, daha önce bilgi problemi ile öteki alanlarda ortaya attığı aynı soruları sorar: Devlet, dayandığı toplumun somut hayatı için, genel olarak insan için neler gerçekleştirir? Antropoloji bu soruyu şöyle yanıtlar: Devlet, taşıyıcısı olan toplum için, bu toplumun meydana getirdiği ve getirmiş olduğu her şeyi gerçekleştirir. Çünkü insan tek olarak gelip-geçici bir varlıktır; bireyler ölür, ancak tür yaşamaya devam eder; ve insan ancak bu sayede ölümsüzlük kazanır. İnsan türü sosyal birlikler, devletler şeklinde görünüş alanına çıkar; böylece gerçekleştirilen her başarı, dolayısıyla bütün insanlığın malı olur. İnsanın bütün başarılarının tarihsel bir niteliği var-

[3] Devlet teorileri üzerinde birçok yazı yazılmıştır; fakat bunlar arasında en önemlisi Günther Halstein ile Karl Lorenz'in *Gesichte der Staatsphilosophie* Handbuch der Philosophie, ayrı baskı, Verlag von R. Oldenburg, München, Berlin 1939.

dır; yani onlar üç boyutlu bir zaman içinde meydana gelirler ve kuşaktan kuşağa geçerek zamanın boyutlarında gelişirler. Devlet bir varlık-koşulu olarak insanın sahip olduğu ve sahip olacağı bütün başarıların temelidir. Çünkü bütün insan başarıları, meydana gelmelerini, gelişmelerini devletin sağladığı düzene, insanlığın düzenli bir durum içinde yaşamasına borçludur. Bu, yalnız belli bir gelişme basamağı için geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın üstünde bulunduğu bütün gelişme basamakları için de geçerlidir. Devletin bireyler arasında ve bireylerin kurumları arasında bir düzen kurabilmesi çok önemlidir. Düzen olmayınca karmaşa vardır; karmaşa içinde hiçbir insan başarısından söz edilemez. İmdi insandaki disharmoninin dizginlenmesi gerekir.

Devlet, kendi taşıyıcısının, toplumun bir aktivite formu olarak, insan başarılarının temeli olarak, bu toplum için vardır; yani bu toplum devletin varlığının anlamıdır. Bir yandan da devlet kendi taşıyıcısı olan toplumla aynıdır. Devletin varlığı "halk içindir" ve "halka dayanır". İmdi devlet "kendi başına bir varlık" değildir, yani devlet bazı teorilerin sandığı gibi, havada duran, kendi taşıyıcısı olmadan da var olabilen "kendi başına bir amaç" değildir. Daha önce karşılaştığımız gibi, aynı şey felsefe ve bilim için de geçerlidir. Felsefe ve bilim de "kendi başına varolan bir şey" ve "kendi başına bir amaç" değildir; felsefe ve bilimin de ödevi, insanı çevreleyen fenomenleri açıklamak, insana, onun yaşamasına, doğrudan ya da dolaylı yardımcı olmak, hizmet etmektir. Aynı şey, devletle teoriler için de geçerli olmalıdır. Teoriler de göz önünde bulundurdukları fenomen alanlarını açıklamak ve bilgimizi geliştirmek zorundadırlar.

Fakat teoriler devletin kaynağını tanrısal varlıkta görüyorlar; yahut onlar devleti doğanın, aklın, geistın, anlaşmaların ve benzerlerinin bir yaratması olarak gösteriyorlar. Fakat eğer devlet bu şekilde gösterilir ve görülürse, o zaman insan da doğuştan özgürdür, özgürlük insana doğal bir donatım olarak verilmiştir denilir. Böyle bir görüş için artık özgürlük insanın

kendisi tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir olanak değildir. Hak ve adalet de doğanın bir işi olarak, yahut tanrının bir armağanı, bir vergisi olarak görülür. İnsan bunlarla donatılmış olarak dünyaya gelir; insanın bunları elde etmeye çalışması gerekmez; çünkü onlar doğal donatımlardır. Devlet de, içinde bulunduğu ilişkilerden koparılarak mutlaklaştırılır; devlet "yüksek bir amaç" veyahut "kendi başına bir amaç" olarak görülür; nitekim bilim teorisi de bilimi "kendi başına bir amaç" olarak ele almış, "bilim, bilim içindir" tezini ortaya atmıştır. Böyle bir devlet kavramında, devletin ne kendisinin taşıyıcısı olan halkla ne de devlet fenomenleriyle, insan başarılarıyla bir ilgisi vardır.

Halbuki devlet fenomenlerine uygulanan bir teorinin, devletin taşıyıcısı olan toplumun fenomenlerini gözden kaçırmaması gerekir. Teori, fenomenleri olduğu gibi ele almak, bu fenomenlere göre hareket etmek zorundadır. Çünkü her teori, bu teori hangi varlık-alanıyla ilgili olursa olsun, kendi alanına giren fenomenleri objektif olarak incelemelidir. İnsan bilgisinin başka alanlarında, özellikle teorik alanlarda, teorinin neden olduğu zararlı yanlışlıkların farkına varmak kolay değildir. Çünkü teorik alanlarda teori ancak bilimin araştırmalarına, ilerlemesine engel olduğu, onun kısırlaşmasına neden olduğu zaman dikkati çeker. Eğer bir alan pratik bir alan değilse, teorinin zararları sonraları, hattâ çok sonraları görülebilir. Böyle bir teori, ya kenara atılır ya da yeni bir teori ile değiştirilir; bu yeni teori eskisinin yerine geçer.

Halbuki pratik bir alanda, yani insanın hareketlerinin, yapıp-etmelerinin söz konusu olduğu bir yerde tamamıyla başka bir durumla karşı karşıyayız. İnsan fenomenleri, kesin doğa bilimleriyle teknik alandaki fenomenler gibi değildir. Teknik alanda bir makinanın parçaları arasındaki düzen, bu parçaların birbirine takılması, her yerde aynı şekilde olup-biter. Fakat devlet hayatında insanın yapıp-etme alanları söz konusudur. Burada insanın yapıp-etmeleri ağır basar ve bunlar birer özellik

gösterirler. İmdi insanın yapıp-etme alanları gelişigüzel bir teorinin çerçevesi içine sıkıştırılamaz.

Teori hakkında söylediklerimizden, devlet teorilerinden çok dikkatli olmak gerektiği sonucu açık olarak ortaya çıkıyor. Bir toplum kendi başarılarını göz önünde bulundurmadan, onları hesaba katmadan gelişigüzel bir teoriyi alıp kendisine uygulamaya çalışmamalıdır. Bir sosyal birlik, bir devlet teorisini kendisine uygulamaya çalışmamalıdır. Bir sosyal birlik, bir devlet teorisini alırken özellikle kendi başarılarının düzeyini, tarihsel oluşun tarz ve gelişini dikkate almalıdır. Bundan dolayı her toplum kendi devletinin şeklini kendisi dikkate almalıdır. Bundan dolayı her toplum kendi devletinin şeklini kendisi aramalı ve kendi başarılarının düzeyinde tarihsel oluşunun gidiş ve tarzına uygun geleni almalıdır.[4] Fakat bu hiç de kolay bir iş değildir; bu, toplumun ontik yapısının araştırılmasını, incelenmesini gerektirir.

Gerçi her devlet şeklinin adalet, hak, eşitlik, özgürlük, insanın otonomisi, insanın onur ve saygınlığını korumak gibi ilkelere dayanması, bu ilkelerin gerçekleşmesini garanti etmesi gerekir. Fakat önce bu gerçekleşmenin "nasıl" ve yolları araştırılmalı ve bulunmalıdır. Felsefi-bilimsel teorilerin ödevi, bu ilkeleri gerçekleştirecek yolları bulmak olmalıdır. Çünkü adı geçen ilkelerin uygulanmasını, gerçekleşmesini istemeyecek bir sosyal birlik, bir toplum yoktur. İmdi teori varlık alanının yapısına uymalı, bu ilkelerin uygulanmasını güçleştiren, yahut bu uygulamayı kenara atacak güçleri bulmalı ve onları ortadan kaldırmaya çalışmalıdır ki, bu ilkeler uygulanırken sağlam bir temele dayanabilsinler.

Bütün bunlar bize, devlet için, sosyal birliğin hayat-alanı, onun başarıları dikkate alınmadan doğrudan doğruya uygulanabilecek "hazır şemaların" bulunmadığını gösteriyor. Çünkü

---

[4] Burada devlet teorisiyle, devleti açıklayan eski anlamdaki devlet teorileri değil, anayasa ve yasa koyma teorileri düşünülüyor.

her toplumun kendisine has bir oluşu, bir gelişme tarzı, kendisine has bir tarihi vardır. Teori bütün bu değişiklikleri göz önünde bulundurmak ve ona göre hareket etmek zorundadır. Onun için bütün devletlere aynı genellikle uygulanabilecek evrensel teoriler yoktur. Bu, bütün varlık-alanları için geçerlidir. Eğer varlık-alanı değişirse, o zaman teori de değişmek zorundadır. Nitekim bir fizik teorisi de, olduğu gibi organik alana uygulanamaz. İmdi İngiliz devletinde objektif bir uygulama bulan bir teori, Kongo devletine aynı tarzda uygulanamaz. Çünkü her iki devlette insan başarılarının düzeyi ile onların tarihteki oluş seyri arasında büyük bir fark vardır. Her iki devlet arasındaki fark, organik alanla inorganik alan arasındaki fark kadar büyüktür. Uçurum derecesine varan bu büyük farkı göstermek için Kongo'ya kadar gitmeye gerek yoktur; Alman halkının tarihsel oluşu ve tarzı bile İngiliz devlet sisteminin kendisine olduğu gibi uygulanmasına engeldir; halbuki her ikisi aynı kültür çevresine girerler.

3. Devletin Teklik Niteliği

Yukarıda gösterilen nedenlerle daha da gösterilebilecek nedenlerden dolayı teori, her devleti, onun taşıyıcısı olan toplumu, öteki devletlere benzemeyen, bambaşka nitelikleri olan bir tek, apayrı bir varlık-alanı olarak incelemelidir. Nasıl her bireyin ve her başka varlık-alanının kendisine has nitelikleri varsa, aynı şekilde devletlerin de kendilerine has nitelikleri vardır. Eğer bir teori, her devletin, her devlet halkının özel karakterini yeni bir varlık alanı olarak dikkate almazsa, o zaman bu teori incelediği varlık-alanının yanından geçer. Bundan dolayı her devlet teorisi, devleti, onun taşıyıcısını tekliği olan bir varlık-alanı olarak incelemek, devletin tekliğini dikkate almak zorundadır. Fakat devlet teorileri genel, soyut, savlardır. Bundan dolayı devlet teorileri devletin ve taşıyıcısının özel niteliğini, devletlerin birbirinden farklı varlık-koşullarına dayanan başarılarını, tarihsel

oluşu dikkate almadan bütün genellikleri ile her devlete uygulanmasını istiyorlar. Tıpkı kurgusal mekanist-vitalist teorilerin başka alanlarda yaptıkları gibi. Nitekim bu teorilerden birisi, mekanist teori, her şeyi fizik olana; öteki vitalist teori ise, her şeyi organik olana götürmek istiyor.

Eğer devletin ve taşıyıcısının özellikleri hesaba katılırsa, o zaman bundan her toplumun kendi başarılarının düzeyine uygun gelen bir devlet şeklini alması gerektiği sonucu çıkar. Bu şekle nasıl bir ad verilirse verilsin bu, somut durumu değiştirmez. Çünkü eğer bu şekil halkın başarılarının düzeyine uygun değilse, o zaman devletin şekline verilen ad içi boş olan bir ad olarak kalacaktır. Devletin şeklini, ya bir toplumun tarihsel oluşu birlikte getirebilir ya da bu şekil, halka zorla verilmiş olabilir; yahut da bu şekil bir taklide dayanabilir. En tehlikelileri son iki şıktır; ve günümüzde en çok karşılaştığımız durumlardır. Çünkü zorlanan yahut taklit edilen devlet şekilleri, halkın tekliğini ve onun başarılarının düzeyini dikkate almazlar, onları görmezlikten gelirler.

Bir toplumun tekliğine, başarılarının düzeyine aşağıdaki öğelerin de katılması gerekir: Her topluma belli bir "yer" vatan olarak verilmiştir. Bu "yer", bu topluma jeofizik, jeopolitik niteliğine ve durumuna göre sorumluluklar yükler. Her toplumun kendisine has bir tarihi, hattâ bir mitosu vardır; ve bu tarihin özel bir akış şekli vardır. Her toplumun tarihteki gelişmesi krizler ve yükselişler gösterir. Her toplumun kendisine has bir geleneği vardır; her halkın doğa, kendisi, insan, hak ve haksızlık, özgürlük, dünya vb. hakkında bir görüş tarzı vardır. Her toplumun bir dini vardır, yahut bu din, öteki halklarla ortaktır; fakat gene de o halkın damgasını taşır. Bu dinin toplum üzerinde belli bir etkisi vardır. Bu etki hem olumlu hem de olumsuz olabilir. Her toplumun belli bir gelişme basamağı üstünde bulunan belli insan başarıları vardır. Her toplum tarihte kendisi için özel bir *ödev* görür. Her toplumun kendisine verilmiş gördüğü bu özel *ödevin* hakikat olması bile gerekmez.

Her toplumun, belli biyopsişik çekirdekleri ve bunlara dayanan nitelikleri vardır. Bu nitelikler, o toplumun tarihsel oluşunun akışı, örneğin başka toplumlara karışması ile başka bir yön kazanmış olabilir. Bir toplum, bütün bu özellikleri yüzünden kendisine has bir teklik gösterir. Bundan dolayı, her devlet de bir individuumdur; çünkü toplum devletin somut taşıyıcısıdır.

Fakat Platon'dan beri ortaya atılan teoriler, toplumdan topluma değişiklikler gösteren bu özellikleri bilmek, görmek istemiyor. Göze çarpan bir teklik göstermeyen teorik alanlara, insan dışı alanlara, "akla yatan" her teori uygulanabilir. Çünkü bu alanlarda teori o kadar büyük zararların meydana gelmesine neden olmaz. Teori bu alanlarda ancak araştırmaları kısırlaştırabilir, durdurabilir. Bu durum sonradan düzeltilebilir. Teori, devlet gibi pratik-insansal bir alana uygulandığı zaman onu yıkar. Real bir kuruluş olan devlete uygulanması gereken teori, ancak ilke bakımından çerçevesini saptayabilir. Fakat teori, ilkenin gerçekleşmesine, uygulanmasına karışmamalıdır. Çünkü gerçekleştirme ve uygulama devletten devlete değişir. Eğer teori devletin tekliğini hesaba katacaksa, o zaman gerçekleştirme ve uygulama değişmelidir.

Nasıl bir sosyal birliğin tekleri arasında olumlu ve olumsuz ilişkiler varsa, aynı şekilde birer individuum olarak devletler arasında da benzer ilişkiler vardır. Nasıl bireyler birbiriyle çatışıyorlar, kavga ediyorlarsa, aynı şekilde devletler de birbiriyle çatışıp kavgaya tutuşuyorlar. İnsanlık tarihi her çağda ulusların birbiriyle nasıl savaştıklarını ve her çağda bundan nasıl çeşitli sonuçlar çıkardıklarını yeter derecede gösteriyor. Gerçi zamanla savaşların anlamı değişmiştir. Fakat gene de savaşlar ortadan kalkmamıştır. Çağımızda bilimle tekniğin işbirliği yapmasıyla savaşlar, her çağdan daha yıkıcı, daha öldürücü, daha korkunç bir şekil almıştır.

Bireylerin ve ulusların birbiriyle çatışmalarına neden olan olaylar, onların yapıp-etmelerini yöneten değerlerin türünden kaynaklanır. Bireylerin yapıp-etmeleri hem yüksek hem de

araç değerler tarafından, devletlerin hareketleri ise yalnız araç değerler tarafından yönetilmektedir. Eğer bireylerin yapıp etmeleri yalnız araç değerler tarafından yönetilir, yüksek değerler kenara itilirse, o zaman bireyler arasında çatışma ve kavga başlar. Bireyler arasında meydana gelen kavga ve çatışmalara bir "güç kaynağı" olan devlet karışır. Onları yapıp-etmeleri hakkında hesap vermeye zorlar. Bu çatışmaları yatıştırmak, ortadan kaldırmak için her devletin yetkili kurumları vardır. Fakat eğer devletler birbiriyle çatışırlarsa, o zaman böyle bir karışan yoktur. Çünkü devletler arasındaki çatışmalara karışabilecek bir güç yoktur. Kant sanıyordu ki, eğer uluslar aralarında bir birlik kursalar, o zaman devletler arasında ortaya çıkan çatışmalardan, savaşlardan kaçınılabilir; her devlet, bu devlet ne kadar küçük veya büyük olursa olsun, bu "uluslar birliği" içinde kendi hak ve bağımsızlığını korur.[5] Fakat ne yazık ki bu düşünceler realiteye uymamaktadır.

Çünkü devletlerin hareketleri, yapıp-etmeleri yüksek değerler tarafından yönetilmemektedir. Eğer politikada yüksek değerlerden söz ediliyorsa, yüksek değerler, burada daima araç değerler tarafından yönetilen hareketler için sadece bir örtü, bir maske olarak kullanılır. Bundan dolayı devletler arasında hak, adalet gibi yüksek değerler tarafından yönetilen hareketler, ilişkiler yoktur. Devletler arasında egemen olan ilişkiler hak, adalet gibi yüksek değerler tarafından değil de ilgi, çıkar, güç politikasına dayanan faktörlerle ekonomik çıkarlar gibi araç değerler tarafından yönetildikçe, çatışmasız, savaşsız bir durumun gerçekleşmesine olanak yoktur. "Uluslar Birliği" veyahut "Birleşmiş Milletler" gibi kurumlar, kuşkusuz çok yararlı kurumlardır. Bu kurumlar, belli bir dereceye kadar çatışmaları, savaşları yatıştırıyorlar, onlara engel olabiliyorlar. Ancak o zaman bu çatışmaların, bu savaşların dünya politikasını elinde bulunduran büyük devletleri ilgilendirmemesi gerekir. Fakat

---

[5] *Kants Werke,* Cilt 4, s. 159.

bu kurumlar, devletler arasındaki çatışmaları, savaşları ortadan kaldıracak bir güce sahip değildirler. Hattâ bu çatışmaları yatıştırmak, onlara engel olmak da her zaman olası değildir. Eğer bu çatışmalar küçük devletler arasında ortaya çıkarsa, ancak o zaman böyle bir olanaktan söz edilebilir. Bu çatışmaları yatıştırmak, hak ve adalete dayanan bir görüşten değil, tersine, büyük devletlerin ve onların uydularının baskısı altında gerçekleşiyor.

Savaşsız ve çatışmasız bir duruma ulaşmak için, insanlığın bir *mutasyon* geçirmesi gerekir; bunun sonucu olarak insanın doğası değişikliklere uğrayacak, Kant'ın bir deyimi ile insanın doğal yanı ortadan kalkacak ve insanın sadece akıl yanı kalacaktır. Ancak o zaman insanın hareketleri, yapıp-etmeleri sadece yüksek değerler tarafından yönetilebilir, ister bu hareketler ve yapıp-etmeler bireylerin, isterse devletlerin olsun. Fakat bu, yani insanın bir mutasyon geçirmesi, bir gerçeklik değil, bir hayaldir.

İnsanlığın politik tarihi, savaşların, çatışmaların tarihidir. Hattâ yenilenlerle yenenler arasındaki ilişki de değişmemiştir. İlkçağ'da yenenler, yenilenleri ya yok etmişlerdir yahut da köle ve esir olarak ağır işlerde çalıştırmışlardır. Bugün de bundan çok farklı davranılmıyor. Somut bir örnek olarak II. Dünya Savaşı'nı göz önüne getirelim. Cephe gerisine yapılan bombalamalarda, memleketlerinden sürülenler içinde ne kadar çok insan, hattâ çocuk ölmüştür. Nürnberg mahkemesi insanlık tarihinde bir skandal değil midir? Bu mahkemede adalet ve hukuk yerine yenenlerin gücü konuşmamış mıdır?

Halbuki insan hayatında tek yanlı bir suç yoktur. Suç daima iki yanlıdır. Yapıp-eden taraflardan her ikisi de işlenen bu suça katılmışlardır. Burada ancak işlenen suçun çokluğu ile azlığından söz edilebilir.

İmdi çağımız, Batı Anadolu'nun bir kıyı halkı olan Karyalıları yok eden İyonyalılardan daha az zalim değildir. Böylece büyük bir özleyişle beklediğimiz "ebedî barış" bir ütopya ola-

rak kalacaktır. Fakat insanın yaşayabilmesi için, onun ütopyalara da gereksinimi vardı; ya da bir İsveç şairi olan Ibsen'in söylediği gibi, insanın bir "hayat yalanına" gereksinimi vardır. "Ebedî barış" idesi, ne yazık ki gerçekleşemiyor; sadece bir "hayat yalanı" olarak kalıyor.

4. Devlet ve Varlık-Koşulları

Varlık-koşulları arasında karşılıklı bir ilişkinin, yani birbirini karşılıklı tamamlayan, birbirine karşılıklı yardım eden ve etkileyen bir ilişkinin bulunduğu birçok defa gösterilmeye çalışıldı. Bu ilişki, devlet fenomeninde daha açık ortaya çıkıyor; yani varlık-koşulları nasıl bir düzeydeyse, devletin üzerinde bulunduğu düzey de aynı niteliktedir. Fakat bir varlık-koşulu olarak devletin şöyle özel bir yeri vardır: Gerçi devlet bir yandan varlık-koşullarına dayanıyor; fakat öte yandan devletin kendisinin sağlam bir temele dayanabilmesi için öteki varlık-koşullarını koruması, onların gelişmesine yardımcı olması gerekir. Devlet bütün bunları uyguladığı eğitim sistemi ile gerçekleştirebilir. Eğitim ile bireyler bir yandan varlık-koşullarının gelişmesine hizmet edebilecek bir duruma gelir; öte yandan kendi haklarının, özgürlüğünün, mutlak değerinin bilgisine erişir. Gerektiğinde, yani onlardan yoksun olmak tehlikesi baş gösterdiği zaman da onları savunabilecek bir duruma gelir.

İnsanın haklarını istemesi, özgürlüğünü savunması kendisine doğa tarafından verilmemiştir. Bunlar, insanın kendi eğitimi sayesinde elde etmek zorunda kaldığı tutumlardır. Doğa insanı ancak adalet ve hak duygusu ile ve bir olanak olarak da özgür olmanın çekirdekleri ve yetenekleriyle donatmıştır. Doğa onların geliştirilmesini insanın kendisine bırakmıştır. Bu gelişimi eğitim sağlar. Eğitim insanda uyuklayan yetenekleri aktifleştirir, açığa çıkarır. Eğer eğitim insanın yardımına zamanında ulaşmazsa, bu yetenekler, bu çekirdekler gelişemeyecekler, doğanın insana verdiği durumda kalacaklar, sonunda soysuzlaşa-

caklardır. Fakat eğitim devlet için iki yanı keskin bir kılıçtır. Bir yandan devlet eğitim sayesinde öngördüğü amaçlara ulaşır; öte yandan eğitim objektif, yani gerektiği gibi uygulanmazsa, o zaman da devletin temeli, sarsılacaktır.

Tümden teknikleşen modern dünya, devlete birçok sorumluluklar, ödevler yüklemektedir. Bugün devletin karşısında bulunduğu problem ve ödevler çoğalmıştır. Bugünün devleti, çözülmesi kolay olmayan pek çok sosyal, politik problemlerle karşı karşıyadır. Devlet, onlarla başa çıkmak zorundadır. Bugün özellikle bilim, eğitim işleri ve bunlarla ilgili olan problemler halk hayatında çok önemli bir rol oynuyor. Bilim, tekniğin ve ekonominin temeli olmuştur. Bugünkü bilim dünkünden daha çok korunmaya, devletten daha çok parasal yardım görmeye muhtaçtır. Çünkü devletin her probleminin, her işinin çözülmesi bilimin bir ödevi olmuştur. Bundan dolayı bugün devlet her alanda bilimden yardım beklemektedir. Bilimin insan hayatının içine bu kadar çok girmiş olması hiçbir çağda görülmemiştir.

XVI
İNANAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. İnanmanın Fenomen Temeli

İnanma fenomeni de, insan hayatının öbür fenomenleri gibi, temelini insanın varlık-yapısında bulur. Biz, inanma fenomeni ile günlük hayatın bütün yapıp-etmelerinde karşılaşmaktayız. İnanma ile ilgisi olan hayat fenomenleri, bize o kadar doğal, o kadar açık görünüyorlar ki, günlük hayatta onlar üzerinde özel olarak durmaya gerek bile görmüyoruz. İnsan, bütün yapıp-etmelerinde herhangi bir refleksiyona dayanmadan başka insanlara inanmaktadır. Örneğin insan birisiyle belli bir saatte, belli bir yerde buluşmaya söz verirse, normal koşullarda o insanla o saatte karşılaşacağından şüphe etmez. Ancak eğer bu insanın gelişigüzel söz verdiğini, fakat sözünü tutmadığını deneyim göstermişse, o zaman insan onun sözüne inanmakta bir sakınca payı bırakır. Fakat insan gene de ona belli bir dereceye kadar güvenecektir. Bu güvenme, bize bu insanın sözünü tut-

madığını deneyimler birçok kez gösterinceye kadar sürecektir. Ancak bundan sonra artık onun sözüne inanılmayacaktır.

Fakat bu olay, inanmanın ortadan kalktığını göstermez, tersine böyle bir şeyin olup-bittiği durumların varolduğunu gösterir. Böyle durumlar, insanın hiç kimseye inanmamasına neden olmazlar. Çünkü inanma, insan hayatının, insanın yapıp-etmelerinin taşıyıcısıdır. İnanma olmadan bizim yapıp etmelerimiz durur; varlığımız tehlikeye girer. Gerçi inanma bir değerdir. Fakat inanma yalın bir değer değildir; tersine, değer gruplarıyla örülmüş bir değerler örgüsüdür. Örneğin günlük hayatta şu veya bu iş için birisiyle sözleşirsek, o zaman bu buluşmanın gerçekleşeceğine de inanırız. Fakat bu, her iki tarafın birbirine verdikleri sözü nasıl tuttuklarını göstermek için değildir; tersine burada aynı zamanda ortak ilgilerin tehlikeye gireceği düşüncesi de bir rol oynar. Bu ilgi sferi ne kadar ağır basarsa, sözleşme de o ölçüde inandırıcı, bağlayıcı olur. Çünkü sözleşme yerine gelmez ve buluşma olmazsa, o zaman ortak ilgi sferi, ortak çıkar da tehlikeye düşer.

Fakat böyle bir buluşmaya inanma, yalnız ilgi sferlerine, maddesel değerlere dayanmakla kalmaz. Bu inanmanın aynı zamanda yüksek değerler sferiyle de sıkı bir ilişkisi vardır. Gerçekten inanma, önemli ve halis olan rolünü yüksek değerler sferinde oynar. Araç değerler, yüksek değerlerle olan bağlarından koparılmadıkça, onların yüksek değerler sferindeki rolü "bağımlı" olan bir roldür. Çünkü inanmanın kendisi, bir yüksek değerler örgüsüdür. Bir değerler örgüsü olan inanma, insanın her yapıp-etmesinin dayanağıdır. İnanma eksik olursa, hayat sarsılır. Eğer Schiller "inanmanın eksik olduğu yerde her şey sallantıda kalır" dedi ise, o bu sözleriyle bir değerler örgüsü olan inanmanın hayattaki önemli yerini belirtmek istemiştir. Çünkü güvenmek, söz vermek, sözleşmek, birisine bel bağlamak, anlaşmak, uyuşmak, hattâ önceden görmek, önceden be lirlemek, belli bir dereceye kadar bilmek inanmaya dayanır. İmdi bütün bu aktlar inanmayı öne sürerler. İnanma ulusların,

bireylerin hayatında, çocukların ve gençlerin eğitiminde de çok önemli bir rol oynar.

Geleceğine olan inancını yitiren bir ulus parçalanır ve varlığı sona erer. Geleceğine olan inancını kaybeden yıkılır. Eğer çocuklara ana-baba ya da onların çevresindeki büyükler tarafından verilen söz yerine getirilmezse, onların inanmalarını nasıl kaybettikleri kolaylıkla saptanabilir. Eğer ana-baba çocuğa verilen sözü herhangi bir nedenle yerine getiremezlerse, o zaman çocuk için inanılacak her şey, hattâ ciddi olarak yerine getirilecek söz de inanılabilirliğini yitirir. Aynı şey öğrencilerle öğretmenler arasındaki ilişkide de geçerlidir. Öğrencilerin öğretmenlerden kime inanacakları, kime inanmayacakları hakkında değişmeyen, doğrudan bir inançları vardır. Bundan dolayı eğitim alanında çocukların ve gençlerin inanma yeteneğini bozmamak, korumak çok önemlidir. Bu ancak öğretmenin öğrencilere karşı açık olması ile, öğrencilere yerine getiremeyeceği bir şeyi söz vermemesi ile elde edilebilir. Bu, politik hayatta da başka türlü değildir. Çok şeye söz veren, fakat sözünü yerine getirmeyen politikacı da vatandaşların güvenini yitirir.

Bütün bu fenomenler, inanmanın insanlar arasındaki ilişkilerin temeli olduğunu gösteriyor. Eğer inanma insanın yapıp-etmelerinin dışına atılır, insanın yapıp-etmelerinden ayrılırsa, o zaman inanmaya dayanan, insan olmanın varlık-yapısına ait olan birlikte yaşam da kaosa dönüşür. Fakat insanların birlikte yaşamasında önemli olan düzendir. Eğer bireyler bu düzeni sağlayamazlarsa, o zaman bireylerüstü bir gücün, örneğin devletin işe karışması gerekir.

Araç değerler alanında insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemeye çalışan devlet yasaları inanmanın pratik hayattaki önemini göz önünde bulunduruyor; onun gerçekleşmesi için bazı önlemler alıyorlar. Nitekim yazılı anlaşmaların, senetler ve benzeri gibi hukuksal belgelerin amacı, dayanağı insanın güçsüz bir değer duygusu olan inanmaya yasal bir güç kazandırmaktır. Bu yasal güç, dayanağı sadece insanın güçsüz değer duygusu

olan inanmanın gerçekleşmesini sağlar. Bu yasal güç, tarafları bağlar. Eğer inanmaya dayanan söz yerine getirilmezse, o zaman devletin gücü işe karışır ve yapılan anlaşmaların, senetlerin gerçekleşmesini sağlar.

Fakat yazılı anlaşmalar, senetler ve benzerleri gibi hukuksal bağlar, araç değerleri göz önünde bulundururlar. Çünkü yüksek değerlere dayanan ilişkiler, anlaşmalarla ve benzerleri gibi hukuksal formlarla saptanamaz, nerede kaldı ki bu hukuksal formlar onları gerçekleştirebilsinler! Örneğin sevgi, sadakat, dürüstlük, saygı, doğruluk, dostluk ve benzerleri gibi yüksek değerler, yazılı anlaşmalar, senetler gibi hukuksal belgelerle saptanıp gerçekleştirilemezler. Yüksek değerlerin gerçekleşmesini sağlayan, taşıyıcısının değer duygusudur. Bunun dışında onların dayanakları yoktur. Fakat öte yandan herkesin yüksek değerlere göre davranması beklenemez. Eğer herkes yüksek değerlere göre davransaydı, o zaman araç değerlerin gerçekleştirilmesini sağlamak için yazılı anlaşmalar, senetler gibi hukuksal belgelerin bir anlamı kalmazdı; ve yazılı anlaşmalar, senetler boşuna bir yük olurdu.

Çünkü yasaların olumsuz bir karakteri vardır. Yasalar yapılmaması gereken şeyleri söylerler. Yasalar insanı ceza ile korkuturlar. Bu sayede kararlaştırılan anlaşmaların, senetlerin gerçekleşmesini sağlarlar. Bu da ancak araç değerler alanında olup biter. Eğer araç değerler yüksek değerlerden koparılıp kendi başına ele alınmasaydılar, o zaman hukuksal anlaşmalara gerek kalmazdı. Böyle bir durumda araç değerler, yüksek değerlerin emrine gireceklerdi, fakat böyle bir durumla her zaman karşılaşılmaz.

Yasa koyucu, araç değerlerin, yüksek değerlerden kopmuş olduğunu kabul eder. Yasa koyucunun göz önünde bulundurduğu hareketler araç değerler tarafından yönetilen hareketlerdir. Çünkü devlet gücünün bir ifadesi olan yasalar, haksız olan hareketleri engellemek, haklı olan hareketlerin gerçekleşmesini sağlamak için konmuşlardır. Yasaların görevi sosyal düzeni,

insanlar arasındaki ilişkileri korumaktır. Bundan dolayı varolan, hukuksal bir anlaşma ile saptanan sözün herhalde gerçekleştirilmesini isterler. Yasalar insanların yüklendikleri bütün yasal bağlanmaları, anlaşmaları koruma altına almayı önceden saptar. Eğer yapılan anlaşmalar gerçekleşmezlerse, devlet gücünün bir ifadesi olan yasalar işe karışır; anlaşma yapanları, bu anlaşmayı gerçekleştirmeye zorlar.

Her iki değer grubu ile ilgisi olan inanma fenomeni, yalnız şimdi ile bugünle ilgili değildir. İnanma gelmekte olana, uzak bir geleceğe kadar uzanır. Bu da kökünü, an içinde, şimdi de sona ermeyen, geçmiş ve gelmekte olan zamanla bağlantısı olan insanın varlığında, hayatında bulur. Fakat somut hayatın ağırlık noktası gelmekte olan üzerinde bulunur. Çünkü insanın bütün umutları, beklemeleri, yapıp-etmeleri gelmekte olanın, geleceğin çizgisi üstündedir. Eğer insan önceden görerek, önceden belirleyerek geleceğe yönelirse, ancak o zaman insan hayatını, yapıp-etmelerini planlayabilir. Böylece de inanma ile önceden görme ve önceden belirleme arasındaki sıkı ilişki açığa çıkmış olur.

Fakat bunun için inanmanın kendisinin de halis bir inanma olması gerekir. Çünkü eğer insan amaçlarına, önceden gördüğü, önceden tasarladığı planlara kendisi inanmazsa, o zaman insanın onları gerçekleştirmek için başvurduğu eylemler de halis değildir. Böyle bir tutum, insanı rastlantılara kalmış; plansız hareketlere götürür. Böyle hareketlerle insanın hayatı tehlikeye girer. Hayat, rastlantılara, gelişigüzel hareketlere terk edilemez; çünkü rastlantılar, gelişigüzel hareketler sürekliliğin yokluğunu gösterir. Kesintisiz yapıp-etmelere dayanan hayat süreklilik ister. Süreklilikten yoksun olan yapıp-etmeler, insanı umutlarından eder; belki de insanın hayatına mâl olabilirler. Bu türlü yapıp-etmeler, insanın gelecekle ilgili inançlarını yitirmesine neden olur. Fakat geleceğe inanmayı kaybeden insan, sağlam bir hayat süremez. Çünkü böyle bir durumda insan geleceğe yönelen kendi yapıp-etmelerine güvenemez. Bundan

dolayı da insan yapıp-etmelerine kendini veremez; uzun vadeli planlar tasarlayamaz. Çünkü uzun vadeli planların gerçekleşmesi sürekli ve halis olan yapıp-etmelere dayanır. Fakat sürekli yapıp-etmeler olmadan, insan umutlarını yitirir ve kendisini, rastlantılara teslim eder. O zaman da insan hayvan gibi günü gününe yaşar. Fakat böyle bir davranış, insanın hayatını sürdürmek için yeterli değildir.

Çünkü insan önceden görme ile önceden belirlemeye dayanmadan, rastlantılara bırakılmış, "hazırlıksız" hareketlerle, elde etmesi gereken hakları elde edemez. Fakat eğer insan "hazırlıksız", rastlantılara terk edilmiş hareketlere dayanırsa, o zaman da geleceğin neler getireceğini önceden kestiremez; ve şöyle bir durum ortaya çıkabilir: Bugünün yapıp-etmeleri, gelecektekilerini ortadan kaldırır ya da onlarla çatışır. O zaman insanın her şeye yeniden başlaması gerekir; bu da sınırsız olarak tekrar edebilir. Bundan dolayı insan, hayatını rastlantılara, hazırlıksız yapıp-etmelere terk edemez.

Fakat sonunda akış halinde bulunan hayat, insanı kendi yapıp-etmelerini önceden görmeye, önceden plan yapmaya zorlar. Çünkü yapıp-etmelerin gelmekte olana yönelmeleri, onların varlık-yapısının bir özelliğidir. Fakat gelmekte olanın önceden görülmesi, önceden belirlenmesi gerekir. Bu, isteğe bağlı değildir, zorunludur. Fakat insanın kendisi tarafından tasarlanan planlarına, kendisinin inanması gerekir. Eğer insan kendisinin tasarladığı planlara kendisi inanmazsa, sanki inanıyormuş gibi hareket ederse, o zaman buradaki durum sadece bir "kendini kandırma"dır. İmdi bu insan hem kendisi hem de başkalarını kandırıyor. Kendisini ve başkalarını kandırmaya dayanan böyle bir tutum, ergeç yalan olarak ortaya çıkacaktır. Olup-bitenler, ona bu yalanın cezasını çektireceklerdir. Fakat bundan sonra da böyle bir insana artık kimse inanmayacaktır. Bu, bir hayal ürünü, uydurulmuş bir şey değildir; tersine bu, bir realitedir. Biz böyle bir realite ile somut hayatın her alanında, özel-

likle politik hayatta, en çok da totaliter devletlerin somut davranışlarında sık sık karşılaşmaktayız.

İnsanın kendisini aldatması, kendisini kandırması çok zararsız olabilir. İnsan kendisini, herhangi bir işi yapabileceğine inandırabilir, kendisini kandırabilir; ve insan bunu yaparken çok dürüst hareket etmiş olabilir. Fakat insan olmak demek, kendi gücünü, yeteneklerini bilmek, onları işinde, yapıp-etmelerinde hesaba katmak demektir. Kendisinde herhangi bir şey görmek ve bu gördüğüne inanmak çok insansal bir şeydir. Fakat insanın şu veya bu yeteneği kendisinde görmesi önemli değil, önemli olan insanın kendisinde varsaydığı yetenekleri, işi ile göstermesidir.

Fakat insanın beklenilmeyen, kendisinin de neden olmadığı olaylar tarafından kenara itildiği durumlar da vardır. Bu yüzden insan çok kez bir pesimist kesilir; ve hiçbir şeye inanmadığını söyler. Nietzsche bu gibi insanlara pratik pesimist adını verir. Fakat eğer bu insanların hayatı, hayattaki davranışları üzerinde durulursa, o zaman bu insanların inançsızlığının sınırsız olmadığı, onları hayatta tutan herhangi bir şeye inandıkları görülür. Eğer biz günlük hayatta şöyle konuşuyorsak: H. hiçbir şeye inanmaz; böyle bir yargı, görünüşe dayanan, temelsiz bir yargıdır. Hakikatte herhangi bir şeye inanmayan bir insan yoktur. İnanılan bu şey, çok değişik olabilir; fakat o hiçbir zaman eksik değildir. Çünkü hiçbir şeye inanmayan bir insan yaşayamaz. Gerçekten her türlü inançtan yoksun olan bir insanın yaşamasına olanak yoktur. Bu, yalnız bireyler için geçerli değildir, aynı zamanda sosyal birlikler, uluslar için de geçerlidir. Eğer bir ulusun düzeni, iç ve dış olaylar tarafından alt üst edilirse, onun "varlığı" hakkındaki inancı çok zayıflayabilir. Fakat o inancını kaybedemez. Eğer bir ulus daha önce de söylediğimiz gibi, "varlığı" hakkındaki inancını kaybederse, o zaman o ulusun ulus olarak yaşamasına olanak yoktur.

2. İnanmanın Formları

İnanmanın betimlenen fenomenleri, naif ve günlük hayatın fenomenleridir. Fakat inanmanın rolü bu fenomenlerle sona ermez. İnanma, ekonomik-teknik ve bilimsel alanda da önemli bir rol oynar. Bir inşaat firmasının mimarı bir yapının planlarını hazırlar. Mimar bu binanın kaça mâl olacağını önceden hesap eder. Bu önhesaplara göre, mimar ve firması belli yükseklikte bir kazanç elde edeceklerine inanırlar. Her sanayici, bir yatırım yapan her işadamı, belli bir kazancın elde edilebileceğine inanır. Eğer onlar yanlış hesap yapmışlarsa, o zaman kazanç yerine zarar görürler. Fakat gene de inanmalarını bırakmazlar; bu kez gelecek işlerde kazanacaklarına inanırlar.

Teknik ve bilim alanında da inanmanın bir yeri vardır. Teknik bir araç (aparat) yapmak isteyen teknikçi, bu aracın işleyeceğine, şu veya bu işi göreceğine inanır. Eğer bu araç işlemezse, teknikçi onu yeni baştan gözden geçirir; neyin eksik olduğunu saptar. Şimdi de bu eksikliği gidermeye çalışır. Bir araştırma yapan bilim adamı da benzer biçimde hareket eder. Eğer araştırma yerinde ve objektif yapılmış ise, o zaman bilim adamının beklediği, inandığı sonuca varması gerekir.

Fakat bütün bu inanma alanları aynı basamak üzerinde değildirler. Çeşitli alanlarla ilgili inanmalar arasında derece farkı vardır. Mimarın inanması önceden yapılan bir hesaba dayanır; fakat sanayicinin inanması çok kez kesin bir önhesaba dayanamaz. Çünkü sanayicinin inanmasının gerçekleşmesi, önceden hesap edilemeyen birçok faktöre bağlıdır. Burada insan ancak tahminler ileri sürebilir. Bunun için sanayicinin inanması günlük hayattaki inanma fenomenlerine çok yaklaşır. Teknikçinin inanmasıyla bilim adamının inanması sağlam bir temele dayanırlar. Çünkü bu inanma kesin bir önhesaba dayanır, bu önhesap dış faktörlere değil, yalnız *immanent* faktörlere bağlıdır. Bu inanma er geç gerçekleşmek ya da başka bir şekil almak zorundadır. Teknikçi ile bilim adamının elinde bir kontrol ola-

nağı vardır. Bu olanak, bu alanlarda büyük rol oynar. Eğer teknikçi ile bilim adamı, tasarlanan, önceden yapılan hesaplara dayanan planlarıyla bir sonuç elde edemezlerse, o zaman onlar bu planı bırakırlar. Şimdi de başka bir yolda yürümeyi denerler. Önceden tasarladıkları sonuca ulaşıncaya kadar denemelerini sürdürürler. Fakat tasarlanan sonuca varmak veya varamamak, araştırma ve teknik araç yapmak bakımından aynı değerdedir. Çünkü elde edilen olumsuz sonuç da, bir sonuçtur. Böyle bir sonuç, hiç olmazsa bu yolda yürümenin yararsızlığını gösterir.

Halbuki her iki değer grubu ile ilişkili olan günlük hayattaki inanma, inanmanın öteki iki formunun dayandığı sağlam bir temelden yoksundur. Çünkü günlük hayattaki inanma, insanlarla, insanlar arasındaki ilişkilerle onların önceden hesap edilemeyen yapıp-etmeleriyle, hareketleriyle ilgilidir. Fakat inanma, gene de hayatın dayandığı bir temel olarak kalır. Çünkü insanların birbirlerine, yapıp-etmelerine, hareketlerine inanmadıkları bir yerde, herhangi bir güvenden, herhangi bir sosyal düzenden konuşulamaz. O zaman insanlar arasında anarşi ve kargaşa egemen olur. Fakat bu koşullarda insan yaşayamazdı.

Şimdiye kadar betimlenen fenomenler, inanmanın üç formunu meydana çıkardılar: 1. Dış faktörlere bağlı olan inanma; 2. İmmanent inanma; 3. Refleksiyona dayanmayan inanma. Birincisi sanayicinin, mimarın, tüccarın inanmasıdır; ikincisi teknikçi ile bilim adamının inanmasıdır; üçüncüsü ise günlük hayattaki inanmadır.

3. Yönetilen İnanma Formu

Fakat inanma fenomeni betimlenen şekillerinden ibaret değildir. İnanmanın bu şekillerini aşan başka bir inanma şekli daha vardır. Bu da inanmanın refleksiyonlu, yönetilen, korunan şeklidir. İnanmanın bu şekli, temelini refleksiyona dayanmayan günlük hayatta bulur. İnanmanın bu şekli de hiçbir yerde, yani

hiçbir insan toplumunda eksik değildir. Bu inanma şeklinin, insanın üzerinde bulunduğu kültür basamağı ile ilgisi yoktur. İnsan ne kadar ilkel olursa olsun, gene de inanmanın bu şeklinden yoksun değildir. Fakat bu, refleksiyonlu ve yönetilen inanmanın insan başarılarına bağlı olmadığı anlamına gelmez. Tersine, inanmanın bu şekli ile insan başarıları arasında sıkı bir ilişki vardır; ve bu ilişki karşılıklıdır da. Bu inanma insan başarılarının etkisi altındadır; kendisi de insan başarılarını etkiler. Bir toplumun başarıları ne kadar gelişmiş, ne kadar yüksek ise, refleksiyonlu, yönetilen inanma da o ölçüde gelişmiştir. Bir toplumun başarıları ne kadar ilkelse, yönetilen, refleksiyonlu inanma da o ölçüde ilkeldir. Fakat bu inanma her yerde insana hayat karşısında belli bir tavır kazandırır. İnsan hayat karşısında böyle bir tavra sahip olmadan yaşayamaz. Bundan dolayı biz bu inanmaya da, genel olarak inanma fenomenine, insanın "varlık-koşulu" adını veriyoruz. Çünkü bu "varlık-koşulu" ile, öteki "varlık-koşulları" insan olmanın varlık-yapısına aittirler. Varlık-koşulları, insanın varlık-yapısı ile kaynaşmıştır, yani insanın varlığı onlara dayanır.

Refleksiyonlu, yönetilen inanma, insanüstü, doğaüstü olan bir şeye inanmaktır. İnsanüstü, doğaüstü olan bu şey, insan için bir dayanak oluyor. İşte bu inanma, bizim din adını verdiğimiz inanmadır. Dinsel inançlara dıştan bakılırsa, onlar bir çeşitlilik gösterirler. Fakat eğer bu görünüşün temeline inilirse, o zaman dinsel inançlar arasında ortak olanı saptamak hiç de güç değildir.

Daha önce bilgi türlerini betimlerken, dinsel inanmayı da bir süje-obje ilişkisi olan bilgi ile karşılaştırmıştık. Eğer dinsel inanç bilgi bağı ile karşılaştırılırsa, o zaman dinsel inancın da *transcendental* varlık adı verilen insanüstü bir varlıkla insan arasında bir bağlantı olduğu görülür. Bu bağlantı, her yönetilen inanmada, yani her dinsel inanmada aynıdır ve aynı olarak kalır. Yalnız çeşitli inançların gerçekleştirilme yolları arasında farklar vardır. Birisindeki yol kiliseden, ötekisindeki camiden

geçer; yahut havradan veya bir tapınaktan geçer; yahut başka herhangi kutsal bir yerden geçer; veyahut da bu inanç, kutsal olarak kabul edilen belli törenlere dayanan "objeler"le gerçekleşir.

Bu inanma şekillerinden her birisi, insanla insanüstü, doğaüstü bir şey arasındaki ilişkiyi sağlamaya çalışır. Fakat bu ilişkiyi sağlamanın yolları arasında, bilgi teorilerinde olduğu gibi, çok büyük farklar vardır. Çünkü transcendental varlığın, doğaüstü varlığın nasıl kavranılacağı her dinde başkadır. Nitekim bilgi teorisinde de objenin nasıl kavranılacağı, her bilgi teorisinde başka başkadır. Gerek dinde, gerekse bilgi teorisinde insanla obje, insanla doğaüstü varlık arasında ilişki kurmak, yani dinde doğaüstü varlığı, bilgi teorisinde objeyi kavramak önemlidir. Çünkü bilgi teorilerini, dinsel dogmaları bu kavrama ilgilendirir. Nasıl ki bilgide her teori kendi kavramasını doğru, halis buluyorsa, aynı şekilde her dinsel inanma da kendisininkini biricik doğru, biricik halis bir inanma olarak kabul eder.[1]

Fakat bilgide kritik çalışan bir teori, öteki teorilerden fenomenlere uygun olanı, halis olanı kendi teorisine alarak işlediği halde, dinsel inanmada böyle bir durum yoktur. Çünkü dinsel inanma, onun "dogmalar bilgisi", ne bir felsefe ne de bir bilimdir. Her din kapısını ötekilerine karşı kapatır; kendi Tanrı kavramını mutlak olarak kabul eder; öteki kavrayışlara sırtını çevirir.

İmdi dinler arasındaki fark, onların dogmalarıyla kaynakları arasındaki farktır. Çünkü her dinin "dogmatik"inin (dogmalar bilgisi) kaynağı başkadır. Buna rağmen dinler arasında bir benzerlik vardır. Örneğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi üç büyük din arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Fakat bizim için bu dinler arasında gerçekten varolan benzerlikleri

---

[1] Bir inancın, bir dinin halis olması hakkında Hegel'in çok yerinde olan bir düşüncesi vardır: "Bir din, dünya işlerine karışmadığı ölçüde halistir"; "En halis din, dünya işlerine hiçbir şekilde karışmayan dindir."

veyahut farkları, göstermek önemli değildir. Burada önemli olan bütün insan gruplarıyla, sosyal birliklerin, hangi kültür basamağı üzerinde bulunurlarsa bulunsunlar, yönetilen bir inanmaya sahip olmalarıdır. İnanma, temelini insanın varlık-tarzında bulur. Fakat eğer inanma, temelini insanın varlık-tarzında buluyorsa, o zaman inanmanın yeri "kalp" midir, "düşünce" midir gibi bir soru gereksiz bir soru olarak kalır; insan, hem inanmasında hem de öteki varlık-koşullarında bütünlüğüyle ortaya çıkar. İnsanın varlık-koşullarını, insanın aktlarını, yeteneklerini birbirinden ayrı görmek, bir fenomen için şu veya bu yeteneği sorumlu tutmak, öteki insan yeteneklerini bunun dışına atmak yapay bir görüştür. Onun objektif bir temeli yoktur. Üstelik böyle bir görüş, insanda doğal olanı bozar.

Yönetilen dinsel inanmaya karşı kayıtsız, ilgisiz kalan, dinlerin Tanrı görüşü ile ilgisi olmayan, kendileri için halis bir Tanrı görüşüne sahip olan güçlü yaradılışlar, bireyler vardır. Fakat insanların, büyük bölümü mevcut dinlerden birisine bağlanmıştır. Çünkü inanma ister dar anlamda, isterse geniş anlamda anlaşılsın, insanın varlık-temeline kök salmıştır. İnsan inanmadan yoksun olamaz; inanma yok edilemez. Çünkü inanmayı yok etmek demek, insanı yok etmek demektir.

İlkel toplumlarda da inanma eksik değildir. Daha önce de gösterildiği gibi, onların da herhangi bir inanması vardır. Bu inanmanın objesi "ata ruhu", yahut herhangi bir doğa olayı, bir doğa objesi, bir totem ve benzerleri olabilir. Yahut birçok eski kültür uluslarında olduğu gibi, insanın kendisi, örneğin bir sanatçı tarafından yapılan, tanrılığı temsil eden bir heykel veyahut bir basamaklar düzeni teşkil eden birçok tanrıların heykelleri olabilir. İnanma, inanma objelerinin çeşitliliği, durumu değiştirmez. Çünkü gerek ilkellerin inandıkları objelerde, gerekse eski kültür uluslarının tanrının heykellerinde insanüstü, doğaüstü güçler görülmüştür. Bu bakımdan bu tanrılarla üç büyük dinin tanrıları arasında hiçbir fark yoktur. Dinler, son temelinde insanın kendisinin bir buluşudur.

Yönetilen inanmanın kaynağı hakkında birçok şey düşünülebilir, birçok teori kurulabilir. Fakat burada kaynakların açıklanmasına girişilmeyecektir. İster bu kaynak, bilginin, sanatın, dinin, isterse devletin kaynağı olsun. Burada sadece fenomenler konuşacaklar. Fenomen olarak yönetilen inanma ile bütün insanlık tarihinde karşılaşmaktayız.

İnanmanın eski kültür uluslarında ne kadar önemli, büyük bir rol oynadığını, onlardan bize kadar gelen tapınaklar açık olarak gösteriyor. Bu kültür uluslarının birçok başarıları kaybolduğu halde, tanrılar dünyası olduğu gibi kalmıştır. Bu da inanmanın hiçbir yerde eksik olmadığını ve büyük önem taşıdığını gösteriyor.

Dinlerin yönetimi de her çağda aynı önemle ele alınmıştır. İlkçağ'daki kültür uluslarında din işlerini yönetenler, dini yöneten sınıf, bugünkünden daha önemli bir yer alıyordu. Din bugün de aynı derecede olmasa da önemini sürdürmektedir.

Fakat Darwinci dinciler, sosyologlar gelişme teorisini dinlere de uyguladılar. Onlar çok tanrılı dinleri alt basamakta görüyorlar; tek tanrılı dini de en üst basamağa yerleştiriyorlar. Böylece tek tanrılı din, yetkin bir din olarak çok tanrılı dinlerin gelişmesiyle meydana geliyor. Fakat tek tanrılı dini çok tanrılı dinden türetmek, Darwinci şemayı uygulamak için bir zorlama, bir hayal ürünü olmaktan öteye gidemez.

XVII
SANATIN YARATICISI OLARAK İNSAN

1. İnsan Varlığının Bir İfadesi Olarak Sanat

Araştırmalarımız, antropolojide ontolojininkine benzer bir durumun varolduğunu gösterdi. Nasıl ontoloji çeşitli bilimler tarafından parçalanan varlık-alanlarını, varolan kavramı altında yeniden bir araya getiriyorsa, antropoloji de aynı şekilde insanın bütün başarılarını, onun eylemlerinin bir ürünü olarak görmekle, insanla ilgili olan her şeyi eylem kavramı altında bir araya getiriyor. Sanat da insanın öteki aktiviteleri gibi bir eylemdir. Her eylemin, aynı anlama gelmek üzere her yapıp-etmenin bir özelliği vardır. Bir yapıp-etmenin ürünü olan sanatın da bir özelliği vardır. Sanatın bu özelliği nedir? Sanat nerede ve ne zaman ortaya çıkmış ise, o daima insan varlığını, yahut insanın varlığı ile doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bir şeyi ifade etmiş ve ona şekil kazandırmıştır.

Fakat sanat için insan varlığı, biyopsişik bir varlık değil, çeşitli yapıp-etmelerden oluşan somut hayattır. İnsan hayatı değişmeyen bir durum değil, huzur ve dinme bilmeyen, akış ha-

linde bulunan bir fenomenler alanıdır. Gerçi insan kısa ömürlüdür, tek olarak gelip geçicidir; fakat o bir tür olarak yaşamayı sürdürür. Her kuşak değişik hayat durumları içinde yaşar. Her kuşağın kendisine has problemleri, güçlükleri kendisine has bir kaderi, görüş tarzı, istekleri vardır. Bütün bunlar ona ödevler, problemler yükler. Bu problemlerin kökü önceki insan başarılarındadır. Çünkü her kuşak, istesin istemesin, varolan insan başarılarının içinde gelişir. Bu başarıların havası ile beslenir. Her kuşak bu başarılarla hesaplaşır; çünkü her kuşağın hayatı, içinde yaşadığı dünyanın durumu başka bir nitelik kazanmıştır.

Bu başkalık sanat bakımından işlenir, şekil kazanır. Sanat bir insan başarısı olarak insanın öteki başarılarından kopmuş, onlardan ayrılmış değildir, yerini onların içinde alır. Fakat sanatın aynı zamanda bir otonomisi vardır, sanatın bu otonomisi ifadesini, onun problemlerini kendi araçlarıyla işlemesinde bulur. Sanatın varlık-alanı, değişen bir varlık-alanıdır. Çünkü insanın hayatı sürekli olarak değişmektedir. Bundan dolayı sanatın tarih bakımından incelenmesi, sanat alanlarını çağlara ayırmaya çalışır. Bu antropoloji bakımından sanatın her çağda bir başkalık ifade ettiğini gösterir. Çünkü sanat insan varlığının bir ifadesidir. Tarihsel araştırma sanat anlayışını kavramakla insana giden yolu bulmak istiyor. Fakat tarihsel araştırma çok kez bunu niçin yaptığının farkında değildir. Sanat tarihi bir antropoloji olmadığı için, ondan insanı dikkate alıp, onu birlikte incelemesi beklenemez.[1] Sanat tarihi araştırmalarının amacı, sanat hakkında bir bilgi elde etmektir. Sanat tarihi bu amacını gerçekleştirirken felsefe tarihine benzemeye çalışır. Felsefe tarihinden aldığı "izm"lerle çalışır. Antropolojinin bu gibi "izm"

[1] Biz sanat tarihinden bütün sanat yapıtlarını inceleyen bir bilgiyi anlıyoruz. Sanat bir birlik ifade eder; ister bu, kelime sanatı, renk, ses, mekâna şekil veren sanat olsun, isterse hareketlerin sanatı olsun; bu çeşitlilik durumu değiştirmez.

lere gereksinimi yoktur. Çünkü antropoloji sanatı bir eylem olarak görüyor; sanatta sürekli olarak değişen hayatı göz önünde bulunduruyor.

Sanat, hayatın her alanında aynı şeyi, yani insanı, insanın istemesini, niyetlerini, görüş tarzını, niteliğini, insanın dünya ile doğayla olan ilişkilerini dile getirir. Böylece sanatta kendisini gösteren, açığa çıkan, her zaman hayattır, insandır. Fakat bununla sanat hayatın bir aynası mı sayılıyor? Bu doğru değildir. Çünkü sanat, hayatı, onun değişimlerini olduğu gibi yansıtmaz, onda "temel" olanı kavrar. Ama bu nasıl oluyor? Bu varlık alanının iki yanı vardır; bunlardan birisi, değişmeyen, öteki de değişen yanıdır. Bu varlık alanının bu iki yanı birbirinden ayrılmamıştır. Onlar bir örgü gibi birbirine bağlıdır. Değişen, değişmeyenin önyüzüdür. Sanatın işlediği varlık alanının bu iki yanı iç içedir. Sanatçı da bir insandır; belli nitelikleri olan bir individuumdur. Ona şu veya bu şekilde hareket etmesi buyrulmamıştır. Sanatçı farkına varmadan sanatın varlık alanının bu iki yanını birbirinden koparabilir. Eğer sanatçı, bu varlık alanının yalnız önyüzüyle ilgilenirse, o zaman sanatçı, sanatın varlık alanını oluşturan bu iki yanı birbirinden koparmış olur. Fakat bu şekilde meydana gelen bir sanat yapıtı, zamana bağlı kalan bir yapıt olacaktır. Çünkü önyüz daima arkayüzün zamana bağımlı bir ifadesidir. Kalıcı bir yapıtta önyüz arkayüzü de dile getirmelidir. Gerçi önyüz her kuşakta değişiktir. Fakat asıl sanatçı bu önyüzde değişmeyeni, sürüp gideni, arkayüzü ifade edebilir.

Nesillerin değişmesiyle önyüz de değişir. Çünkü insanın dünyası, onun ortaya koyduğu başarılarla değişiklikler geçirir. İnsanın bilgisi, deneyimi değer ufku, teknik çevresi, sosyal formu, insanın içinde yaşadığı dünya olayları, karşılaştığı insanlar arası ilişkiler, yani bizim "tarih dünyası" adını verdiğimiz her şey değişmiştir. Bu değişiklikler içinde yaşayan insan da farkında olmadan birlikte değişir. Fakat insan, bu değişimler içinde bulunan bir varlık olarak, bu değişimin farkında değildir.

Ama değişiklikler belli bir düzeye ulaşınca bu fark edilir; o zaman kuşakların birbiriyle hesaplaşması başlar. Eski kuşak kendisinin bütün davranışlarıyla kenara itildiğini görür. Gençlik eski kuşağı, eski kuşak gençliği anlamaz olur. Eski kuşakların elinde gençlikten yakınmaktan başka bir şey kalmaz. Fakat kendi gençliğini anımsayanlar bilirler ki, vaktiyle de kendilerinden aynı şekilde yakınılmıştı. İlerleyen hayat böyledir. İlerleyen hayata uymayanların, ona adımlarını uydurmayanların elinde ancak yakınmak kalır. Fakat sanatçı yakınmaz; sanatçı hayatla, gerçeklikle birlikte yürür, onlara adım uydurur. Sanatçı önceden davranan, bir önsezgisi olan, önceden sezdiği şeylere şekil verendir.

İmdi sanat, insanın varlık alanı ile, bununla ilgisi olan her şeyle uğraşır. İnsanın varlık alanı durumdan duruma, çağdan çağa, insan toplumundan insan toplumuna değişir. Aynı şekilde insanlar arasındaki ilişkilerle insanın yapıp-etmelerinden oluşan varlık alanı da değişmektedir. Bütün bunlar değişirler ve yeni şekiller kazanırlar. Bundan dolayı her çağda yaratılan sanat yapıtları değişik bir nitelik gösterirler. Örneğin eğer insan toplumlarının hayatında kral, prens, soylu sınıf ya da askerlik ağır basıyorsa, o zaman sanat bunlarla ilgisi olan problemleri işler. Eğer sanatçı endüstri toplumu içinde yaşıyorsa, o zaman bu hayat-formlarıyla ilgisi olan problemler ortaya çıkar; ve bu problemler sanatın işleyeceği problemler olurlar. Sanatçı gören, duyan, önceden davranan, önceden kavrayan bir insan olarak bu problemleri yaratmalarının objesi yapacaktır.

İnsan dünyasında, insanın varlık alanında her çağda hak ve haksızlık, adalet ve adaletsizlik, sevgi ve nefret, dürüstlük, rüşvetçilik, kıskançlık, dostluk ve benzerleri gibi ölümsüz problemler vardır. Bu problemlerin yanında moda gibi değişen geçici olan, çağın beğeni problemleri ortaya çıkar. Bu iki problem grubu daima kendilerine sanatçılar bulmuştur; çünkü her iki problem grubunun hayatla, insan varlığı ile ilgisi vardır.

Bugünün insanı açık bir hayat yaşıyor; bugünün insanı ışıkta, aydınlıkta yaşıyor; bugünün insanı kendisini saklamak istemiyor; o "içinden" ne istiyorsa öyle hareket ediyor. Bilim bu bakımdan ona yardımcı oluyor; bilim, aydınlığın hayatı koruyan gücünü, yararını ortaya koydu.

Bugünün insanı çok gelişmiş teknik sayesinde çeşitli yapay maddeler elde ediyor. O, bu yapay maddeleri yapı, giyim ve benzerleri gibi alanlarda kullanıyor. Bugünün mimarı tekniğin bu buluşlarını hesaba katıyor. Bugünün mimarı artık İlkçağ'ın veya Ortaçağ'ın kullandığı malzeme ile çalışmıyor; o dünyaya, ışığa, doğaya açılan evler yapıyor; hattâ dinsel binaların yapımı bunun dışında kalmıyor; onlar da ışıkla, doğayla, dünya ile bağlar kuruyor. Çünkü hayat, insanın kendisi, dünyaya yeni bir açılma olanağı kazanmıştır. İnsan bunu bütün gücü ile, elindeki bütün araçlarla korumaya çalışıyor. Bugünün insanı real dünyaya dönüktür; o bu dünyada konfor içinde yaşamak istiyor. Bundan dolayı o, real dünya için, kendisinin bu dünyadaki hayatı için çalışıyor. İnsanlığa bir seslenme olan Nietzsche'nin *anticipation*u gerçekleşti: "Kardeşler bu dünyaya sadık kalın!" Fakat modern insan bu yüzden huzurundan oldu; o huzurunu, merkezî yerini yitirdi; o artık dünyanın merkezi olmaktan çıktı.

İnsanın hayatı huzur ve dinginliğini kaybetti. İnsanın kendisi *kontursuz*, çağı gürültülü bir çağ oldu. Havada jetlerin, yerde ulaşım araçlarının çıkardıkları gürültüler kendisine huzur ve dinginlik bırakmıyorlar. Böyle bir çağda plastik sanat, insanı nasıl *konturlarıyla*, tekliği ile gösterebilir ve gürültülü *atonal* müzikten başka bir müzik nasıl beklenebilirdi? Biz bugünün insanı olarak bu duruma, yani olup-biten her şeye, sanat bakımından betimlenen bu dünyaya güçlükle adım uydurabiliyoruz.

Fakat bu bizim ister istemez kendisiyle başa çıkmak zorunda kaldığımız hayatımızdır. Biz bu hayatı durduramayız. Hayatın durdurulması demek, bizim sonumuz demektir. İmdi biz bu hayata adımlarımızı uydurmak zorundayız. Çünkü hayat, kendisini arzularımıza uydurmaz; burada arzular hiçbir şey yapa-

mıyor. Bu çağın bir insanı olarak hayatın bizi nereye götürdüğünü bilemeyiz. İlk defa sanat, hayatın nereye gittiğini gösterir. Sanat önceden davranır; sanat daima da önceden davranmıştır. Çünkü sanat gelmekte olanı önceden yaşar, gelmekte olanı önceden kavrar. Nitekim Tevrat'ın peygamberleri aynı zamanda şairdiler; onlar gelmekte olanı herkesten önce yaşıyorlardı; çünkü onlar yığına henüz kapalı olanı önceden görüp söylemişlerdir. Önceden gören, önceden kavrayan bir insan olarak sanatçıya gelmekte olan örtüsüzdür, açıktır.

2. Antropolojinin Sanat Alanındaki Sorusu

Antropolojinin sanat alanındaki sorusu, daha önce bilgi ve devlet alanında ortaya atılan sorunun aynıdır. Bu soru şudur: Sanat insan için ne başarır? Sanat, insanı günlük işlerin, küçük ve büyük kaygıların, hayatın, realitenin katılığının üstüne çıkarır; insanın yükünü hafifletir; insanın günlük hayatta göremediği yalın şeyler, olaylar için gözünü açar; onların anlam dolu olan yanlarını gösterir. Öte yandan sanat, insanı dünyanın varlık-yapısının derinliğine, çekirdeğine götürür; hattâ önyüzü, araç değerleri, vital değerleri işleyen sanat yapıtları, geçici bir zaman için de olsa, geniş insan kitlesinin yükünü hafifletir; kaygılarını unutturur. Halk sanatı adını alan sanat da aynı şeyi gerçekleştirir. Halk sanatı da bir sevinci, bir sevgiyi, bir umudu, bir tasa ve acıyı, bir yakınmayı, bir aldanmayı dile getirir. Böylece insan içini döker, kaygılarından kurtulur.

Sanatın bulunmadığı bir dünya, insan için çekilmez, dayanılmaz bir dünya olurdu. Sanat insandan, insan hayatından ayrılamaz. Sanatla insan, sanatla hayat arasında sıkı ve içten bir bağ vardır. İnsanla karşılaştığımız her yerde sanatla da karşılaşırız. Bu sanat, ne kadar ilkel, ne kadar yalın olursa olsun gene de vardır. Onun eksikliğinden söz edilemez. Gerçi sanat ilkel toplumlarda, gelişmemiş insan gruplarında şarkılar, ağıtlar, danslar, belli dinsel törenler, boyanma gibi yalın bir şekil alabi-

lir; fakat gene de o eksik değildir. İmdi sanat insanın varlık-koşullarından birisidir. Sanatın insanla aynı zamanda ortaya çıkması, insanın varlık-koşullarından birisi olması, hayata hem olumlu hem de olumsuz anlamda hizmet etmesine dayanır. Çünkü insan ancak sanat sayesinde başka hiçbir bilginin ulaşamadığı bir alana girebilir. Sanatın bizi hayatın, dünyanın, insan olaylarının derinliklerine götürebilecek bir gücü vardır. Sanat olmasaydı, insan hayatın bu boyutundan yoksun kalacaktı. Çünkü kelimeler, tonlar, renkler, hacim ve kitle ile sanatın bize sağladığı bilgiyi, başka hiçbir bilgi gerçekleştiremez.

Yapılan bu betimlemeler "sanat, sanat içindir" savının, sanatın varlık-yapısına uymadığını açık olarak gösteriyor. Çünkü sanat da bilimsel ve felsefi bilgi gibi, insan için, insan hayatı içindir. Sanat da öteki bilgi türleri gibi insan için, insan hayatı içindir. Sanat da öteki bilgi türleri gibi insanın yapıp-etmelerinin bir ürünüdür. Nasıl her yapıp-etme ile insan ve insan hayatı arasında bir ilişki varsa, aynı şekilde bir yapıp-etme olarak sanatla insan, sanatla insan hayatı arasında da bir bağlılığın bulunması gerekir. İnsanın yarattığı, gerçekleştirdiği her şey, fenomenlere uygun ise, ya kendisine yararlı veyahut zararlı olabilir, fakat ilgisiz kalamaz. Bu yaratılan ve gerçekleştirilen yararlı veyahut zararlı olması yalnız bireyleri değil, bütün insanlığı ilgilendirir.

Nasıl ki antropoloji, bilgi alanında hakikatle hatadan, hakikatle hatayı birbirinden ayıran ölçütten söz etmiyorsa, aynı şekilde sanat alanında da, sanat yapıtlarının halis olmasıyla halis olmamasından, yahut genel olarak söylendiği gibi, güzel olanla çirkin olandan söz etmez. Sanat alanında güzel olanla çirkin olandan konuşmak estetiğin bir icadıdır. Bilgi alanında hakikatle hata ve ölçüt hakkındaki sorular bilgi teorisini ilgilendirir. Sanat alanında ise güzel olanla çirkin olan hakkındaki sorular estetiğin yahut bir sanat teorisinin sorularıdır. Antropoloji, ne bir estetik ne de bir sanat teorisidir. Ancak estetik veya bir sanat teorisi güzel olanla yüksek olan hakkında sorular sorar;

sanata kurallar, sanat yapıtlarına da uyması gereken ölçütler dikte etmek ister. Antropoloji için önemli olan, sanatın insan için ne anlam taşıdığını, sanatın insan için neler gerçekleştirdiğini, sanatın hangi varlık-alanlarını ele alarak işlediğini göstermektir.

3. Sanat ve Bilgi

Sanat, daha önce söylediğimiz gibi bir yapıp-etmedir; sanat alanındaki yapıp-etme de, her yapıp-etme gibi, değerler tarafından yönetilmektedir. Bundan dolayı sanatla değer-sferi arasında sıkı bir ilgi vardır. Gerek bilgi, gerekse sanat, insanın dünya ile, onun fenomenleriyle, olaylarıyla, doğayla insanın varlık alanı ile, onun eylemleriyle hesaplaşmasının bir sonucudur. Nasıl bilgi, yalnız naif bilgiden ibaret değilse, aynı şekilde sanat alanındaki yapıp-etmeler de yalnız naif, basit sanat formlarıyla kalmazlar. Her iki alanda da kesintisiz bir çalışma vardır. Bu çalışma, daima yeni olan bir şeyi ortaya koyar; bu yeni olanın niteliği ne olursa olsun.

Fakat sanat alanında yeni olan ile bilgi alanında yeni olan arasında bir fark vardır. Bilgi alanında yeni olanla, bilgi ile varolan arasında bir kesintisizlik meydana getirmek, yeniyi eskiye bağlamak olanağı olduğu halde, sanat alanında yeni ile eski arasında bir bağ kurmaktan söz edilemez. Sanatın özelliği şu noktada ortaya çıkar: Sanat varolan sanat ürünlerine dayanır; fakat gene de yeni bir şey meydana getirir. Her bilim adamı gibi, her sanatçı da kendisini kendisinden önce yaratılmış olan yapıtlarla yetiştirmek zorundadır. O ancak bu sayede yeni bir şey, daha önce varolmayan bir şey yaratabilir.

Her bilgi varolan bir şeyin bilgisidir; fakat sanatın varlık-alanı ile bilginin varlık-alanı arasında büyük bir fark vardır. Bilimsel-felsefi bilgi oldukça az değişen ve belli bir değişmezlik gösteren varlık-alanlarıyla uğraşır; bunu Aristoteles doğru olarak gördü ve anlattı. Sanat da belli bir varlık alanı ile, yani in-

san ve insanın dünyası ile uğraşır. Sanatın kendisiyle uğraştığı bu varlık-alanı, daha önce de gösterildiği gibi, çağdan çağa, insan toplumundan insan toplumuna değişen bir varlık-alanıdır. Bundan dolayı her çağda yaratılan sanat yapıtları başkalıklar gösterir. Çünkü kuşakların değişmesiyle birlikte insan topluluklarının hayat şekilleri de değişir. Belli bir çağda dikkati çekmeyen şeyler, fenomenler, hayat-durumları, başka bir zamanda önemli bir yer alırlar. Bu, yeni şeylerin, fenomenlerin, hayat-durumlarının önyüze çıkmaları demektir. Önyüze çıkan bu şeylerin, fenomenlerin, hayat-durumlarının içinde yaşayan sanatçı, gören, duyan yaratıcı bir sanatçı olarak bu yeni fenomenleri, durumları, hayat olaylarını sanat çalışmalarında dile getirir.

Sanatçının işlediği, şekil verdiği problemler, hem insanın varlık-yapısı ile, David Hume'un bir deyimi ile, onun değişmeyen doğası ile hem de yalnız kendi çağına, gelip-geçen, değişen durumlarla ilgilidir. Derinliğine göre sanatçı, geçici olanla, geçici olmayan, ölümsüz olanı, görünüş alanına çıkararak gösterebilir.

Sanatla bilgi arasındaki fark, yalnız varlık-alanlarının niteliklerine, her birisinin kendi varlık-alanını işlemesine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda değerlerin, değer bağlantılarının durumuna da dayanır. Gerçi sanat, bir yapıp-etme olarak değerleri, değer çatışmalarını içine alır; fakat sanat, değerleri, değer çatışmalarını incelemez; yani sanat ethikin yaptığı gibi, değerlerin, değer çatışmalarının ne olduğu ile uğraşmaz. Sanat, kelime sanatı olarak insanın hareketlerini, yapıp-etmelerini, hayatta karşılaştığımız veyahut karşılaşacağımız tavır takınmaları, durumları ve onlarda ortaya çıkan değerleri, değer-çatışmalarını somut olaylarda gösterir. Fakat bilgi, ethik, bilgi, teorisi ve estetik olarak değerlerle, değer çatışmalarıyla, değer-bağlantılarıyla uğraşır.

Gerek sanat, gerekse bilgi için, onların gerçekleştiricilerinin halis bir istemeye, sevgiye, kendisini vermeye, keskin bir görü-

şe sahip olmaları, ürünlerin değerleri, halisliği bakımından önemlidir. Çünkü ancak seven, kendisini sanata veya bilime verebilen insan verimli ve yaratıcı olabilir. Fakat her iki alan, çok kez sanıldığı gibi, birbirinden apayrı değildir. Her iki alanda yalnız görüş tarzı, bu alanların içine girme, hareket ve çalışma tarzı değişebilir. Bilimdeki çalışma tarzı adım adım ilerleyen bir çalışma tarzıdır. Buna karşılık sanattaki çalışma tarzı, önceden kavrayan, önceden davranan, somut olarak kucaklayan bir çalışma tarzıdır.

Felsefi-bilimsel bilgi kavramlarla çalışır. Genel olarak kavram bilgisinin soyut olduğu söylenir. Böyle bir düşünce temelsizdir; eğer kavramlarla bir şey kavranmamışsa, kavramlar sadece boş kalıplar olarak kullanılmışlarsa, varolan şeyleri kavramaktan yoksunsa, ancak o zaman bu düşünce doğru olabilir. Fakat eğer bilgi halis bir obje bilgisi ise, o zaman kavram bilgisi de somut bir bilgidir. Kavram bilgisinin somutluğunu görebilmek için, bu kavramların dayandıkları *algılama aktını* birlikte gerçekleştirmek gerekir; ancak o zaman bu bilginin bir obje bilgisine, somutluğa sahip olduğu görülecektir.

Fakat sanat bir kavram bilgisi sağlayamaz; sanatla algılama aktı arasında doğrudan bir bağ vardır. İmdi sanat dolaylı değil, doğrudan somuttur. Çünkü sanat durumları, hareketleri, yapıp-etmeleri, karakterleri hayatta karşılaştığımız veyahut karşılaşabileceğimiz şekilde gösterir. Örneğin bir sahne oyunu her şeyi somut olarak gözlerimizin önüne serer. Biz, bir sahnede kıskançlığı, sinsiliği, ikiyüzlülüğü, dürüst olanla dürüst olmayanı, masum olanla suçlu olanı, kötü olanı hareketlerde, yapıp-etmelerde çok somut olarak görürüz. Fakat bu, felsefi-bilimsel bilgi için geçerli olamaz. Ama bu, felsefi-bilimsel bilginin soyut olduğunu göstermez; tersine felsefi-bilimsel bilgi de somuttur. Kavram bilgisinin somutluğunu ancak kavramların dayandıkları algı aktını birlikte gerçekleştiren kimse görebilir; ancak bu sayede kavram bilgisinin somutluğu anlaşılabilir. Fakat bu da ilk bakışta göründüğü kadar kolay değildir. Çünkü bu konuda

"an"ın işi olamayan felsefi-bilimsel bir eğitim gereklidir. Kavram bilgisinin somutluğunu bu alanla uzun zaman uğraşan, bu alanın bilgisini edinenler kavrar.

Sanatın kullandığı malzeme, somut bir dile getirmeye olanak verir. Bundan dolayı sanat yapıtları herkese seslenir. Özellikle sahne eserleri, yazın sanatı ve plastik sanata herkes ilgi duyar. Çünkü söz sanatı ile hareketler, hayatta karşılaşılan olaylar, somut ve açık olarak önümüze konurlar. Bu tarzda verilen hareketler, hayat durumları ve olayları, değerleri, değer çatışmalarını, değer bağlantılarını, karakter çizgilerini, felsefi-bilimsel bilgide olduğu gibi açıklanmaya, tanımlamaya gerek görmeden sergilerler.

Örneğin ethik, hareketleri, durumları, hayat-olaylarını, değerleri, değer-çatışmalarını betimler ve inceler; ya da örnekler vererek adaletin, saygının, sevginin, nefretin, kıskançlıkla dürüstlüğün, ikiyüzlülüğün ve benzerlerinin ne olduğunu göstermeye çalışır. Psikoloji de bütün bunların ruhsal durumlar olduğunu açıklamaya çalışır. Psikolojinin bir dalı olan karakteroloji ise aynı fenomenleri insanın temel-çizgileri olarak ele almayı dener. Buna karşılık bir sanat yapıtı yukarıda sözü edilen değerleri, hayat olaylarını, hareketler sayesinde o kadar somut, o kadar açık bir şekilde gösterir ki, herkes de adaletin, sevginin, nefretin, kıskançlığın, ikiyüzlülüğün vb.nin ne olduğunu anlar. Ya da sanat yapıtı her şeyi algı alanında o kadar somut, o kadar açık betimler ki, yapıt bizi bir tavır takınmaya zorlar; ister biz bu sanat yapıtını gerçek anlamıyla anlamış olalım, isterse anlamış olmayalım. Eğer sanat yapıtı bize çok yabancı geliyorsa, eğer biz onu anlayamıyorsak, o zaman sanat yapıtı bize soyut, anlamsız görünür. Fakat eğer sanat yapıtlarını anlamışsak, o zaman biz onu somut ve açık olarak kavrarız.

Sanat yapıtlarına karşı genellikle ilgi duyulması, onların bir yandan bize çok açık ve somut olarak verilmesine, öte yandan sanatın insanlarla, insanlar arası ilişkilerle, insanların yapıp-etmeleriyle, hareketleriyle, hayat durumlarıyla, kaderleriyle uğ-

raşmasına dayanır. Bundan dolayı sanat yapıtlarının kendisine seslenemeyeceği bir insana rastlanmaz. Bunun için insanın özel bir eğitimden geçmiş olması da gerekmez. Çünkü o da insanlar arasında yaşıyor; sanatın gösterdiği hareketleri, yapıp-etmeleri, hayat-olaylarını, insanlararası ilişkileri, kaderleri kendisi de yaşamış veya görmüştür. Bu yüzden her insan sanattan herhangi bir şey anlar. Bir sanat yapıtının varlık yapısına girmenin, sanat yapıtına uygun düşen bir yargıya varmanın herkese verilip verilmediğini tartışmadan bir yana bırakıyoruz. Sanatın insanlığın ortak bir malı olduğu doğrudur; fakat herkesin sanatı aynı anlam ve ölçüde anlamadığı, tadamadığı da aynı şekilde doğrudur.

Bu bölümün sonunda bir noktaya işaret etmek gerekiyor: Öteki insan fenomenleri –bilgi, dil, devlet, inanma vb.– gibi sanatın da hayvanlarda eksik olduğunu özel olarak kanıtlamaya gerek yoktur. Çünkü hayvan renk, ton, kitle gibi sanat malzemesi kullanamaz. Dilden, kelime sanatından da hiçbir şekilde söz edilemez.

Fakat öten kuşlar göz önünde bulundurularak hayvanlarda tonları işlemek gibi bir yeteneğin bulunduğu sanılır. Böyle bir düşünce yanlıştır; çünkü ötücü kuşların ötmesi içgüdüseldir. Ötme de her içgüdüsel davranış gibi hayvana doğuştan verilmiştir. Fakat şarkının, şarkı söylemenin, tonları işlemenin, bunun için araçlar yapmanın insana doğuştan verildiği söylenemez. İnsan yaptığı, sahip olduğu her şeyi öğrenmek, geliştirmek, öğrendiğini, geliştirdiğini kuşaktan kuşağa aktarmak zorundadır.

Nasıl kuşların ötmesi bir şarkı değilse, aynı şekilde onların yuva yapması da bir yapı sanatı değildir. Hayvanlarda ne tonların işlenmesinden ne de yapı sanatından söz edilebilir. Kuşlar dün de, bugün de aynı tarzda ötüyorlar; yuvalarını da dün de, bugün de aynı şekilde yapıyorlar. İmdi burada bir gelişme, bir değişme yoktur. Çünkü hayvana dil verilmemiştir. Hayvan içi-

ne kapanıp kalmıştır. O ne başka hayvanlardan bir şey öğrenir, ne de bildiğini başka hayvanlara bildirebilir.

Hayvan dünyasında sanattan söz etmek, bir antropomorfizmdir. Ciddi bilimsel bir düşünce böyle bir antropomorfizme düşmez. Çünkü sanat için gerekli varlık boyutları ile, ancak insan varlığı alanında karşılaşıyoruz.

XVIII
KONUŞAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. İnsan Fenomenlerinin ve Başarılarının Taşıyıcısı Olarak Dil

Şimdiye kadar insan fenomenleri adı altında ele alınan fenomenlerin temeli olan dil, kendisine has özel bir varlık alanıdır. Bütün insan fenomenleri, insanın yapıp-etmelerinin ürünleri olan başarılar, ifadesini dilde bulmakta ve dil sayesinde betimlenmekte ve saptanmakta, başkalarına, bildirilmektedir. İnsan fenomenleriyle öteki fenomenleri temellendiren bir varlık-alanı olarak dil, insan için, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynar. Bundan dolayı Wilhelm von Humboldt "İnsanın ancak dili sayesinde insan olduğunu" söyler. Çünkü şimdiye kadar incelenen fenomenler, anlamlarını ancak dilin temeli üzerinde gerçekleştirebilirler. Bu fenomenlerin, insandan insana, kuşaktan kuşağa, insan topluluklarından insan topluluklarına aktarılmaları için önce dil tarafından saptanmaları, saklanmaları gerekir. Dil olmadan insan ne bilgi, teknik, sanat gibi başarıların yaratıcısı olabilirdi, ne de onun yapıp-etmesi, değer duygusu, ça-

lışması, özgürlükleri vb. kendisi için bir anlam ifade edebilir. O zaman insan tek olarak kendi kendisine kalacak, kendi süje sferi içine kapanıp kalan bir varlık olacaktı.

Eğer insan buna karşın bir bilginin yaratıcısı olsaydı, o zaman o, bu bilgiyi saptayamayacak, saklayamayacak ve kendisi gibi insanlara bildiremeyecekti. O zaman da bu bilgi insan için gereksiz bir yük olacaktı. Halbuki bilgi insanın yükünü hafifletir, onun hayatta kalmasını sağlar. Gerçi bu durumda insan başkalarının varlığını bilecekti; fakat bu başkalarını bilme, hayvanların birbirini bilmelerinden farklı olmayacaktı. Genç insan, kendisinden yaşlı olandan ya hiçbir şey öğrenmeyecekti ya da çok az şey öğrenebilecekti. Bu öğrenmenin de sadece taklide dayanması gerekecekti; ve bu taklit alanı da çok sınırlı olacaktı. Böyle bir durumda yalnız her bireyin başarısı çok sınırlı olmakla kalmayacaktı, aynı zamanda insanın kendisi de çok sınırlı bir varlık olacaktı. O zaman insan tarihsiz bir varlık olarak kalacaktı; çünkü tarih dile dayanan insan başarılarının bir tarihidir. İnsanın hayatı içgüdüler tarafından yönetilmediği için, o hayatta kalamayacak bir duruma girecekti; nerede kaldı ki, o bazı önemli başarıların gerçekleştiricisi olabilsin. İnsanın hayat ve varlık-tarzı ile maymunlarınki arasında hemen hemen bir fark olamayacaktı; fakat o zaman da insanın organ bakımından şimdikinden başka bir niteliğe sahip olması gerekecekti.

Dilin eksikliği, düşünmenin ve öteki yeteneklerin eksikliğini de birlikte getirecekti; hattâ insan aktifliğini plan yapma gibi yeteneklerini de kaybedecekti. Çünkü birçok şeyler, bir aktlar örgüsü olan düşünme tarafından gerçekleştirilmektedir. Bundan dolayı Platon ve Schopenhauer gibi filozoflar düşünme ile dil arasında sıkı ve içten bir ilişki gördüler. Platon'a göre düşünme bir monologdur. İnsan düşündüğü zaman bu düşünüleni dil ile ifade eder; insan çok kez sessizce, bazen de sesli olarak kendi kendisiyle konuşur. Düşünme ile dil el ele vererek birlikte yürürler. Schopenhauer ise düşünmeye bir öncelik tanır. Schopenhauer'a göre düşünme, dili meydana getirir; dü-

şünme olmadan "soyut" bir bilgi, "kavramlara dayanan bir bilgi" olmazdı; sadece insanla hayvan arasında ortak olan "somut", "duyulara dayanan" bir bilgi olurdu; çünkü ilk kez düşünme, insanın bir ayrıcalığı olan kavramlar bilgisini, soyut bilgiyi olası kılıyor.

Fakat burada düşünmeye bir öncelik tanıyan Schopenhauer'ın görüşü dikkate alınmayacaktır; çünkü biz önceliğin dilde mi, yoksa düşünmede mi olduğunu bilemeyiz, bilmemize de olanak yoktur. Biz ancak insan fenomen ve yetenekleri arasında çok sıkı bir birlikte çalışmanın bulunduğunu ve insanın bütün yeteneklerinin birbirini tamamladıklarını, birbirine dayandıklarını ve bir bütün oluşturduklarını söyleyebiliriz. Fakat biz Schopenhauer gibi dilin, düşünmenin veya aklın bir ürünü olduğunu söyleyemeyiz ve söylememeliyiz de; çünkü bu savın bir fenomen temeli yoktur; sadece bir savdır.

Bütün bu biçim savlar, insanın varlık-alanı ile ilintisi olan fenomenlere karşıdır. Çünkü dil insan olmanın bir temel fenomenidir; insan fenomenlerinin taşıyıcısıdır. Dil olmadan insansal olan ortadan kalkar. Fakat eğer gene de böyle bir öncelik üzerinde durulacaksa, o zaman bu öncelik ancak dile verilebilir. Çünkü bütün insan başarıları, bütün insan yeteneklerinin gelişmesi dilin gerçekleştirdiği işlevlere dayanır. Bundan dolayı ontolojik temellere dayanan antropoloji, dile çok önemli bir yer verir. Antropoloji dili, bütün insan fenomenlerinin, başarılarının taşıyıcısı olarak görür; çünkü insanla ilgili olan her şey anlamını dille gerçekleştirir. Dil olmadan insanla hayvan arasındaki "varlık-farkı", apayrılık ortadan kalkar.

Bütün bunlar, insanın varlık-yapısı ile, onun bu varlık-yapısında ortaya çıkan fenomenler arasında zorunlu bir birliğin ve birlikte çalışmanın bulunduğunu gösteriyor. Eğer insanın varlığını bütün derinliği ile kavramak istiyorsak, fenomenlerin bu niteliğinin gözden kaçırılmaması gerekir. Çünkü bütün insan fenomenleri –yapılan betimlemelerde ortaya çıktığı gibi– birbirine dayanıyor, birbirinin varlığını gerektirir; bütün bu

fenomenler dili özel bir varlık-alanı olarak öne sürüyorlar; dilin varlığını gerekli kılıyorlar.

2. Felsefi-Bilimsel ve Antropolojik Soru

Nasıl insanın kendisi birçok bilimlerin ve felsefenin araştırma alanı ise, insanın dili de öyledir. Özellikle zamanımızda dil felsefesi ile uğraşmak bir moda oldu. Fakat dil alanındaki araştırmalar ve görüşler arasında, felsefe ve bilimlerde de olduğu gibi, herhangi bir birlik beklenemez; tersine bu araştırma ve görüşler arasında bir çatışma vardır. Çünkü her bilimsel ve felsefi görüş, dilden başka bir şey anlamaya çalışıyor. Dil felsefesi de, dil eleştirisi, metalinguistik, analitik felsefe, semantik adları altında incelenmektedir; dilin bu şekilde incelenmesi bizi ilgilendirmemektedir; çünkü böyle bir inceleme bizi amacımızdan uzaklaştırır. Antropoloji, ne bir dil felsefesi ne de bir dil bilimidir. Fakat ne yazık ki felsefede, hattâ bazı bilimlerde, incelenmesi gereken soruları iyice birbirinden ayırmamak, onları birbirine karıştırmak, sonra da incelenmesi istenilen objeyi kenara itmek gibi bir alışkanlık vardır. İmdi bilimlerde yapılageldiği gibi felsefede de başka alanlarda yapılmış olan araştırmalardan yararlanılabilir. Örneğin hiçbir fizikçi kendi bilim alanına giren kimya fenomenlerini yeniden incelemeyi aklından geçirmez; tersine fizikçi kimyacının yaptığı araştırmalardan yararlanır.

Dil linguistik, gramer, dil tarihi, dil psikolojisi, dil sosyolojisi gibi birçok bilim tarafından incelenmektedir. Fakat gerek dil bilimlerinin, gerekse dil felsefesinin araştırmaları ile ortaya koydukları sonuçlar, ne felsefi antropolojiyi ilgilendirir, ne de onların üzerinde durdukları sorular felsefi antropolojinin araştırma alanının içine girerler. Çünkü dil bilimleriyle, dil felsefesinin inceledikleri sorular, antropolojinin soruları değildir. Antropolojik soru, çok sade ve çok yalın bir sorudur. Bu soru şöyle ifade edilir: Dil insan için, insan başarıları için ne gerçek-

leştirir? İşte ontolojik temellere dayanan antropolojiyi ilgilendiren soru, bu yalın sorudur.

3. Dil ile İnsan Başarıları Arasındaki İlgi ve Dilin Gerçekleştirdikleri

Burada bu sorunun çerçevesi içinde dilin gerçekleştirdiklerini araştırmaya çalışacağız. Dil, insanla insan, insanla varolan şeyler arasında birleştirici bir bağ kurar. Çünkü insan ancak dili sayesinde başka insanlarla ilişki kurabilir. İmdi dil, insanın başka insanlarla, hayvan ve bitki dünyasıyla, anorganik, teknik gibi varlık-alanlarıyla, her türlü olaylarla, hayat durumlarıyla bilgiye dayanan bir ilgi dünyası kurmasını sağlar. İnsan gördüğü, işittiği, düşündüğü, hissettiği, bildiği, anladığı, niyet ettiği her şeyi; gerçekleştirmiş ve gerçekleştirmekte olduğu şeyleri başka insanlara dil ile bildirir. İnsan, dil yardımıyla başkalarının düşüncelerini, tavır ve hareketlerini öğrenir. Dil, insanla insan, insanla insan dışı şeyler arasındaki ilişkinin saptanmasını sağlar. Bu saptama bir bildirmedir de. Dilin bu saptama ve bildirme işlevi insan hayatı için çok önemlidir. Çünkü insana has bütün başarılar, sanat, bilim ve felsefe, teknik dile dayanır.

Günlük hayatta olup biten olumlu veya olumsuz her şey, insana deneyim kazandırır. İnsan daima olup-bitenlerden, başından geçenlerden bir şeyler öğrenir; insan edindiği deneyimleri dili sayesinde saptayarak başkalarına bildirebilir, onların bundan yararlanmasını sağlar. Hayvan bütün bunlardan yoksundur. Hayvan, ne deneyimlerini kendi türdaşlarına bildirebilir, ne de yaşlı hayvanlardan bir şey öğrenebilir. Her hayvan teki kendi içine kapanmış bir varlıktır, penceresiz bir "monad"dır; onun öteki hayvanlarla herhangi bir öğrenme veya öğretme ilişkisi yoktur. Çünkü hayvan içinden geçtiği durumları saptayabilecek bir durumda değildir. Hayvan içinden geçtiği durumları saptayamadığı için, kendi individuel deneyimlerini ne saklayabilir, ne de başka hayvanlara bildirebilir. Eğer hayvan

içinden geçtiği durumlardan herhangi bir deneyim kazanıyorsa, bu sadece onun süje sferinde kapalı kalır.

Çünkü başarılanı saptamak, saklamak, başkalarına bildirmek hayvanda eksik olan dilin bir işlevidir. Bu, ancak dile sahip olan bir varlığa verilmiştir. Ancak böyle bir varlık başarılarını saptayabilir; onu zamanüstü bir sfere kaldırabilir. Başarılanın insanlar arasında devredilip, devralınmasını sağlar. Böylece dil, yalnız felsefe, bilim, teknik, sanat gibi insan başarılarına bir tür "ebedîlik" kazandırmak için, onları zamanın akışının dışına koymakla kalmaz; aynı zamanda bu başarıların gelişmesi olanağını da hazırlar. Bu da ancak kuşaktan kuşağa, insan toplumundan insan toplumuna devredilen ve devralınan başarılardan yararlanmakla gerçekleşebilir. Fakat yüzyılların başarılarından oluşan bu devralınanla insan hesaplaşır. Bu hesaplaşma devralınanı harekete getirir ve bu sayede insan başarıları ileriye bir adım atar.

Dil insan bilgisinin temelidir. Hayvanlarda bunu içgüdü gerçekleştirir. İnsan hazır başarılarla dünyaya gelmez, insan sahip olduğu her şeyi edinmek zorundadır. Halbuki hayvan hazır ya da yarı hazır yeteneklerle dünyaya gelir: Örneğin bir kuş, yuvasını kuluçkaya yatmadan önce yapar. Kuş yuvasını yaparken, ne özel bir zahmete, ne bir öncalışmaya, ne de bir öğrenmeye gereksinim duyar. İmdi yuva yapma içgüdüsel olup-biter; kuş yuva yapma içgüdüsünü dünyaya birlikte getirir, yuva yapma ona doğuştan verilmiştir.

Fakat eğer insan kendisi için bir barınak yapmak isterse, o zaman insanın bunu önce öğrenmesi gerekir. Öğrenilmiş olan veyahut öğrenilecek olan yalnız o insanın malı değildir. Bunda, ondan önce yaşamış olan insan kuşaklarının payı vardır. O, bu insan kuşaklarının izlerini bile saptayamaz. İnsan tek olarak kendisinden önce kendisi gibi insanlar tarafından yapılan deneyimlerden ve bilgiden yararlanmak zorundadır. İnsan, bugün ve dün binaların hangi malzeme ile ve nasıl yapıldığını öğrenmiş olmalıdır. İnsan bu malzemeyi ya kendisi yapmalı ya da

başkaları tarafından yapılmış olarak bulmalı. Her iki halde de insanın bu malzemeyi yapabilmesi yahut yenisini, o zamana kadar elde olmayanı bulması ve elde olana katması için, daha önce teknik bir bilgiye sahip olması gerekir. Fakat bu, ancak insan daha önce yapılmış denemelere, edinilmiş bilgilere sahipse, bunlar saptanmış, saklanmışsa olasıdır. Bu, gerçekleştirilmesi istenilen veyahut gerçekleştirilmesine çalışılan insanın bütün planları, niyetleri için geçerlidir.

Bütün bunlar insanın öğrenebildiği, öğrendiğini başkalarına öğretebilen bir varlık olmasını gerektirir. Hem öğrenme hem de öğrenilmiş olanı başka insanlara öğretme dile dayanır. Dile sahip olmadan insan ne öğrenebilir, ne de öğretebilir. Fakat öğrenilmesi, öğretilmesi gereken, tek bir insanın çalışması ile gerçekleştirilemez; bu, yüzyılların öncalışmaları insanlığın bir başarısıdır. Bütün bunlar olup biterken, sanki her kuşak bilerek kendi başarılarını devralacak başka bir kuşak için çalışır.

Dilin en önemli ve özel işlevi, onun insan tarafından gerçekleştirileni saklaması, insan başarıları arasında kesintisiz bir bağ kurmasıdır. Dilin bu işlevi, insanın tarihsel bir varlık olmasını sağlıyor. İmdi tarihsellik dilin bir başarısıdır. Çünkü tarihsellik, insan başarıları arasında bir bağ kurmakla ortaya çıkar. İnsan bu sayede kendi başarılarını, yapıp-etmesinin ürününü yoklamak, bu başarılarla hesaplaşmak, onlara yenilerini katmak, onları engelleyeni, hata olarak katılanı terk etmek olanağı kazanır. Eğer başarıları kaybolsaydı, yahut insan kendi başarıları arasında bir bağ kurmak olanağından yoksun kalsaydı, o zaman insanın her şeye daima yeniden başlaması gerekecekti. Böyle bir durum tarihsizliktir. Tarihsizlikte insan zamanın şimdisinde kalır; geçmiş ve gelecek değişmeden sürüp giden bir şimdidir.[1]

---

[1] İnsanın tarihsizliği ile bazı doğu ülkelerinde karşılaşırız. Onlar daima "şimdi" ile çalışırlar; dün unutulmuştur; bundan dolayı onlar geç-

Arkeolojiden alınan aşağıdaki örnek, dilin tarih için taşıdığı önemi çok açık olarak gösterir: Arkeologlar yaptıkları kazılarda Hititlere komşu olan ulusların kaynaklarına dayanarak Hititlerin nerede yaşadıklarını, neler gerçekleştirdiklerini biliyorlardı. Fakat Hititler hakkında tam bir bilgiye ancak onların dillerinin Theodor Bossert tarafından çözülmesiyle ulaşılmıştır. Hitit dilinin çözülüp okunmasından sonra, onlara ait kalıntılar, onların tanrılar dünyası, komşu uluslarla ilişkileri, yaşayış ve sanatları hakkında doğrudan bilgi sahibi olabildik.

Dilin işlevi yalnız bu kadarla kalmaz; o insanın duygu sferini de deşer. Bu sayede insan kendi iç hayatını dile getirir, başkalarına bildirebilecek bir duruma gelir. İnsan çevresinden gelen çeşitli etkilerle karşılaşır. Bu etkiler onda, üzüntü, sevinç ve türlü ruhsal durumların doğmasına neden olur. Bu, insanın süje sferidir. İnsan dil sayesinde süje sferini başkalarına bildirmekle hafifler. Eğer insan başkalarına içini dökmek olasılığından yoksun olsaydı, o zaman o her şeyi içine itmek, bastırmak zorunda kalır; bunun sonucu da ruhsal bir hastalık olurdu. Dil, insanın öteki insanlarla iletişim kurmasını sağlar. Böyle bir iletişim olmadan sağlıklı bir hayat geçirmek hemen hemen olanaksızdır.

Dilin insanın yükünü hafifletme işlevi yalnız insanın kendi iç hayatını başkalarına bildirmek ve bu sayede kendi süje sferinin hafiflemesini sağlamakla kalmaz; dil aynı zamanda kavramları meydana getirir. Kavramlar düşünce dünyası ya da düşünce sferi dediğimiz ortak bir alan oluşturur. Bu alan real alana bağlı kalmadan başkalarına bildirilebilen "soyut"[2] bir alandır. Dilin bu işlevi o kadar ileri götürülebilir ki, insan en sonunda varolan dünyadan real durumlardan uzaklaşabilir; ken-

---

miş ile bağ kurmazlar. Bir kez yapılan hatanın daima yenilenip durmasının nedeni tarihsizliktir.

[2] Burada "soyut" deyimi pozitif mânâda kullanılmıştır, yani "genel olan" demektir.

disine soyut bir "kavramlar evi" kurarak onun içinde dönüp dolaşabilir. İçi boş olan böyle bir bilgi, hayatla ilgisi olmayan bir "masa başı" bilgisi (masa-akrobatiği)dir.

Dünya hakkındaki bilgiye, onu anlayabilecek herkesin sahip olabilmesi için, bu bilginin ortak kavramlarla dile getirilmesi gerekir. Ortak düşünce dünyası gerçi soyut kavramlarla kurulur, fakat bundan dolayı kavramların boş ve her türlü içten yoksun olması gerekmez. Gerçekten insan bilgisi ancak kavram dili sayesinde ortak bir sfer, genel ve insanlar arası bir sfer meydana getirir. Dilin bu işlevi olmadan ne bir araştırma, ne bilim ve felsefe, ne de bir ilerleme olabilirdi. Bilginin hayata uygulanması da ortadan kalkardı.

Gerçi kavram dili bilgiyi saptayıp saklar; bilgiyi insanlığın bir ortak malı yapar; onun başkalarına devredilmesini kolaylaştırır ve gerçekleştirir. Dil, insanların birbirini ve varolan şeyleri anlamalarının, bilmelerinin temelidir. Fakat dilin bir de olumsuz yanı vardır; yukarıda söylendiği gibi kavram dili varolandan çok uzaklaşabilir, en sonunda, felsefede ve birçok bilimde olduğu gibi, neden söz edildiği bilinmez olur. Fakat bunda dilin kendisinin bir suçu yoktur. Çünkü dil dünyanın en suçsuz, en masum alanıdır. Boş kavramlarla konuşma, bazı insanlara verilmiş olan bir yetenektir. Somut olan, içi olan bir şeyi düşünmeden, somut bir şeyi göz önünde bulundurmadan kavram üstüne kavram koyan insanlar vardır. Eğer kavramlar bir bilginin taşıyıcısı iseler, o zaman onlar somut bir içe sahiptirler; çünkü algıya dayanmayan, içsiz olan kavramlar, Kant'ın çok yerinde söylediği gibi boşturlar. Felsefi-bilimsel bilgi, içi dolu kavramlarla çalışır.

Fakat kavram dili, günlük hayatın naif dilinin yerini tutamaz. Çünkü günlük hayatın naif dilinde insan kendisini kavram dilinden daha kolay dile getirir. Günlük hayatın dili, içi dolu olan bir dildir. Günlük hayat dilinin eksik olması, bizim "naif bilgi" adını verdiğimiz bir tür bilginin de eksik olması demektir. Eğer biz, hayvanları anlamakta güçlüklerle karşılaşı-

yorsak bu, hayvanların bir dile sahip olmamalarına ve bize bir şey söylememelerine dayanır. Hayvanlar hakkında bir bilgiye sahip olmak için elimizde, sadece onların davranışları, ifadeleri vardır. Bize düşen iş, bir şifre olarak verilen bu davranış ve ifadeleri çözmektir. Bundan dolayı kolayca aldanıyoruz; insansal birtakım nitelikleri hayvanda görmeye çalışıyoruz.[3] Fakat bu antropomorf tavrın biyolojiye ancak zararı dokunmuştur. Bu durum, davranış biyolojisi antropomorf görüşe son verinceye kadar sürdü.

Gerçi insanları tanımakta da güçlükler vardır. Bu güçlükler özellikle insan kendisini saklamaya çalıştığı zaman daha açık olarak ortaya çıkar. Bir insanla ilk kez karşılaştığımız zaman, onu tanımakta kaba hatalar yapabiliriz; fakat bu güçlüklerin, bu hataların bir sınırı vardır. Çünkü insan, kendisini ne kadar başka şekilde, yani olduğundan başka göstermeye çalışırsa çalışsın, kendisini ne kadar saklarsa saklasın, gene de onu herhangi bir yanından yakalayabiliriz. O, yapıp-etmeleriyle sözleri arasındaki ilişkide kendisini ele verecektir.

İmdi insan ne ise, dil sayesinde odur; insanı insan yapan dilidir. Hölderlin, haklı olarak şunu söyledi: Tanrı insana ne olduğunu göstersin diye dili vermiştir. Her insan, her toplumun kendisinin ne olduğunu, niteliklerini dili sayesinde açığa çıkarır. Bundan dolayı dil, hem insanın kendisinin hem de onun dünyasının bir aynasıdır. Ancak dil sayesinde insanın kendisi, dünya, bütün varolan şeyler hakkında ne düşündüğünü öğreniyoruz. Dilin yardımı ile toplumların dünya görüşlerini, kültürlerini tanıyoruz.

Dil, insanın süje-obje sferlerini birbirinden ayırmasını ve bunu gerçekleştirmesini sağlar. Dil sayesinde insan hem ken-

---

[3] İnsan başlangıçta varolan her şeyi canlı olarak gördü; kendisine benzetti. Antropomorf görüşü varolan her alana uyguladı; her şeyde bir amaç gördü. Teleolojinin de her şeyi canlı görmenin, yani genel bir animizmin artığıdır.

disini hem de kendisine en yakın ve en uzak olan şeyleri dikkate alarak onları bilmeye, araştırmaya çalışabilir. Birçok hallerde, insan kendisini iç sferini kenara iter, dikkatini objeye çevirir; objeyi tam ve eksiksiz olarak tanımaya, obje ile ne yapabileceğini, onu neresinden yakalayabileceğini bulmaya çalışır.

İnsanların dil olmadan da anlaşabileceği, kendi kendisine yetebileceği, örneğin el-yüz işaretleriyle yetinebileceği ileri sürüldü. Hattâ bir işaretler dilinden söz edildi. Fakat bu, temelsiz bir savdır. Bunun için seçilen örnek de yerinde değildir. Örneğin deniliyor ki, insan dilini bilmediği yabancı bir ülkeye gittiği zaman işaretlerle anlaşma sağlayabiliyor. Fakat bu örnekte şu nokta unutuluyor: Birbirinin dilini bilmeyen insanlar da birer dile sahiptirler; bu işaretlere başvururken de bu dilin düşünme olanaklarından yararlanıyorlar. İyi seçilmiş bir örnek, hayvanlarda karşılaştığımız gibi, mutlak bir dilsizlikten hareket etmeli idi. Böyle bir şey de insansız dünya nasıl olurdu gibi anlamsız bir sorudur ve böyle bir sorunun yanıtı yoktur; çünkü insan dili sayesinde insandır; insana şimdiki yerini sağlayan onun dilidir.

Fakat bu kez şu fikir ileri sürülüyor: Gerçi hayvan dünyasında dil yoktur, fakat gene de hayvanlar arasında bir anlaşma vardır. Bunun için de çok kez bilim bakımından temellendirilemeyen, kontrol edilemeyen örnekler seçiliyor: Eğer bir karınca bir besin maddesini yalnız başına taşıyamayacak kadar ağır bulursa, yuvasına dönüyor; durumu herhangi bir şekilde yuvadaki karıncalara anlatıyor; onlar da hemen yardıma geliyorlar ve besin maddesinin taşınmasına yardım ediyorlar. Bilimsel gözlemlere dayanmayan bu örneğin doğru olduğunu kabul etmek, Uexküll'ün ve davranış biyolojisinin denemelerle vardığı sonuçları hiçe saymak olur. Uexküll'e göre burada dille bir anlaşma söz konusu olamaz. Ancak karıncalara böyle bir durum, çevrelerinin yapısına ait olan herhangi bir işaretle verilmiş olabilir.

Dille ilgili olarak yukarıda betimlenen fenomenlerden şu sonuçlar ortaya çıktı: 1. Dilin, insan tarafından ortaya konulan

başarıları saptamak, saklamak, başkalarına bildirmek gibi bir işlevi vardır. 2. Dil, insan başarılarının bireylerden bireylere, kuşaktan kuşağa devredilmesini gerçekleştirir. 3. Dil, elde edilen bilginin, geniş anlamdaki hayat-sferine uygulanmasını olası kılar. 4. Dil, zaman boyutları (geçmiş, şimdi, gelecek) arasında bir bağ kurmakla, insan başarılarını birbirine bağlar; bu sayede insan tarihsel bir varlık olur. 5. Dil, insanla insan, insanla bütün varolan şeyler arasında bir ilişkinin kurulmasına hizmet eder. 6. Dil, yapılan ve yapılmış olan deneyimleri zenginleştirir, onların başka insanlara, gelecekteki insanlara aktarılmasına hizmet eder. 7. Dil, insanın iç-sferinin yükünü hafifletir, insanı içine kapanıp kalmaktan korur. 8. Dil sayesinde bütün varolan şeyler hakkındaki bilgiye erişilir. 9. Dil, insanla hayvan arasında bulunan "apayrılığı" kesin ve açık olarak gösterir. 10. İnsan olmak dilin eseridir; çünkü insan ancak dili sayesinde insandır; yoksa o bu onura sahip bir varlık olamazdı. 11. Dil, süje-obje ayrılığını gerçekleştirir, bu sayede araştırmayı mümkün kılar. 12. Dil, bir düşünce sferinin meydana gelmesine, düşüncelerin alışverişine yarar ve iki işlevli kavramların kurulmasına hizmet eder; kavramlar bir yandan bilim için çok önemli yararlar sağlarlar; öte yandan onlar insanı varolan şeylerden uzaklaştırırlar; bir "kavramlar evi" kurar ve insan düşünmesinin boşuna dönen bir çark olmasına neden olurlar. 13. Dil, insanın kendisini saklamasına, olduğundan başka göstermesine yardım eder. 14. Dil, insanların birbiriyle anlaşıp anlaşmadığını ortaya çıkarır.

XIX
BİYOPSİŞİK BİR VARLIK OLARAK İNSAN

1. İnsanın Biyopsişik Bütünlüğü

İnsan biyopsişik bir varlıktır; insanın bir "bios"u, bir de "psyche"si vardır; fakat insanın biosu ile psychesi arasındaki bağlılık bir eklenti değil, bir bütündür; yani insanın varlığı bios+psyche gibi iki öğenin birbirine eklenmesiyle oluşan bir *toplam* değil, tersine birbirinden ayrılamayan bir bütündür. Biz günlük hayatta bu bütünle fenomen olarak karşılaşmaktayız. Bu, açık olan fakat gene de kavranılması güç olan bir fenomendir. Gerek insanın, gerekse hayvanın biyopsişik bir varlık olarak bir bütün olması, ileride gösterilecek çeşitli nedenler yüzünden, kabul edilmesi şurada kalsın, dikkate bile alınmadı.

Yüzyıllar boyunca insan, kaynakları, varlık-nitelikleri bakımından birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alandan oluşan bir varlık olarak görüldü. Bunlardan birisine ruh, ötekisine beden adı verildi. Sonra da ruh ile bedenin özellikleri, işlemleri gösterilmeye çalışıldı; ama bir bütün olarak insandan söz edilemedi.

İnsan hakkındaki bu görüşün kaynağı, insanın kendisi kadar eskidir. İnsan hakkında bu dual görüşün ilk nedeni ölüm fenomeni idi. Çünkü insan, ölüm fenomeninde bedenin cansız kaldığını, canlılığın, hayatın temeli olan önemli bir şeyin bedeni terk ettiğini görüyordu. İnsanlar kavranılmayan bu fenomen hakkında, çeşitli mitoslar tasarladılar. Eski Mısırlıları göz önüne getirelim; eski Mısırlılara göre eğer beden dağılmazsa, o zaman ruh ona geri dönecektir; bunun için de Mısırlılar bedenin dağılmasını önlemeye çalıştılar ve mumyalaştırma tekniğini buldular. Ya da Hintlilerde ve sonraları Platon'da olduğu gibi, ruhun "kalıp değiştirdiğine" inanıldı. Ancak çok sonraları bilim bu görüşleri ele aldı. Fakat bilim de ruh-beden ikiliği hakkındaki bu eski ve mitik görüşe dokunmadı. Bilim, bütünün (somut insanın) birbirinden ayrılabilen bu alanlarını, ruh-beden olarak, başka bir soru ortaya atmadan, ayrı ayrı araştırdı.

Ruh-beden fenomenini başka bir fenomenle karşılaştıralım: Bir Anadolu filozofu olan Thales, suyun insan hayatı ile organik alandaki önemini gördü; ve suyu *arche* olarak nitelendirdi. Çünkü suyun hayat için, yeryüzündeki denge ilkesi bakımından bir determinasyon gücü vardır. Suyun kendisi anorganik bir cisimdir; su, naif bir bakış için, tıpkı insan gibi bir "birlik" gösteren bir bütündür.

Su yalnız *arche* olarak görülmekle kalmadı, tapınmanın bir objesi oldu. Devlet merkezi Anadolu'nun suyu kıt bir bölgesinde bulunan Hititler suya tanrısal bir anlam verdiler ve onda bir tanrısallık gördüler. Suyu insanlara yağmur şeklinde veren, yağmur yağdıran Tanrı idi. Bugün de Anadolu'da böyle bir tasavvur yadırganmamaktadır. İslâm bu inancı ortadan kaldıramadı. Bugün bile yağmur duası geleneği sürüp gidiyor. Bugün hâlâ eğer ilkbahar kurak geçerse, yağmur duasına çıkılır; bu kez de yağmur yağdırması için Tanrıya yalvarılır.

Fakat hiçbir insan suyu, yeryüzündeki bu önemli hayat kaynağını, iki öğeden oluşan bir cisim olarak görmeyi aklından geçirmemiştir. İlk kez Lavoisier, suyun hidrojen (H) ve oksijen

(O) gibi iki heterojen öğeden oluştuğunu buldu. Bu iki cismin, fizik-kimya bakımından birbirinden çok farklı, hattâ birbirine karşıt olan nitelikleri vardır. Bundan başka ne hidrojen sudur, ne de oksijen. Bir kez her ikisi akıcı cisimlerden değil, gazdırlar; Her iki unsurun birleşmesi suyu meydana getiriyor; ve su olarak birbirinden ayrılamayan bir bütün oluşturuyorlar. Suyun tamamıyla iki heterojen cisimden meydana geldiğini kabul etmek, ne Thales'in ne de Hititlerin aklından geçmiştir. Thales'i suyun bir bütün olarak *arche* karakterine sahip olması, Hititleri de suyun kutsallığı ilgilendiriyordu.

Aynı şey insan için de geçerlidir. Günlük hayatlarında ne sokaktaki sade insan, hattâ ne de bilim adamı insan varlığının ruh-beden gibi bir ikilikten meydana geldiğini düşünür. Onlar insanı bir bütün olarak görürler. Nitekim onlar suyu da, onu meydana getiren unsurları düşünmeden, su olarak içerler, kullanırlar. İmdi onların ruh ve bedenin birleşmesinden meydana gelen insan varlığının ikiliğini, birbirinden ayrılmış duran, birbirinden ayrılabilen, ayrı ayrı incelenmesi gereken, kendi başına varolan bir ruhu, kendi başına varolan bir bedeni düşündüklerinden de söz edilemez. Ancak bilim ve din gibi özel alanlar ve nedenler insanı böyle refleksiyonlu bir tavra götürürler. Fakat bu refleksiyonlu tavrın da öğrenilmesi gerekir. İnsan naif bir tavır içinde kaldıkça, insan varlığının ikiliğinden konuşulamaz. Çünkü insan bir bütün olarak insandır; ve o bize böyle bir bütün olarak verilmiştir. Nitekim biz bir insana selâm verirken, ruh ve bedenden meydana gelen bir ikiliğe değil, somut bir bütün olan insana selâm veririz.

Fakat bu, fenomenin kavranılmaz yanını ortadan kaldıramaz. Gerçekten burada çözülmesi olanaksız bir problem vardır. Nasıl oluyor da ruh ve beden gibi bu kadar heterojen iki varlık alanı bir araya geliyor ve bir "birlik", bir bütünlük oluşturuyor. Aynı şey su ve başka birleşik cisimler hakkında da geçerlidir. Fakat ruh-beden probleminde insansal pragmatik ilgiler vardır. Burada insansal olan şudur: İnsan kendisini gelip

geçici, ölümlü bir varlık olarak değil, ebedî, ölümsüz bir varlık olarak görmek istiyor. Bu konuda kendisine yardım edecek bir inanca gereksinimi vardır. Çünkü insan yok olmak istemiyor; insanın bu dünyada ölmesi gerekiyorsa, o zaman başka bir dünyada yaşamak istiyor. İmdi insan sonsuz, ebedî olmak istiyor. Bu noktada insana dinler yardıma koşuyor. Fakat dinin dogmalarıyla bilimin yolları birbirinden ayrılır. Burada istenebilecek olan şudur: Dinlerin, dogmaların, bilime ve felsefeye girmelerine izin vermemek.

Eğer biz insanın fenomen olarak bir bütünlük olduğunu söylüyorsak, burada göz önünde bulundurulan insanın bütün yetenek, çekirdek ve fenomenlerinin temelini bulduğu bu biyopsişik bütünlüktür. Yalnız bunda yenilmesi kolay olmayan güçlüklerle karşılaşıyoruz. Bu güçlükler, kökünü "şeylerin doğasında" buluyor. Bilim burada bize yardım edemiyor; çünkü biz suda yapıldığı gibi, ruh ve beden "birliğini", canlılığı bir potanın içine koyarak birbirinden ayırarak çözümleyemiyoruz, yeniden birleştiremiyoruz. Buna, bizim hayat, canlılık adını verdiğimiz, kavranılmasına, çözülmesine olanak olmayan "bilmece" engel oluyor. Çünkü hayat, ancak her iki unsurun, yani "bios" ve "psyche"nin bir arada bulunduğu zaman vardır. Bios ve psyche'nin bir birliği olan hayat, ebedî, kavranılamayan, çözülemeyen bir bilmece olarak kalacaktır. Hayatın kavranılamayan, çözülemeyen bir bilmece olduğuna sevinmeliyiz. Çünkü bir kez her şeyi artıksız olarak bilmek, insana ne verilmiştir, ne de verilebilirdi. Bundan başka her şeyi bilmek, insanın taşıma gücünü aşar, insan sınırsız bir bilgi yükü altında yıkılırdı.

İnsanın aktlarının, çekirdek ve yeteneklerinin, fenomenlerinin birbirinden ayrı tutulamayacağını, insanın biyopsişik bir varlık olarak bir bütün olduğunu, insansal olan her şeyin temelini, bu biyopsişik bütünlükte bulduğunu, bugün temellendirerek gösterebilecek durumdayız. Bunu bize sağlayan kalıtım biyolojisidir. Bugün bu biyolojinin ortaya koyduğu sonuçlara dayanarak soy-faktörleri, soy fenomenleri hakkında çok şey bili-

yoruz. Bu biyoloji, araştırmalarının başlangıçlarında yalnız somatik fenomenlerin bireyden bireye nasıl geçtiğini ve bunun neye dayandığını göstermeye çalıştı. Kalıtım biyolojisindeki araştırmaların ilerlemesi, somatik olanın psişik olanla birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu açığa çıkardı. Yaklaşık olarak 40 yıl önce W. Peters, ruhsal yeteneklerin kalıtımsallığını deneysel olarak kanıtlamıştı.[1] Bu verimli bir başlangıçtı. Fakat o, henüz ruhsal olanı somatik olandan ayrı tutan bir görüşü benimsiyordu. Aynı şey hayvan psikolojisinde olup bitiyordu. Bu psikoloji de aynı hatayı yaptı; yani bu psikoloji de somatik olanla ilgisi olmayan bir hayvan ruhundan konuşmak istiyordu; üstelik tamamıyla antropomorf hareket ediyordu.

İlk kez otuz-kırk yıldan beri kalıtım üzerinde yapılan araştırmalar, somatik olanın psişik olandan ayrılamayacağını gösterdi. Bu araştırmaları, özellikle "ikizler" üzerinde yapılan araştırmalar, olumlu olarak destekledi. E. Kretschmer, kalıtım biyolojisine dayanan *tipler teorisinde* somatik olan ile ruhsal olan arasındaki bağlılığı kuşku götürmeyecek bir şekilde ortaya koydu. Çünkü böyle bir *tipler teorisi*, ancak insan biyopsişik bir bütün olursa bir anlam taşır. Eğer E. Kretschmer'in *Beden Yapısı ve Karakter* teorisinde vardığı sonuçlar, bedensel olandan ruhsal olanı çıkarmak olarak kabul edilirse, o zaman E. Kretschmer'in teorisi yanlış yorumlanmış olur. Böyle bir yorum yapıldığı için de onun teorisine karşı çıkıldı.

Bu alandaki araştırmalara hayvan biyolojisinin, özellikle davranış biyolojisinin araştırmaları çok yardım etmiştir. İlk kez davranış biyolojisi hayvanı bir bütün olarak gördü. Çünkü hayvanın davranışı, ancak onun bütünlüğünden hareket edilerek anlaşılabilir. Davranış biyolojisi, hayvanı ruh ve beden gibi iki alana bölmüyor. Davranış biyolojisinin, hayvanlar üzerinde istediği kadar deney yapabilmek gibi bir üstünlüğü vardır. Fakat

[1] W. Peters, İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde uzun yıllar çalışan bir öğretim üyemizdi.

insanlar üzerinde deney yapılamıyor. İnsan buna karşı koyuyor; insanın dili var; bu sayede neyi isteyip neyi istemediğini söyleyebiliyor. Bu yüzden de insan her türlü deneyin kendisine uygulanmasına boyun eğmiyor. İnsanın kendisini hayvana uygulanan deneylerin, araştırmaların dışında görmesi, onun hakkıdır. Bundan başka onun ethosu, insanlara, başka herhangi bir objeye uygulanan deneylerin, araştırmaların uygulanmasına izin vermez, ister bu deney organik, isterse anorganik alana ait olsun.

2. Gelenekleşmiş Felsefi-Bilimsel Teorilerin İnsanı ile Dinsel Görüşün İnsanı

Geçmişte teoriler, bunların kaynakları ister bilimsel-felsefi olsun isterse dinsel olsun, ruh-beden birliğinin fenomenal bütünlüğünü dikkate almadılar. Benimsedikleri teoriye göre, ya bedene ya da ruha bir üstünlük verdiler. Fakat bu üstünlük çok kez ruha tanındı. Ruh, insansal varlığın çekirdeği, insanın varlık-temeli olarak kabul edildi. Halbuki beden, temelsiz bir varlık, çekirdeğe karşılık bir kabuk, sadece ruhu barındıran, saklayan bir barınak olarak görüldü.

Ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüş ve ilişkinin nitelendirilmesi o kadar açık ve seçik görünüyordu ki, hiç kimse bu görüşe karşı koymayı aklından geçirmiyordu. Üstelik eğer önemli olan bir şeyle önemsiz olan bir şey arasında bir fark yapılmak isteniyorsa, o zaman ruh-beden ilişkisinin, bu kendiliğinden anlaşılan, bu açık görünen niteliğine başvuruluyordu. Böylece ruh-beden ilişkisi yazın sanatının kullandığı benzetmelerde, günlük anlatımlarda kullanılıyordu. Bütün bu kullanmalarda ruh daima çekirdekle, değerli olan, ölümsüz, taşıyıcı olanla, beden ise çekirdeği saklayan kabukla, değersiz olanla, gelip-geçici olanla karşılaştırılıyordu.

Yüzyıllar boyunca ruh-beden problemi felsefi-metafizik kaynaktan gelen spekülatif teorilerin bir oyun alanı oldu. Bu teori-

ler şunu savunuyordu: Ruh ile beden arasında kapatılmasına olanak olmayan bir uçurum vardır. Bu uçurum, her birliği, her bütünlüğü yadsır. On dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılıyla yirminci yüzyılda ruh-beden problemi psikolojik-fizyolojik teorilerin bir araştırma alanı oldu. Bu teoriler ya ruhsal olanı bedensel olana götürdüler ve psikoloji bir "beyin-fizyolojisi", "ruhsuz psikoloji" olarak görüldü (H. Ebbinghaus); yahut da bu teoriler ruh-beden dualitesini daha keskinleştirdiler, uçurumu daha derinleştirdiler; sonra da bu keskin ikilik, bu derin uçurum doğal ve verilmiş olarak kabul edildi.

Zamanla bu uçurum gittikçe daha derinleşti daha açıldı. Şimdi de ruhla beden arasındaki ilişki ya karşılıklı etkileşimle ya da bir koşutlukla açıklanmaya çalışıldı. Çağımızın psikolojisinde bu koşutluğa, onu Descartes'ınkinden ayırmak için, somut koşutluk adı verildi. Hattâ bu koşutluk deneysel araştırmaların bir objesi oldu. Bu deneyler Wolfgang Köhler'in bir öğrencisi olan Otto von Lauenstein tarafından gerçekleştirildi.[2]

Felsefe alanında dual görüşün ve koşutçuluğun tarihsel babası Descartes'tır. İlk kez Descartes yalnız insan varlığını ontik olarak iki alana ayırmakla kalmadı, aynı zamanda varolan dünyayı da iki total heterojen alana, iki heterojen substanza böldü. Descartes, bunlardan birisine *res externa,* ötekine *res cogitans* adını verdi. *Res extensa*dan Descartes maddesel ve organik dünyayı anlıyordu. *Res extensa* alanı mekanik yasalar tarafından yönetilir. Böylece beden de, insan organizmi de mekanik alana girer. İnsan organizminin olayları da fizik-kimya yasaları tarafından yönetilir. Buna göre bedenle madde arasında bir fark yoktur. İnsanı insan yapan şey, insanın ruhudur, yani *res cogitans*tır. Descartes'tan sonra *res cogitans* yerine geist veyahut akıl kavramı kullanıldı. Fakat Descartes, ruh-beden ilişkisinin koşutluğunda ve bununla ilgisi olan dualitede büyük güç-

---

[2] Otto von Lauenstein, *Psychologische Forschung,* Cilt 21, 1934 ve Cilt 22, 1938, Verlag Springer.

lüklerle karşılaştı. Bu güçlükleri kendisi ve kendisinden sonra gelen Descarteşçılar, yardımcı varsayımlarla ortadan kaldırmaya çalıştılar.

Descartes'ı, insanı ve varolan dünyayı ontik olarak iki heterojen alana bölmeye zorlayan nedenlerin başında bilgi teorisine dayanan nedenler gelir. Descartes haklı olarak Yeniçağ felsefesinde bilgi teorisinin kurucusu olarak kabul edilir. İmdi Descartes'ın insanın bilgi yeteneği üzerinde durması doğaldır. Bütün öteki şeyler Descartes için ikinci derecede kalan bir önem taşırlar. Descartes hiçbir şey öne sürmeyen, hiçbir önkoşula dayanmayan rasyonalist bir bilgi teorisini temellendirmek ister. Bundan dolayı Descartes algı sferini dışarıda bırakmak zorunda kaldı.

Descartes'ın insan hakkındaki görüşü rasyonalist ölçülere dayanan bir bilgi teorisi için geçerli olarak kabul edilebilir. Fakat onun antropoloji için geçerli olmasına olanak yoktur. Aslında Descartes'ın bu dualite teorisinin antropolojiye ve öteki insan bilimlerine çok zararı dokunmuştur.

Teorileri insan hakkında dual bir görüşe götüren nedenler çeşitlidir. Fakat bunlardan ağır basanları kökünü dinde bulurlar. Farkına varılmadan insan hakkındaki dinsel görüş felsefeye, hattâ bilime taşınmaktadır. Çünkü insan hakkındaki dinsel görüş bir kez insanın düşünmesine, duygusuna yerleşmiştir. Descartes da bunun dışında kalmamıştır.

İnsan hakkındaki görüşlerinde büyük dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) birbirine oldukça yaklaşırlar. Bu dinlerin insan ve dünya hakkında kesin görüşleri vardır. Bu görüş, insanı dual bir varlık olarak kavrar: 1. İnsanın gelip-geçici (fani) yanı; 2. İnsanın ebedî, ölümsüz yanı. Gelip geçici olan daima insanın bedeni olarak görülmüştür; ölümsüz olan da insanın ruhudur. Buna uygun olarak dünya ikiye ayrılır: 1. Gelip-geçici olan, ölümlü olan bu dünya; 2. Kalıcı olan öbür dünya.

Dinler dogmalara dayanırlar. Dinlerin dogmaları felsefi-bilimsel teorilerde olduğu gibi gelişigüzel yorumlanamazlar.

İnsan onlara ya inanır ya inanmaz, fakat onları değiştiremez. İnanma, daha önce gördüğümüz gibi, insanın ağır basan bir "varlık-koşulu"dur. İnanma, insan varlığından dışarıya atılamaz. Her insan çocukluğundan beri belli nitelikleri olan dinsel bir inanç atmosferi içinde büyümüştür. Bu inançları insanlar ya hayatlarının sonuna kadar sürdürürler ya da çok azı onları bir kenara itebilirler.

İnsan kendisine yanıt aradığı birçok sorular sorar; örneğin: İnsanı, hayvanları, dünyayı kim yarattı? Doğmadan önce ve ölümden sonraki durum gibi. Dinler dogmalara dayanarak bu sorulara kesin yanıtlar verirler. Dinlerin verdiği bu kesin yanıtlar, bilinme olanağı olmayan son bir kavrama dayanır. Bu kavram Tanrı kavramıdır. Dinler bu kavramdan bütün canlı varlıkların, varolan bütün şeylerin yaratıcısını anlarlar. Gerçi bu sayede insan, olup bitenler ve dünya karşısında bir tavır kazanıyor; fakat bununla birlikle soru sorma da sona eriyor. Çünkü dinler ölüm, hastalık, acı çekme, kader ve benzerleri gibi hayat olaylarını anlamlandırıp açıklarlar. Fakat bu yanıtlar tartışılamaz; bunlara ancak inanılabilir. Dinin bu sorulara verdiği yanıtlar bilimin ve felsefenin aynı sorulara vereceği yanıtlarla çelişebilirler. Din için böyle bir çelişmenin önemi yoktur. İmdi dinin yanıtlayamayacağı hiçbir fenomen, hiçbir soru yoktur. Çünkü bu yanıtlar, bu açıklamalar dinin şüphe edilmesine izin verilmeyen dogmalarına dayanırlar. Dinler her şeyi, kendisi artık hiçbir açıklamaya gereksinim göstermeyen kendi son temeline götürür. Bu temel, son olan, mutlak ve koşulsuz olan bir temeldir.

Bütün dinlerin pragmatik bir yanı vardır. Dinler bu yanı ile insanların büyük bir kısmına yalnız hayatta bir tavır kazandırmakla kalmazlar; aynı zamanda insanların yapıp-etmelerini yöneten kurallar da verirler. Bu sayede zayıf bir yaratık olan insan kendisini güvenlik altında hisseder. Dinler, insana neyin iyi ve haklı olduğunu, neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini, ne umabileceğini, insanın söz verilen "kurtuluşa" nasıl

kavuşacağını, bunun için onun nasıl hareket etmesi gerektiğini öğretirler. İnsanların büyük bir kısmının dine gereksinimleri vardır. Çünkü bu sayede insan kendisini, yolunu bulmuş, rahatlamış, hafiflemiş hisseder.

İmdi eğer dinler kendi sınırları içinde kalsalar, onların insan için yadsınamaz yararları vardır. Fakat bunun sağlanabilmesi için dinlerin, bilimin ve felsefenin işlerine karışmaması gerekir. Bu, bugün birçok ülkede gerçekleşmiştir. Fakat dinlerle, bilim ve felsefenin birbirlerinin işlerine karışmamaları karşılıklı olmalıdır. Çünkü bilim ve felsefenin din alanına karışması, dine zarar verir, dinin temellerini sarsar, varlığını tehlikeye düşürür. Bunun tersi olursa, yani din, bilim ve felsefenin alanlarına karışırsa, o zaman din onların araştırmalarına engel olur. Böylece de din hayatın temelini söker; çünkü insanın hayatı bilim ve felsefe tarafından taşınmaktadır. Bilim ve felsefe olmadan inşanın varlığı tehlikeye girer. Hayatın, özellikle çağımızda bilime dayalı olmasından kaçınılamaz.

Bilim ve felsefenin, hiçbir önyargıya dayanmadan, araştırılması gereken alanları olduğu gibi görebilmeleri için, kendilerini dinin insan hakkındaki görüşünden kurtarmaları gerekir. Bu, bugün birçok alanda gerçekleşmiştir. Örneğin biyoloji için insanda "ölümsüz" olan, insan türünün yeni kuşaklarda yaşamayı sürdürmesinden başka bir anlam taşımaz. Aynı şey hayvan ve bütün canlı varlıklar için de geçerlidir.

Fakat teolojik-dinsel kılığa bürünen düşünce, insanın tek olarak ölümsüzlüğünden ve bir öbür dünyadan söz eder.

Nietzsche bu düşünceye şu sözle karşı çıkar: "Kardeşlerim, bu dünyaya sadık kalın!"[3] Bununla Nietzsche, dünyanın, "bu dünya" ve "öbür dünya" diye ikiye bölünmesinin insanların bir kuruntusu olduğunu anlatmak istiyor. Çünkü realite olarak bizim içinde doğup büyüdüğümüz ve sonunda öldüğümüz yalnız tek bir dünya vardır. Bundan dolayı dünyanın, "bu dünya" ve

[3] Nietzsche'nin bu düşüncesi daha önce de metin olarak alınmıştı.

"öbür dünya"ya bölünmesinin ne bir realitesi ne de bir fenomen niteliği vardır. Aynı şey, insan varlığını "ölümsüz", "ölümlü" gibi iki alana ayıran görüş için de geçerlidir. Nietzsche için insanda "ölümsüz" ve "ölümlü" olanın ruh ve bedenle ilgisi yoktur. Ölümsüz olan insanın başarıları, yapıtlarıdır. İnsanın ancak başarıları, yapıtları "kalıcı", zaman üstü bir niteliğe sahip olabilir. Nietzsche bu düşüncelerinde, büyük bir cesaretle insanın ölümsüzlüğü ile gelip geçiciliğinin kendi elinde olduğunu söylüyor.

Fakat insan, Nietzsche'nin yaptığı gibi, korkusuzca realitenin gözünün içine bakmak istemiyor. İnsan hiç olmazsa ruhunun, bu dünyada olmasa bile başka bir dünyada ölümsüz olabileceğine inanmak istiyor. Din buradan, bu noktadan işe başlıyor. Din insanın bu konudaki umuduna destek oluyor ve dogmalarıyla insan kalbinin özlemlerini inanılır bir hale getirmeye çalışıyor. Gerçi insan fenomen olarak ölümden sonra organik bir şey olan bedenin dağıldığını ve başka maddelere karıştığını görüyor. Fakat şimdi din insanın yardımına geliyor ve ona şunu söylüyor: Sende gelip-geçici, ölümlü, önemsiz olan bedendir; fakat senin önemli olan yanın ruhundur; ruh ölümsüzdür. Eğer sen Tanrının buyruklarına uyarsan, ruhun öbür dünyada ölümsüz bir varlık olarak yaşayacaktır. Yoksa ruhun yargılanacak, sen de Tanrının buyruklarına karşı yaptıklarını pişmanlık ve ceza ile ödeyeceksin.

İnsan bu inançlarından vazgeçemiyor. Şurada burada Nietzsche gibi insanlar bulunabilir; onlar durum nasılsa öyle görebilir; fakat bu çoğunluk için, yığın için hiçbir şey ifade etmez. Felsefe ve bilim, ne inançlardan yana ne de onlara karşı tavır takınmalıdır; çünkü inançlar karşısında tavır takınma felsefe ve bilimin yetkisini aşar. Bilim ve felsefe inançlar üzerinde, din üzerinde bir fikir ileri sürmekten kaçınmalıdır; bilim ve felsefe inanmanın, dinin işlerine karışmamalıdır; sadece inanmanın olası olduğu yerde, insanın hiçbir şey bilmediği yerde, bilim ve felsefenin de artık bir yetkisi kalmamıştır. Bilim ve felsefenin

de dinden kendi işlerine karışmamasını, aynı çekimserliği beklemek en doğal hakkıdır.

3. Ontik ve Gnoseolojik Görüşlerin Birbirine Karıştırılması

Felsefenin ve bilimin kötü alışkanlıkları vardır. Bu kötü alışkanlıkların kökü, daima dinde değildir. Bilim ve felsefenin *immanent* olan kusurları da vardır. Bilimin ve felsefenin bu kusurlarına, onların üzerinde yürüdükleri yanlış yollar adı da verilebilir. Bu yanlış yollardan en ağır basanı ontolojik ve gnoseolojik görüşlerin birbirine karıştırılmasıdır. Ontik bakımdan insan, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir "bütün"dür. Bu bütünlüğe giden yol, direkt bir yoldur; bu yol, insanı bilen, yapıp-eden, tavır takınan, çalışan, önceden belirleyen, konuşan vb. varlık-koşullarının taşıyıcısı olarak tanıtır.

Fakat bilginin gelişmesi daima düz yolda olup bitmez. Bu gelişme, düz yolu, direkt yolu terk etmeye zorlayan düşünceler, bükülmeler gerektirebilir. Çünkü bir varlık-alanına girme, bir yöntemler, yollar ve düşünceler örgüsü ile gerçekleşir. Yöntemler varolana giriş kapılarını ararken; bizi refleksiyonlara, bükülmelere, çözümlemelere, bölüntülere zorlar. Bu, düz ve direkt olan yolu terk etmeyi ifade eder. Çünkü varolan bir alana giden yol, elde avuçta hazır durmuyor; ve bu giriş, bu yol, herkesin bulabileceği, yürüyebileceği bir şekilde saptanmış da değildir. Bu girişin, bu yolun ilk kez aranması, bulunması gerekir. Bu da bizden refleksiyonlar, bükülmeler, çözümler, bölüntüler, yani bir yöntemler örgüsü ister. Fakat yöntemler ne hazırdır, ne de önceden bellidir. Her yöntem, eğer bu yöntem verimli olacaksa, denenmeli, durumdan duruma değişmeli, bu değişiklikleri gerçekleştirmek için de hareketli olmalıdır. Ontik görüş açısı, gnoseolojik görüş açısı birbirine karıştırılmadıkça, birisi öbürünün yerine geçmedikçe bütün bunların yapılmasının bir tehlikesi yoktur.

Eğer biz şimdi insanı göz önünde bulundurursak, o zaman onu incelemek için bize iki giriş olanağı verilmiştir: İnsan bir kez somatik olan yanından, başka bir kez de psişik olan yanından yakalanabilir. Böylece iki bilim dalı ortaya çıktı: Psikoloji ve biyoloji. Psikoloji, psişik adı verilen fenomenlerle, biyoloji ise, somatik, bedensel olarak adlandırılan fenomenlerle uğraşır. Fakat her iki bilimin, bilen, değerleri duyan, yapıp-eden, tavır takınan, özgür olan ve benzerleri gibi fenomenlerin taşıyıcısı olan insanla bir ilgileri yoktur. Bütün bu fenomenler temelini, insanın biyopsişik bir bütün olan varlığında bulurlar. Bir bütün olan bu biyopsişik varlık alanına girme de üçüncü bir girişi gerektirir; bu da antropolojik giriştir.

Psikoloji, ruhsal varlığın bir bilimi olarak psikofizik olayları da birlikte araştırmak zorundadır. Bu bizden insanın, hattâ hayvanın, bedensel ve ruhsal alanlara ayrılmasını ister. Psikoloji dış (fizik) uyarımı ve onun bedendeki akışını izlemelidir. Bu da gene çözümlemeler, bölünmeler, yöntem bakımından ayırmalar gerektirir. Fakat psikofizik olayın izlenmesinde beden sadece bir geçit noktası olarak, bir uyarım ortamı olarak görünüyor. Bu geçit yolu ile uyarım, sinir sistemine ulaşıyor. İşte asıl aldatıcı olan, yanlışlıklara, aldanmalara neden olan fenomen de budur. Eğer bu aldanmanın farkına varılmaz da, insan fenomenleri için verilmiş olarak kabul edilirse, o zaman insan fenomenlerini bölmenin, birbirinden ayrı tutmanın mutlaklaştırma cesareti de artar. Sonra da insan hakkında fenomenlere uygun olmayan dual bir görüşe saplanıp kalırız.

Her araştırıcı ve düşünür, bütün bu çözümlemelerin, bu bölme ve ayırmaların, araştırmalar için yapıldığını, onların insanın ontik birliği ile hiçbir ilgisi olmadığını bilmelidir. Fakat eğer biz bu gnoseolojik-yönteme bağlı görüş açısını –bilerek veya bilmeyerek– insansal varlığın ontik bütünlüğüne taşırsak, o zaman birbiriyle çelişen felsefi-bilimsel teorilerin hatalı yollarına düşeriz. Bu teoriler, fenomenleri zorla çözmeye çalışırlar

ve bizi yanlış olan, insan varlığına yabancı olan sonuçlara götürürler.

Dual bir görüşe kapılmak, psikoloji için bir tehlike sayılmaz. Çünkü psikoloji, insanı bir bütün olarak bilmeye çalışmıyor, insanın yalnız ruhsal olaylarını bilmek ve açıklamak istiyor. Bu, dual görüşle çok iyi uyuşabilir ve dual görüşle çalışabilir. Fakat, eğer insanı bir bütün olarak kavramak istiyorsak, o zaman bu psikoloji ile hedefe varılamaz. Eğer bu görüş açısı felsefi antropolojiye uygulanırsa, ortaya çıkan hatalar elle tutulabilir büyüklüktedir. Max Scheler kendisini, daha önce de gösterildiği gibi, görüş açılarının böyle bir karışmasından kurtaramadı. Aynı şey Kant için değil ama Descartes ve Dilthey için de geçerlidir.

Dinler tarafından hazırlanan, yardım gören, bilim ve felsefe tarafından duraksamadan kabul edilen ruh-beden dualitesi hakkındaki düşünce, etkili olmayı sürdürüyor. Bu dualite düşüncesi terk etmek istenmiyor. Bu yüzden insansal varlığın parçalanacağı ve insan hakkında çarpık, yanlış bir görüşün oluşacağı bir türlü görülmüyor. İmdi antropolojik araştırmalara bulaşan hata kaynaklarının burada olduğu bilinmiyor. Halbuki bütün hatalar temelini insansal varlığın parçalanmasında bulur. İnsan bu önyargılara yapışıp kalıyor; onlardan kendisini bir türlü koparmak istemiyor. Bu, elimizin, avucumuzun içinde bulunan insansal fenomenlere değil, önyargılara, bilimsel-felsefi teorilerin otoritesine dayanmaktan ileri geliyor. Böyle bir durumda bizi insansal varlığın temel-yapısına götüren fenomenler gözden kaçıyor. Eğer insanla hayvan arasında bulunan "apayrılıkla", "varlık-farkı" ile başa çıkamazsak, büyük kurgulara başvurmak zorunda kalırsak, o zaman da hayrete düşüyoruz. Nitekim Max Scheler bu farkı büyük kurgular yapmakla göstermeye çalışır. Bu güçlüklerin ve kurguların başlıca nedeni, insan varlığının parçalanmasıdır.

Fakat biyolojideki durum başkadır. Biyolojiyi insan, insan olarak ilgilendirmez. Biyoloji için somatik olan önemlidir. Bi-

yoloji insan hakkında bir görüş ortaya koymaya çalışmaz. Antropoloji alanında ortaya çıkan yanlışlıklar biyolojiyi o kadar ilgilendirmez. Buna rağmen biyoloji somatik olanın bütünlüğünü terk etmez.

Biyoloji de bir alternatifle savaşmak zorundadır: Vitalizm-mekanizm. Antropoloji için bu iki teori önemli değildir. Eğer bazı araştırıcılar tarafından denendiği gibi "hayvan biyolojisi" ile "insan biyolojisi" ayrı birer araştırma alanı yapılırsa, o zaman sözü edilen alternatif bir rol oynayabilir. Çünkü bu biyolojiler, insanla hayvan arasındaki "apayrılığı", "varlık-farkını", biyolojik alanda saptamaya çalışıyorlar. Böyle bir farkı biyolojik alanda saptamaya çalışmak ilgi çekicidir. Fakat bunun antropoloji anlamında insan fenomenlerine bir yardımı dokunmaz. Bundan başka "insan biyolojisi", dual bir görüşten, yani ruh-beden dualitesinden hareket eder. Antropoloji için insanın ontik olarak biyopsişik bir birlik ve bütünlük olması çok temelli bir önem taşır.

4. Antropolojik Görüş Açısı, İnsanın Biyopsişik Varlığının Önemi

Felsefi-antropolojik teorilerin, hattâ psikoloji, biyoloji gibi bilimlerin amaçları, teori yapmaları bir yana, insanı insan olarak değil, tersine insanda herhangi bir şeyi kavramaktır. Bu şey insanın organik yanı, canlılığı, onun geistı, aklı, düşünmesi, zekâsı, belleği, algı alanı, içgüdüleri, itkileri, duyguları vb. olabilir.

Halbuki antropoloji insanı insan olarak kavramak istiyor. Bu tamamıyla başka bir tavır, antropolojiyi öteki denemelerden ayırt eden başka bir görüş gerektirir.

Antropoloji buna, yani insanı insan olarak kavramaya, ancak insanı ontik, somut bir bütün olarak ele alırsa ulaşabilir. İnsanı somut bir bütün olarak incelemek demek, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi "varlık-koşulları" ile birlikte kavramak demektir; yani bu kitapta yaptığımız gibi, insanı

bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir. Bütün bunlar, yapılan çözümleme ve betimlemelerde ortaya çıktığı gibi, temelini insanın biyopsişik bütünlüğünde bulurlar. Çünkü biz hayatta insanla somut bir bütün olarak karşılaşıyoruz. İşte antropolojinin attığı ilk adımından beri insanın ontik olarak bölünmeyen bütünlüğü üzerinde durmasının nedeni budur.

Çünkü insanın başarıları, yapıp etmelerinin ürünleri, insan fenomenleri ve yeteneklerinin her türü, temelini ne sadece onun *bios*unda, ne de sadece onun *psyche*sinde bulur; tersine, bu temel onun biyopsişik bütünlüğündedir. İmdi insan alanında, insanın biyopsişik bütünlüğüne dayanmayan hiçbir şey yoktur, her şey ona dayanır. İnsanı yalnız bir geist-, bir akıl-, bir düşünme-, bir ruh-varlığı olarak görmek büyük bir yanılgıdır. İnsan ne ise, biyopsişik bir bütün olarak odur. Beden ve ruh birbiriyle o derece kaynaşmış, o derece birleşmiştir ki, somut insandan söz edildikçe, onların birbirinden ayrılmasına olanak yoktur.

Tıp ve davranış biyolojisi, insanın biyopsişik somut bütünlüğü hakkında önemli bilgiler ortaya koydular. Bu bilgilerin antropoloji için büyük bir önemi vardır. Davranış biyolojisi, daha önce birinci bölümde gösterildiği gibi, antropolojiye ve onun bilimsel tavrına örnek olmuştur. Çünkü davranış biyolojisi, ruh ve bedeni birbirinden ayırmaz, birbirinden koparmaz. Hayvan biyolojisinde dinsel görüş etkili olmuyor. Çünkü din hayvan ruhuna karşı ilgi göstermez. Halbuki dinin insan ruhuna karşı pragmatik bir ilgisi vardır. Çünkü burada dinin belkemiği olan ölümsüzlük problemi ağır basar, dini ayakta tutan ruhun ölümsüzlüğü inancıdır.

Felsefi antropoloji din alanına karışmaz. Antropoloji için din bir insan fenomenidir. Antropoloji için ağırlık noktası biyopsişik bütünlüğe dayanan fenomenler üzerinde bulunur. Ant-

ropoloji için ne bu biyopsişik bütünlükten kopmuş bir beden, ne de ondan ayrı, kendi başına duran bir ruh vardır.

Her insansal fenomenin, her insansal yeteneğin köklerinin biyopsişik bütünlükte bulunduğunu, bios'un ve psyche'nin birbirinden ayrılamaz bir şekilde kenetlenmiş olduğunu, bu problemlerle ilgili bölümlerde göstermeye çalıştık.

İnsanla hayvan fenomenleri arasında yapılacak geniş bir karşılaştırma, burada yaptığımız çözümleme ve betimlemeleri destekleyecektir. Biz böyle bir karşılaştırmayı antropolojinin ikinci cildine bırakıyoruz. Bu kitapta, insan ve hayvanın somut varlığında ortaya çıkan karşıt fenomenler ele alınacaktır.

İkinci Kitap

İNSAN VE HAYVAN, DÜNYA VE ÇEVRE

I
İNSAN VE HAYVANIN SOMUT VARLIK BÜTÜNLÜKLERİ

1. İnsan ve Hayvan

İnsan, dış görünüşü ile, yani morfolojik bakımdan iki ayak üstünde dik duran, başı gövdesi üzerine oturtulmuş, çeşitli işlevleri gerçekleştiren ellere sahip "canlı" bir varlıktır, diyen Schopenhauer, bu morfolojik özelliğe büyük bir önem verir. Schopenhauer'a göre hayvanın başı gövdesinin bir devamıdır; bundan dolayı hayvanın başı daima bedenini, gövdesini besleyen besine, yani toprağa, yere yönelmiştir. Halbuki başı omuzları üzerinde yükselmiş olan insan, ileriye, yukarıya bakabilir. İnsan bu morfolojik yapısı sayesinde her şeye yukarıdan bakabilecek bir durumdadır. İnsan hangi ırktan gelirse gelsin, bu morfolojik özelliğini korur. Bu yüzden de insan kavramı bir "birlik" gösterir. Halbuki "hayvan" adı altında toplanan canlı "varlık" alanı böyle bir birlik göstermez. Fakat nedense insan dili, bütün hayvan türlerini bir kavram altında toplamıştır.

İnsan dili, her şeyi "varlık yapısı" bakımından ifade eder. Bu nedenle dil, bununla "dış görünüş"ten çok canlının iki ayrı "varlık tarzı"na işaret etmek istiyor. Dil, doğanın bu "varlık tarzlarından birisine insan, ötekine hayvan adını veriyor. Dil bu farkı kesin olarak yaptığı halde, insanın bir ürünü olan bilim ve felsefe, bu "fenomenal" ayrılığı görmezlikten geliyor ve bu "fenomenal" duruma ters düşen bir "düşünme"den (refleksiyondan) kalkarak, bu kavramları istediği gibi yorumlamaya çalışıyor. "İnsan düşünmesi" bunu yapmakta haklı olabilir. Çünkü bilim, özellikle "insan düşünmesi", karşılaştırmalar yapmak, benzetmelere başvurmak zorundadır. İnsan düşünmesi ile insan biliminin yaptığı bu karşılaştırmalar, kurduğu bu benzetmeler, günümüzde, çağımızda meydana gelmiş değildir. Bunda yüzyılların payı, katkısı vardır. Fakat yüzyıllardan beri sürüp gelen insanın deneme ve sınamaları, canlıların dış organları üzerinde yapılmıştır. Bu deneme ve sınamaların dayandığı düşünme biçimi de, bu karşılaştırmaları, bu benzetmeleri gene canlıların dış organları üzerinde yapmıştır; ve şöyle bir örnekten hareket etmiştir: İnsanın bir yeri kesildiği zaman kan aktığı gibi, hayvanın da yara ve beresinden kan akmaktadır.

İnsanın başı, gözleri olduğu gibi, hayvanlarda da –hiç olmazsa yüksek hayvanlarda– aynı organlar vardır. Zamanla insanla hayvanın anatomisi, morfolojisi, fizyolojisi, patolojisi, araştırma alanları olunca, bu kez de canlıların iç organları, damarları, adaleleri, sinir sistemleri gibi organlar ve organ işlevleri birbiriyle karşılaştırıldılar. Bilim adamı her bakımdan her iki canlı varlık arasında benzerlikler görmüş ve bundan yararlanmıştır. Üstelik insana hayvanı istediği gibi kullanabilmesi, ona her türlü "deneme" ve "sınamaları" uygulayabilmesi gibi bir özgürlük tanındı. Böylece karşılaştırmalı deneysel bilimlerin doğması sağlandı. Bundan da karşılaştırmalı anatomi, morfoloji, fizyoloji, patoloji gibi bilimler doğdu. Bu bilimlerin tıbba, veteriner tıbba büyük yararlar sağladıkları çok iyi bilinmektedir.

Biyolojik bilimlerin ilerlemesiyle insanın ve hayvanın ruhsal fenomenleri de bir araştırma alanı olmaya başladı: Zekâ, anlama, seziş, düşünme, algı, öğrenme, bellek gibi. İnsan psikolojisi alanındaki araştırmalar ilerleyince, bu kez de aynı ruhsal yeteneklerin hayvanlarda aranmasına başlandı; hayvanların da aynı yeteneklere sahip oldukları gösterilmeye çalışıldı. Böylece karşılaştırmalı psikolojinin temelleri atılmış oldu. Nitekim yüzyılımızın başlarında atların bile çarpma, bölme, toplama gibi matematik işlemleri öğrendikleri ileri sürüldü.

Fakat bu karşılaştırmalı bilimsel görüş kendiliğinden oluşmamıştır. Bilimi bu görüşe sürükleyen, her şeyi bir birliğe, bir köke, bir kaynağa bağlamak isteyen Darwinci teori olmuştur. İnsan düşünmesi, bu düşünmenin ürünü olan bilim, çeşitlilikten korkar. Bilim bu korkusunda haklıdır. Dış görünüşteki çeşitlilik, bilimsel olmayan bir düşünmenin sonucudur. Örneğin bilimsel olmayan bir görüş için su, hava, buhar, özellikle gazlar, katı cisimler birbirinden tamamiyle farklı oldukları halde, bilim bakımından bunlar bir "birlik" gösterirler. Bu nedenle bilim, bunların "birliğini" aramış ve bu "birliği" maddenin "ince yapısında" görmüştür. Çünkü bu dış görünüşler, maddenin makroskopik durumlarından başka bir şey değildirler.

Bilim bakımından aynı şeyin organik varlık alanında olması için hiçbir neden yoktur. Nitekim bitki, hayvan, insan gibi organik varlık alanları arasında da dış görünüş bakımından büyük farklar vardır. Halbuki bunların hepsi "ince yapı"larında ortak bir "birliğe" götürülebilirler. Bilim buna "hücre" adını veriyor. Gerçekten bütün organizmler hücrelerden oluşurlar. Fakat bilim bununla da yetinmiyor; bütün canlıları "tek" bir kaynağa götürmeye çalışıyor. Nitekim Darwinci gelişme teorisi bunu da denedi; ve insanla çeşitli hayvan türleri için "birlik" gösteren tek bir kaynak aradı ve bunu da bulduğunu sandı. Darwinci teori, insan ırkları ile hayvan türleri için "primat"lar, ilk kökler kabul ediyor. Milyonları bulan yıllar içinde olup biten gelişme sayesinde, bu ilk insan ve hayvan primatları mutasyon

(organik değişim) geçirerek, durumdan duruma, şekilden şekle girerek en sonunda bugünkü durum meydana geliyor.

Buna koşut olarak canlının üstünde yaşadığı "yeryüzü" de birçok şekiller ve basamaklardan geçiyor. "Yeryüzü"nün geçirdiği durumlar değiştikçe, onun üstünde yaşayan canlılar da bu yeni durumlara, değişime uğrayarak her bakımdan uymak zorunda kalıyorlar. Oluşan bu yeni durumlara uymayı başaramayan türler göçüp gidiyor; başaranlar da "yeryüzü"nün yeni durumlarına, uygun gelen morfolojik ve fizyolojik nitelikler kazanarak yaşamaya devam ediyorlar. Bunu jeoloji, bulduğu fosillerde gösteriyor. Üstelik bilim, bu varsayımları öteden beri ve çağımızda bulduğu fosillerin şekil değişikliklerindeki benzetmelere dayanarak kesinleştiriyor.

Halbuki doğa, insanla yepyeni bir "varlık formu", yepyeni bir "varlık tarzı" ortaya koymuştur. Bu "varlık formunu", bu "varlık tarzını" bize herhangi bir ruhsal ya da fizyolojik, morfolojik bir karşılaştırma yahut metafizik bir kavram (örneğin geist, mind ve benzerleri gibi) ya da bir "kaynak kavramı" tanıtamaz. Ancak insan ve hayvan adını alan "varlık formlarında" meydana çıkan ve onların somut bütünlüğünde karşılaştığımız "karşıt fenomenler" bize onların özelliklerini tanıtabilir.

İşte antropolojimizin bu ikinci kitabının amacı, insan ve hayvanın fizyolojik ya da ruhsal yeteneklerinin bir karşılaştırmasını yapmak değil; insanın ve hayvanın somut varlık bütününde meydana çıkan karşıt fenomenleri göstermek, onları adım adım izlemek olacaktır.

İnsanla birlikte dünyaya yeni bir "varlık alanı" katılmıştır. Doğada daha önce kendisiyle karşılaşmadığımız bu "varlık alanı", insan başarıları adını verdiğimiz alandır. Sanat, teknik, bilim, felsefe gibi başarılar bu, "varlık alanı"nı oluşturuyorlar. İnsanın yeni bir "varlık formu", yeni bir "varlık tarzı" olması onun eyleyen bir varlık olmasına dayanmaktadır. Çünkü insan eylemleriyle dünya yepyeni bir "anlam boyutu" kazanıyor. Anlam boyutu ile, insanın bir şeyi sevmesi, bir şeyden irkilmesi,

tiksinmesi; bir şeyi beğenmesi, bir şeyi reddetmesi; yaptıklarından ettiklerinden kendisini sorumlu görmesi ya da görmemesi; başarılarının temelinde herhangi bir anlam unsuru görmesi ya da görmemesi; anlamlı gördüğü bir şeyi gerçekleştirmeye çalışması; anlamlı görmediği şeylerin gerçekleşmesini önlemeye çalışması gibi anlam ve değerlerle ilgili eylemler kastediliyor. İşte bu anlam boyutu, insan eylemlerine dayanan insan başarılarının temelidir.

Gerçekten anlam fenomeni, insan için çok önemli olan bir değer sferine işaret ediyor. İnsan kendi hayatının akışında bir anlam görmediği zaman, korkunç bir durumun içine fırlatılmış olur; o, varlıkla olan bütün bağlarını kopmuş görür. Böyle bir durumda insanın daha fazla yaşamasına olanak yoktur. Fakat bu anlam alanı, herhangi tek bir insan yeteneğinin işi değildir; insanın somut varlık bütünü ile ilgilidir. İnsanda ortaya çıkan anlam alanına, herhangi bir sübjektivizm yüklenemez. Çünkü sübjektivizm kavramı kaynağını bilgi probleminde bulur. Ancak bu sübjektivizm, sonradan herhangi bir insanın tavrının, kararının bir ifadesi olursa, antropolojik bir kavram niteliği kazanır. Sübjektiflik ve objektiflik fenomeni[1] incelenirken gösterildiği gibi, anlam sferinin kaynağı problemi de, her kaynak problemi gibi, antropolojinin araştırma alanının dışında kalır. Bu ancak bir değer teorisinin, bir değer metafiziğinin kaygısı olabilir.

Hayvan böyle bir anlam sferi ve insan başarılarından yoksundur. İlk kez böyle bir anlam-sferinin çerçevesi içinde, bir canlı varlık, insan, kendi yapıp ettiklerinin hesabını vermekte, kendisini yapıp ettiklerinden sorumlu ya da sorumsuz görmektedir. Gene ilk kez böyle bir varlık alanında, yani insanda, yapılanlardan, eylemlerden dolayı üzücü yahut sevindirici duygular, bu duyguları bu varlığın, insanın, kendisiyle birlikte bilen "vicdan" adını alan bir alan, bir sfer ortaya çıkmaktadır. Böyle

[1] *Felsefe Arkivi*, Cilt III, Sayı 3.

bir duygu ancak normal olmayan durumlarda, yani hastalık halinde körleşir ya da tamamıyla ortadan kalkar. Gene ilk kez insan varlığında objektiflik ve sübjektiflik gibi fenomenler meydana çıkmaktadır; üstelik insan çok kez bunun farkındadır da. İlk kez insan varlığında, bir şeyi evirip çevirmek gerektiren "obje" kavramı ortaya çıkıyor; hattâ insan, yetenekleri sayesinde, kendisini bile bir obje olarak görmeyi başarabilmektedir. Gene ilk kez insan varlığında suç ve suçsuzluk, hak ve haksızlık gibi değerlerle, haksızlığa karşı gelmek, zalim ve adil olmak gibi karşıt değerler meydana çıkıyor. Bu yüzden ortaya çıkacak "çatışmaları" önlemek için, insan kendi kurduğu bir sosyal kuruma, hak ve adalet gibi yüksek değerlere dayanan bir kurallar sisteminin koruyucusuna, yani devlete, kendi "iradesi" ile boyun eğmekte, bu olmadığı zaman da, kurduğu devletin güç kullanması sayesinde böyle bir duruma getirilmektedir.

Gerçi bütün bu anlam sferleri zamanla başka bir "iç" kazanmaktadır; fakat bu insanın varlık yapısını değiştirmemektedir. Çünkü anlam sferlerini ilk kez insan bulmakta ve geliştirmektedir. Belki de anlam sferleri, aslında, varlığının temelinde bulunuyordu da, insan da onu keşfediyor.

Böyle bir anlam boyutu ile ancak doğa tarafından hazır olarak verilmiş herhangi bir "mekanizm" ile donatılmamış olan bir varlık alanında, insan varlığı alanında karşılaşabiliyoruz. Halbuki her şeyi doğa tarafından düzenlenmiş olan hayvanda ne böyle bir anlam boyutu ile ne de başka insan başarılarıyla karşılaşıyoruz. Fakat insan hayvana antropomorf bir görüşle baktığı için, hayvanda birçok insansal nitelikler görmekten de geri kalmıyor. Örneğin deniliyor ki, hayvan da sevinir, üzülebilir, dostluk belirtileri gösterebilir; güçlü hayvan zayıf olana, bir saldırıya uğrayana yardım edebilir. Kısacası hayvana hem duygusal bir sfer, hem de bir anlam boyutu sferi yüklenmektedir. Halbuki hayvana objektif bir gözle bakıldığında, ona duygusal bir sfer, yani sevinç, keder ve üzüntü gibi duygular yüklenemez. Hayvana ancak psiko-fizik nitelikler yüklenebilir.

İmdi hayvana, somut bir "varlık bütünü" olarak ne bu anlamda herhangi bir anlam boyutu, ne bir insan başarısı, ne de herhangi insansal bir davranış ve eylem yüklenebilir. Çünkü hayvan ne yapıp ettikleri hakkında hesap verebilir ne de yapıp ettiklerinden dolayı bir sorumluluk ya da sorumsuzluk duyabilir; ve ne de yapıp ettikleri yüzünden herhangi bir vicdan azabı veya iç sıkıntısı duyabilir. Eğer hayvan bu fenomenlerden birisinin taşıyıcısı olsaydı, o zaman hepsini taşıması gerekecekti ve onun dizginsiz, düzensiz yaşamasına olanak kalmazdı.

Antropoloji, kökünü insanın duygusallığında bulan, hiçbir objektif fenomen temeline dayanmayan, sadece bir yorum ürünü olan, fakat bilime, felsefeye, günlük hayattaki insanın düşüncesine yerleşmiş olan bütün bu "kuruntularla", bu önyargılarla savaşmak, onları ortadan kaldırmak zorundadır.

2. Dünya, Doğa, Çevre

Max Scheler'den beri antropoloji, insanı dünya içinde yaşayan, dünyaya açılan bir varlık, hayvanı ise bir "çevre" içinde yaşayan, çevresini gittiği yere "birlikte" götüren bir "canlı varlık" olarak niteler. Fakat "dünya" ve "çevre" kavramları "çok-anlamlı" kavramlardır. Bu nedenle antropoloji bu kavramları hangi anlamda ele aldığını açıklamalıdır.

Başka dillerde olduğu gibi Türkçede de "dünya" kavramı birçok anlamlarda kullanılır. Fakat dilimizde henüz esaslı, bilimsel bir sözlük yoktur. Bunun için çeşitli çağlarda yaşayan şairlerimizin, yazarlarımızın dünya kavramını hangi anlamlarda kullandıklarını söylemek çok güçtür. Biz dünya kavramının ancak halk dilinde, günlük dilde hangi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz. Fakat antropoloji için günlük dil çok önemlidir. Çünkü antropoloji günlük dilden çok yararlanır.

Günlük dilde "dünya" kavramı ile ya insan ve onun yerleştiği "yer" ya da sadece insan kastedilir. Örneğin "bu dünyanın hali böyledir", "bu dünyanın işi bitmez"; ya da bir yerin uzaklı-

ğını göstermek için kullanılır: Örneğin "dünyanın öbür ucu" gibi. "Bu dünya fani bir dünyadır", yani insan tek kişi olarak ölümlüdür. "Bunu bütün dünya biliyor", yani herkes biliyor. "Bütün dünya gelse bunu elimden alamaz", yani bütün insanlar gelse bana engel olamaz, vb. Şiir dünyası, çocuk dünyası, film dünyası, sanat dünyası, bilim dünyası, politika dünyası vb. çeşitli anlam ve ilişkilerde kullanılır. Fakat bu çeşitli anlamlarda daima insanla dünya birlikte düşünülmekte ya da yalnız insan göz önünde bulundurulmaktadır.

Günlük dilin dışında "dünya" kelimesi, coğrafya ve öteki bilimlerin kavramı olarak da kullanılmaktadır. Coğrafya için bu kelime, üstünde yaşadığımız "yer" adı verilen gezegendir. Fizik için dünya, maddedir ve maddede olup bitenlerdir. "Bitki dünyası" ile bitkilerin hepsi kastedilir. "Hayvan dünyası" ve benzerleri de aynı anlamda kullanılır. "Dünya" anlamında kullanılan başka bir kelimemiz daha vardır; bu da "âlem" kelimesidir. Örneğin "bu âlemde", bu dünyada demektir. "Bu âlemde böyle bir şey yoktur" demek, bu bizim bilmediğimiz bir dünyaya ait olsa gerek demektir. Aynı şekilde fizik âlem, ruhsal âlem, manevi âlem, maddesel âlem gibi kavramlar da dünya anlamında kullanılmaktadır. Hattâ "elâlem" deyiminde "insanlar" anlamına gelmektedir.

Kökü Arapça olan bir kelimemiz daha vardır: "Kâinat". Bugün "kâinat" yerine "evren" diyoruz. Biz "evren"i "kozmos", "universum"un karşılığı olarak kullanıyoruz. Bu kavram bütün astronomik cisimleri, yani gezegenleri ve sabit yıldızları içine alır. Halbuki Fransızlar evren, âlem ve dünya kelimelerini "le monde", Almanlar ise "die Welt" kelimesiyle karşılamaktadırlar. Nitekim Scheler'in dilimize çevrilen küçük kitabı (İnsan ve Kâinattaki (Kozmostaki) Yeri), Fransızcaya şöyle çevrilmiştir: "La Situation de l'homme dans le monde".

Antropoloji, dünya kelimesini hem sadece "ontik" bir anlamda, hem de insanın içinde doğup büyüdüğü, ölüp gömüldüğü, kendi başarılarının içinde "yer aldığı" ontik-tarihsel bir

anlamda kullanır. Yahut eğer antropoloji evren (kozmos) kelimesini kullanıyorsa, o zaman antropoloji bu kelime ile insanla, insanın üzerinde yaşadığı "yerküresi"nin içinde yer aldığı kozmosu kastediyor. Fakat dünya kelimesi daima insanla onun başarılarının damgasını taşır. Çünkü dünya, bizim için insanla, insan başarılarıyla anlam kazanmaktadır. Halbuki Jüpiter, Satürn, Mars gibi herhangi başka bir gezegen ya da sabit yıldız, insan için sadece "astronomik" bir anlam taşır. Çünkü insanın kozmostaki "yeri", öteki yıldızlarla da (bunlar ister gezegen, ister sabit yıldız olsunlar) bağlantılıdır; fakat insanın somut ilgileri, yani onun kendisini, hayatını ilgilendiren bağlantılar, bu dünyanın ontik yapısı ile olan bağlantılardır. Çünkü insanla bu dünya arasındaki bağlar, doğrudan, dolaysız bağlardır. İnsanın kozmosla olan ilgisi ise, kozmos hakkındaki bilgisine dayanır, yani dolaylıdır. Burada insan ölçüleri bakımından uzaklık ve yakınlıkların apayrı bir anlamı vardır. Çünkü kozmos hakkındaki bilgi, ışıkları bize gelinceye kadar yüzyıllar süren kozmik cisimlerden söz ediyor. Hattâ burada akılları durduran sayılar vardır; öyle ki bu uzaklıkları sayılarla göstermek için "yer" bile bulamayız. Fakat asıl dünya, insanın başarılarıyla donatılan, içinde yaşadığımız dünyadır; yani insanın evinin, besinlerinin içinde yer aldığı, savaşlarının, başarılarının üstünde meydana geldiği bu dünyadır. Fakat bu, aynı dünyanın kozmik bağların dışında kaldığını, öteki kozmik cisimlerle bağları olmadığını göstermez; tersine, bizim bu dünyamız kozmik varlığın bir parçasıdır ve kozmik varlığın bütününün etkilerinin dışında değildir.

Her dilde olduğu gibi, dilimizde de bir "doğa" kavramı vardır. Bunun da dünya ile ilgisi vardır. Fakat doğa denince insan bunun dışında tutulur; imdi insandışı olan her şeye doğa adı verilir. Buna göre doğa, bu dünyanın yalnız maddesel varlığıdır. Ama zamanla doğa bilimleri yoluyla hayvan ve bitkiler de bu kavramın içine sokulmuştur. Doğa bilimleri, doğadaki nedensel ilişkileri ortaya koyan kesin bilgilerin elde edildiği bir

bilgidir; ve doğa da bu ilişkilerin ortaya çıktığı bir "yer"dir. Botanik, zooloji, genel biyoloji böyle kesin bilgilerdir ve bu "yere" bağlıdırlar. Bundan sonra, insan da organik bir varlık olarak, doğal varlığa, doğaya bağlanıyor. Fakat insanı doğal varlığa, doğaya bağlamakla, bir metafiziğin temeli atılıyor; insan iki alana bölünüyor ve bu alışkanlık haline geliyor. İnsanın bir organik varlığından, bir de ruhsal yanından söz ediliyor; fakat bunlar arasındaki organik bağ gözden kaçırılıyor.

Bilimin bugünkü düzeyinde bu görüş anlamını yitirmiştir. İnsanı ikiye bölmek yanlış olduğu gibi, onu hayvan ve bitki gibi doğaya bağlamak da yanlıştır. Bitki ve hayvanın doğaya bağlanmasının bir anlamı vardır. Çünkü onlar tamamıyla doğa yasalarına bağlıdırlar. İlk kez, insan doğaya karşı başkaldırıyor; doğa yasalarına karşı önlem alabiliyor; hattâ doğayla savaşıyor, yani iklim koşullarına, doğa güçlerine karşı koyabiliyor. Halbuki hayvan ve bitki doğaya bağımlı kalıyorlar. Bir bölgede doğal besinleri tükenen bitki ve hayvanlar, gene doğa yasalarının yardımı ile yeni nitelikler kazanıp yaşamalarını sürdürebiliyorlar. Böylece türde bir değişiklik ortaya çıkıyor; bu bile doğa tarafından yönetiliyor. Çünkü bitki ve hayvanlar doğaya karşı kendiliklerinden bir önlem alamıyorlar. Onların her şeyi doğanın elindedir. Fakat insan doğa karşısında bir bağımsızlığa sahiptir. O, doğayı değiştiriyor, kendi hizmetine alıyor. İnsanın aşılama ile bitki ve hayvanlarda meydana getirdiği yenilikler düşünülsün. Bitki ve hayvanlar doğanın bütün koşullarına uymak zorunda oldukları halde, hattâ bu uymayı da doğanın kendisi sağladığı halde, insan bu canlı varlıklardan (bitki ve hayvanlardan) ne istiyorsa, onu elde edebiliyor.

Bitki ve hayvanlar doğa koşullarına terk edilmişlerdir. Doğa koşullarına uymayan canlılar ya göçüp gitmek ya da organik değişiklikler geçirerek bu koşullara gene de uymak zorundadırlar. Bitkilerdeki bu uyma açık bir şekilde görülüyor: Bir dağa tırmanırken bitki örtüsünün nasıl değiştiği, yeni koşullara

uyduğu kolayca izlenebilir. Hayvanların göç etmesi de aynı anlamdadır.

Doğa kavramına yüklenen bir başka anlam daha vardır: "Yaratıcılık". Bu anlam, doğaya, bilim ve felsefe tarafından verilmektedir. Eğer bilim ve felsefe herhangi teleolojik ya da teolojik bir kavramı, örneğin Tanrı kavramını, kullanmaktan kaçınmak isterse, o zaman doğadan "yaratıcı varlık" anlamında söz edilir.

Fakat doğa hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, "dünya"nın tümden karşıtı olan bir varlık alanı olarak kullanılmalıdır. Dünyanın, insanın, bir tarihi olduğu halde doğanın aynı anlamda bir tarihi yoktur. Geçen yüzyılların, "doğa tarihi" kavramı, bugün artık anlamını yitirmiştir. Eğer bugün daha bazı Avrupa ülkelerinde bir doğa tarihinden söz ediliyorsa bu, tümden başka anlamda kullanılan bir kavramdır. Çünkü bu anlamda doğa tarihi kavramı ile zooloji, jeoloji, botanik gibi bilimlerin obje alanlarında olup biten değişiklikler göz önünde bulunduruluyor. Halbuki asıl anlamıyla tarihten, ancak üç "boyutlu" bir zaman duygusuna sahip olan insanın, insan başarılarının tarihinden, yani dünya tarihinden söz edilebilir.

Aslında "doğa tarihi" düşüncesinin temelinde teleolojik ve teolojik bir görüş vardır: Madem ki, bütün "kozmos"la birlikte doğayı da "tanrı" yaratmıştır; ve Tanrı ile insan arasında bir "varlık birliği" vardır, o halde doğanın da bir tarihi olmalıdır, deniliyor.

Daha önce de işaret edildiği gibi, ilk kez Max Scheler antropolojik yazılarında insanla hayvanı birbiri ile karşılaştırırken, insanın bir "dünya", hayvanın ise bir "çevre" içinde yaşadığını ve bu "çevre"ye bağlı kaldığını; insanın "dünya"ya açık olduğunu ileri sürdü. Fakat "dünyaya açık olma" kavramı ile ne anlatılmak isteniyor? Önce deyim tersine çevrilmelidir: İnsan dünyaya değil, "dünya" insana "açıktır". Burada, "açıklık" kavramından belli şeyler anlaşılmalıdır. O halde dünyanın insana "açık olması" ne demektir? Dünyanın insana açık olması

demek, insanın algı, düşünme, gözlem ve benzerleri gibi aktlarının, fiziksel olarak, yani coğrafyanın sınırlarıyla sınırlanmamış olması demektir. Bu, hayvanın tersine, insanın dünyanın her yerinde yaşayabileceğini gösterir; ve insan karşılaştığı engelleri ya hemen ya da zamanla ortadan kaldırır. Çünkü insan, kendi ürünü olan bilim ve tekniğe sahiptir.

İmdi insan bu dünyanın neresine giderse gitsin, bir mutasyon geçirmek zorunda kalmadan kendisine özgü olan başarılarını gerçekleştirebilecek bir durumdadır. Çünkü insan nereye giderse gitsin, gittiği yerin doğa koşullarına uymaya zorlanmadan, onlara karşı önlem alabilecek başarılarla, bu başarıları meydana getirecek yeteneklerle donatılmıştır. Halbuki, başarıları kendisinin değil, doğanın bir ürünü olan hayvan, doğanın koşullarına boyun eğmek, onlara uymak zorundadır. İnsana böyle bir durumu sağlayan, en başta onun kendi kendisi ile kendisine en uzak olan şeyler arasında bağ kurması, doğanın her olayı karşısında önceden önlem almayı bilmesi ya da hiç değilse buna çalışmasıdır. İnsanda öyle yetenekler vardır ki, o, bu yetenekleri sayesinde karşılaştığı şeyleri, fenomenleri, evirip çevirmekle, deneyip, sınamakla, onları "obje" haline getirebilir, onlardan yararlanabilir ve başarılarını ortaya koyabilir.

İnsan bu başarıları sayesinde barınmasını, korunmasını, beslenmesini sağlayacak araçları gerçekleştirmeye çalışır; ve bunu başarır da. Çünkü insanın önemli bir başarısı olan "bilgisinde", her şeyi "obje" haline getirmek gibi sonsuz bir çabası vardır. İnsanın bilgisine uzaklık engel olamıyor; mesafeleri kısaltıyor, engelleri ortadan kaldırıyor; hiç değilse, kaldırmaya çalışıyor. İnsan bu başarısı sayesinde yalnız dünyanın değil, kozmosun da boyutlarına dalıyor; ve insanın "varlık"la olan dolaysız bağı kesildiği zaman bile, bilinenlere dayanarak "varlığın" bilinmeyen alanları hakkında varsayımlar yürütüyor. Bu varsayımlar çok kez de doğru oluyor. İşte bütün bu eylemler, insana dünyanın "kozmos"un açık olduğunu, insanın, bir çevre içine kapanıp kalan hayvanın, her adımda karşılaştığı sınırları,

engelleri ortadan kaldırdığını ya da hiç değilse kaldırabileceğini gösteriyorlar.

Acaba insana bu durumunu, yani dünyanın, evrenin ona açık olmasını sağlayan nedir? Acaba böyle bir durumu insana sağlayan geist gibi herhangi metafizik bir kavram; zekâ gibi ruhsal bir yetenek ya da organ ilkelliği gibi biyolojik bir etken midir? İnsan başarıları için böyle etkenler aramak yanlıştır. İnsan başarıları temelini, onun varlık bütünlüğünde bulur. İnsanın varlık yapısı ve niteliklerini inceleyen birinci kitapta ele alınan insan fenomenlerinde gösterildiği gibi, insanın varlık bütünlüğü, onun morfolojik, biyopsişik özelliklerine dayanan eylemlerinde, bu eylemlerin tarihîliği fenomeninde açığa çıkar. Bu fenomenler insanın eylemlerine dayanan başarılar alanında, bu başarıların dille saptanarak, kuşaktan kuşağa iletilerek, tarihsel bir varlık kazanmasında ortaya çıkar. Gene birinci kitapta gösterildiği gibi insanın doğa karşısındaki bambaşkalığı, hiçbir soyutlanmış yetenek ya da kavramla açıklanamayacağı gibi, hiçbir başarısı da tek insanın işi değildir. Her insan başarısında bütün insanlığın payı vardır. "Tek" insan, ne kadar yüksek yeteneklere sahip olursa olsun, öteki insanlarla kendisi arasında bir anlaşma, ortaklaşa bir eylem, bir çalışma bağı kurulmadan, başka insanların yardımı olmadan, hattâ geçmiş kuşakların başarılarına dayanmadan, tek başına, ne herhangi bir başarıya sahip olabilir ne de onun yaratıcısı olabilir. İnsanlar arasındaki ortaklaşa çalışma bağını sağlayan dildir. İnsan, dili sayesinde, yapıp ettiklerini, düşündüklerini, bulduklarını başkalarına anlattığı gibi, başkalarının başarılarını da dilin saptaması sayesinde öğrenir; ve kendisininkilerle devraldığı başarılar arasında bağlantı kurabilir. Böylece bir "şey" üzerinde ortak çalışmalar doğabiliyor. Böyle bir bağlantı sadece bir kuşak içinde değil, kuşaklar boyunca sürüp gidiyor.

Böyle bir bağ tarihin herhangi bir çağında, herhangi bir nedenle kesintiye uğramış olabilir. Bu durumda bile insan, kendisinden çok önce yaşamış insanların yapıtlarını arayıp buluyor;

çoktan unutulmuş yazıların şifresini çözüyor; onları yeni baştan insanlığın yararına sunuyor. Tarih biliminin ve arkeolojinin yapmak istediği de budur; yani zamanın "şimdi" boyutunda yaşayan insanların başarılarıyla, "yerküresinin" herhangi bir yerinde geçmiş çağlarda yaşamış olan insanların, jeolojik olaylar ya da başka nedenlerle gözden kaybolmuş olan yapıtları arasında bağ kurmaktır. Yoksa bu çalışmalar bir "eskilik merakı"na dayanmıyor.

Bugünkü araştırmalarda Batı Anadolu'da eski çağlarda yaşamış olan insanların, fiziğin sıvılarla ilgili bir yasası olan birleşik kaplar yasasına dayanarak, Bergama kalesine bentlerle nasıl su çıkardıklarını görüyoruz; ünlü doktor Galinos'un fizikoterapi yöntemlerini öğreniyoruz. Eski çağlarda sağlık ve spor konusunda beden eğitimine verilen önemi görmek çok öğreticidir; hele beden eğitimi ve sporun sonradan kaybolduğu ve ancak yüzyılımızın başlarında tekrar öneminin anlaşılıp ele alındığı düşünülürse, geçmiş kuşakların bilgi ve başarıları şaşırtıcı ve öğreticidir. Eski çağlarda yaşayan insanların bilim ve felsefe alanında ortaya koydukları düşüncelerden de yararlanıyoruz; onlara yenilerini katıyoruz.

İnsan başarılarının kuşaktan kuşağa iletilmesi dil sayesinde oluyor. Halbuki dilden yoksun olan hayvan dünyasında bu cinsten fenomenlerle karşılaşmıyoruz. Hayvanın ne ilerleyen bir bilgi ve başarılar alanı ne de tarihi vardır. İnsan, hayvanları kendi yararına evcilleştiriyor; birçok türleri yok olmaktan kurtarıyor. Hattâ hangi hayvanların ne zaman evcilleştirilmiş olduğunu bile araştırıp bilen gene insandır. Hayvanın tarihi yoktur, ancak insanla olan ilişkisi bakımından geçmişi söz konusu olabiliyor.

Sanki doğa, insan denilen canlı varlığı dünyaya bir anlam vermesi için ayrıcalıklarla, yeteneklerle donatmış. Fakat bu ayrıcalık sadece yararlı değildir; yararlı olanın bir de zararlı yönü vardır. Nitekim doğa insanı aynı zamanda korkunç olma, adil olma; yıkma ve yapma; kötü ve iyi olma; yaptıklarından ettikle-

rinden kendisini sorumlu görme ya da görmeme gibi karşıt yeteneklerle de donatmıştır. Onun içindir ki, Nietzsche, "insan olma bir dissonanz'ın gerçekleşmesidir" der. Acaba insan başka türlü bir varlık "formuna" sahip olamaz mıydı diye bir soru sorulabilir. Başka bir deyişle, nasıl bir varlık formu insan için daha iyi, daha elverişli olabilirdi? Fakat düşünülen bu varlık formunu kim seçecek? Böyle sorular sormanın hiçbir anlamı yoktur. Eğer bir varlık formu seçmek, insanın kendisine bırakılsaydı, o, bunun altından nasıl kalkabilirdi? Çünkü her insan kendisi için başka bir varlık formu isterdi, sonuç da bir "kaos" olurdu.

Fakat acaba insanın bugünkü varlık formu baştan beri böyle miydi? Dinler bu soruyu hemen çözüvermişlerdir. Dinlere göre insanın şimdiki varlık formu (günah işleyen, acı çeken, alınteri döken), "ilk günah" ile birlikte meydana çıkmıştır. Dinler bu düşünceyi sadece ortaya atmakla kalmamışlar, aynı zamanda insanın buna inanmasını da sağlamaya çalışmışlardır. Dinsel görüş için insanın "disharmonik" bir varlık olması, çok sonraların bir işidir; çünkü Tanrı insanı suçsuz bir varlık olarak yaratmıştır. Fakat insanın bu masum, bu suçsuz durumuna, gene Tanrının bir yaratığı olan şeytan tarafından son verilmiştir. Bu yaratık insanı aldatmış ve ona ilk günahı işletmiştir. Bundan sonra insan, "dissonant", "disharmonik" bir varlık olmuştur; yoksa insanın başlangıçtaki durumu suçsuz ve masum bir durumdu; insan "cennet" adını alan bir âlemde yaşıyordu ve harmonik bir varlıktı. Bu dinsel mitos, birçok ciddi düşünür için bile insan topluluklarının kaynağı olarak görülmüş, birçok insan problemini çözmek, hiç değilse açıklamak için bir çalışma hipotezi yapılmıştır. Örneğin J.-J. Rousseau' nun teorisi, böyle bir teori idi.

İnsan fenomenlerine dayanan antropoloji, insanı disharmonik bir varlık olarak görür. İnsanın böyle bir varlık olması, onun başarılarının da temelidir. İnsan varlığı Herakleitos'un şu düşüncesine çok uygun düşmektedir: Herakleitos insanın yapıp

etmelerini deniz kenarında kumla oynayan çocuklara benzetir: Çocuklar oynarken kumları oradan buraya, buradan oraya taşırlar; kuleler yaparlar, yıkarlar, yeni biçimlerde yeniden yapar, yeniden yıkarlar. Aynı şeyleri tekrar edip dururlar. Gerçekten Herakleitos'un bu benzetmesi ile insanın varlık yapısı, bu yapı*da temelini bulan fenomen ve başarıları arasında bir uygunluk* vardır. Fakat insanı böyle görmek de korkunç bir görüştür. Çünkü bu görüşün insana yüklediği sorumluluk çok ağırdır; hattâ onun taşıyabileceğinden de ağırdır. Bu nedenle "din" insanın bu yükünü hafifletmek için, onun sorumluluğunu azaltmaya çalışıyor; bu yükü insanüstü bir varlığa, "Tanrıya" yüklemek istiyor. Dinin bu görüşüne inanmak, bir aldanma da olsa, insanların zayıflıklarının bir gereği olmuştur.

Böyle bir varlık yapısına sahip olan insanın kapalı bir varlık sferi içinde kalmasına ve yaşamasına olanak yoktur. İnsana dünya ve bütün varlık sferleri açıktır; o, bunlara dalabilen, kendi yolunu kendisi bulabilen bir varlıktır. Hayvan ise bunun tam tersi olan bir varlık yapısına sahip olan bir "canlı"dır. Hayvan ancak "çevre" adını alan kapalı bir sfer içinde yaşayabilir. "Çevre" doğanın hayvana verdiği şeylerden oluşan bir "sfer" dir. Çevreyi meydana getiren her şey hayvana verilmiştir; çevrede hayvan için gereksiz olan, onun yaşamasına yaramayan hiçbir şey yoktur; yani doğa hayvana gereksiz olan, yaşamasına yaramayan hiçbir şey vermemiştir. Başka bir deyişle, hayvan gereksiz olanın farkında değildir.

3. Biyolojide Bütünlük Araştırmaları: Uexküll

Max Secheler insanla hayvan arasındaki farkı göstermek için, insanın bir "dünya", hayvanın ise bir "çevre" içinde yaşadığını söyler. Scheler, "çevre" kavramını biyolog Uexküll'den alır ve üzerinde fazla durmaz. Çevre kavramı çeşitli bilimlerde, çeşitli anlamlarda kullanılır ve kullanılagelmiştir. Uexküll çevre kavramını belli bir anlamda kullanır. Uexküll'ün çevre kavramın-

dan ne anladığına geçmeden önce, bu kavramın çeşitli anlamlarına kısaca dokunalım.

1. Doğal-yerel çevre: Coğrafya, yerbilim, çevreden iklim, bitki örtüsü, su, "yer şekilleri"ni, yani doğal olan koşulları anlar. Bütün bunların canlıları ve bu arada insanı az ya da çok etkilediği şüphesizdir. Fakat çevre teorisinde ortaya konduğu gibi, insanın varlık yapısı, biyo-psişik yetenekleri, başarıları "doğal-yerel" çevrenin ürünü değildir. Bütün bu fenomenleri "doğal-yerel" çevre kavramı ile açıklamaya çalışmak, bizi yanlış sonuçlara götürür. Aslında bu anlamdaki çevre kavramı bizi burada ilgilendirmez de.

2. Psikolojik çevre: Psikolojik çevreden, bir insanı belli bir durum içinde etkileyen iç ve dış koşullar anlaşılır. Bu da bizi ilgilendirmez.

3. Toplumsal çevre: Toplumsal çevreden çok belirsiz şeyler anlaşılır ve insanla ilgili olan her şey onunla açıklanmaya kalkışılır.

4. Manevi çevre: Bu çevre kavramı ile insan başarılarının tümü kastedilir. Çevrenin bu şeklini ileride ele alacağız.

5. Biyolojik çevre: Bu çevre kavramı Uexküll'den beri biyolojinin çok önemli bir kavramı haline gelmiştir: Uexküll, çevreden, içinde yaşadığımız dünyadan hayvana verilmiş olan şeylerin "tümünü" anlar. Biz burada çevre kavramının bu anlamı ile uğraşacağız. Fakat bundan önce Uexküll'ün biyolojik görüşünü kısaca ele alalım: Bu, çevre kavramının daha iyi anlaşılmasına yardım edecektir.

Uexküll ile felsefi antropoloji arasında daha önce de işaret edildiği gibi, olumlu bir ilişki vardır. Nasıl felsefi antropoloji insanı somut bütünlüğü ile ele alıyorsa, Uexküll de hayvanı somut bütünlüğü ile, yani onu başarıları ve çevresiyle birlikte inceliyor. Gerçi Uexküll bunu felsefi antropojiyi göz önünde bulundurarak yapmamıştır; fakat ilk kez onun araştırmaları, antropomorf bir görüşe saplanmadan hayvanı bize olduğu gibi tanıtmaya çalışmış ve dolaylı olarak antropolojiye hizmet et-

miştir. İşte asıl önemli olan da bu noktadır. Bilimle felsefe birbirine bağlı kalmadan, bağımsız ve çok kez birbirinden habersiz çalışıyor; ve gene de onlar arasında bir birlik ortaya çıkıyor, birbirlerini tamamlıyorlar, birbirlerinin araştırmalarından yararlanıyorlar. Felsefi antropoloji yalnız Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı araştırmalardan yararlanmakla kalmıyor, aynı zamanda somut incelemelerin en güzel örneğini onda görüyor.

Gerçi felsefi antropoloji somut araştırmaların kaynağını Uexküll'ün yaptığı bilimsel araştırmalarda hazır olarak buluyor; fakat felsefi antropoloji araştırmalarına Uexküll'ün biyolojisinden kalkarak başlamıyor; tersine obje alanının özelliklerine uyarak, bağımsız felsefi bir tavırdan kalkıyor. Eğer felsefi antropoloji insanı da Uexküll gibi görseydi, o zaman Uexküll'ün yanlış olan insan görüşünü de kendi araştırma alanına aktaracak ve antropoloji bir insan biyolojisi olacaktı. Felsefi antropoloji ancak Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı incelemelerin somutluğunu örnek olarak alıyor, fakat bir insan biyolojisi olmaya özenmiyor.

Uexküll'ün biyolojisi canlının "bütünü" ile, bütünün başarılarını açığa çıkaran fenomenlerden kalkar. Böyle bir hareket noktasını ne vitalizmin (örneğin Driesch'in) ne de mekanizmin (örneğin Max Hartmann'ın) kurguları ilgilendirir. Çünkü bu biyoloji canlının bütününde ortaya çıkan fenomenleri, başarıları ele alıyor. Her canlının bu dünyada bir "yeri" vardır; ve canlı ile onun yaşadığı bu "yer" arasında karşılıklı ilişkiler vardır. Bu nedenle Uexküll'ün biyolojisi, canlıyı somut bir bütün olarak inceler diyoruz. Çünkü bu biyoloji, canlıyı yalnız başına değil, çevresi ile başarılarıyla birlikte inceliyor.

Fakat böyle bir hareket noktası, doğa bilimlerinin teorik temellerinde karşılaştığımız, alışageldiğimiz araştırma ve görüşlerle çatışma halindedir. Doğa bilimleri, Uexküll anlamındaki somut incelemelerden bilerek kaçınırlar. Çünkü doğa bilimlerini daha çok genel kavramlar ilgilendirmektedir. Bu kavramlarla somut bir şey kastedilse bile, gene de onlar genelliklerini,

soyutluklarını korurlar. Çünkü bu kavramlar induksiyon ve benzetme yoluyla elde edilmektedirler. Örneğin biyolojiyi gene canlının bir bilimi olarak kabul eden Max Hartmann'ı göz önünde bulunduralım: Max Hartmann için canlı, bir hücreler "bütünü"dür; çünkü her canlı, hücrelerden meydana gelir; ve hücre, canlının en son öğesidir. Hücre en son öğe olduğuna göre, biyoloji de canlıyı canlı olarak değil, hücreler bütünü olarak inceleyen bir bilim olur. İmdi hücre üzerinde denemeler yapan bir doğa araştırıcısı, artık canlıyı somut bir bütün olarak değil, onun son öğesi olan hücre olarak inceler. Böyle bir doğa bilgini araştırmalarını soyutlama yaparak sürdürür. Hücre, canlının üzerinde denemeler yapılabilen en son öğesi olduğuna göre, bir araştırıcı herhangi bir canlıda ele aldığı hücreyi incelemekle, bütün canlılarda incelemiş sayılır. Bu örnek bize, doğa bilimlerinde soyutlamanın, induksiyon ve benzetme ile nasıl ilerletildiğini açıkça gösteriyor.

Aynı soyutlama, hücrelerden oluşan bir organın fizyoloji ya da anatomi bakımından incelenmesine de uygulanmaktadır. Şimdi bir hücreler kümesinden oluşan bir organı, örneğin herhangi bir canlının kalbini ele alalım. Birçok hücreden oluşan kalp, fizyoloji bakımından incelenmek istenirse, o zaman onun işlevleri üzerinde durulur. Kalp üzerinde yapılan incelemeler, en sonunda bizi bu organın her canlıda kanın dolaşımını düzenleyen bir organ olduğu sonucuna götürür. Bu organ ister bir kurbağanın, isterse insanın olsun, sonuç değişmez.

Eğer kalbin işlevlerini inceleyen araştırıcı, mekanist bir görüşten kalkıyorsa, o zaman kalp bir makineye, örneğin bir "emme basma" tulumbaya benzetilir ve onun yasalarına göre incelenir. Yalnız kalpte geçerliği olan yasaların makinedekilerden daha karmaşık oldukları ileri sürülmekle yetinilir. Fakat her iki halde de incelenen bu kalp, hangi canlının kalbidir? Hepsinin ya da hiçbirisinin! Organizmayı meydana getiren bütün organların işlevleri ayrı ayrı inceleniyor; her birinin işlevleri ayrı ayrı saptanıyor; fakat bu organlarla işlevleri, bağlı oldukla-

rı canlıdan koparılıyor; her organ, her organ işlevi, bütün canlılar arasında ortak bir nitelik kazanıyor. Zaten soyutlama da bu demektir. Bu tür incelemelerde böyle davranmak gereklidir; fakat hata, bu incelemeleri canlının bütünlüğüne aitmiş gibi göstermekten doğuyor.

Şimdi başka bir bilimi, anatomiyi ele alalım. Anatomi de kalbin anatomik yapısını, kalbin bölmeleriyle kalp damarlarını inceler. Bunu histolojik incelemeler izler; kalbin dokusu ele alınır. Bu dokuların türü belirlenir. Fakat bütün bu incelemeler soyut incelemelerdir. Böyle bir inceleme, örneğin kurbağa kalbi üzerinde yapılır; ve bundan kalkarak, induksiyon ve benzetme yoluyla, öteki canlıların kalplerinin fizyolojik, anatomik ve histolojik yapıları hakkında sonuçlar ileri sürülür. Bu tür araştırmalar soyut araştırmalardır. Belli bir dereceye kadar doğa bilimleri böyle davranmak zorundadır; elverir ki, doğa bilimleri bu tür incelemelerin soyut olduklarını unutmasınlar. Bu göz önünde bulundurulduğu sürece, soyutlama tehlikeli olmaktan çıkar. Fakat buna her zaman uyulmuyor. Çünkü biyoloji, ister vitalist, isterse mekanist bir görüşten kalksın, daima fizik ve kimyayı örnek alıyor; bunun için de benzetme ve induksiyon çok önemli bir rol oynuyor.

İşte Uexküll'ün asıl amacı biyolojiyi, bu soyutluktan, bu benzetme ve induksiyonlardan kurtarmaktır. O, bu kurtuluşu, canlının peşin olarak kendisine özgü yasalarını incelemekte, canlının somut bütünlüğünü açığa çıkarmakta görüyor. Somut bir bütün olan canlının ontik bir "yapı-planı" vardır. Canlı varlık alanında yalnız bu ontik "yapı-planı" içinde yer alan etkenler rol oynarlar. Fakat Uexküll'ün yapı-planı etkenleriyle kastettiği şey ile Driesch'in kurgusal bir metafizik kavramı olan "entelechie" arasında büyük bir fark vardır. Driesch, entelechie'yi bir postulat olarak kullanır; açıklayamadığı her şeyi bu kavramla açıklamaya çalışır. Halbuki Uexküll için asıl ağırlık noktası, fenomenler ve canlının davranışları üzerinde yapılan gözlemler üstünde toplanır. İmdi "ontik yapı-planı" düşüncesi,

metafizik, yani kurgusal bir postulat değildir. Uexküll için bu kavram sadece bir araştırma varsayımıdır.

Uexküll'ün amacı, hayvanı somut bütünlüğü ile inceleyecek bir hayvan biyolojisinin temelini atmaktır. Amaç bu olduğuna göre, bütün araştırıcıların bu tek amaç etrafında toplanmaları gerekir. Fakat öteki bilimlerde olduğu gibi, biyoloji alanında da araştırıcılar arasında bulunması gereken "birlik" yoktur. Acaba araştırıcılar arasındaki bu "birliği" bozan ve bağımsız bir hayvan biyolojisinin kurulmasına engel olan nedenler nelerdir? Bu nedenler çok çeşitlidir. Burada bunların ancak bazılarından söz edilecektir: 1. Hayvanlar üzerinde yapılan incelemelerde önemli olanla önemli olmayanı birbirinden ayıramamak; 2. Hayat fenomenlerini fizik, kimya olaylarına götürmek; 3. Biyolojinin en önemli dallarından olan anatomi ile fizyolojiyi birbirinden tamamıyla ayrı tutmak, onlar arasındaki bağı görememek; 4. Araştırmaya yalın bir varlık yapısına sahip olan hayvanlardan başlanacağı yerde, körü körüne gelişme teorisine dayanmak; ve bu yüzden karmaşık yapıdaki hayvanların yalın bir yapıya sahip olan hayvanların gelişmesiyle oluştuğunu kabul etmek; bu nedenle de karşılaştırma yönetimini hareket noktası yapmak; 5. Antroposentrik bir görüşten kalkarak hayvanları incelemek; 6. Mekanist bir teoriden kalkmak, benzetme yoluyla hayvanı makinaya benzetmek; ve böyle bir görüş açısına dayanarak araştırmalar yapmak. Yukarıdan beri sayılan nedenler, bizi verimli olmayan, sözde kalan sonuçlara götürür, fakat bir ilerleme sağlamaz.

Uexküll'e göre, araştırmalarında başarı göstermek isteyen bir bilim adamı, araştırma alanında önemli olanı, önemli olmayandan ayırt etmesini bilmelidir. Önemli olanı çalışmasına temel yapmalıdır. Çağımızda bilimsel bir teori olarak terk edilip kenara itilmiş olan Darwinizm, yarım yüzyıl süren araştırmaları boyunca, canlının ontik yapısı bakımından "önemli olmayan" filogenetik konularla uğraşmıştır. Halbuki biyoloji, araştırmalarında önemli olan olayları, önemli olmayanlardan ayırt

etmeli ve önemli olmayan olayları, önemli olanların ışığı altında görmeye çalışmalıdır. Bu nedenlerle biyoloji, canlının basamaklı bir şekilde yetkinleştiğini kabul eden Darwinizm gibi kurgusal bir teoriye değil, fenomenlere dayanmalıdır. Biyoloji canlı üzerinde fikir yürütmemeli, tersine canlının kendisini ele almalı, ondan konuşmalı. Biyolojide ağırlık noktasını, temelini canlının bütünlüğünde bulan fenomenler oluşturmalıdır. Fakat bu, hiç de görüldüğü, söylendiği gibi kolay bir iş değildir. Böyle bir amacın gerçekleştirilmesinin kolaylaştırılması için, bütün biyologların aynı yönde, fenomenlere dayanarak çalışmaları gerekir. Ne yazık ki, bu gerçekleşemiyor. Çünkü moda, bir hastalık olarak bilimlere de bulaşıyor. Bilim önemli olanı inceleyecek yerde, o sırada moda haline gelen düşüncelere kendisini kaptırıyor. Böylece birçok kez, bilimlerde "temellendirilmiş" bilimsel görüşler değil, duygulara yönelmiş olan, onları doyuran, çekici, kurgusal düşünceler ağırlık kazanıyor. Bu, aynı fenomen alanında çeşitli teorilerin ortaya atılmasına neden oluyor. Fakat çok sürmeden bu teorilerin kısırlıkları meydana çıkıyor ve yeni kuşaklar tarafından kenara atılarak bilim alanından uzaklaştırılıyorlar.

Daha önce gösterilen ikinci noktaya (hayat fenomenlerini fizik-kimyaya götürmek) saplanıp kalanlar, Max Hartmann gibi kendilerine biyolog adını verdikleri halde, biyolojinin yanından geçen araştırıcılardır. Şüphesiz Max Hartmann iyi bir fizikçi ve kimyacıdır; hattâ bir hücrebilimcidir de diyebiliriz. Fakat onun canlı varlığın bir bilimi olan biyoloji ile ilgisi yoktur. Max Hartmann canlı karşısında renk körü olan bir kimse durumundadır. Onun canlı doğayı incelemesi, bir kimyacının Rembrandt'ın bir tablosunu incelemesine benzetilebilir: Kimyacı tablonun renklerini görüyor, fakat onun sanat yanını görmüyor. Gerçi kimyacı renklerin maddelerinin çözümlenmesi bakımından çok derinlere gidebilir; fakat bütün bu çabaların, bu çözümlemelerin bir sanat yapıtı olan tablonun sanat değeri ile, yani asıl anlamı ile bir ilgisi yoktur. İşte Max Hartmann'ın

biyoloji alanındaki çözümlemeleri de bu türdendir. Bir tabloyu sanat yapıtı olarak ancak bir sanatçı, bir sanat tarihçisi; bir canlıyı da ancak bir biyolog inceleyip anlayabilir. Fakat bir hücreci, bir fizikçi, bir kimyacı, canlıyı ne inceleyebilir ne de anlayabilir. Aynı şekilde bir senfoninin değerini, tonları daha iyi çözümlemeyi bilen bir fizikçi değil, ancak bir müzikçi anlayabilir.

Bir hayvan biyolojisinin temellerinin atılabilmesi için, çok yalın yapılı hayvanlardan işe başlanmalıydı. Halbuki fizyologlar, yapıları yalın olan hayvanlar üzerindeki araştırmaları, sadece yüksek hayvanların (organik yapıları karmaşık olan hayvanların) problemlerini çözmek için bir araç, bir sıçrama tahtası olarak kullandılar. Fizyologlar, fizyoloji ile anatominin bu alanda elde ettikleri başarıları dikkate almadılar. Çünkü onlar biyolojinin asıl görevini yanlış anladılar; ve sandılar ki, biyolojinin esas görevi, hayat olaylarını fizik, kimya ve matematik gibi bilimlere götürmektir. Halbuki biyolojinin asıl işini hayat olaylarının kendilerinde gören ve arayan araştırıcılar, gözlerini yalın yapılı hayvanlara çevirdiler. Çünkü bu yalın yapılı hayvanlar üzerinde denemeler yapmak kolaydır. Bu nedenle de yalın yapılı hayvanlarla uğraşan araştırıcılar, bu alanda deneme yapacak durumdadırlar. Onlar çözülebilecek problemler bakımından zengin bir malzemeyi ellerinin altında buluyorlar. Gerçekten kısa bir zaman süresi içinde elde edilen başarılar bunu gösterdiler.

Fakat yalın yapılı hayvanlar alanındaki deneme malzemesinden yararlanabilmek için de, çok eskiden olduğu gibi, gene anatomi ile fizyolojinin işbirliği yaparak tek bir biyoloji dalı haline gelmeleri, her hayvanın da işlevsel bir "birlik" olarak kavranması gereklidir. İmdi hayvanın anatomik yapısı ile fizyolojik başarıları birlikte ele alınmalı ve canlının iki yanının birbirinden ayrılamayacağı, birbirine "bağlı" olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Unutulmamalıdır ki, biyolojik araştırmaların amacı, canlıyı bize tanıtmaktır. Bunu sağlayamayan

bir biyoloji disiplini, asıl amacını yitirmiş, şu ya da bu bilimin taklitçisi olmuş demektir.

Halbuki pratik hayatta bile biyolojide yapıldığı şekilde bir parçalamaya girişilmiyor. Teknolojide mühendisleri iki sınıfa ayırarak, onların bir kısmına: "Siz makinaların yapısını, çatısını yapmayı öğreneceksiniz", başka bir kısmına da: "Siz de enerjileri birbirine çevirmek için yetişeceksiniz" demek, pratik hayatta böyle bir işbölümü yapmak, hiç kimsenin aklının köşesinden geçmez. Çünkü işlerin bu şekilde bölünmesi, teknoloji ile tekniği ortadan kaldırır. Eğer tıp sırf pratik amaçlar bakımından, hiç olmazsa yalnız insan alanı için fizyoloji ile anatominin bu ayrılığını yadsıyarak, biyolojinin birliğini sağlamasaydı ve fizyoloji ile anatomi birbirine bağlı olmayan bağımsız birer bilim olarak kalsalardı, o zaman biyoloji de aynı şekilde ortadan kalkabilirdi. Çünkü biyolojideki büyük başarılar, ancak bu iki bilim dalının ortak temellere dayanmaları sayesinde sağlanmışlardır.[2]

Fizyoloji ile anatominin araştırmalarında birbirlerinden ayrı hareket etmeleri, onların ilerlemesini engeller. Organların işlevlerini dikkate almayan karşılaştırmalı anatomi, canlının yapısını sadece "form bakımından bir birlik" olarak incelemek zorunda kalır. Böylece de canlı organların birbirlerine karşılıklı etkilerinin yerine, bu organlar arasındaki mekân bağlılıkları geçer. Biyolojideki bu durum son yıllara kadar, yani deneysel embriyolojinin bağımsız bir araştırma haline gelmesine kadar sürüp gitti. Embriyoloji, anatominin saplanıp kaldığı bu yanlış çalışma varsayımını terk etmesini, onun yeniden canlının esas problemlerine dönmesini sağladı.

Böylece genel fizyoloji de canlıyı "işlevsel bir birlik" olarak görmeyi unuttu. Çünkü canlının yapı-planı hakkındaki bilgi,

---

[2] Pavlov'un araştırmalarıyla Scherrington'un büyük başarıları, hep bu iki bilim arasında varolan birliğe ve bu birliğin dikkate alınmasına dayanır.

ancak anatomi ile fizyolojinin işbirliği yapmalarıyla sağlanabilir; yoksa canlının yapı-planı hakkındaki bilgi yerine, içinde bulunduğu bağlardan kopmuş parça işlevlerinin, tek yanlı incelenmesi geçer. Böyle bir araştırma tarzının çabası da, sadece bu parça işlevlerin fizik, kimya yasalarını bulmak, yani bu işlevlere mekanist bir görüş uygulamak üstünde toplanır.

Bu araştırma yolu, yapısı karmaşık olan canlılar biyolojisinin izlediği bir yol oldu. Halbuki yapısı yalın olan canlıların biyolojisi bambaşka bir yolda yürüdü. Yapısı yalın olan hayvanlar alanında, fizyoloji ile anatomi birbirinden "apayrı" olan yollardan yürümekle yetinmediler, hattâ fizyoloji bir ara tamamıyla kenara itildi. Buna da Darwinizm neden oldu. Çünkü Darwinizm (ama Darwin değil), anatomik yapının başarılarını, yani işlevlerini, "önemsiz olan", öz olmayan bir şey olarak kabul ediyordu. Bir "kaynak" teorisi olan Darwinizm için önemli olan problem şuydu: Karmaşık yapılı hayvanlar yalın yapılı hayvanlardan nasıl bir gelişme ile oluştular?

Darwinizm, hayvanlar arasında, yalın yapıdan karmaşık yapıya doğru gidildikçe basamaklı olarak artan bir yetkinleşmenin olup bittiğini görmek istiyordu. Fakat Darwinizm hayvanın organik yapısının yetkinliğinin, bu organik yapının karmaşık olmasıyla ilgili olmadığını unutuyordu. Çünkü hiç kimse bir kruvazörün modern bir yarış botundan daha yetkin olduğunu ileri süremez. Kruvazör yarış botunun göreceği işi göremeyeceği gibi, yarış botu da kruvazörün işlevini gerçekleştiremez. Aynı şekilde bir at da bir solucanın işini göremez; çünkü her canlı kendisi için, kendisi bakımından yetkindir. Kendi işlev ve başarıları bakımından hiçbir canlı, ötekinden daha az ya da daha çok yetkin değildir; çünkü yetkinlik, canlının organik yapısının yalınlığına ya da karmaşıklığına bağlı değildir.

Gerçi Darwinizm canlılar arasında yükseklik ve alçaklık bakımından bir yetkinleşme basamağının bulunduğunu ileri sürüyor; fakat böyle bir sav ancak şu koşullarda ortaya atılabilir: Darwinizmden kalkan bir araştırıcı, kendisini çevreleyen dün-

yanın bütün diğer canlıları da aynı şekilde çevrelediğini kabul etmeli. Üstelik bütün canlıların bu dünyaya az ya da çok uydukları da kabul edilmelidir. Fakat böyle bir şeyi kabul etmeye olanak yoktur. Çünkü böyle bir görüş tamamıyla antropomorf bir görüştür; ve böyle bir görüş peşin olarak insan dünyasının, her canlı varlık için bir ölçü olduğunu da kabul etmiş oluyor. Fakat böyle bir görüşle, yalın yapılı hayvanların yapı-planlarının, insanın ve karmaşık yapılı hayvanların yapı-planlarına göre daha aşağı bir değerde olduğu da kabul edilmelidir.

Fakat böyle bir görüşten kalkmak, büyük bir yanılmadır. Çünkü her canlının yapı-planı, temelini o canlının biyo-psişik varlık yapısında bulur; hem de her canlının biyo-psişik yapısı ile o canlıyı çevreleyen dünya arasında sıkı bir ilişki vardır. İmdi canlının yapı-planı ile onun kendisini çevreleyen dünya parçası arasındaki alışveriş, o canlının çevresini meydana getirir.

Aynı şekilde hayvanlardan bazılarının çevrelerine az ve bazılarının da çok uydukları ileri sürülemez. Çünkü her hayvan çevresine aynı şekilde ve aynı yetkinlikte uyar. Bunu daha sonra vereceğimiz örnekler de gösterecektir. İşte ancak her hayvanı çevresiyle, başarılarıyla birlikte ele alan bir görüş, hayvan biyolojisinin temeli olabilir; ve ancak bu sayede her hayvanın kendisine göre anorganik varlık sferinde kapsadığı "yeri", egemenliği altında bulunan "yeri" öğrenebiliriz; ve ancak böylece her hayvanı bir bütün olarak kavrayabiliriz. Çünkü her hayvan, anorganik varlık alanının sonsuz çeşitliliği içinde kendi gereksinimlerine, kendi yapı-planına ve organik yapısının biyo-psişik yapısına uygun gelen bir yerde yaşayabilir.

İmdi ancak derinliği olmayan, yüzeyde kalan bir görüş, örneğin denizde yaşayan hayvanların, aynı yapıda ve ortak olan bir dünya içinde yaşadıklarını sanabilir. Halbuki denizde yaşayan hayvanların hayatı yakından incelenirse, onların birbirinden çok farklı olan hayat şekilleri gösterdikleri görülür. Gerçi hayvanların hayat şekilleri birbirinden farklıdır, fakat gene de bu hayat şekilleriyle hayvanın yapı-planı ve çevresi arasında

karşılıklı ilişkiler vardır. Çünkü her biri, ötekinin varlığının koşuludur.

Bir hayvanın çevresi yalnız doğal şeylerden meydana gelmez. Bu çevre başka canlıları da içine alabilir. İmdi çevre ile hayvan arasında varolan ve biri ötekinin varlığını gerektiren ilişkiler vardır. Örneğin bir hayvanı kovalayan başka bir hayvanın, kovaladığı hayvana uyması gibi birtakım garip olaylarla karşılaşıyoruz. Bu nedenle yalnız parazit kendisini taşıyan canlıya uymakla kalmaz, aynı zamanda taşıyıcı olan canlının da parazite uyması gerekir. Gerçi hayvanların birbirine uyma ilişkilerinin yavaş yavaş, gelişe gelişe oluştuklarını kabul eden teoriler de vardır. Fakat bu teoriler teori olarak kalıyor ve savlarını doğrulayacak bir belge de gösteremiyorlar. Bütün bu ilişkiler, ancak hayvanın çevresiyle birlikte incelenmesiyle açıklanabilir.

Fakat çevre araştırmaları göründüğü gibi kolay değildir. Gerçi herhangi bir yerde bulunan hayvanı doğal çevresi ile birlikte incelemek güç değildir; fakat bununla hayvanın çevresi problemi çözülmüş olmaz. Deneme ve gözlemlere başvuran araştırıcı, hayvanın doğal çevresini nelerin oluşturduğunu, bunların hayvanı nasıl etkilediklerini göstermelidir. Ama araştırıcı bunu göstermeye çalışırken, antroposentrik inceleme yollarına başvurmamalıdır; hayvanın kendisi ve bulunduğu "yer" hareket noktası olarak alınmalıdır.

Böyle bir durumda insanın varlığından şüphe etmediği her şey ortadan kalkar; bütün doğa, yer, gök, yıldızlar, hattâ bizi çevreleyen bütün objeler yok olur. Yalnız hayvanın yapı-planına uygun gelen ve onu etkileyen dış faktörler ortada kalır. Hayvanı etkileyen faktörlerin sayısını, bunların birbiriyle olan ilişkisini, hayvanın yapı-planı belirler. Ancak hayvanın yapı-planı ile dış faktörler arasındaki ilişki iyice araştırıldıktan sonra, her hayvanın bizim dünyamızdan farklı olan yeni bir dünya içinde, yani kendi çevresi içinde yerini aldığı görülür. Hayvan

biyolojisinin görevlerinden birisi de, bu faktörleri objektif olarak göstermektir.

Bu faktörlerin hayvanın sinir sisteminde oluşturduğu etkiler, doğal çevrenin faktörleri gibi objektif olarak kavranılmalıdır. Hayvanın sinir sisteminde olup biten bu etkiler de, gene yapı-planı tarafından elenip düzenlenmişlerdir. Hayvanın sinir sisteminde olup biten etkilerin hepsi birden hayvanın "iç dünyasını" oluştururlar.

Hayvanın "iç dünyası" adını alan bu dünyaya da objektif araştırmalar uygulanmalıdır, yani onun ortaya çıkmasını sağlayan araştırmalar da objektif olmalıdır. Bu dünya, hayvanın "iç dünyası", psikolojik kurgularla bulandırılmamalıdır; yani hayvan psikolojisinin benzetmelerle elde ettiği sonuçlardan yararlanılmamalıdır. Çünkü "iç dünya"ya, çevreye, hayvanla ilgili her şeye egemen olan, hayvanın yapı-planıdır. Somut araştırmalar yapan her biyoloji, hayvanın yapı-planı üzerinde durmalı ve onu incelemelidir. Çünkü ancak böyle bir inceleme biçimi sayesinde, anatomi ile fizyolojiyi yeniden birleştirmenin, bunların birbirine karşılıklı etkileriyle birbirine yararlı olmalarının olanağı sağlanabilir.

İmdi her hayvan türü için yapı-planının saptanması, araştırmaların ağırlık merkezi olmalıdır. Ancak böyle, gözlenen ya da yeniden keşfedilen her olayın anlamı ve önemini açığa çıkaran gerçek yerini bulmak olanağı olacaktır. İşte yapı-planının önemini belirtmek, hayvanın çevresi ile iç dünyasının birbirine yapı-planı aracılığı ile nasıl bağlandığını göstermek, Uexküll'ün araştırmalarının amacıdır.

Fakat bu amaca canlının ruh, beden problemleri ayrı ayrı incelenerek varılamaz. Bu nedenle canlı hakkında tam bir bilgiyi, ne ruh olaylarını araştıran psikoloji ne de bedensel işlevleri inceleyen fizyoloji verebilir. Böyle bir bilgiyi bize sağlayabilecek olan bilim, ancak psikoloji ile fizyolojiyi birleştirerek, canlıyı planlı bir bütün olarak inceleyebilecek bir durumda olan bi-

yoloji olabilir. Çünkü bu biyoloji daima bir "bütün"den kalkar ve bu bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkiyi araştırır.

Gerçi böyle bir biyoloji de karşılaştırma yönteminden vazgeçmez; fakat o, karşılaştırma yöntemini kalkış noktası olarak alamaz. Çünkü karşılaştırmadan kalkan bir biyolojinin araştırmaları, soyut kalmak zorundadır. Halbuki bütün hayvan türlerini somut olarak incelemek isteyen Uexküll'ün biyolojisinin amacı, her şeyden önce somut araştırmalar yapmaktır. Böyle bir hayvan biyolojisi de ancak Uexküll'ün gösterdiği temel üzerinde kurulabilir. Uexküll'ün biyolojik görüşü gittikçe yayılmaktadır. Gerçi bazı araştırıcılar, henüz bu biyolojinin kalkış noktasını kabul etmiyorlar; fakat biyolojinin bilim olarak kalkış noktası, teorik kurgular değil, canlının somut "varlık yapısında" yapılan ve yapılacak olan "gözlem" ve araştırmalardır.

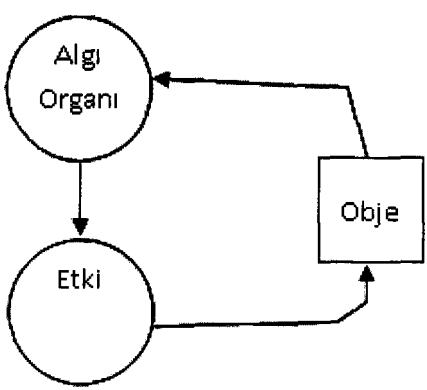
Hayvanlara "hayvansal" başarılarını sağlayan, bütün hayvanlar zincirinde birbirine benzerliklerini sürdüren, birtakım dokular vardır. Adale dokuları, her yerde birbirine benzeyen başarılar gösterirler. Bunlar birbirinden ne kadar farklı organlara ait olurlarsa olsunlar, esas niteliklerini değiştirmezler. Hayvan biyolojisi, yani özel biyoloji için bu çok önemlidir. *Çünkü adale ve sinir sistemi için genel geçerliği olan kurallar,* beden yapıları tek tek dokulara kadar inen fizyolojik bir çözümleme için elverişli olmayan hayvanlar için de geçerliklerini korurlar. Bu nedenle dokuların özel fizyolojisi, hayvan biyolojisinin, yani özel biyolojinin dikkate alması gereken bir parçası olarak kalır.

4. Çevre

Uexküll'e göre her canlı, işlevsel bir "birlik"tir. Her canlının bir "iç dünyası", bir de bu iç dünyaya uygun gelen "dış dünyası" vardır. Fakat hayvanın "dış dünyası", antroposentrik olarak anlaşılmamalıdır; yani hayvanın dış dünyası ne insanın dış dünyasının bir benzeri olarak kavranmalıdır ne de hayvanın dış

dünyasının sınırları, insanın dünyasından kalkarak belirtilmelidir. Böyle bir kalkış noktası, hayvanı tanımamıza engel olur. Hayvanı tanımak için, onu, kendi "iç dünyasını" karşılayan objelerle birlikte incelemek gerekir. Her hayvana dünyamızdan ancak belli şeyler verilmiştir. Hayvanı, kendisine verilen bu şeylerle birlikte incelemek için, onun bir obje olarak değil, objeleştirilen bir süje olarak görülmesi gerekir.

Her hayvan süjesinin iki dünyası vardır: 1. Etki dünyası, 2. Algı dünyası. Hayvanın algı dünyasını meydana getiren duyu organları, yani alıcı organlardır. Hayvanın etki dünyasını meydana getiren de hareket organlarıdır. Bir hayvanın algıladığı her şey, onun algı dünyasıdır; etkilediği her şey de onun etki dünyasını oluşturur; ve her iki dünya bir "bütün" halinde birleşir. İşte birbirine sıkı bir şekilde bağlı olan hayvanın algı dünyası ile etki dünyasının "bütünü"ne "hayvanın çevresi" adı verilir. Bundan anlaşılıyor ki, canlıya, kendisini çevreleyen dünya parçası verilmemiştir. Canlıya içinde bulunduğu dünya parçasından ancak belli şeyler verilmiştir. İşte canlıya verilen bu parçalar onun "çevresini" oluşturur.



Şekil 1. J. von Uexküll, *Bios*, Band X, Bedeutungslehre, s. 8.

"Çevre"den gelen uyarımlar, hayvanı kendisinin yaptığı bir ev gibi içine alır; onu bütün başka yabancı "dünya"lardan ayıran bir duvar meydana getirir. Bu nedenle hayvanın "çevresi" kapalı bir "hücre", bir evciktir. Bu hücredeki her şey hayvana verilmiştir. "Çevre"ler sayı bakımından bir çokluk ve çeşitlilik gösterirler. Çevrelerin çeşitliliği, hayvan türlerinin çeşitliliği kadardır. Her çevre sanki yeni bir ülkeymiş gibi karşımıza çıkar. Her ülke gibi bunların da kendilerine göre özellikleri, örneğin yalınlığı, zenginliği vardır. Hayvanın "çevresini" oluşturan şeylerin zenginliği ya da başka özellikleri, onun yapı-planının karmaşık ya da yalın olmasına bağlıdır. İmdi yalın bir yapı-planına uygun gelen bir çevrenin parçaları az, karmaşık bir yapı-planına uygun düşen çevrenin parçaları ise çoktur. Fakat hayvanları sadece birer kavram olarak tanımak, onları sınıflara ayırmak isteyen bir zoolog için, hayvanların yalnız organ işlevlerini inceleyen bir fizyolog için, sayı ve çeşitleri sonsuz olan bu çevrelerin kapıları kapalıdır. Bu kapılar ancak bir hayvan biyolojisine açılabilir.

Yapılan bu betimlemelerden sonra, "hayvan, çevresini, bir salyangozun kabuğunu sırtında taşıdığı gibi birlikte taşır" ifadesi de somut bir nitelik kazanmış olur. Hayvan yapı-planını birlikte taşır: Çevre ise bu yapı-planının işlevidir. Böylece "hayvan çevresini birlikte taşır" cümlesinin anlamı açıklık kazanır.

Hayvan için kapalı bir "hücre", bir "evcik" olan "çevre", kendisini kuşatan her şeyi içine almaz. Çevrenin içine giren şeyler, hayvan için anlamlı ve önemli olan şeylerdir. Başka bir deyişle: Çevrenin içine giren dünya parçaları, hayvan için bir anlam taşırlar, yani ya hayvanın besinidirler ya da hayvanın kendisinden kaçması gereken başka bir hayvan, örneğin onun düşmanı olan bir hayvan, yahut da çiftleşmesi için ona eş olabilecek bir hayvandır. Hayvana bunların dışında bir şey verilmemiştir.

Fakat bir çayırda, gözümüzün önüne serilen zengin çeşitli çiçekler üstünde vızıldayan arılar, böcekler, binlerce canlının

kaynaştığı dünya, bizde öyle bir izlenim yapıyor ki, bütün dünyanın bu hayvanlara da açık olduğunu sanıyoruz. Kurbağa, fare, salyangoz gibi bir yere bağlı olmayan hayvanlar için bile aynı izlenimden kurtulamıyoruz; onların doğada serbest dolaşabildiklerini sanıyoruz. Fakat bu izlenim aldatıcıdır. Hakikatte en serbest sandığımız hayvan bile, belli bir "yere" bağlıdır. Bu yerin sınırını göstermek, çevre araştırıcısının bir işi değil, ekolojiye düşen bir iştir. Hayvanların çevrelerini araştıran bir kimseyi, ancak onların algı dünyası ile etki dünyasının bütünü olan "çevre"nin kendisi ilgilendirir. Sözü edilen arılar, böcekler vb.nin bu dünyadan, üstünde uçuştukları çayırdan paylarına düşen, ancak onların çevrelerini oluşturan şeylerdir; başka şeyler bu hayvanlar için yoktur.

Uexküll bu düşünceleriyle, her hayvanın kendisine ait bir "barınağının" bulunduğunu göstermek istiyor; yoksa her şeyi içine alan bir dünyanın varlığından şüphe etmiyor. Ancak bu geniş dünyada hayvanın payına düşeni göstermek istiyor. Gerçi görünüşte, her hayvan kendi "barınağı"nın alanı içinde kalan objeler karşısında kalıyormuş ve hayvanın bu objelerle ilgisi varmış gibi görünüyor. Fakat bu sadece bir görünüştür. Nitekim bundan yanlış bir sonuç çıkarılıyor ve deniyor ki, denemeler yapan her biyoloğun görevi, hayvanla bu objeler arasındaki bağı araştırmak, çeşitli hayvan türlerini aynı objelerin karşısına koyarak, onları incelemek olmalıdır. Bu denemelerde objeler aynı kaldıkları halde hayvanlar değiştirilecektir.

İşte Amerikalı araştırıcılar, yorulmak bilmeyen bir gayretle, bu çeşit binlerce deney yaptılar. Onlar deneylerinde, beyaz farelerle bu farelerin içine kondukları labirentler arasındaki ilişkiyi, bağı göstermeye çalıştılar. Sonra da bu deneyleri çeşitli hayvanlara uyguladılar. En ince ölçme yöntemleri ve hesaplarla yapılan bu deneyler, kendilerini bile doyurucu sonuçlara götüremedi. Fakat bir hayvanın gelişigüzel objelerle ilişki kurabileceğini kabul etmenin yanlış olduğunu önceden düşünüp gören

bir kimse için, bu deneylerin sonuçsuz kalacağını kestirmek güç olmayacaktı.

Çünkü hayvanlar gelişigüzel objelerle, yani kendi çevrelerinin parçası olmayan objelerle bağ kuramazlar. Bu, ancak, bir çevrede değil, bir dünya içinde yaşayan insan için olasıdır. Ancak insan objelerin karşısına bir gözlemci olarak çıkabilir. Halbuki hayvan hiçbir zaman objeler karşısına bir gözlemci olarak çıkamaz. Çünkü hayvanda gözlemci olma yeteneği yoktur. Bundan dolayı da hayvan gelişigüzel objelerle bağ kuramaz. Bu savın doğruluğunu, insanın her obje ile bağ kurabildiğini, hayvanın kuramadığını göstermek çok kolaydır. Bunun için şöyle bir örnek alalım: Yoldan geçen bir yolcu, azgın bir köpeğin hücumuna uğruyor. Köpekten korunmak için yoldan bir taş alıyor ve köpeğe atıyor; köpeğin hücumundan kurtuluyor. Bu olayı gören bir insan, önce yerde, bulunan ve sonra da köpeğe fırlatılan taşın aynı taş olduğundan şüphe etmeyecektir. Çünkü taşın ne şekli, ne ağırlığı, ne de başka herhangi fiziksel, kimyasal niteliği değişmiştir. Fakat gene de taşta bir değişiklik olmuştur: Bu da taşın hizmet ettiği amaç, taşıdığı anlamdır. Taşın yolun bir taşı olarak, üzerinde yürüyenlerin ayaklarına destek olmak gibi bir işlevi vardı. Yol üstündeki anlamı, yola katılmaktı, yani "yol olmaya özgü" bir niteliği vardı. Aynı taş köpeğe atıldığı an, "yol olmaya özgü" niteliğini değiştirdi ve şimdi "atılan bir taş" oldu; atılan bir taş niteliği kazandı, yani hayvana karşı bir savunma aracı oldu.

Daha önce yol için bir anlam taşıyan taş, şimdi köpeğin saldırısından kurtulmak isteyen bir insanın elinde, bu anlamını değiştiriyor, atılan bir taş, bir korunma, savunma aracı oluyor. Bunun ancak "gözlemler" yapmak yeteneğine sahip olan, "gözlemci" olabilen ve böylece de çevresindeki şeylerle bir "süje-obje" bağı kurabilen insan için olanağı vardır. Hayvan bir gözlemci olamadığı için, onun çevresindeki şeylerle, objelerle bağ kurabileceği de ileri sürülemez. Bir obje ancak bir süje ile bağ kurabilir; ve obje, süje ile kurduğu ya da kuracağı bağla bir

anlam kazanır. Süje bu anlamı objeye verir; böylece süje objeye damgasını basar.

Anlam değişikliğinin objenin niteliklerini nasıl etkilediğini aşağıdaki örnekler gösterecektir: Camdan yapılmış çukurca bir tabak alalım. Bu tabak evin penceresine cam yerine konulacağı gibi, içine su doldurularak bir çiçek vazosu olarak da kullanılabilir. Her iki halde de objenin özelliği değişmiyor, olduğu gibi kalıyor. Fakat onun cam yerine pencereye konması ya da vazo olarak kullanılması, aynı objenin "kullanılma yönünü", anlamını değiştiriyor.

Aynı tabak cam yerine pencereye takıldığı zaman, sıradan bir camın işini görüyor. Bu ilgiler içinde ondan istenen şey, evin penceresini kapatması; evin içine girecek ışığa engel olmamasıdır. Bu durumda onun çukur olmasının bir önemi, bir anlamı kalmamıştır. Fakat onun vazo olarak kullanılmasında, özellikle çukur olmasının önemi vardır. Bundan anlaşılıyor ki, objelerin niteliklerinin önemi, anlamı, onların işlevlerine, kullanıldıkları amaca göre değişiyor.

Başka bir örnek: İki uzun ve paralel kiriş ile bunlara dik inen ve birbirine paralel olan kısa kirişlerden meydana gelen bir merdiven, iki şekilde kullanılabilir: Bir kez yüksek bir yere tırmanmak için, başka bir kez de uzun kirişlerden birisi "yere" çakılarak bahçe için bir çit ya da herhangi bir şeye karşı bir engel olarak kullanılabilir. Kısa ve uzun kirişlerin önemi ve anlamı her iki halde de aynı değildir. Merdiven olarak kullanıldığı zaman, yatay kısa kirişler arasındaki aralığın belli uzunlukta olması gerekir. Halbuki öteki işlev için bu gerekli değildir; tersine bu aralıkların dar olması daha önemlidir.

Yukardaki örneklerde gördüğümüz gibi, insanların kullandığı eşyanın anlamı, işlevine göre değişebiliyor. İnsan çevresindeki objelerle herhangi bir ilgi kurabiliyor. Fakat böyle bir durumla hayvanlarda karşılaşmıyoruz. Böyle bir şeyi ancak antropomorf bir görüş ileri sürebilir. Bu görüş hiçbir fenomen temeline dayanmamaktadır. Örneğin bir evin içinde insanlar

varken evin eşyasının taşıdığı anlam ile, evde insan yerine köpek varken taşıdığı anlam arasında büyük bir fark vardır. "Terbiye edilmiş" bir köpek için evin eşyasından iskemle, masa gibi şeyler, oturacak bir "yer" anlamı taşırlar. Köpek için yemek, içmekle ilgili bazı şeyler de bir anlam ifade edebilir. Fakat bütün öteki şeyler, köpek için birer engeldirler (Bu nokta Scheler ile karşılaştırılabilir).

Şimdi bir çayırlıktaki bir kız çocuğunun, bir ineğin, bir karıncanın, bir ağustos böceğinin çevreleriyle ilgilerini düşünelim: Küçük kız, çiçekleri koparıp bir demet yapar; çiçekler onun için ya bir süs eşyasıdır ya da birisine verilecek bir armağan. Fakat bir "dünya" içinde değil de, kendi "çevreleri" içinde yaşayan hayvanlar için, bu çiçekler tamamıyla başka bir anlam taşırlar. İnek bu çiçekleri saplarıyla koparıp yer; çiçekler onun için bir besin anlamı taşırlar. Karınca için bu çiçeklerin yalnız sapları önemlidir. Çünkü çiçeklerin sapları, karıncayı yapraklarda bulunan besine götürecek bir yoldur. Ağustos böceği için de çiçeklerin saplarının bir anlamı vardır. Çünkü ağustos böceği, bu saplardan akan suyun yollarını deler ve bu suyu kendi yuvasının duvarlarında kullanır.

İmdi insan tarafından çeşitli amaçlar için toplanan çiçeklerin hayvan için belli bir anlamı vardır; bunun dışında bu çiçekler mevcut bile değildirler. Fakat hayvanların verdikleri anlamlar gelişigüzel değil, onların yapı-planlarına göredir. Çünkü çevre ile hayvanın yapı-planı arasında bir uyum vardır. Bu nedenle her "çevre", bütün elemanlarıyla birlikte, süje için bir anlam taşıyan, süje ile çevreyi birbirine sıkı olarak bağlayan bir "bütün" oluşturur. Fakat "çevre" hayvanın hayat sahnesi olması bakımından taşıdığı anlama göre, ya dar ya da geniş bir alanı kucaklar. Buradaki darlık ya da genişlik, süjenin, yani süje olan hayvanın duyu organlarının kucaklayabildiği alana bağlıdır. Buna göre ineğin "görme alanı", otladığı yeri biraz aşar; karıncanınki yarım metreyi bulur; ağustos böceğininki ise ancak birkaç santimetredir.

Bizim burada incelemek istediğimiz hayvanın "çevresi", hayvanın her yanını kuşattığını gördüğümüz doğal çevrenin bir parçasıdır. Hayvanın çevresi araştırılırken yapılacak ilk iş, hayvanın özelliklerini, çevrenin özelliklerinden çıkarmaya çalışmak ve böylece açığa çıkarılan özelliklerle, hayvanın çevresini meydana getirmektir. Örneğin, bir kenenin çevresinde bulunan üzümün ve çiçeklerin kene için hiçbir anlamı ve önemi yoktur. Fakat memeli, sıcakkanlı hayvanların etrafa gönderdikleri asitli yağ kokusunun kene için önemi vardır. Çünkü bu koku, keneye besinin bulunduğu "yeri" işaret ediyor.

Her hayvan, objelerin belli nitelikleriyle kendi arasını bir örümceğin ağları gibi birtakım ağlarla örer. Bu örgüyü değişmeyen bir örgü haline getirir. Bu örgü, o hayvanın somut varlığının bir taşıyıcısı olur. Hayvanla çevresindeki şeyler arasında kurulan bağlantılar hangi türden olursa olsun, bu bağlantılar hayvan süjesinin dışında olup biterler. Bunun için de bu niteliklerin, süjenin dışında aranması gerekir. Bu nedenle doğal çevrenin özellikleri (nitelikleri) daima herhangi bir şekilde "yer"e bağlıdırlar; ve bu özellikler birbirinin yerine geçebileceklerine göre, zaman içinde olup biterler. Fakat burada bütün hayvanlar için bir zaman-mekân varlığı söz konusu değildir. Çünkü her hayvanın kendisine özgü bir "çevresi" vardır. Bir hayvanın somut varlığını sağlayan bir çevre, başka bir hayvan için aynı şeyi sağlayamaz; hattâ başka bir hayvan için bu "çevre" mevcut bile değildir. Çünkü her çevreyi meydana getiren özellikler aynı değildir; kene için önemli olan sıcakkanlı memeli hayvanların çıkardıkları koku, bir fare için mevcut değildir. Çiçeklerle bezenmiş bir çayır, arı için çekici ve önemli olduğu halde, kene ve fare için yoktur. Çünkü her hayvanı, ancak onun alıcı organlarının etki alanına giren şeyler ilgilendirir; ve o hayvanın "çevresini" oluşturan nitelikler kazanır. Alıcı organlarını etkileyemeyen bütün öteki şeyler hayvan için yoktur.

Fakat hayvanın çevresi içinde yer alan şeyler de, artık onun için soyut şeyler değildir; tamamıyla somut olan şeylerdir. Ör-

neğin bir kene için memeli hayvan kavramı değil, ancak onun için birkaç nitelikten ibaret olan ve kendisinin gereksinmelerini cevaplandıran somut memeli hayvanlar vardır. Halbuki bilim yapan insanlar, memeli hayvanlar grubunu bir sınıf kavramı altında toplarlar; ve bu kavram bütün memeli hayvanları içine alır. Bu nedenle bu hayvanların insana veriliş tarzı, asla somut bir veriliş tarzı değildir. İnsanın obje bakımından zengin olan dünyasında, memeli hayvanlar da ancak belli bir yer tutabilirler. Fakat insanın bu hayvanlarla olan ilişkisi, değişmeyen bir ilişki değildir. Halbuki hayvanın çevresini meydana getiren şeyler, hayvana daima somut olarak verilen ve değişmeyen şeylerdir. Onun için de şunu söyleyebiliriz: Her hayvanın dünyası, yalnız kendisine verilen, hem de somut olarak verilen şeyleri içine alır. İmdi sivrisineğin dünyasında yalnız ve yalnız sivrisineğin çevresini meydana getiren şeyler vardır. Sivrisinek insanlara musallat olan ve bazı hastalıkları aşılayan bir böcektir. Fakat bir insan bizim için ne ise, sivrisinek için de aynı şey değildir. Sivrisinek için insanın somut varlığı, onun derisindeki bezlerin etrafa gönderdiği bir kokudan ibarettir. Çünkü insan sivrisineğe bu kokusu ile verilmiştir; sivrisineği çeken, onu etkileyen bu kokudur. Fakat sivrisineğin amacı etrafa koku salan insan derisindeki bezler değildir, onu insanın kanı ilgilendiriyor; amacı kana erişmektir. Halbuki insan kanının sivrisineğin alıcı organları (reseptörleri) üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Sivrisineği etkileyen, onu çeken, derideki bezlerin etrafa gönderdiği kokudur. Ancak bu koku sayesinde sivrisinek asıl amacı olan besine ulaşabiliyor. Gerçi insan derisindeki bezlerle kanı arasında anatomik bir bağ vardır; fakat sivrisineği çeken bu bağ değil, derinin etrafa yaydığı özel kokudur. Nitelikleri bakımından bu kadar zengin olan insan, sivrisinek için tek bir nitelikten ibaret kalıyor; ve insan ona bu tek nitelikle veriliyor. Fakat bu tek nitelikli insan da, artık sivrisinek için somut olan bir şeydir. Çünkü bu tek nitelik, sivrisineği, besin alanı olan insan kanına ulaştırıyor. Burada sivrisinek bol bir besine konu-

yor; bu sayede onun hem besin hem de çoğalma gereksinimleri karşılanmış oluyor.

İnsan için de bir "çevre"den söz etmek olanağı vardır. Fakat bu çevre, hayvanın betimlenen çevresine hiç benzemez. Çünkü hayvanın çevresinin en belirgin niteliklerinden birisi, onu oluşturan objelerin anlamlarını değiştirmemeleridir. Halbuki insan dünyasının sadece bir köşesini oluşturan çevre, içine aldığı nitelikler bakımından çok zengindir; hem de bu nitelikler anlamlarını durumdan duruma değiştirebilirler. İnsanın çevresi içine giren nitelikler, yalnız anlamlarını durumdan duruma değiştirmekle kalmazlar, aynı zamanda bu çevreye yeni nitelikler de katılabilir; eskilerden bazıları da anlamlarını tümüyle yitirir ve çevre dışında kalabilirler. Fakat böyle bir "nitelikler zenginliği"ne sahip olan insan dünyasına, çevre adını vermekte haklı olup olmadığımız, ileride ayrıca tartışılacaktır.

Yüzyılımızın başlarında Hamburg'daki "Çevre Enstitüsü" nün kurucusu olan Uexküll, hayvan çevresinde şunları görür: 1. Her hayvan, içinde bulunduğu "çevre"nin merkezidir. 2. Her hayvanın çevresi bir algı dünyası ile bir etki dünyasına ayrılabilir. Bu iki dünyayı bir bütün halinde birbirine bağlayan hayvanın iç dünyasıdır. 3. Her hayvanın çevresinde yalnız bu hayvanın "şeyleri" vardır. Hayvanda bunun dışında kalan bir şey yoktur. 4. Dışarıdan bakan bir kimseye hayvanın çevresindeki şeyler bir "birlik" gösteren objeler olarak görünürler. Halbuki bu şeylerin birbirleriyle ilgisi olmayan nitelikleri, bir yandan hayvanın algı dünyası öte yandan etki dünyası ile ilgilidir.

Gerçi canlının bütün başarılarını, daima, onların kendi çevrelerine ait olan nitelikler ilgilendirir; fakat bu çevrelere bizim doğrudan doğruya girmemize olanak yoktur. Biz ancak hayvanın yapı-planını insanın yapı-planından farklı olduğunu, hayvanın çevresinin de insanın dünyasından ayrı olduğunu gösterebiliriz. Bu nedenle çeşitli hayvan çevrelerinin nitelikleri, ancak onların bizce bilinen ya da bilinmesi olanağı olan yapı-planından kalkarak gösterilebilir. Bu gibi araştırmalar, bize ancak

"köpek" dünyasının (çevresinin) köpekle ilgili şeylerden, sinek dünyasının (çevresinin) da sinekle ilgili olan "şeyler"den oluştuğunu ortaya çıkarabilir; yani kendimizi hayvanın yerine koyup da onun çevresini incelemeliyiz. Hayvan psikolojisinin yaptığı gibi, insanların psişik olaylarını göz önünde bulundurarak, insanın psişik durumuyla benzerlik kurarak hayvan "çevrelerini" oluşturan nitelikleri gösteremeyiz.

5. Bir hayvanın çevresi, hem zaman-mekân bakımından hem de içine aldığı nitelikler bakımından gözlemcinin algı dünyasının sınırlanmış, küçücük bir parçasını oluşturur.

6. Hayvana dışarıdan bakan gözlemci, hayvanı etkileyen niteliklerin (Merkmal), ancak kendi duyularına uygun gelenlerini, kendi algı dünyasının niteliklerini tanıyabilir. Fakat hayvanın duyularına uygun gelen nitelikler, gözlemciye daima kapalı kalır.

7. Her hayvan kendi çevresini, içine bir şey sızmayan bir "evcik" gibi bütün hayatı boyunca birlikte taşır.

5. İşlev Çemberi

Burada Uexküll'ün çevreyi belirten betimlemeleri bitiyor. Fakat çevre kavramı bu haliyle kalsa yanlış anlaşılmalara yol açabileceği gibi, onu somut olarak kavramak da kolay olmayacaktır. Bu nedenle Uexküll, çevre kavramını onun her hayvan için gösterdiği "işlev çemberleri"ni (sferleri) de betimleyerek somut bir hale getirmiştir. Çevre, hayvanın, algı dünyasıyla etki dünyasının "bütünü" demektir. İmdi hayvanın algı dünyasını oluşturan işlev çemberlerinin incelenmesi gerekmektedir. Her algı dünyasının karşısında bir etki dünyası bulunduğuna göre, işlev çemberleri bu iki dünyaya aittirler. Çünkü hayvanın algı organlarını, onun hareket ve etki organları yanıtlar. Hayvanın algı dünyasına giren bir şey besinse, onun yakalanması gerekir. Algı organları besini algılar; etki organları da eyleme geçerek besini yakalar ya da hiç değilse yakalamaya çalışır.

Fakat işlev çemberi nasıl meydana geliyor? Her hayvan bir süjedir ve kendisine özgü bir yapısı vardır. Hayvan süjesi bu özel yapısı sayesinde dış dünyanın genel etkilerinden ancak bu yapısına uygun gelen belli "uyarımlar" seçer ve bunları belirli bir şekilde yanıtlar. Bu yanıtlar da gene dış dünyaya yönelen belirli etkiler olarak ortaya çıkarlar; ve bunlar da uyarımları etkilerler. Böylece hayvanın işlev-çemberi (sferi) adı verilen kapalı bir çember meydana gelir.

Yapılan bu açıklamalar bize işlev çemberlerinin hayvanla dünya arasında bir bağ kurduğunu gösteriyor. Çeşitli hayvanların işlev çemberleri (sferleri), çeşitli şekillerde birbirine bağlıdırlar. Bu çemberler, bu sferler (bitkileri de içine almak üzere) canlılar arasında ortak olan işlev dünyasını oluştururlar. Fakat gene de her hayvanın işlev çemberleri bağımsız bir dünyadır ve bu dünya her hayvanı öteki hayvan dünyalarından ayırır ve onun kendi dünyası içinde varlığını sürdürmesine hizmet eder.

İmdi her hayvan kendi çevresinin merkezinde bulunduğuna göre, bir hayvanın çevresinde bulunan "şeyler"le kendisi arasında iki türlü bağlantı vardır: Hayvanın çevresindeki bu "şeyler", bir yandan duyu organlarına özel uyarımlar gönderirler. Öte yandan aynı şeyler, hayvanın etki organları için de yakalanabilecek, kaçınılabilecek ya da yaklaşılabilecek "şeyler" durumuna girerler. İşte bütün hayvanlarla onların çevreleri arasında bir bağ oluşturan bu ikiz bağlantı, hayvanların çevresini iki kısma ayırmayı olanaklı kılıyor: 1. Algı dünyası; 2. Etki dünyası.

Bir hayvanın çevresinde bulunan bir objeden gelen uyarımlar, hayvanın algı işlevlerini meydana getiren işaretler taşır. Böylece objenin uyarım gönderen nitelikleri, hayvan için algılanacak işaretlerin taşıyıcısı olur. Objenin hayvanın etki organlarının alanına giren nitelikleri ise, yakalamaya yarayan işaretlerin taşıyıcısı olur. Bir objede daima algılanacak işaretlerin taşıyıcısı ile yakalamaya yarayacak işaretlerin taşıyıcısı birleşir; bunu objenin "ontik yapısı" sağlar. Burada söz konusu olan obje,

canlı ya da cansız olsun, objenin her iki niteliğini birbirine bağlayan bu ontik yapı, hayvanın "yapı-planı" ile birlikte ele alınmıştır. Gerçi objenin bu ikiz niteliğini birbirine bağlayan bu "ontik yapı"nın hayvanın yapısına hiçbir etkisi yoktur; fakat "ontik yapı" bu nitelikleri bir arada tutmaya hizmet etmektedir.

İç dünya ile çevreyi (çevre, algı dünyası ile etki dünyasından meydana gelir) içine alan işlev çemberleri, canlının yapı planına dayanan bir "bütünleşme" oluşturur. Bu bütünleşmeyi oluşturan parçalar arasında bir bağ vardır. Burada rastlantıya bırakılmış hiçbir şey yoktur. Eğer hayvanın işlev çemberi (sferi) herhangi bir yerinden kesilirse, o zaman hayvanın hayatı tehlikeye girer. Her hayvan işlev çemberleri aracılığı ile çevresine sıkıca bağlanmıştır. Hayvanların çoğunun birden fazla işlev çemberi vardır. İşlev çemberleri kuşattıkları objeye göre şu adları alırlar: 1. Besin çemberi; 2. Düşman çemberi; 3. Cinsel çember; 4. Ortam (medium) çemberi.

Önce bu çemberlerden ortam (medium) çemberini ele alalım. Aslında hayvan ortam çemberinin farkında değildir. Ancak hayvan bu çemberden dışarıya çıkarsa onu fark eder. Bu da hayvanın kendi ortamına geri dönmesini sağlar. Bu bize hayvanın ortamı algılamadığını gösteriyor. Bu nedenle onun hayvan üzerinde bir etkisi de yoktur. Örneğin su balık için bir ortamdır; bu yüzden su balığa uyarıcı bir etki yapmaz. Ancak balık kendi ortamını terk eder ve suyun dışına çıkarsa, balığın ortamı olmayan hava, balığı etkiler. Hava içinde yaşayan hayvanlarda da bunun tersi olur. Bu hayvanlar için su bir uyarım aracı olduğu halde, içinde yaşadıkları havanın böyle bir etkisi yoktur. Fakat ortamda olup biten değişiklikler, hayvan için birer uyarım aracı olabilirler; örneğin akıntılar, dalgalar, fırtınalar ve benzeri normal olmayan koşullar, ortamda, yani suda hem de havada hayvanlar için birer uyarım aracı olabiliyorlar. Yeraltında yaşayan hayvanlar da bu ortam aracılığı ile kendi aralarında bir bağ kurmaya çalışırlar.

Ortam içindeki katı cisimler ve "yer" (zemin) hayvanlar için bir engeldir. Bu engeller hayvanlara algılanacak işaretler olarak etki yaparlar. Engellerden kurtulmak için hayvanların çoğu birtakım hareket organlarıyla donatılmıştır. Hayvanların ancak sınırlı bir sayısında hava ve su gibi ortamlar içinde serbest hareket etmelerini sağlayan, organlar vardır. Birçok hallerde ortam, mekân bakımından hayvanın belli bir yerde, örneğin yuvasında kalmasına yarayan algılanacak özel işaretlerle sınırlanmıştır. Salyangozlar, ıstakozlar, sinekler için karanlık ve aydınlık "yerler", onların hareket yönlerini etkileyen işaretlerdir.

Besin ve düşman işlev çemberlerine gelince: Her iki halde de hayvanı besinin (bitki ya da başka bir hayvan) algılanan işaretleriyle, kaynağını düşmanda bulan uyarımlar etkiler. Besinin varolduğunu gösteren uyarımlar, hayvanın besine doğru yönelmesini ve o yönde harekete geçmesini sağlarlar. Hayvan besine dokunur dokunmaz, (bu dokunma ya yoklamakla ya da kimyasal bir etki sonucu olur), onun besini yakalayıp yiyecek organlarını harekete geçirdiği görülür. Çok kez böyle bir durumda besin çemberiyle ilgili olan daha başka çemberlerin ortaya çıktığı gözlenebilir.

Düşmandan gelen uyarımlar, hayvanın hareket organlarını etkileyerek, onun düşmandan kaçmasına ya da savunma organlarının harekete geçmesine neden olur. Her iki halde de düşmanı gösteren işaretler ortadan kaldırılır. Birçok istakoz türünde olduğu gibi, düşmanı gösteren işlev çemberinin uyarımlarını algılayan organlar, gözlerdir; besinle ilgili işlev çemberinin uyarımlarını algılayan, koku organlarıdır.

Son olarak cinsellik işlev çemberini gözden geçirelim: Bu işlev çemberi aslında besin işlev çemberine benzer. Besin için harekete geçen organlar, besini yakalayan ve yiyen organlardır. Burada ise cinsel organlar harekete geçer. Bütün bu işlev çemberleri, hayvanın algı dünyasında birbirinden uzaklaştıkları halde, hayvanın iç dünyasında yeniden birleşirler. Fakat hayvanın etki dünyasında gene birbirinden uzaklaşırlar.

Her işlev çemberinin eyleme geçmesinin tek bir amacı vardır: Bu da işlev çemberi içinde bulunan objeyi "çevre"den uzaklaştırmaktır. Objenin, hayvanın çevresinden uzaklaştırılması iki şekilde olup biter: Ya besin çemberinde olduğu gibi objenin ortadan kalkmasını sağlayan bir eylemle sonuçlanır; ya da bu eylem, düşman çemberinde olduğu gibi bir kaçma ile ya da savunma organlarının harekete geçmesiyle sona erer. Her iki halde de obje "çevre"den uzaklaşmış olur. Aynı şey ortam çemberi içinde de geçerliktedir. Su ve hava içinde yaşayan hayvanlar, kendi çevrelerinde fark ettikleri zararlı akımların (akıntılar, fırtınalar, dalgalar) içinde kalmaktan sakınırlar. Karada yaşayan hayvanlar ise, kendi yollarının üstünde bulunan, engelleri ya ortadan kaldırırlar ya da onlardan sakınarak, kaçınarak yollarına devam ederler. Bu konuda yeni bir çözüm şekli daha vardır: Duyu organlarının, alıcıların, uyarımları alabilmeleri, iç yapıda bir "eşik" farkının meydana gelmesine bağlıdır. Eğer "eşik" farkı besinle ilgiliyse, bu "eşik" farkının ortadan kalkması için, hayvanın açlığını gidermesi gerekir. Hayvan açlığını giderdikten sonra, besin objesi, "eşik" farkının altına geçer ve hayvan da artık bu objenin varlığının farkına varmaz. Böylece de obje hayvanın çevresinin dışına atılır. Aynı şey cinsellik çemberi için de geçerlidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, hayvan çevreleri bir çeşitlilik gösterirler ve bu çeşitlilik hayvan türlerinin çeşitliliği kadar zengindir. Çok zengin olan hayvan dünyalarını incelemek, özel bir hayvan biyolojisinin işidir. Fakat böyle bir biyoloji bu çeşitliliğin içinden nasıl çıkabilecektir, diye bir soru sorulabilir. Bu soru yerinde sorulmuş bir soru değildir; çünkü bilim yahut felsefe, büyük bir çeşitlilik gösteren olayları, teker teker ele alarak incelemez. Böyle bir incelemeye ne olanak vardır ne de bu bilimsel ve felsefi araştırmaların başarabileceği bir iştir. Bilim ve felsefe ancak fenomenleri gruplar; hattâ olabilirse bu gruplar arasında bir bağlantı bulmaya çalışır; ve aynı grubun içinde yer alan fenomenlerden birisini inceler, böylece de bütün grup incelenmiş sayılır.

İmdi hayvanı somut bir canlı olarak incelemek isteyen bir hayvan biyolojisi de aynı şeyi yapmak zorundadır. Gerçi hayvan çevrelerinin çok çeşitli olduğu doğrudur. Fakat bir yandan onların hepsi arasında ortak yanların bulunduğu, öte yandan her türün çevrelerinin birbirinin aynı olduğu da aynı şekilde doğrudur. Çevreler arasındaki ortak yana gelince: Hareket etme, beslenme, düşmanla savaşma, cinsel işlev gibi fenomenler, bütün hayvan çevrelerinde ya hepten ya da bir bölümü ile vardır. Çünkü işlev çemberleri, hayvanların bütün başarılarını ve hayvanla hayvanı ilgilendiren objeyi birlikte içlerine alırlar. Bu nedenle hayvanların yapı-planları bu yapı-planlarına bağlı olan çevreleri, ortak bir şema ile gösterilebiliyor. Bu şema ile betimlenmeye çalışılan işlev çemberleri, bütün hayvan çemberleri arasında ortak olan çemberlerdir. Aynı şema, hayvan süjesinin alıcılarıyla etki organlarının objeyi nasıl içine aldıklarını, kuşattıklarını da göstermektedir. Şöyle ki, objenin alıcıları etkileyen nitelikleri, süje için algılanacak işaretlerin taşıyıcısı oluyor. Algılanan işaretlerin etkisiyle süjenin etki organları eyleme geçer; ve bu etki organları objenin belli niteliklerine kendi "etki işaretleri"nin damgasını basarlar. Böylece obje süjenin "etki işaretleri"nin taşıyıcısı olur. "Algılanan işaretlerin taşıyıcısı" ile "etkileyen işaretlerin taşıyıcısı" objenin yapısını bir arada tutmaya hizmet ediyorlar; böylece de işlev çemberi kapanmış oluyor.

"Algılanan işaretlerin taşıyıcısının alıcıları etkilemesi; hayvanın algı dünyasında işlenir; "objenin etkileyen işaretlerinin taşıyıcısı"nın hareket organlarını etkilemesi, hayvanın etki dünyasında olup biter. Bu etkilerin alıcılardan etkileyicilere geçmesi de hayvanın iç dünyasında gerçekleşir.

Şimdi kanatlı herhangi bir böceği göz önünde bulunduralım: Bu hayvancığın dokunma organları uyarılırsa, yer; görme organları uyarılırsa uçar. Bunun anlamı şudur: Hayvanın algı işlevini yapan dokuyu, onun etki hareketini sağlayan bir doku karşılar. Fakat dokular arasındaki bu uygunluğa karşın, bütün hayvanların algı organlarıyla etki organlarının aynı yapıda ol-

duğunu kabul etmek doğru olmaz. Çünkü yalın yapıları olan hayvanlarda çok kez etki dünyası, algı dünyasına göre daha iyi organize edilmiştir. Örneğin birçok etki organları olan deniz kestanesi böyle bir durumdadır. Buna karşılık bu hayvanların algı dünyaları çok sınırlıdır. Bundan dolayı bu hayvanların dış dünyadan gelen tehlikelere karşı koymaları, bu tehlikelerin niteliklerine göre değil, şiddetlerine göredir.

İşlev çemberlerinin biyoloji bakımından incelenmesi, bu çemberlerin hayvan organizminin dışında, yani hayvanın çevresinde olup biten kısımlarının da incelenmesini gerektirir. Fakat hayvan organizminin dışında olup biten şeyler, genellikle neden-sonuç ilişkisine göre incelenir. Halbuki Uexküll için, hayvan organizminin dışındaki bu kısımlar da gene planlı bir esasa göre incelenmelidir. Burada "neden ilkesi"nin yerine bir planlılık geçmelidir. Çünkü hayvanlarla çevreleri arasında bir uygunluk, bir planlılık vardır. Bu bakımdan hayvanlarla onların çevreleri bir bütün oluştururlar; çevre bu planlı bütünün bir parçasıdır; ve aynı anlamda iş görür. Bunu daha somut olarak şu şekilde ifade edebiliriz: Bir ayağın bulunduğu bir yerde, bir yol da vardır; bir ağzın bulunduğu yerde, besin olarak yenebilecek bir şey de vardır; bir savunma aracının bulunduğu bir yerde de bir düşman vardır.

Fakat bu son cümle yanlış anlaşılmış bir fenomene işaret etmektedir. Bu bizde sanki canlının savaşması da organik dünyadaki genel planlılıkla ilgiliymiş gibi bir izlenim bırakıyor. Buradaki "savaşım" fenomeni, Darwin'de olduğu gibi nedensel olaylar zincirinin sonucu değil, tersine, canlı varlık dünyasının ve hayatın genel planlılığı ile ilgili bir niteliktir. Çünkü yalnız bazı savunma araçlarıyla donatılmış canlılar arasında değil, her tür savunma aracından yoksun olan canlılar arasında da bir çatışma vardır. Bu gibi canlıları yok olmaktan kurtaran etken, ya onların çabukluğu ya da çokluğudur. Böyle bir durumda yavru haline geçecek sayıdan daha fazla yumurta yapılır. Çünkü bu yumurtaların fazlası, o canlı grubun düşmanı tarafından yok

edilir. Burada türün kalıcılığını sağlayan, canlı varlık dünyasına egemen olan bu planlılık, bu harmonidir.

Gerçekten canlının dünyasında anlamdan yoksun olan, bir plana dayanmayan hiçbir şey yoktur. Örneğin hayvanlardaki organik ağrıları göz önünde bulunduralım. Hayvanın organik ağrıları bile onun yapı-planı içinde yerini alır ve hayvan için bir anlam taşır. Hayvan kendi organizminden gelen ağrıyı hisseder. Hayvanın bu ağrıyı hissetmesinin işlevi, onu kendi organlarını sakatlamaktan ya da zedelemekten kurtarmaktır. Bundan dolayı ağrı hayvanın yaptığı şeyden sakınmasını sağlar; hayvanın o şeyi yapmasını engeller. Eğer bu yapılan şey, hayvana zarar verici bir şeyse ya da onun bir organını sakatlayacaksa, ağrının hayvan tarafından duyulması, özellikle et yiyen hayvanlarda önemli bir rol oynar. Onlarda ağrının bulunması gereklidir. Örneğin et yiyen hayvanların duyu sinirleri kesilmiş ya da bir arızaya uğramışsa, onların kendi organlarını yedikleri görülmüştür. Böyle bir durumla fareler üzerinde yapılan deneme ve gözlemlerde karşılaşılmıştır.

Bazı hayvanlarda da ağrı yoktur; çünkü bu hayvanlar için ağrı bir anlam taşımıyor. Bundan dolayı da ağrının bu hayvanların organizasyon planında yer almasına gerek kalmıyor. Bu hayvanlar zedelenen organlarını kendileri yok ederler. Bazı hallerde bu organlar hayvan için besin yerine geçer. Hattâ bu durum bu tür hayvanların yapı-planlarının içinde yer alır. Çünkü bu hayvanlar, bozulan, zedelenip sakatlanan organlarını yok etmekle, organizmin bütününü kaçınılmaz bir yok olma tehlikesinden kurtarmış olur. Yoksa ağrı, bu hayvanlara bir engel, boşuna bir yük olurdu. Doğa organizmleri gereksiz, işlevsiz hiçbir şeyle donatmamıştır. Doğa, canlıyı ancak yaşaması için gerekli olan şeylerle donatmıştır.

Bundan başka eğer bir hayvanın organizminin zedelenmesi, bozulması, kendisi için zararlı olmuyorsa, o zaman ağrının duyulması anlamını yitirirdi. Örneğin yusufçuk adındaki böceğin kuyruğu ağzına getirilse, onun kuyruğunu yediği görülür.

Organik yapıları çok ilkel olan hayvanların çoğu, organlarını tehlikeye sokacak bir durumla karşılaşmıyor. Eğer bu hayvanlar bir tehlike ile karşı karşıya gelirlerse, o zaman da onların organizmi özel bir salgı göndermekle buna engel olur. Böyle bir durumla deniz kestanelerinde karşılaşıyoruz. Amipler gibi tek hücreli hayvanlar, bir organizmden yoksun oldukları için, bozulacak, zedelenecek bir yanları da yoktur. Ağrı duyma bunlar için de anlam kazanmamıştır.

Yukarıdan beri anlatılanlar gösteriyor ki, Uexküll hayvanın işlev çemberleri içinde herhangi bir rol oynayan şeyleri, bütünlüğü ile, olduğu gibi değil, bu şeyleri hayvan için gördükleri "iş" bakımından inceliyor. İmdi Uexküll'ü hayvanın çevresindeki şeylerin hepsi ilgilendirmiyor; onu ancak hayvanın dünyası ile ilişkisi olan şeyler, hattâ bunların da yalnız işlevsel yanı, yani hayvan için gördüğü iş ilgilendiriyor. Örneğin bir böceğin tırmandığı taş, bir böcek için bir yoldur; ve böyle bir taş artık mineralojinin bir objesi değildir. Bundan dolayı da hayvan biyolojisini bu taşın ne ağırlığı, ne kimyasal yapısı, ne de başka fiziksel-kimyasal nitelikleri ilgilendirir. Hayvan biyolojisi için bütün bu gibi şeyler ikinci derecede olan niteliklerdir; ve bunun için de hayvan biyolojisi bunlarla uğraşmaz. Hayvan biyolojisini burada yanız bu taşın gördüğü iş bakımından asıl olan (birinci derecedeki) nitelikleri, örneğin taşın şekli, sertliği gibi özellikler ilgilendirir. Çünkü hayvanın tırmanması için gereken nitelikler bunlardır.

Daha önce görüldüğü gibi, Uexküll hayvanın "çevre"sinin özelliklerini 7 madde ile gösteriyordu. Aynı şekilde "işlev çemberi"nin temel fenomenlerini de aşağıdaki maddelerle gösteriyor:

1. Hayvanların "işlev çemberleri" objenin algılanmasına yarayan niteliklerle başlar; hayvanın iç dünyasından geçerek, organizmin "uyarım"ları aracılığıyla gene objeye döner.

2. Böylece obje hayvan için bir yandan algılanan niteliklerin taşıyıcısı, öte yandan etkenlerin taşıyıcısı olur.

3. Algılanan niteliklerin taşıyıcısı ile etkenlerin taşıyıcısı aynı objede birleşirler.

4. Objenin algılanan nitelikleriyle onun etki meydana getiren niteliklerini birleştiren, objenin ontik yapısıdır.

5. Hayvanın yapı-planı, objenin ontik yapısını içine alır. Fakat hayvanın organizmi ile objenin ontik yapısı arasında doğrudan bir bağ yoktur. Bu bağı sağlayan ontik yapının algılanan nitelikleriyle etkileyen nitelikleridir.

6. İşlev çemberlerinin her eylemi, algılanan şeyin "çevre" den dışarıya atılmasıyla sona erer.

7. Doğada hayvanla onu ilgilendiren objeleri içine alan genel bir planlılık vardır. Hayvanın nitelikleriyle çevresi arasındaki bu uygunluk, kapalı bir çemberin, bir birliğin oluşmasına yardım eder. Hayvanla çevresi arasındaki bu uygunluğu kuran bağlar, yani işlev çemberleri olmadan, bu birlik, bu kapalı çember parçalanır, dağılır.

8. Fakat hayvan gerek işlev çemberlerinde, gerekse çevresinde, pasif olarak görülmemelidir; yani hayvan çevresinin bir ürünü değildir. Başka bir deyişle hayvan, bir fotoğraf makinesi gibi her türlü etkilere açık olan ve onları olduğu gibi bırakan bir varlık değildir.

9. İşlev çemberleri bakımından yüksek hayvanlar, algılanan objelerin konturlarını, renklerini ve ortak olan hareketlerini birbirlerinden ayırabilirler. Fakat yapıları ilkel olan hayvanlar, ancak çevreyi oluşturan etkilerin, ortak olan kokularının, gölgelerinin, kendi organizmlerine yapılan baskıların farkına varırlar.

6. Algı Dünyaları

Şimdiye kadar algı dünyasıyla etki dünyasının bir birliği olan çevre ile hayvanı kendi çevresine bir örümceğin ağları gibi bağlayan işlev çemberleri incelendi. Görüldü ki, hayvan insan gibi gelişigüzel objelerle bağ kuramıyor; ancak kendi çevresini

oluşturan objelerle bağ kurabiliyor. Uexküll bu düşüncesini teorik bir sav olarak bırakmıyor. Bu fenomenlerle ilgili araştırmalarda, çeşitli hayvan örneklerini ele alıyor. Bu hayvanların çevre ve işlev çemberlerini somut olarak gösteriyor.

Fakat Uexküll, araştırmalarının sınırını çizerken, bütün hayvanları birden ele almıyor; onları organik yapıları bakımından iki kısma ayırıyor: 1. Organik yapıları yalın olan hayvanlar; 2. Organik yapıları karmaşık olan hayvanlar. Organik, yapıları yalın olan hayvanların sade bir algı dünyası vardır. Organik yapıları karmaşık olan hayvanların da zengin bir algı dünyası vardır. Burada her iki gruptan bazı örnekler vereceğiz.

a) *Yalın Algı Dünyaları*

Yalın bir algı dünyası olan hayvanlar aynı zamanda yalın bir organik yapısı olan hayvanlardır. Gerçi hayvanın algı işlevini yerine getiren "doku"yu, onun etki dünyasını sağlayan bir doku karşılar, demiştik; fakat bu karşılıklı bağlılığa karşın, bütün hayvanların algı organlarıyla etki organlarının aynı yapıda olduğunu kabul etmek doğru olmaz. Çünkü yalın bir organik yapısı olan hayvanlarda, çok kez algı dünyalarına göre etki dünyaları daha iyi gelişmiştir. Örneğin birçok etki organları olan deniz kestanesinin bu bakımdan zengin bir organizasyonu olduğu halde, onun algı dünyası, etki dünyasının yanında çok sade kalır. Bu nedenle bu gibi hayvanların dış dünyadan gelen tehlikelere karşı koymaları ve bunlar karşısındaki davranışları, bu tehlikelerin niteliklerine göre değil, şiddetlerine göredir.

Yalın bir algı dünyası, işlev çemberlerinin hepsini içine almaz; yalın bir algı dünyasında işlev çemberleri azalır; hattâ onlar bire kadar inebilirler. Spongia (deniz süngeri) gibi organizmlerinin yapısı yalın olan hayvanlar için, algılanan, algı dünyasına giren "tek" bir nitelik yeterli gelmektedir. Bu hayvanlar kendi ortamlarını (mediumlarını) terk edemezler; ve hareket yeteneği gösteren bir savunma aracından da yoksundurlar. Cinsellik ürünlerini de bulundukları "yere" bırakırlar. Bu hay-

vanlar için özel bir niteliğe gerek gösteren üç işlev çemberi ortadan kalkar; onları yöneten özel bir organ da yoktur. Gerçi bu hayvanlar için bir besin işlev çemberi vardır; fakat besin bile onlar için algılanacak bir nitelik taşımaz. Besin deniz suyu tarafından hayvanın organizminin içine gönderilmekte, sindirim hücreleri tarafından dışarıya çıkarılmaktadır. Zararlı ve yararlı şeylerin hepsi bu hayvanlar için aynı niteliktedir. Örneğin asitler, kimyasal bir uyarım, kum taneleri mekanik bir uyarım meydana getirirler. Bu uyarımlar hayvan tarafından birbirinden ayırt edilemezler; ancak aynı refleksi oluştururlar. Bundan dolayı spongiaların algı dünyasında ancak algılanan tek bir nitelik vardır; bu da deniz suyu tarafından gönderilen besinden ibarettir.

Karada yaşayan amip: Amoeba terricola.

Karada yaşayan amip, nemli yosunlarla bataklıklar içinde yaşayan, gözle görülemeyecek kadar küçük olan bir hayvancıktır. Fakat bununla beraber o, kendi "dünyasında" koskoca bir devdir. Karada yaşadığı için amoebe terricola adını alır. Bu hayvancık yavaş yavaş ve yuvarlana yuvarlana yerini değiştirebilir. Bu sırada arka kısmında birtakım buruşukluklar belirmeye başlar. Şekil ve hareketi bakımından bir tabağın kenarında kaymakta olan kirli bir su damlasına benzer. Kirli su damlasında olduğu gibi saydam kısmı ön tarafında, kirli, tortulu kısmı ise arka taraftadır; ve şişkin bir kabartı şeklinde sürüklene sürüklene yerini değiştirir. Amibin bu hareketi protoplazmanın kısalıp uzama yeteneğine dayanır. Mekanist bir görüş, amibin bu hareketini sağlayan protoplazmanın uzayıp kısalma yeteneğini, kimyasal-fiziksel yasalarla açıklayacaktır. Uexküll için böyle bir şey söz konusu bile olamaz; bu, hayvancığın organik yapı-planının bir başarısıdır.

Amoeba terricola'nın beden yapısının bir iç yanı (endoplazma), bir de dış yanı (ektoplazma) vardır. Gerçi bu hayvancığın, ektoplazması, endoplazmasının suya değmesiyle oluşan

bir değişikliğin ürünüdür; fakat gene de özel bir yetenek gösterir. Amip ile çevresi arasında bağ kuran, ektoplazmadır. Amibin "çevresi" adı verilen "alan"ı sınırlayan da gene bu ektoplasmadır. Çevrenin etkilerini almak ve bu etkileri kendisine uygun gelen hareketlere çevirmek gibi biyolojik bir işlevi başaran da gene bu ektoplazmadır.

Birçok amipte kendisini uzatmak ve ön tarafıyla suyun içinde çevresini yoklamak gibi bir yetenek vardır. Halbuki amoeba terricola, ancak "ön" tarafıyla "yere" (zemine) dokunur. Bu dokunma aynı zamanda amibin "yere" yapışmasına neden olur. Fakat amibin bir "yere" yapışabilmesi için, ona gelen uyarımın sert ve pürüzlü olması gerekir. Ancak böyle bir durumda amip bir uzama-kısalma hareketi yapabilir. Eğer amibin dokunduğu yer cilalı ise, amip oraya yapışamaz.

Hareket noktasını besin, maddesinden alan kimyasal uyarımlar amibi etkilerler. Çünkü ancak bu gibi uyarımlar ektoplazmayı yumuşak bir hale getirebilecek bir durumdadırlar. Bu sayede amipte geçici bir ağzın ortaya çıkması sağlanır. Amoeba terricola özel uyarımları seçebilecek bir durumdadır. Çünkü amip, oszilları, yani birçok kurtların titreşimlerini, başka objelerden daha güvenle ayırt edebilecek durumdadır.

Genel uyarımların, örneğin yerçekiminin bu küçücük hayvanı etkileyeceği sanılmamaktadır. Çünkü bu hayvancık daima yuvarlana yuvarlana yer değiştirmektedir. Bundan başka bu hayvanın değişmeyen bir "ön ve arka" tarafı da yoktur. Bu nedenle onun yerin merkezi ile ilintisi belirsiz kalır. Fakat güneş ışığı bu hayvancığı etkiler. Amip daima ışık kaynağına ters düşen bir doğrultuda kaçmaya başlar. Böylece bütün güçlü uyarımlar bu hayvancığı etkiler. Güneş ışığı yalnız oszillar'ları (Larve) yiyen amiplere etki yapar. Çünkü bu hayvanlar yosun ipliklerini yerler. Fakat amoeba terricola yalnız bitkileri yemekle yetinmez, o aynı zamanda "tehlikeli yırtıcı" bir hayvandır da! Çevresine bir uyarım göndermeden, fark edilmeyecek derecede

yavaş olan hareketi sayesinde "infusor"lar bu "yırtıcı" hayvanın vücuduna, bir daha ayrılmayacak şekilde yapışıverirler.

Çevresindeki uyarımların etkilerini birbirinden ayırt etmekte amiplerin gösterdiği yetenek, hiç de küçümsenecek bir yetenek değildir. Bundan başka amipler kendi bedenlerini (organizmlerini) başka şeylerden ayırt etmek yeteneğine de sahiptirler. Hiçbir amip aynı türden başka bir amiple birleşerek tek bir amip meydana getirmez. Halbuki bir amip kendi parçası ile birleşerek bir bütün haline gelebilir.

Amibin ektoplazmasının bütün başarılarını bir araya toplayarak, şu şekilde özetleyebiliriz: 1. Ektoplazma şekil değiştirir; 2. Ektoplazma yoğunluğunu değiştirir; 3. Ektoplazmada bir yapışma özelliği vardır. Ektoplazma bu başarılarını çeşitli uyarımlar sayesinde ve değişik olarak gerçekleştirir. Endoplazmaya gelince: 1. sindirimi, 2. solumayı, 3. gereksiz maddeleri dışarıya atmayı sağlar.

Bu hayvancık yabancı bir dünyadan kendisine ait olan çevreyi ayırt etmekte, bu çevre içinde büyük bir güvenle yaşamaktadır. Fakat bu çevrenin içine girebilmek için, çevrenin insanın üstünde bıraktığı "iz"den değil, çevrenin kendisinden hareket edilmelidir. O zaman bu çevrenin zayıf ve güçlü uyarılardan oluştuğu görülür. Amip çevresinden aldığı uyarıların şiddetine göre davranır. Amip çevresine üç türlü bağla bağlanmıştır: Bunlardan birincisi güçlü uyarım, ikincisi zayıf uyarım, üçüncüsü kendisi için besin olan şeylerdir. Dünyanın küçücük bir parçasını oluşturan çevrenin bu bağları arasında, her çevrenin yapısında olduğu gibi sıkı bir bağ vardır.

Paramaecium:

Organik yapıları yalın olan hayvanlardan ikinci örnek olarak paramaecium'u ele alalım. Infusorların bir örneği olarak seçilen bu hayvancığın çevresi, amibin çevresinden biraz daha zengincedir. Üstelik bu hayvan çok incelenmiş bir hayvandır; Paramaecium ince, saydam bir hayvancıktır. Uzunluğu 0,1-0,3

mm.dir. Şekli eğrice küçük bir yaprak sigarasını andırır. Bunun arkadaki sivri ucu, öbür yerlerine göre daha uzun olan tüylerle örtülmüştür. Önden başlayarak organizminin ortasına kadar sürüp giden derince bir oyuk vardır. Bu "oyuğun" bittiği yerde ağız başlar. Hayvanın her tarafı tüylerle örtülüdür. Bu tüyler hayvan için, hareket etmeye yarayan organlar olarak iş görür. Ektoplazmasında hayvanın organizminin bir başından öbür başına kadar uzanan ince kanallar vardır. Bu kanallar ince uzun adale ipliklerinden yapılmıştır. Bunlar hayvanın betimlenen formunun değişmesine yardım ederler. Ektoplazmanın öbür bölümü ise, hayvanın büzülüp açılmasına hizmet eder.

Paramaecium'un çevresi iki şeyden oluşur. Bunlardan birisi, bir uyarım meydana getiren bir sıvıdır. Öteki ise, böyle bir uyarımdan yoksun olan bir sıvıdır. Bu uyarım ya kimyasal ya da mekanik olabilir. Fakat hayvanın alıcı organları, bütün uyarımlara aynı şekilde tepki gösterirler. Bundan dolayı denebilir ki, bu hayvancığın çevresi, bir çeşit uyarımdan meydana geliyor.

Şimdi paramaecium'un içinde yaşadığı kirli su birikintisini göz önünde bulunduralım: Burada bizim gözümüze ilişen ot, yaprak, taş gibi objeler, hayvana aynı uyarımı gönderirler. Çünkü paramaecium bunlardan birisine çarpsa, gene aynı refleksi gösterir. Fakat o, yönünü değiştirerek yeni bir yol izler. Böylece hayvan kirli su birikintilerinde yüzerek, zikzaklar çizerek hareketini sürdürür. Aynı şekilde bitkilerin bozulmasından oluşan kimyasal uyarımlar da onu etkiler.

Paramaecium'un çevresinde olup biten bu etkiler, onu asıl amacına yani besinine ulaştırmak için yeterli değildir. Onun besini bitkilerin çürümesinden oluşan bakterilerdir. Gerçi paramaecium'lar çevrelerindeki değişiklikleri fark ederler, fakat onları besinlerine götüren bu değişiklikler ya da onların bu değişiklikleri fark etmeleri değildir. Onları besine götüren, zayıf asitli sulardır. Zayıf asitli bir su birikintisinde bütün paramaecium'lar kısa bir zamanda toplanmaya başlarlar. Çünkü paramaecium'ların asıl besini olan bakteriler de böyle bir çevrede

yaşarlar. Onlar bakterilerin meydana getirdiği böyle zayıf asitli bir yere hücum ederler. Bakterilerin organik maddeleri dağıtmaya çalışırken çevrelerine gönderdikleri jelatinli maddeye yapışıp kalırlar.

Paramaecium'ların kendileri de karbon asiti ürettikleri için, yapışıp kalanların çevresinde bulunanları da bu karbon asiti çeker. Bu durum karbon asitinin yoğunluğu yükselinceye kadar sürer. Ondan sonra bu asitin kendisi de bu hayvanlar için olumsuz bir uyarım niteliği kazanır ve onları dağıtır. Paramaecium'lara suyun sıcak ve soğuk olması ile oksijenin azlığı da birer uyarım olarak etki yapar. Böylece paramaecium'ları, sadece onları besin bakımından daha elverişli yerlere götürecek uyarımlar etkiler; ve paramaecium'ların çevresi onlara yardım eden bu tür uyarımlarla doludur. Bu uyarımlar paramaecium'ları aldatmaz; onları daima besine götürür, besin yollarını gösterir. Böylece paramaecium'un bu dünyadaki yeri, ona bütün yararları da sağlamış oluyor.

Fakat bu hayvancığı da rahatsız eden başka hayvanlar vardır. Çünkü bu hayvanın da düşmanı vardır. Bu düşmanın adı "didimium"dur. Bu hayvan paramaecium'dan daha küçüktür. Organik yapısı bakımından küçük bir torpile benzer; bir ok gibi paramaecium'ları deler. Düşmanın saldırısına uğrayıp da yaralananlar, artık yaşamazlar. Buna göre bu hayvanın işlev çemberi, besin ve düşmandan oluşur. Fakat her ikisinin veriliş tarzı başkadır. Paramaecium'u besine götüren herhangi bir algı değildir; onun çevresinden aldığı uyarımların şiddetidir. Fakat düşmanı özel bir ses çıkarmaktadır.

Deniz kestanesi:

Deniz kestanesi de organik yapısı yalın olan bir hayvandır; fakat mikroskobik değildir. Deniz kestanesinin "organizmini" saran yuvarlak, kalkerli bir kabuğu vardır. Alt kısmında ağız olarak görev yapan bir açıklık, üst kısmında da anüs vardır. Kalkerli kabuk dikenlidir. Bu hayvanda artık adale, sinir siste-

mi, sinir merkezleri vardır. Gerçi insan bu hayvanın çevresinde su, kayalık deniz dibi, küçük taşlar, yosun vb. gibi şeyler görür. Fakat insanın bu hayvanın çevresinde gördüğü bu şeylerin hepsi hayvana verilmemiştir. Deniz kestanesine ancak hafif ya da güçlü uyarımlar yapan etkiler verilmiştir. Deniz kestanesi çevresindeki objelerden kendisini etkileyen yararlı ve zararlı olan şeylerin farkındadır. Yararlı olan şeyler onun besini, zararlı olan şeylerse düşmanıdır.

b) *Karmaşık Algı Dünyaları*

Karmaşık algı dünyalarıyla, organik yapıları karmaşık olan hayvanlarda karşılaşıyoruz. Organik yapıları karmaşık olan hayvanların algı dünyaları zengindir. Yalın algı dünyalarında, amiplerde olduğu gibi, işlev çemberleri bire kadar iniyordu. Halbuki organik yapıları karmaşık olan hayvanlarda buna olanak yoktur. Fakat algı dünyaları arasındaki bu başkalık, yalın hayvanların daha az "yetkin", ötekilerin daha çok "yetkin" olduğunu göstermez. Her hayvan kendi organik yapısı bakımından "yetkin"dir. Yetkinlik bakımından fil amipten daha yetkin bir hayvan sayılamaz. Çünkü her hayvan çevresine aynı derecede ve aynı yetkinlikte uymuştur.

Karmaşık bir algı dünyasından ne zaman konuşulabilir? Bir şey hayvana konturlarıyla verildiği andan başlayarak karmaşık bir algı dünyası söz konusu olabilir. Çünkü böyle bir durumda mekân, bir yer kaplayan şeylerin yan yana bulunması önemli bir rol oynamaya başlar. Böyle bir durumda böceklerin gözleri, artık belli formları, merkezî bir sinir sistemine götürebilecek organik bir yapıda olmalıdır. Örneğin arılar artık belli şekillerin konturlarını algılamak zorundadırlar. Çünkü arılar besinlerini çiçeklerden elde ederler; fakat her çiçek arılar için besin kaynağı değildir. Onlara besin kaynağı olan çiçeklerin belli formları vardır. Bazı hayvanlara da hareketler, kokular verilmiştir; bunlar için de hareket ve koku önem kazanır. Bir hayvanın algı dünyasını meydana getiren nitelikleri göstermek için, o hayva-

nın normal hayatını incelemek gerekir. Örneğin eğer bir böcek için belli bir düşmanı algılamak önemli ise, bunun onun hayatı için bir anlamı varsa, o zaman bu böcek düşmanının konturlarını çok uzaklardan algılayabilir. Fakat onun algı dünyasına düşmanından, çiftleşeceği eşten ve besininden başka bir şey de girmez. Gerçi sinekler ağaçların dallarından, yapraklarından sakınırlar; fakat bu olay, onların bu dalların ve yaprakların formlarını algıladığını göstermez. Bu gibi şeylerin şekilleri ne olursa olsun, hepsi sinek için aynı algı niteliğini taşır; yani sinekler için birer engelden başka bir şey değildir.

Eğer hayvanların form algıları hakkında sağlam bir bilgi edinmek isteniyorsa, o zaman hayvan için besin ve düşman olabilen şey ile çiftleşme zamanında erkek hayvanın şekil ve renkleri kalkış noktası olmalıdır. Çünkü ancak bu gibi durumlarda hayvanların bunlara karşı göstereceği özel tepkiler sayesinde doğru olan yanıtlar alınabilir. Fakat hayvanların algı dünyasına girebilecek şeylerin, örneğin besinin, düşmanın, hayvanın her işlev çemberinin aynı yükseklikte olması gerekmez. Nitekim çok kez düşman çevresi için herhangi bir hareket algılanabilecek bir nitelik olduğu halde, besin çevresi için konturların algılanması gerekir; ya da istakozlarda olduğu gibi, besin çevresinin nitelikleri kimyasal uyarımlar; düşman çevresi nitelikleri ise ışıktır. Hayvanın algı dünyasının genişlemesi, onun kendi organlarının hareketlerini algılamasıyla ilgilidir. Hayvan kendi organlarının hareketlerini algılayınca, algı dünyası da genişlemeye başlar. Bunu sağlayan onun adalesindeki duyu sinirleridir; ve bu duyu sinirlerinin varlığı kesin olarak omurgalı hayvanlarda kanıtlanmıştır. Çünkü ancak duyu sinirleri bir hayvanın iç dünyasından bir işlev çemberine geçmesini sağlayabilir. Hayvanda duyu sinirlerinin bulunmasıyla, onun hareketleri de kendi bedeniyle ilgili bir nitelik olarak algılanır; ve bu sayede hayvan kendisini dış dünyadan ayırt edebilecek bir duruma gelir. Organik yapıları ilkel olan hayvanlar böyle bir başarı gösteremezler; bu nedenle de onlar herhangi bir ağrı duymazlar.

Objeler hayvan için algılanabilecek bir nitelik kazanırsa, ancak o zaman hayvanın algı dünyası en yüksek bir basamak üzerinde bulunuyor denebilir. Fakat objelerin hayvanın algı dünyasına girebilmeleri için hayvanların hareketlerinde kendilerine özgü bir işlev kuralına sahip olmaları gerekir. Bu da şu iki koşulun gerçekleşmesine bağlıdır: 1. Hayvan, hareketlerini algılanacak bir nitelik olarak değerlendirmelidir; 2. Hayvan hareketlerini belli eylemler etrafında bir birlik meydana getirecek şekilde toplayabilmelidir. Örneğin maymun hareketlerini algılayabiliyor. Fakat bundan başka maymunun hareketlerinin de kesintiye uğramayan bir eylemler dizisi olması gerekir. Maymun için merdiven tırmanılacak bir nitelik kazanır. Fakat buna karşın merdiven onda insan için taşıdığı anlamı kazanmamıştır. Çünkü insanın merdivene çıkmasıyla, hayatını ağaçlar üzerinde geçiren maymunun merdivene çıkması arasında büyük bir fark vardır. Fakat hayatı ile ilgisi olmayan bir kapı mandalı ya da kapı sürgüsü karşısında bulunan bir maymun, bu obje ile nasıl ilişki kurabilir? Çünkü maymun kapıyı açmak için kesintiye uğramayan ve bir bütün olan eylemde bulunmak yeteneğini gösteremez; hattâ maymun bu gibi eylemleri bilmez de.

Bu konuda daima göz önünde bulundurulması gereken bir nokta vardır: Hayvan nasıl bir organizme sahip olursa olsun, kendisi ile gelişigüzel objeler arasında hiçbir zaman bağlantı kuramaz. Hayvan ancak çevresine giren, hayatı ile ilgili olan şeylerle kendisi arasında bir bağlantı kurabilir. Bundan dolayı maymunun kendi çevresine girmeyen, kendi hayatı ile ilgisi olmayan "bir şey"le bağlantı kuramaması doğal görülmelidir. Maymunlarda varlığı kanıtlanmış sanılan "zekâ" problemi, Uexküll'ü ilgilendirmemektedir. Çünkü Uexküll için maymunlarda zekânın varlığı insan psikolojisinden kalkarak varılan bir sonuçtur. Bu sonuç da benzetmeye dayanan her sonuç gibi objektif bir sonuç değildir; ve böyle bir sonuca dayanarak insana özgü olan bir nitelik hayvana yüklenmiş oluyor.

II
İNSAN VE HAYVANIN VARLIK YAPISINDA ORTAYA ÇIKAN KARŞIT FENOMENLER

1. İnsanda Yaratılmış Çevre, Hayvanda Doğal Çevre

Hayvana çevresi, ona verilen her şey gibi doğa tarafından "hazır" olarak verilmiştir. Burada doğa deyimi ile hayvanın "organik yapısı" kastedilmektedir. İmdi hayvanın çevresini belirleyen, onun organik yapısıdır; yani çevre, hayvanın organik yapısının bir "sonucu"dur. Bu organik yapının yalın ve karmaşık olmasına göre, çevreyi meydana getiren nitelikler de ya azalır ya da çoğalır. Fakat buradaki azalma ve çoğalmanın bir sınırı vardır. Daha önce de görüldüğü gibi, çevrenin nitelikleri ortamla birlikte dörde çıkabiliyordu: Ortam, besin, dost-düşman, cinsel işlev. En az da bire kadar inebiliyordu: Besin. Fakat çevrenin bu niteliklerini çoğaltmak ya da azaltmak hayvanın elinde değildir. Çevrenin bu nitelikleri, hayvanın organik yapısı tarafından sanki dikte edilmiştir; bundan dolayı da değişmeyen bir yapı gösterir. Zaten hayvanın çoğalması, yaşaması da doğa

tarafından düzenlenmiştir. Bütün bu olaylar doğanın ahengi içinde olup bitmektedir. Bu nedenle bir hayvan türünün içinde ne ilerlemiş ne de geri kalmış gruplar veya bireyler söz konusu olabilir. Her türde bütün bireylerin düzeyi aynıdır. Çünkü her tür için aynı çevre nitelikleri vardır. Çevreyi oluşturan nitelikler, hayvanın organik yapısının bir sonucu olduğu için, hayvanın tek ya da tür olarak çevre niteliklerini geliştirmek için herhangi bir emek ya da zahmete katlanması söz konusu değildir; doğa bunu da üstüne almıştır.

Halbuki bir çevre içinde değil, bir dünya içinde yaşayan insana doğa bu bakımdan hiç yardım etmemiştir. İnsanın sahip olduğu her şey kendi emek ve zahmetinin ürünüdür. Doğa insana hazır olan hiçbir şey vermemiştir. Hattâ insanın biyopsişik yeteneklerinin gelişmesi, geliştirilmesi bile kendisine bırakılmıştır. İnsanın dünyası kendisinin ürünüdür; hayvanın çevresi ise doğanın bir vergisidir. Bunun için de hayvan nereye giderse çevresini birlikte taşır diyoruz. Fakat buna karşılık insana dünyanın bütün sferleri açıktır. Dünyanın bütün sferlerinin insana açık olması deyimiyle şu kastedilmektedir: İnsanın "algı", düşünme, gözlem, anlama, deneme, sınama vb. gibi aktları sınırlı değildir. Bu durum insan başarılarının çeşitli şekillerde, çeşitli düzeyde olmasını sağlamaktadır. Eğer insana da her şey doğa tarafından hazır olarak verilseydi, o zaman bütün insan grupları, insan bireyleri, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, aynı başarılara sahip olacaklardı. İnsan kendi kendisine bırakıldığı için, onun başarıları çeşitli şekillerde meydana çıkıyor. Çünkü insan her şeyini yani neye sahipse, hepsini kendisine, yalnız kendi kendisine borçludur. Öte yandan dünyanın insana açık olması şunu gösterir: İnsan bu dünyanın neresine giderse gitsin, gene de kendisine özgü olan başarıları gerçekleştirecektir. İnsan nereye giderse gitsin, kendisini gittiği yerin doğal koşullarına, hattâ sosyal ve kültürel koşullarına terk etmeyecektir. Doğal koşullara karşı koyacak, alacağı önlemlerle doğal koşullara egemen olmaya çalışacaktır. Halbuki hayvan doğaya uy-

mak zorundadır. Hayvan bunu yapamadığı zaman onun organik yapısının bir mutasyon geçirmesi gerekecek ya da yok olup gidecektir.

İnsana özel durumunu sağlayan, onun varlık koşullarının en önemlilerinden birisi olan dildir. İnsan dili sayesinde binlerce yıl önce yaşayan kuşakların başarılarını, başından gelip geçenleri, içinden geçmek zorunda kaldığı durumları, bunlardan edindiği deneyimleri saklayabiliyor ve kendisinden sonraki kuşaklara iletiyor. Her kuşak eldeki bilgi ve deneyimlere yenilerini katıyor. İnsanın bugünkü başarıları, yüzyıllardan beri süregelen çalışmaların, didinmelerin, çabaların bir sonucudur. Halbuki hayvan teki bir çevre içinde yaşar ve başka hayvan teklerinden hiçbir şey devralmamıştır. Bunun birçok nedenleri vardır; fakat bunların en önemlilerinden birisi, hayvanın dilden, böylece de dilin sağladığı başarılardan yoksun olmasıdır.

Fakat görüldüğü gibi yaşamak için hayvanın dile gereksinimi yoktur. Doğa her türe yaşamak için gerekli olan her şeyi vermiştir; gereksizleri vermemiştir. Yukarıda ağrı duyma konusunda da bunu görmüştük.

Gerçekten insanla hayvanın özellikleri göz önünde bulundurulursa, bir insan çevresinden konuşmak fenomenlerle uyuşmaz, fenomenlere ters düşer. Fakat böyle bir deyim bir kez dile yerleşmiştir; o halde insan fenomenleri bakımından bu deyimin hangi anlamda kullanılması, nasıl anlaşılması gerektiği gösterilmelidir.

Hayvanın çevresi doğanın bir vergisi olduğu halde, insanın çevresi kendisinin yapıtıdır. Çünkü insanın çevresi adını verebileceğimiz alan, onun başarılarının alanıdır. İmdi insan başarıları, onun çevresini oluşturur. Bu başarılar toplumdan toplumа, çağdan çağa değişiklikler gösterir; hiçbir zaman aynı olmazlar ve aynı kalmazlar. Bu başkalık nitelik ve nicelik bakımından olabilir. İnsan çevresinin zenginlik ve yoksulluğu onun başarılarının zenginliğine, yoksulluğuna göredir. Başarılı bir sosyal birlikteki çevre zengin olur; başarılar bakımından yoksul

olan bir sosyal birlikte çevre de yoksul olur. Sosyal birliklerin çevrelerindeki bu değişiklik, sadece organik ve psişik faktörlerden ileri gelmez; bu ancak insanın somut bütünlüğünü oluşturan "varlık koşulları" ile açıklanabilir. Varlık koşulları, düzeyi ne olursa olsun hiçbir insan toplumunda eksik olmayan insan başarılarıdır, insan başarıları insanın şimdisindeki çevresini oluştururlar ve yeni insan başarılarının da temeli olurlar. İnsanın dile sahip tarihsel bir varlık olması temeline dayanan bilim, sanat ve teknik başarıları bir bütün oluştururlar; insanın doğa, dünya görüşünü ve değer duygusunu meydana getirirler.

Bu nedenle insan başarıları, bazı dar görüşlü biyolojist-mekanist teorilerin sandıkları gibi, onun sadece beslenme, korunma, barınma gibi maddesel gereksinimlerinin değil, somut varlık bütününün bir sonucudur. İnsanın hiçbir başarısı, onun diğer başarılarına dayanmadan, onun tarihi, değer duygusu, görüş tarzı olmadan açıklanamaz. Örneğin insanın beslenmesi: İnsana besini, hayvana olduğu gibi doğa tarafından hazır olarak verilmemiştir; insanın kendisinin onu hazırlaması gerekmektedir. Bunun için insanın birikmiş bir bilgi hazinesi vardır. Bu bilgi, insanın yapılan deneyimlerden yararlanmasıyla, bu deneyimlerin kuşaktan kuşağa saklanıp, zenginleştirilip iletilmesiyle oluşmuştur. Böylece insanda besinin türü bir çeşitlilik gösterir. Bilimin yaptığı denemelerle yeni besin maddeleri bulunmaktadır. Çağımızda besin bir araştırma alanı olmuştur. Neyin insana daha yararlı, neyin zararlı olduğu araştırılmaktadır. İnsan besininin çeşitliliği yüzyıllar süren olumlu ve olumsuz deneme ve sınamaların ürünüdür. İnsan besininin çeşitliliği, kültür çevresinden kültür çevresine göre değişir. Her kültür çevresinde besin problemi, kendi düzeyine göre oluşup şekil kazanmıştır. Aynı şey korunma, barınma ve öteki insan başarıları için de geçerlidir.

Aslında insan başarıları, bu başarıların gelişmesi, düzeyi onun plastisitesine dayanır. İnsan başarıları, bir toplumda sürekli oluş içinde, değişmekte olduğu gibi, toplumdan topluma

da değişik düzeyler göstermektedir. Fakat başarıların oluşunda insanın değer duygusunun, değer dünyasının, görüş tarzının, yani bütün insan başarılarının, başka bir deyişle, varlık koşullarının payı vardır. İnsan gruplarının başarılarının düzeyleri arasındaki farkı meydana getiren bu faktörlerdir. Halbuki aynı gruba giren hayvanların başarıları birbirinin aynıdır; ve aynı kalmaktadır.

Hayvanın başarı ve davranışlarının katı olması, değişmemesi, onun organik yapısının kesin bir sonucudur; hayvanın çevresi, doğanın ona verdiği değişmez bir yapı gösterir. Halbuki her şeyi kendisinin ürünü olan insanın çevresi, onun başarılarının tümünün oluşturduğu bir atmosferdir. Bu atmosferin zenginlik ve yoksulluğu, onu meydana getiren başarıların yükseklik ve alçaklığına bağlıdır. Başarılar zenginleştikçe, bu atmosfer de, yani çevre de zenginleşir. Hattâ bir toplum içinde, çeşitli grupların, çeşitli çevrelerinden konuşulabilir. Çünkü her grubun kendine göre başarıları vardır; her grup bir başarının yaratıcısı, yapıcısıdır. Bu nedenle bir iş, bir bilim, bir sanat çevresinden söz edilebilir. Fakat bir insan toplumunun bütün bu tek çevrelerini birleştiren, genel ve ortak bir sfer, ortak bir "hava" vardır. Bu atmosferin, bu anlam sferinin yaratılmasında, herkesin az ya da çok payı, bir katkısı vardır. Böyle bir anlam sferinin eksik olduğu yerde çöküntü başlar; insanlar arasındaki birlik ortadan kalkar, herkes kendi başına buyruk olma yolunu tutar; yani sadece kendi çıkarlarının arkasına koşar. Fakat bir insan toplumunda böyle bir anlam sferinin bulunması ya da bulunmaması, oluşması ya da oluşmaması, gelişmesi, geliştirilmesi ya da gelişmemesi, geliştirilmemesi, insanüstü, doğaüstü bir "gücün" işi değil, gene insanın kendisinin bir işidir.

İnsanın kendisinin, kendi başarılarının ürünü olan çevresi, zamanla alışılmış bir nitelik kazanır. İnsan alıştığı bu çevrenin dışına çıktığı zaman, onun eksikliğini duyar. Bu çevre kuşaktan kuşağa, daima yeni şeyler kazandığı halde, gene de insan için kalıcı olan, değişmeyen bir nitelik taşıyor. Artık insan be-

lirlenmiş, alışmış olduğu çevresinin içinde yaşayan bir varlık olarak, onlarsız olamıyor; hiç değilse onları arıyor; onların eksikliğini duyuyor. Halbuki hayvanın böyle bir sıkıntısı yoktur; çünkü hayvan nereye giderse gitsin, doğanın vergisi olan çevresini de birlikte götürüyor.

İnsanın çevresi onun başarılarının tümünden oluşmaktadır. Bilim, sanat ve felsefeden başka teknik şeyleri, insan elinden çıkmış olan her şeyi içine alır. Doğada ışık güneşe bağlıdır; sıcak ve soğuk mevsimler vardır. Hayvan bu gibi olaylarda değişiklik yapamaz, onlara uyar. Hayvan doğanın beklenmedik değişik koşullarıyla karşılaşırsa, bunlara katlanmak, katlanamadığı zaman da göçüp gitmek zorundadır. Böylece hayvanlar ne doğanın sağladığı ışıktan başkasını elde edebilirler ne de doğanın sunduğu ısıyı çoğaltıp azaltabilirler. Işığı arttırmak, sıcaklığı çoğaltıp azaltmak ancak çalışan bir varlığın işi olabilir. İnsan, doğanın kendisine sunduğu ışık ve ısı ile yetinmiyor; günışığı ve güneş ısısı olmadığı zaman, onların yerine geçebilecek ısı ve ışık kaynaklarını aramış ve bulmuştur. Elektrik ışığı gibi güneş ışığını aratmayacak bir enerji kaynağı bulmuş, aynı şekilde ısınma ve ısıtma için birçok araç icat etmiştir. Bu durum insanın her iklim koşulunda rahat yaşamasını sağlamıştır.

Kuşaklar boyunca içinde yaşadığı koşullar, artık insanın hayat unsurları arasına giriyor, insan için kalıcı bir nitelik kazanıyor; insan da artık bunlarsız yapamıyor; hiç değilse onlardan yoksun kalmanın sıkıntısını, üzüntüsünü çekiyor. Fakat buna rağmen insan her yerde yaşayabilecek, her şeye katlanabilecek bir durumdadır. Çevresinin yaratıcısı olan insan, zamanla terkettiği ya da kaybettiği –savaşlarla– eski çevresini yeniden meydana getiriyor. II. Dünya Savaşı sonunda örneklerini gördüğümüz gibi, insanlar alıştıkları çevreyi yeniden meydana getirmek için her türlü yokluğu yeniyor. Berlin'in Rus işgali bölgesinde yeraltı kamplarına yerleştirilen felâkete uğramış insanlar arasında bazı tiyatro sanatçıları da bulunuyordu. Bunlar ezbere bildikleri Faust'u yeniden yazıyorlar; aralarındaki ünlü

bir rejisörün (Heinrich George) yönetiminde bunu esir kampında oynuyorlar. Büyük bir felâketten sonra ellerinde hayatlarından başka bir şeyleri kalmamış olan bu insanların, o kargaşa içinde Faust'u tekrar hatırlayıp yazmak ve oynamak için gösterdikleri çaba düşünülürse, insanla alıştığı çevre, yani başarıları arasındaki bağın gücü anlaşılabilir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde iki yıl kadar hocalık yapmış olan Profesör Joachim Ritter'in anlattığına göre, İngiltere'deki savaş esirleri kampında kendisiyle birlikte esir düşmüş olan hoca ve öğrenci gençler, bir çadır üniversitesi kurmuşlar, esaret bitinceye kadar dersler yapmışlardır.

Kuşaklar boyunca böyle bir atmosfere alışmış olanlar, bu atmosferin dışında rahat yaşayamıyorlar, hiç değilse böyle bir yaşama onlar için çok güç oluyor. Böyle bir atmosferi tanımayan bir insan grubu ise ondan yoksun olmanın farkında bile olmayacaktır. Bu gibi insan grupları statik bir düzeyde kalan, gereksinimleri sınırlı olan insan gruplarıdır. Fakat en ilkel toplumlarda bile gene bir çevre vardır; bu çevre, günlük biyolojik gereksinimlerin dışına çıkan bir çevredir; çünkü ilkel bir toplumun bile sanat sferi vardır; hiç olmazsa şenlikleri, bayramları, törenleri, türküleri, oyunları vardır.

Tıpkı kitap, tiyatro, müzik gibi, zamanımızda spor ve sinema, televizyon gibi eğlence araçları da insan çevresinin önemli birer parçası durumuna gelmişlerdir. Bu, bize insanın çevresini n hiçbir zaman katı, statik bir varlık şekli, yani sadece biyolojik bir varlık şekli olmadığını gösteriyor. İnsan dünyasında bu biyolojik varlığın yanıbaşında başka öğeler de vardır; hiç değilse onların çekirdekleri vardır. Bunlar çok ilkel olabilirler, fakat hiçbir zaman onların eksikliği söz konusu olamaz.

İnsan başarılarından oluşan bir atmosfer olan çevrenin dikkate değer yanı şudur: İnsanın kendi başarılarından meydana gelen çevre onun kendisini etkiler, ona şekil kazandırır. Çevre, bir sosyal birliği oluşturan insanların yapıp etmelerini etkiler. Örneğin, eğer sosyal birlikte demagoji, sübjektiflik, abartma,

haksızlık baskın bir atmosfer oluşturuyorsa, o zaman böyle bir sosyal birliğin bireyleri arasındaki ilişkiler de demagojik, sübjektif, abartmalı, haksız ilişkilerdir. Tersine eğer bir sosyal birliğin bireyleri arasında, objektiflik, hakkına razı olma, hakkını savunma gibi ilişkiler baskın bir durumda ise, o zaman bu sosyal birliğin bireylerinin çoğunluğu da öyle hareket edecektir.

Aynı şekilde bir sosyal birlikte özgür ve bağımsız olma gibi bir atmosfer varsa, bağımlılığa boyun eğecek bireylerin sayısı da çok azalacaktır. Fakat eğer bir sosyal birlikte henüz özgür ve bağımsız olma bir değer kazanmamışsa, böyle bir sosyal birlikte de çoğunluk, bu havaya alışacaktır. Çünkü özgürlük ve bağımsızlık doğanın insana sağladığı bir durum değildir; tersine insanın çalışarak, didinerek, gerçekleştirdiği bir durumdur. Felsefi antropoloji, dile yerleşmiş görünen ve çok incelendiği için anlamının açık olduğu sanılan şu düşüncenin doğru olmadığını göstermektedir: "İnsan doğuştan özgürdür." Bu düşüncenin karşısında şu düşünce ortaya atılmaktadır: "İnsan doğuştan ne özgürdür ne de bağımlıdır; insan yalnız özgür olabilmeyi sağlayan güçlü ya da zayıf biyopsişik çekirdekleri birlikte getirir. İnsan özgürlüğü belli bir olgunlukta elde edebilir. Bu özgürlük; ister etnik özgürlük isterse siyasal özgürlük olsun, durum değişmez, aynı kalır." Fakat burada olgunluk deyimi ile yaşlılık ya da gençlik kastedilmiyor; çünkü ömrü boyunca özgür ve bağımsız olamayan insanlar olduğu gibi, özgür ve bağımsız olan gençler, hattâ çocuklar vardır. Kısaca söylersek, özgürlük doğanın bir vergisi, doğal bir donatım değildir. İnsanın kendisinin gerçekleştirdiği, gerçekleştireceği bir olanaktır. Bu olanağın gerçekleşmesi için emek ve çaba harcanmadığı sürece, bu olanak, olanak olarak kalır. Hattâ zamanla bu olanak zayıflayabilir; aynı şey siyasal özgürlük için de geçerlidir.

İnsandaki çevre problemi, hayvanla bir benzerlik kurularak ele alınmaktadır. Biz böyle bir benzetmeye başvurmanın yanıltıcı, hattâ doğru olmadığını göstermeye çalıştık. Gene de insanın çevresinden konuşuyoruz. Uexküll "hayvan çevresini bir-

likte taşır" diyor. Acaba insan için de böyle bir düşünce söz konusu olabilir mi? Böyle bir şey söz konusu olabilse bile, değişik bir anlam taşır. Belli bir kültüre, bir başarılar düzeyine sahip olan bir toplumun bireyleri, aynı kültüre, aynı başarılar düzeyine yakın bir düzen bulamayacakları bir yere gitmek zorunda kalırlarsa, oraya kendi çevrelerinin en önemli öğelerini, yani yoksun kalmalarına olanak olmayan öğeleri birlikte götürürler. Batılı toplumlar savaş zamanında askerlerin okuyacağı kitapları gezici kitaplıklar olarak cephelere götürdüler; askerler ateş hattından çıktıkları zaman kitaplarını okuyup müziklerini dinleyebilsinler diye. Oysa kitap ve müzik gibi başarılar henüz çevre unsurları arasına girmemişse, o toplumların askerleri, yemek-içmekle yetiniyorlar.

Daha önce de söylendiği gibi insan başarılarının meydana getirdiği çevrenin insanlar üzerinde bir etkisi vardır; bu başarılar, aynı çevrenin içine giren ya da onun içinde yaşayan insanların yapıp etmelerini, davranışlarını, hayat şekillerini etkiler. Hayvan çevrelerinde ise bu gibi fenomenlerle karşılaşmayız; hiçbir hayvana başka bir hayvanın çevresi verilmiyor; hiçbir hayvan türü başka bir hayvan türünün çevresinin içine giremez, onun etkisi altında kalamaz; her hayvan türü kendi çevresi içinde yaşar; başka çevrelerin varlığının farkında bile değildir. Hayvana ancak çevresinin içinde bulunduğu doğal bölgenin etkisi vardır; örneğin besin bakımından zengin olan bir bölgede yaşayan hayvan türlerinin görünüşleriyle besin bakımından yoksul olan bir bölgede yaşayan aynı hayvan türlerinin görünüşleri arasında önemli bir fark göze çarpar.

Bu fenomen aynı zamanda insan kavramının ne kadar kesin bir "birlik" gösterdiğini, hayvan kavramının da böyle bir "birlik"ten ne kadar uzak olduğunu ortaya koyuyor. Bu, özellikle şöyle bir durumda açık olarak meydana çıkar: Bir kültür çevresinde, bir görüş tarzına sahip olan bir sosyal birlikten başka bir kültür çevresine, görüş tarzına sahip olan bir topluma giden bir kimse, bir süre sonra o toplumun başarılarının meydana

getirdiği atmosferin içine girer ve oradakiler gibi ya da hiç değilse onlara yakın bir biçimde o çevrenin başarılarından yararlanır. Bu başarılar daha üst düzeydeyse, hayat şekli, görüş tarzı, çalışması, zaman duygusu gibi fenomenler, başka bir "yön" alır, zenginleşir. Fakat bu kimse kendi toplumuna döndükten sonra, gene kendi sosyal birliğinin çevresinin içine girer; çünkü kendi sosyal birliğinin başarıları, görüş tarzı, gelenekleri, yani atmosferi, onu buna zorlar. Böyle bir durumda bireylerin özelliklerinin, bireylerin yeteneklerinin rolü vardır; yani güçlü bir kişiliği, güçlü bir tekliği olan kimse, bu çevrenin üstünde kalmayı başarabilir; eğitildiği yabancı toplumdaki başarılar alanına, bu alandaki yaratımlara katılmaya çalışır. Ama eğer bu kimse zayıf bir kişiliğe, zayıf bir tekliğe sahipse, eğer kendi toplumunun atmosferinde bilginin, çalışmanın değil de, entrikaların, demagojinin, kayırmaların, sübjektif bağların rolü baskın ise, o zaman bu kimse çalışmak gibi özveri isteyen, güç ve çetin olan yolu terk eder, tümüyle yerli atmosfere uyar ve onun tarafından yutulur. Sosyal birliklerin gelişmesi, başarıların zenginlik, yenilik kazanması demektir. Fakat bu çok güç bir iştir; uzun sürelidir ve ancak eğitimle elde edilebilir. Eğer yeni bir eğitimle çalışma, verimli ve bilgili olma değer kazanır, kayırmalar, sübjektif bağlar ortadan kalkar, bilgide kavramcılık yerine iş, iş yapma, dürüst olma geçerse, ancak o zaman eski atmosfer de değişir; yoksa bozulmuş çevre, atmosfer sürüp gider. Bu bozulmuş çevreye, bu atmosfere uymayanlar azınlıkta kalır, sosyal birliğin atmosferinde bir değişiklik olmaz, her şey olduğu gibi sürüp gider.

Felsefi antropolojinin insan çevresi hakkındaki görüşü, antropoloji bakımından çevrenin yaratılabileceğini gösteriyor. Çünkü çevre tanrısal bir gücün işi değil, insanların çalışmalarının, didinmelerinin sonucu olan başarıların ürünüdür. Bizim toplumumuzda herkes durmadan yakınır, çevre olmadığı için çalışılmadığı, çalışılamadığı söylenir. Eğer çevre insan başarılarının meydana getirdiği bir atmosferse, o zaman insanların çevrenin

yokluğundan yakınacakları yerde, böyle bir çevreyi yaratmaları gerekir. Bu konuda hiç kimsenin, başkalarına suç yüklemeye hakkı yoktur. Çünkü çevrenin oluşmasından herkes sorumludur. Yakınan da aynı çevrenin içinde yaşıyor; çevrenin yoksulluğundan yakınan kimse kendi kendisinin hiçliğinden, verimsizliğinden, başarısızlığından yakınıyor demektir. Her insanın, bu insan kim olursa olsun, nerede bulunursa bulunsun, kendisine düşen bir iş vardır: Onun ödevi, bu yokluğundan yakındığı çevreyi yaratmaya çalışmaktır. Eğer onu yaratamıyorsa, başkasından yakınmaması, susması gerekir.

Nitekim Kurtuluş Savaşı'nı yapan kumandanlar da Anadolu'ya gittikleri zaman yurda saldıranların karşısına çıkacak bir gücü hazır bulmadılar. Onlar önce bu gücü hazırlayacak atmosferi yarattılar. Bu örnek tipiktir ve her alana uygulanabilir. Başlangıçta eski çevreyi ortadan kaldırmak çok güç görünebilir, çünkü yürürlükte olan atmosfer yeni olanı her an, her adımda baltalayacaktır. Fakat zamanla böyle bir girişimi benimseyenlerin çoğalmasıyla, halis işlerin demagojinin yerine geçmesiyle, ağır basan bozuk atmosfer kenara itilebilir; elverir ki, böyle bir yöne çevrilmiş halis olan çalışmalar yapılsın. Çünkü halis çalışmalar olmadan, çalışmadan insan hiçbir şey elde edemez, hiçbir başarıya ulaşamaz.

İnsan başarılarını kaba materyalist, pragmatist, biyolojist görüşlerle açıklamak isteyen teoriler de eksik değildir. Bu teorilere, göre her şey gereksinimden, yarardan, maddesel gönençten doğar. Fakat bu teoriler fenomenlerle çatışmaktadır ve doğru değildir; çünkü insan başarılarını meydana getiren yalnız gereksinim, yarar, maddesel gönenç değildir. İnsan başarıları böyle görüşlerle açıklanamaz; üstelik bunlar, yani gereksinim, maddesel gönenç, yarar araç değerlerdir; araç değerler tek başına insan başarılarının yaratılmasını, gelişmesini sağlayamaz. Bundan başka araç değerler insanları birbirine bağlamaktan çok birbirinden ayırır. Oysa insan başarıları ortaklaşa bir çalışma ve didinmenin ürünüdür. Bunu sağlayan ancak yüksek

değerlerdir. Yüksek değerlerin katılması olmadan, insan onlar tarafından yönetilmeden hiçbir başarıya ulaşılamaz.

2. İnsan ve Hayvanda Obje Problemi

Max Scheler'den beri hayvana objelerin verilip verilmediği, yani hayvanın kendisini çevreleyen şeylerle bağ kurup kurmadığı tartışılmaktadır. Bu problemi çözmeyi amaç edinen birbirine karşıt iki teori çarpışmaktadır: 1. Gelişme psikolojisinin teorisi; 2. Geist metafiziğinin teorisi.

İnsanla hayvan arasında bir derece farkı gören ve Darwinci teoriye dayanan gelişme psikolojisi için burada çözülmesi gereken bir problem yoktur, yani hayvanın da tıpkı insandaki gibi bir obje çevresi vardır; hayvan da insan gibi çevresinde bulunan şeylerle bağ kurabilir, onlardan yararlanabilir, onlardan araç ve gereçler yapabilir. Böyle bir görüşü hayvan psikolojisine yerleştiren W. Köhler olmuştur. W. Köhler 1916'da Tenerife'de maymunlar –antropoidler– üzerinde yaptığı denemelerde, maymunların çevresinde bulunan tahta sandıklar, bambu kamışları, hasır şapka kenarları gibi gelişigüzel şeylerden yararlanarak araçlar yapabildiklerini ve böylece kulübenin tavanına asılı duran muzları indirip yediklerini göstermişti. Bu tarihten beri hayvan psikolojisi, karşılaştırmalı bir psikoloji olarak bu alandaki deney ve araştırmalarını hızlandırdı.

Darwinizm o zaman dinsel bir dogma durumuna gelmişti. Buna dayanarak ve bu yönde, özellikle hayvan psikolojisi alanında, psikolojik araştırmalar hız kazandı. Hayvan psikolojisi ise Darwinizmin psişik alana uygulanmasından başka bir şey değildi. Eğer canlılar arasında hiçbir yerde kesintiye uğramayan bir bağ varsa, bu bağın hem psişik hem de organik alanda kopmadığını göstermek gerekirdi. Biyoloji bu bağı organik alanda çoktan gösterdiğini sanıyordu. W. Köhler de bunu ruhsal alanda gösterdiğine inandı.

Böyle genel bir teoriye dayanan o çağdaki hayvan psikolojisi, hayvanların da kendilerini çevreleyen bütün şeylerin farkında olduklarını, yani çevredeki bütün şeylerin hayvanlara verildiğini, hayvanların çevrelerinde bulunan şeylerle bağ kurduklarını gösteren sayısız deneyler yaptı. Böylece Köhler'in bu deneyleri, hayvan psikolojisi alanında olağanüstü bir buluş sayıldı ve o tarihten beri hayvanlar üzerinde yapılmadık deney kalmadı. Hayvanın dili olmadığı için, onun hakkında Darwinci teorinin çerçevesi içinde ortaya atılan görüşlerin doğru olup olmadığını göstermek de güçtü. Çünkü henüz hayvanı biyopsişik bir varlık olarak gören bir davranış biyolojisi yoktu; böylece hayvana istenilen deneyler uygulanabilir gibi bir önyargıya dayanılıyordu; İster doğru isterse yanlış olsun, bu alanda yığınla deney yapıldı.

İkinci teori geist metafiziğinin teorisidir. Bu teorinin benimseyicisi daha önce de anlatıldığı gibi Max Scheler'dir. Scheler peşin olarak organik ve psişik alanlarla ilgisi olmayan bir geist kavramından hareket eder. Geist yalnız insanda vardır. Yalnız insana özgü olan geista da belli nitelikler yüklenir. Bu niteliklerin problemimiz bakımından önemli olan yanı şudur: Geista sahip olmak demek, bir şeyi, genellikle varolan şeyleri obje haline getirmek ve objektif olmak demektir. Her şeyi obje haline getiren geistın kendisi obje haline getirilemez. Buna göre, hayvan için herhangi bir objenin varlığından söz edilemez, çünkü hayvan geisttan yoksundur. Ancak insan oluşmuş, somut bir eşya ve Substanz kategorisinin bilgisine sahiptir. En yüksek basamak üstünde bulunan hayvanların bile böyle bir bilgisi yoktur. Örneğin, eline yarısı soyulmuş bir muz verilen maymun, bu muzu yemez, oysa aynı maymun soyulmamış bir muzu soyduktan sonra yer. Scheler, bununla, hayvanın herhangi bir obje bilgisine sahip olamayacağını göstermek istiyor. Böyle bir sonuca varmak, geist teorisi için zorunludur. Çünkü geist teorisi, insanla hayvan arasında bir "nitelik farkı"nın, bir "apayrılığın" bulunduğunu önceden göstermeye çalışıyor. Bu

nedenle Scheler, teorisini önceden buna göre ayarlıyor; ve geistın organik-psişik varlıkla bir ilgisi olmadığını ileri sürüyor. Buna göre, insanla hayvan arasındaki fark, organik-ruhsal alanda değil, bununla ilgisi olmayan ve hayata, canlılığa karşıt bir ilke olan geistta ortaya çıkar.

Anlatılan her iki teorinin yanlış olduğunu gösteren görüş, psikolojinin ya da felsefenin ortaya koyduğu bir görüş değildir. Bu üçüncü görüş, biyolojiden geliyor. İlk kez biyolog Uexküll herkesi uğraştıran, yanlış yollara götüren *bios* ve *psyche* problemini başka türlü düşündü ve bizi başka sonuçlara götüren bir görüş ortaya koydu. Bu görüş için artık hayvan, psikologların sandığı gibi bir psyche ile bir bios'tan meydana gelen, bir toplam değil, bir "bütün"dür; bu nedenle hayvanlar üzerinde yapılan denemeler, hayvanların somut bütünlüğünde temelini bulan fenomenleri, başarıları ortaya çıkarmalıdır. Fakat bu fenomen ve başarıların ortaya çıkarılması için, hayvanı biyopsişik bir "bütün" olarak görmek yeterli değildir. Hayvanın, doğadaki yeri ile birlikte ele alınması gerekmektedir. Uexküll hayvanın içinde yaşadığı, onun "varlık koşulu" olan bir doğa parçasına yukarıda anlatıldığı gibi "çevre" adını verdi ve hayvana yalnız böyle bir çevrenin verildiğini, bu çevrenin onun "varlık koşulu" olduğunu, hayvanın böyle bir çevre içinde yaşadığını gösterdi.

Daha önce de belirtildiği gibi, Uexküll için hayvana bu zengin dünyadan, yalnız onun çevresini oluşturan nitelikler verilmiştir. Fakat bir şeyin verilmesi demek, o şeyin obje haline gelmesi demektir. Gerçi bu objelerin niteliği çok değişiyor; örneğin hayvan aç olursa, besin adını alan objeye bütün varlığıyla atılıyor; tok olduğu zaman, yenecek şey hayvanı ilgilendirmiyor. Zaten hayvanı ilgilendiren şey, onun çevresine ait olan objelerdir. Bunun dışında kalan şeyler hayvan için var değildirler. Varolan diğer şeyler, hayvana yalnızca engel olan şeylerdir. Bu nedenle, daha önce de söylediğimiz gibi, hayvan, çevresini oluşturan niteliklerin dışında kalan bir şeyle herhangi bir bağ kuramaz.

Nitekim Uexküll hayvanlar üzerinde denemeler yapan Amerikalı psikologlarla alay ederken der ki: Amerikalılar hayvanlarla gelişigüzel şeyler, objeler arasında ilişki kurmak istiyorlar. Oysa buna olanak yoktur. Çünkü hayvana yalnız çevresini oluşturan şeyler verilmiştir. Bu nedenle hayvan gelişigüzel şeylerle, objelerle ilişki kuramaz. Hayvanın bağ kurduğu şeyler, objeler, çevresine giren şeylerdir, objelerdir. Hattâ çevre de hayvan türünden hayvan türüne göre değiştiği için, her hayvan türünün belli bir obje alanı var demektir. Hiçbir hayvan türü başka bir hayvan türünün obje alanı içine giremez ve her hayvan türüne verilen şeyler de değişmez, aynı kalır. Bunlar ne çoğalır ne de azalır. Bu şeyler, hayvanla birlikte, yani hayvan doğar doğmaz kendisine verilmişlerdir ve kuşaklar boyunca da aynı kalırlar; çünkü hayvana çevre, kendi-varlık yapısı gereği doğa tarafından verilmiştir.

Fakat hayvanın obje çevresinin, değişmez kalması değişmemesi, Scheler'in sandığı gibi hayvana hiçbir objenin verilmediğini göstermez. Bu, ancak objelerin ona doğa tarafından verildiğini gösterir. Ama hayvanla insan, arasında bir "nitelik farkı" nı önceden, peşin olarak benimsemek isteyen Max Scheler'in geist metafiziğinin hayvan için bir "obje alanı" tanımaması, aynı metafiziğin zorunlu bir sonucudur.

Felsefi antropoloji fenomenlere sırtını çeviren, birbirine karşıt olan bu iki aşırı teoriye karşıdır. Felsefi antropoloji başka problemlerde olduğu gibi, hayvandaki obje probleminde de kendini herhangi bir "önyargı"ya kaptırmadan fenomenlere dayanır. Bu yüzden hayvanın çevresine giren şeyleri obje olarak görmek zorundadır. Felsefi antropoloji, ele aldığı, işlediği bu fenomeni olduğu gibi ortaya koymakla ne insanı hayvanlaştırmış ne de hayvanı insanlaştırmış oluyor. Çünkü hayvanın çevresini oluşturan şeyler, gerçekten kendisine verilen şeylerdir. Bilgi bakımından obje olmak, bundan başka bir anlama gelmez. Yalnız hayvana verilen şeyler, onun obje alanı, değişmez kaldığı, sınırlı olduğu halde; kendisine dünyanın bütün

sferleri açık olan insana verilen şeyler, yani onun obje dünyası sınırsızdır. İnsan, hayvanın tersine her şeyle bağ kurabilir ve onun obje sferleri daralıp genişleyebilir. Hattâ bu, insan grubundan, insan grubuna göre değişik bir nitelik gösterir. Buna karşılık hayvanın obje sferi olduğu gibi kalır. Üstelik hayvanın obje sferi, yalnızca onun yaşamasını, hayatta kalmasını, çoğalmasını sağlayabilir, yani yalnız hayvanın biyolojik işlevleri alanına bağlı kalır. Fakat hayvandaki obje alanı ne kadar değişmez kalırsa kalsın, ne kadar sınırlı olursa olsun, eğer hayvana belli bir obje alanı verilmeseydi, o zaman hayvanı "eğitmek", onu "dresse" etmek, ona bazı şeyler öğretmek olanağı olmayacaktı. Nitekim insanın hayvana birçok şeyler öğrettiği bir fenomendir. Bu fenomende sirk ve ev hayvanlarında apaçık karşılaşmaktayız. Yalnız hayvan doğal durumda, yani insan karışmadan yeni bir şey öğrenemez. Çünkü hayvan gelişigüzel objelerle kendiliğinden bir bağ kurma yeteneğinden yoksundur.

Nitekim hayvan kendisini çevreleyen şeylerden herhangi yeni bir şey meydana getiremez; yani hayvan o şeyleri birleştirerek veya birbirinden ayırarak onlardan yeni bir şey yapamaz. Bu nedenle hayvana verilen şeyler, hayvan için hep aynı kalır. Bunun için Leibniz, "bir tavşan bin yıl önce ne idiyse bin yıl sonra da aynı tavşandır" der. Fakat bu, bizim, insanın obje dünyasından farklı olan bir obje dünyası karşısında bulunduğumuzu gösterir. Bu da insana dünyanın bütün sferlerinin açık olmasına, insanın, kendisini çevreleyen her şeyle bağ kurmasına dayanır. Bu fenomen, aynı zamanda insanın obje dünyasının sınırsızlığını gösterir. Hayvanda obje dünyası yalnız sınırlı olmakla kalmaz, aynı zamanda onun obje dünyası kısa bir zaman sonra oluşur; ve hemen son şeklini alır. Buna karşılık insanın obje dünyası yavaş yavaş oluşur ve durmadan da gelişir. Bu gelişme onun "tek" olarak hayatının sonuna kadar sürmekle kalmaz, aynı zamanda bir toplum olarak tarih boyunca sürer. Bu gelişmenin her zaman olumlu olması gerekmez, olumsuz da olabilir; bütün gerilemelerde olduğu gibi.

Öte yandan insan dili sayesinde objelerle, varlık dünyasıyla kurduğu bağları adlandırır ve o bunu gelecek kuşaklara aktarır. Kuşaklar değiştikçe insana varlık dünyasının yeni obje alanları açılır. Sanki insan, dünyanın yeni obje alanlarını keşfeder; yalnız keşfetmekle kalmaz icatlar da yapar. Böylece makarnalardan, yapay maddelerden oluşan yapay bir dünya kurar. Hayat gereksinimlerini aşan bu yapay dünyada gittikçe doğadan kopabilir ve bu alanlar alabildiğine genişler, zenginleşir; onun dar anlamdaki gereksinimlerini aşar. Oysa hayvanda objeler yalnız onun yemesi, içmesi, çoğalması, düşmanından kaçması gibi doğal ve hiç değişmeyen niteliklerden oluşur. İnsanın obje alanları, kültür çevresinden kültür çevresine, hattâ tek insandan tek insana göre değişir; onun başarılarının üstünde bulunduğu basamağa göre ya artar ya da azalır.

3. İnsan ve Hayvanın Başarıları Arasındaki Fark

Başarı kavramı çok anlamlı bir kavramdır. Burada biz bu kavramı, insanın yapıp etmeleri sonunda meydana gelen "şeyler" anlamında kullanıyoruz. Buna göre insanın sahip olduğu ya da olacağı her şey, onun başarılarıdır: En yalın şeylerden en yüksek bilimsel felsefi yapıtlarla sanat ve teknik alana kadar her şey. Bilim, felsefe, sanat, teknik, devlet kurma, din, barınma, ve korunma araçları, besin maddeleri, onların elde edilmesi, hazırlanması gibi bütün insan ürünleri insanın başarılarıdır.

Başarılarla objeler arasında sıkı bir bağ vardır. Nasıl obje alanında bir genişlik ya da darlık varsa, başarılar alanının da genişliği ya da darlığı vardır. Böylece obje alanının darlığı veya genişliği, aynı zamanda başarılar alanının da geniş veya dar olması demektir. Aslında insan başarıları elle tutulur apaçık fenomenlerdir ve fenomen olarak başarıların problem olacak bir yanı yoktur. Problem, başarıların temeli arandığı, onların meydana gelmesini sağlayan etkenler, onların gelişmesi ya da gelişmemesinin nedeni sorulduğu zaman ortaya çıkar. Antropo-

loji ve antropolojiye dayanan tarih ontolojisi bu sorulara yanıt bulmak zorundadır.

Burada bu sorulara yalnız antropoloji bakımından yanıt verilecektir. Nasıl hayvana ve insana objelerin verilmesi probleminde Darwinizme dayanan gelişme psikolojisinin teorisi ile geist teorisi gibi birbirine karşıt iki teori birbiriyle çatışıyor idiyse, başarılar probleminde de aynı teoriler birbiriyle çatışır. Darwinizme dayanan gelişme psikolojisi ile Darwinizmden hareket eden antropolojik bir teori için, hayvan başarılarıyla insanın başarıları arasında tıpkı objelerin verilmesinde olduğu gibi bir koşutluk vardır. Hayvan ve insan başarıları arasında ancak bir derece farkı vardır. Çünkü bütün başarılar zekânın ürünüdürler; ister bu başarılar insanın isterse hayvanınkiler olsun. Zekâ ise hem insanda hem de hayvanda vardır. Ancak zekâ insanda en yüksek derecesini buluyor; bu nedenle onun başarıları da zekâsına ayak uyduruyor. Nasıl hayvanların başarısı, tıpkı onların zekâsı gibi, hayvan türünden hayvan türüne göre değişiyorsa, en yüksek başarılarla da, zekâ derecesi yüksek olan hayvanlarda, örneğin maymunlarda, özellikle antropoidlerde karşılaşıyoruz; aynı şekilde en yüksek başarılarla da zekâları gelişmiş kültür uluslarında karşılaşıyoruz.

Geist teorisinden kalkan Max Scheler ise bu konuda başka türlü düşünmektedir. Geist teorisi obje alanında hayvan için herhangi bir obje bilgisi kabul etmez; aynı şekilde herhangi bir başarı da kabul etmez. Çünkü böyle bir antropoloji için başarılar ancak geistın ürünü olabilir. Oysa hayvan geisttan yoksundur. Halbuki bilim, felsefe, sanat ve öteki başarılar temelini geistta bulurlar, çünkü ancak geist bir şeyi obje haline getirebilir ve objelerin bilgisini elde ederek bilim, felsefe, sanat gibi başarılar ortaya koyabilir.

Kısaca anlatılan birbirine karşıt bu iki teoriden hiçbirisine dayanmadan hayvan başarılarını fenomenlere uygun bir şekilde ele alan, biyolog Uexküll olmuştur. Gerçekten başarı terimi Uexküll'ün hayvan biyolojisinde kullandığı bir terimdir. Bu

terim, bu kavram, onu olumlu sonuçlara götürmüştür. Uexküll, atomist ve mekanist biyolojinin hayvanı parçalayarak, onu Darwinci ve antropomorf bir görüşle incelemesine karşı çıkarken, hayvanın biyopsişik bir bütün olduğunu gösterdi. Uexküll, hayvanı anlamak için, onun yalnız "bios"undan, ya da yalnız "psyche"sinden değil, temelini "bios" ile "psyche"nin birliğinde, bütünlüğünde bulan başarılardan hareket edilmelidir, der. Uexküll gelişme psikolojisinin tersine olarak, tıpkı objelerin verilmesi probleminde olduğu gibi, hayvan başarılarının sınırlı olduğunu gösterir. Obje dünyası ile başarılar arasında sıkı bir ilişki olduğundan, hayvanın başarılar alanının sınırlı olması zorunludur. Nasıl hayvanın obje dünyası onun çevresinden oluşuyorsa, onun başarıları da, bu çevrenin ona sağladığı işlevlerdir. Hayvanın bu işlevleri, yani başarıları ne artar ne de eksilir; fakat hayvan türünden hayvan türüne göre değişiklikler gösterir. Hayvanın başarıları, çoğalma, kendisine besin sağlama, düşmandan kaçma gibi sınırlı başarılardır. Hayvanın başarılarına, hayvanın davranışları adı da verilebilir. Hayvanın başarıları herhangi bir çalışma ve didinmenin değil, doğanın ürünüdür.

Hayvanın bu özel durumunu çok önceden Kant açık olarak görmüştür. Kant şunu söyler: Doğa, hayvanın ne yapacağını, ne yapması gerektiğini ona dikte etmiştir. Hayvanın bütün yetenekleri ve bunlara dayanan başarıları ona hazır veya yarı hazır biçimde verilmiştir. Buna karşılık insan her türlü hazır yeteneklerden yoksun olarak dünyaya gelir. İnsanda ancak bu yeteneklerin çekirdekleri (gen'leri) vardır; bu çekirdeklerin gelişmesi, geliştirilmesi gerekir. Ancak bundan sonra insan kendi başarılarını meydana getirir.

Felsefi antropoloji için Darwinci gelişme psikolojisinin teorisi söz konusu olmadığı gibi, Scheler'in her şeyi geista götüren teorisi de söz konusu değildir. Felsefi antropoloji için, insan başarılarının temeli, onun biyopsişik somut varlık bütünündedir. İnsanda karşılaştığımız bütün başarılar, temelini ha-

vada duran bir geistta değil, onun varlık bütününde, bütün yeteneklerinde bulur.

İnsan başarılarının özelliği, onların hiçbir insan grubunda eksik olmamalarıdır. Nerede insan varsa, orada bu başarıların herhangi bir basamağı ile karşılaşırız. Bir insan grubu başarıları bakımından ilkel olursa, bu insan grubunun üstünde bulunduğu basamak da altta bulunan bir basamak olacaktır. Felsefi antropolojinin insanın "varlık koşulları"nı çözümleyip betimleyen birinci cildinde bununla ilgili çeşitli örnekler verilmeye çalışılmıştı.

Şimdiki bölümün ödevi, bir yandan insan başarılarının sınırsızlığını, hayvan başarılarının sınırlılığını göstermek, öte yandan bütün insan başarılarının temelini, insanın biyopsişik varlık bütününde; bütün hayvan başarılarının temelini de, hayvanın biyopsişik varlık bütününde bulduğunu göstermektir. Bütün insan başarılarına, insanın bütünlüğü ile, hayvan başarılarına da hayvanın bütünlüğü ile katıldığını açığa çıkarmaktır.

4. İnsan Disharmonik, Hayvan Harmonik Davranan Bir Varlıktır

Hayvan, kendi varlık yapısı tarafından öğeleri belirlenmiş bir çevre içinde yaşar. Hayvanın içinde yaşadığı bu çevre doğa tarafından düzenlenmiş ve güven altına alınmıştır. Hayvan, çevresinde artık hiçbir yabancı öğe tarafından rahatsız edilmez. Hayvanın gördüğü, işittiği, farkına vardığı, karşılaştığı her şey, sanki bir süzgeçten geçirilmiştir, yani hayvanın algı dünyası ile etki dünyası arasında bir uyum vardır. Hayvanın obje dünyası süzgecinden hayvana gerekli olmayan, onun varlık yapısının, hayatının gerek göstermediği hiçbir şey geçmemektedir. Hayvanın algı dünyasının dışında kalan bir şey, hayvan için varolan bir şey değildir; sadece hayvanın davranışlarına engel olan bir şeydir; örneğin hayvanın rahatça hareket etmesine, çiftleşme-

sine, besin elde etmesine engeldir. Engellere karşı hayvanın nasıl hareket etmesi gerektiği de hayvana doğuştan verilmiştir.

Hayvan, varlık yapısı gereği kendisine verilen çevrenin dışında herhangi bir şeyin farkında olmadığı için, onun çevresi içindeki davranışları olumludur, yani hayvanın, algı dünyasıyla etki dünyası arasında bir uyum vardır. Böylece hayvan kendi çevresiyle harmoni içindedir. Harmoninin bozulması hayvanın o tek ya da tür olarak yok olması demektir. Çünkü hayvan yapısı gereği olan davranışların dışına çıkamaz, gereksiz ve yaratıcı olanı tanımaz.

Fakat canlı bir varlığın gereksiz davranışlara sahip olmaması, algı dünyası ile etki dünyası arasında bir uyumun bulunması için, o canlı varlığın biyopsişik varlık yapısının ne gibi özellikleri olmalıdır? Bir kez böyle bir varlık bir "olanaklar varlığı" olmamalıdır. Ancak bir "olanaklar varlığı" olan canlı bir varlık, içinde bulunduğu, içine düştüğü durumdan sıyrılmak için, bu durumu meydana getiren öğelerden uygun bulduğunu seçebilir. Oysa bir "olanaklar varlığı" olmayan hayvanda, içinde bulunduğu bir durumdan sıyrılmak için bir seçme değil, bir zorlanma vardır. Bu zorlanma, herhangi bir dış motifin yarattığı bir zorlanma değildir, tersine hayvanın kendi varlık yapısından, onun hayat yönünden gelen bir determinasyondur. Bu determinasyon, seçmeye "yer" bırakmayan, nedensel bir determinasyondur; yani hayvanda bu determinasyonu değiştirecek, ona karşı koyacak, ona karşı önlem alabilecek, örneğin bilgi gibi herhangi bir insan başarısı yoktur. Bu determinasyon, hayvanın kendi varlık yapısından gelen biyopsişik bir determinasyondur.

Gerçekten hayvanda böyle bir determinasyonun egemen olması için, hayvanın algı dünyasıyla etki dünyası arasında bir uyum bulunmalıdır. Bu, onda bilgiye, değer duygusuna dayanan bir tavır takınmanın, özgür bir istemenin, önceden görme ile önceden belirleme gibi yeteneklerin eksik olmasına; onun bir ideleştirmeden yoksun olmasına; ve bu yüzden de kendisini

çevreleyen real olaylara, real durumlara hiçbir zaman hayır diyememesine, amaçlı, hedefli herhangi bir etkinliğe, bir çalışmaya sahip olmamasına dayanır. Çünkü ancak bir "olanaklar varlığı" olan, bir çevre içinde değil de bir dünya içinde yaşayan bir varlık, bu fenomenlerin, bu yeteneklerin taşıyıcısı olabilir. Bir "olanaklar varlığı" olmayan bir canlı varlık bu fenomenlerin, bu yeteneklerin taşıyıcısı olamaz; ve kendi kendisiyle çatışmaz; kendi kendisiyle uyum içinde bulunur, harmoni içinde yaşar. Çünkü ancak kendi kendisiyle çatışan, disharmonik bir hayatı olan bir varlıkta, adı geçen fenomen ve yetenekler söz konusu olabilir. Bu fenomenler birbirini gerektirir, onlar arasında birbirine dayanma gibi içten bir bağ vardır; bunlardan birisinin bulunması, diğerlerinin de bulunmasını gerektirir.

Fakat insanın varlık alanına özgü olan değerleri, manevi, vital ve maddesel sferlere bölen, hayvana da antropomorf bir gözle bakan teoriler, hayvana yalnız zekâ, öğrenme yüklemekle kalmamışlar, aynı zamanda ona duygusal bir sfer, vital ve maddesel değerlere yönelen bir değer duygusu da yüklemekten çekinmemişlerdir. Bu tür görüşleri, insan varlığını, birbiriyle ilgisi olmayan geist ve psikovital alanlara bölen Max Scheler'in teorisi ileri sürmektedir. M. Scheler, hayvanlarda da zekâ bulunduğu için, bu bakımdan onların insana yakın olduğunu öne sürer. Scheler'e göre zekâ bakımından zeki bir şempanze ile bir teknikçi olarak ele alınan bir Edison, bir Siemens arasında ancak bir derece farkı vardır. Bundan başka hayvanlar, insana "heyecanlar" alanında zekâya oranla daha yakındırlar. Armağan, uzlaşma, dostluk ve buna benzer şeyler, hayvanlarda da vardır. Bunun için hayvanlara bir seçme yeteneği de yüklemek gerekir. Bundan başka "hayvan, belli bir dereceye kadar zaman bakımından daha uzak olan ve ancak dolambaçlı yollardan gidilerek elde edilebilen, fakat sağlayacağı yarar daha büyük olana ulaşmak için, yakında bulunan yararlı bir şeyden vazgeçebilir. Fakat hayvanın, tek ve somut bir değer taşıyıcısı olan şeylere bağlı kalmadan, değerlerin kendileri arasında seçme yapma,

örneğin yararlı olan bir şeyi hoş bir şeye yeğ tutma yeteneğinden yoksun olduğu da şüphe götürmez."

Scheler hayvana gelenek ve bellek de yükler ve şöyle bir görüş ileri sürer: "Bellek ilkesi, ortaya çıktığı her yerde, hayvanların kendi türünden olan teklerin işaret ve heyecan ifadelerini davranış ve hareketlerle taklit etmelerine sıkı bir şekilde bağlıdır. Taklit etmek, aynı şeyi yapmak, tekrar etmek vital itkinin özelleşmesidir. Bu vital itki, önce hayvanın kendi davranışlarıyla yaşayışında harekete geçer ve sanki yineleyici belleğin işleticisidir. Ancak bu ikisinin, taklit etme ve "aynı şeyi yapma"nın birleşmesiyle gelenek denilen önemli bir fenomen ortaya çıkar. Bu fenomen ile hayvandaki biyolojik kalıtıma yepyeni boyut eklenir: Aynı türden olan hayvanların geçmişte yaşadıkları hayat, biyolojik kalıtım yoluyla hayvanın davranışını belirler."

"Fakat bu tür bir gelenek, geçmişle ilgili bütün bilinçli anılardan, işaret ve belgelere dayanan her türlü aktarmadan kesin olarak ayırt edilmelidir. Geçmişin bilinçli anıları olan işaret, kaynak, belge gibi aktarma şekilleri yalnız insana özgü oldukları halde, gelenek, hayvan türleriyle sürülerinde, hayvanlara özgü başka topluluk şekillerinde de ortaya çıkar. Hayvanlarda da sürü, öncülerin yaptıklarını "öğrenir" ve gelecek kuşaklara aktarabilir. Gelenek sayesinde belli bir 'ilerleme' bile olanak kazanır."

Scheler'in *İnsanın Kosmosdaki Yeri* adlı yapıtından alınan bu düşüncelerin temelindeki görüşle, felsefi antropoloji ve davranış biyolojisinin temelindeki görüş arasında büyük bir fark ve karşıtlık var. Bu fark, bu karşıtlık gnoseolojik değil, ontolojiktir. Bu ontolojik karşıtlık şurada ortaya çıkıyor: Scheler insanı birbiriyle ilgisi olmayan iki varlık alanına bölüyor; bunlardan birisi geistın varlık alanı, ikincisi psikovital varlık alanıdır. Bu heterojen varlık alanları, insanın da ontik bütünlüğünün parçalanmasına neden oluyor. Bu heterojen varlık alanları ayırımı, insan problemleriyle hayvan problemlerinin araştırmalarını olumsuz bir yöne sürüklemiştir. *Kant ve Scheler'de İnsan*

Problemi adlı kitabımızda bu açık olarak gösterilmiştir. Kant özellikle hayvanlar hakkında çok olumlu düşünceler ortaya koymuştur; ve bu düşünceler kadar Scheler'i olumlu eleştiren başka bir filozof gösterilemez. Kant, Scheler'i eleştirmiştir, sözü, yaşadıkları çağların tersliği bakımından yanlış anlaşılabilir. Bununla doğru, olumlu düşünceler kastedilmektedir.

Scheler, ontolojik bakımdan insan hakkında ileri sürdüğü bu temelsiz düşüncelerle de yetinmiyor; aynı temelsiz teoriyi değerlere de uygulamaya çalışıyor; ve değerler arasında statik bir durumun meydana gelmesine neden oluyor. Değerler bakımından geistın değerleriyle, vital ve "şeylerin" taşıdığı değerler gibi üç grup değer ortaya atıyor. Her değer alanının bir temeli vardır: Geist alanının değerleri temelini geistın merkezi olan kişide buluyor. Vital değerler de temelini canlılıkta buluyor, yani psikovital alanda. Üçüncü bir değer grubu da temelini "varolan şeyler"de buluyor. Burada "varolan şeyler", ya "doğal şeyler"dir ya da insan emeği ile meydana gelen "şeyler" dir.

Bilindiği gibi, Scheler için insanla hayvanı birbirinden ayırt eden, onlar arasında bir "nitelik farkı", bir "apayrılık" meydana getiren geisttır. Fakat geistın ne ruh ile ne de bedenle ilgisi vardır. Scheler ruhla bedenin birliğine "psikovital" adını veriyor. Bu alan, insanla hayvan arasında ortak bir alandır; yani psikovital alan bakımından insanla hayvan arasında kopmayan bir bağ vardır. Bu görüşü yönünden Scheler de bir Darwincitir. Mademki psikovital alana hasta, sağlam, cılız, gürbüz, asil, bayağı gibi vital değerlerle, temelini varolan şeylerde bulan, yararlı, hoş, hoş olmayan ve tatla ilgili başka bütün değerler yükleniyor; öyleyse bu değerlerin hem hayvanlara hem de insanın psikovital alanına yüklenmesi gerekir, yani hayvanın da tıpkı insan gibi, bu her iki değer grubunun duygusuna sahip olması gerekir, öte yandan Scheler'e göre "heyecan" alanı da psikovital alana dayanır. Böylece bu alanın, insanla hayvan arasında ortak bir alan olması doğaldır. Bu nedenle Scheler, hayvanın "heyecan" alanında insana, zekâya oranla daha çok yaklaştığını

ileri sürüyor. Gene bundan dolayıdır ki Scheler, hayvanlara 'birbirine armağan verme, birbirleriyle uzlaşma, aralarında dostluk kurma" gibi değerler yükleyebiliyor.

Scheler, bu temelsiz, dayanaksız görüşlerine yenilerini de katarak daha ileri gider ve der ki: "Hayvan yakın olan bir yararı, uzak olan bir yarara yeğleyecektir." Bilimin ve felsefenin bugünkü düzeyinde bu temelsiz ve dayanaksız görüşleri çürütmek, kenara itmek çok kolaydır. Hattâ bu gibi görüşleri antropolojiden önce davranış biyolojisi ele almış ve çürütmüştür. Bu alanda başarılı çalışmalar yapan da biyolog Konrad Lorenz olmuştur. Lorenz, bu tür insansal şeylerin hayvana yüklenmesinin düpedüz bir antropomorfizm olduğunu göstermiştir.

Scheler'in başka ve önemli bir hatası da onun hayvana bir gelenek yüklemiş olmasıdır. Scheler'in bu düşüncesi bütünüyle yanlıştır. Çünkü gelenek ancak dilin bulunduğu bir yerde söz konusu olabilir. Oysa Scheler gelenek için "hayvan sınıflarıyla ailelerinde, sürülerinde, hayvanlara özgü başka topluluk şekillerinde ortaya çıkar" diyor. Hattâ hayvanın "gelenek sayesinde bazı ilerlemeler göstermesi de olasıdır" demekle de hem kendi düşüncelerine ters düşüyor, hem de hiçbir fenomen temeline dayanmayan, havada duran düşünceler ortaya atmış oluyor. Hayvanlarda bir geleneğin bulunduğunu ve bu gelenek sayesinde onların bazı şeyler öğrendiğini, ilerlediğini öne süren görüşler, bütünüyle yanlış olan görüşlerdir. Bu yanlışlığı çok daha önceden Kant göstermişti. Kant, hayvanın bir "tek" olarak kendisinden yaşlı olan hayvanlardan bir şey öğrenmediğini çok açık-seçik olarak gösterdi. Nerede kaldı ki, hayvana herhangi bir gelenek yüklenebilsin. Hele bugünün biyolojisinin araştırmaları karşısında bu gibi temelsiz düşüncelerin ortaya atılmasına olanak yoktur. İnsan bilgisinin çok önceleri daha halis düşünceler ortaya koyması şaşılacak bir şeydir. Kant'ın yaşadığı çağda biyoloji bugünkü gibi ilerlemiş değildi. Fakat dâhilerin yüzyıllarca sonra gelecek bir düşünceyi bu kadar önceden ele almasına insan ancak şaşabilir.

Scheler'in kendi kendisiyle çelişmeye düştüğü, şu noktada daha açık olarak ortaya çıkıyor: Scheler, Uexküll'ün çevre kavramını ele alarak, onu antropoloji bakımından değerlendiren ilk filozoftur. Fakat Scheler aynı zamanda çok acelecidir; ve hep ön sırada bulunmak istemesi, onu hatalara sürüklese bile ondan vazgeçmez. Scheler, Uexküll'e dayanarak, hayvan bir çevre içinde, insan bir dünya içinde yaşar; insan dünyaya açık olan bir varlıktır dedikten sonra, nasıl oluyor da hayvana bir değer duygusu, bir gelenek, bu geleneği başka hayvanlara aktarma, bu sayede bir ilerleme ve başka hayvanlardan bir öğrenme yükleyebiliyor? Bu temelsiz, anlamsız düşünceyi anlamak çok güçtür. Üstelik Scheler, Uexküll'ün "hayvan çevresini birlikte taşır" fenomeninin ifadesini bile Uexküll'ün anlamında kullanıyor. O, hayvan çevresini bir salyangozun kabuğunu taşıması gibi, gittiği yere birlikte götürür, der. Buna rağmen Scheler hayvana, birbirinden öğrenme, gelenek, ilerleme, dostluk, uzlaşma, hediye gibi ilk kez insanın varlık alanında ortaya çıkan fenomenleri yüklüyor. Bu düşünce, Scheler'in hem fenomen temeli bakımından yaptığı hatayı hem de kendi görüşleriyle çelişmeye düştüğünü gösteriyor. Scheler'in düşüncelerinde çelişme bulmak ve bu bakımdan onu eleştirmek çok kolaydır. Çünkü onun hemen hemen her yapıtında birbiriyle çatışma içinde bulunan düşüncelerle karşılaşırız. Fakat biz Scheler'in düştüğü çelişkileri önemsemiyoruz. Bizim üzerinde durduğumuz nokta, objektif, ontik bakımdan olan hatalardır.

Antropoloji ile ilgili yazılarda Scheler'i eleştirenler, onun bu hataları üzerinde durmamışlardır. Gerçekten Scheler'in ağır basan hatalarının birisi de Uexküll'ün çevre kavramından hareket ettiği halde, ondan beklenilen sonuçları çıkarmamış olmasıdır. Bundan dolayı da hayvana değer duygusu, sosyal hayat, aile, gelenek, geleneğin başka kuşaklara iletilmesini yüklemiştir. Bununla da yetinmemiş, hayvana ilerleme, birbirinden öğrenme gibi fenomenler de yüklemiştir. Bu kaba hatalara, geist teorisinin neden olduğu hataları da katmak gerekir. Çün-

kü geist, ruh ve bedene dayanmayan, havada duran bir varlık alanı olarak kabul edilmektedir. Böyle bir görüşü ancak dinler, özellikle Hıristiyan ve İslâm dinleri ortaya atabilirler, fakat antropoloji gibi felsefi bir bilim bu temelsiz görüşlere katılamaz.

Scheler, yaptığı bu kaba hatalara rağmen gene de insanın varlık yapısı bakımından önemli bazı fenomenleri açığa çıkarmış ve işlemiştir. Hiçbir felsefi antropoloji bu fenomenleri görmezlikten gelemez. Bu fenomenlerin en önemlileri, insanın "dünyaya açık olması, dünyaya açılmış olması", insanın plastisitesi fenomenleriyle objektiflik fenomenidir. Gerçekten insanın "dünyaya açık olması, açılması", insanın plastisitesi fenomenleri, insanın varlık yapısını nitelendiren, bilgimize mâl olan fenomenlerdir. İlk kez Scheler bu fenomenleri görmüş ve işlemiştir. Objektiflik fenomeni ise aynı nitelikte değildir. Üstelik Scheler'in nasıl bir objektifliği göz önünde bulundurduğu da belli ve açık değildir. Çünkü iki türlü objektiflik vardır: Bunlardan birisi gnoseolojik, öteki ise antropolojik objektifliktir. Ancak bu sonuncusu antropoloji bakımından önemlidir. Çünkü ancak bu objektiflik değerlerle ilgilidir. Değerler alanı ise insanın bütünlüğü ile ilgilidir. Antropolojik objektiflik insanların, insan ilişkileri, insan kurumları hakkında verdiği kararların ontik bir karşılığa dayanmasını gösterir. Oysa Scheler her üç fenomeni, fenomen alanlarını geistın bir başarısı olarak görür. Bu da bütünüyle yanlıştır ve hiçbir fenomen temeline dayanmaz, çünkü geistın kendisi havada duran, realite alanına inmeyen bir kavramdır. Her üç fenomen alanı da geistın işi değil, insanın varlık yapısının, somut bütünlüğünün bir başarısıdır. Onun için her üç fenomen alanı da geist kavramından arınmalıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi Arnold Gehlen, Scheler'in insanın "dünyaya açık olması, açılması" fenomeni ile insanın pastisitesi fenomenini olduğu gibi ele alarak, Scheler'in teorisini tam tersine çevirmiştir. Scheler, insanın varlık yapısını oluşturan her şeyin temelini geistta buluyordu. Gehlen ise her

şeyin temelini insanın biyolojisinde görüyor. Schopenhaner'ın felsefi görüşünden kalkan Gehlen için bütün insan fenomenleri temelini insanın biyolojisinde bulurlar. Fakat biyolojik bakımdan insan birçok eksiklikleri olan bir varlıktır; ve bunun için de insan bir "eksikler...varlığı"dır; insanda bir "organ ilkelliği" ve gelişmesinde bir gecikmişlik (retardation) vardır. Gehlen, bu görüşünün doğruluğunu göstermek için, insan embriyolarıyla hayvan embriyolarını karşılaştırır. Bunlar gelişip dünyaya geldikten sonra da onların ağırlıklarını ölçer; ve belli bir zaman süresi içinde insan yavrusu ile çeşitli hayvan yavrularının aldıkları ağırlıkları saptar. Bu karşılaştırmalarda saptadığı farklara dayanarak, insanda bir "organ ilkelliği" ve gelişmesinde bir gecikmişlik bulunduğunu gösterir; hattâ Gehlen için insan yavrusu 20 ay sonunda doğması gerekirken 9 ayda doğuyor ve embriyonal durumunu sürdürüyor. Gehlen bu fenomenlere dayanarak insanın, bir eksiklikler varlığı olduğunu ileri sürer. Fakat bu eksiklikler varlığı nasıl yaşayabilir? İşte bu noktada Gehlen, Schopenhauer'ın düşüncelerinden yararlanarak, insanın bu eksikliklerini sahip olduğu yeteneklerle, örneğin davranışlarını ethikleştirmek ve rasyonelleştirmekle karşıladığını ileri sürer.

Oysa hayvanın davranışlarını onun içgüdüleri; bir dıştan karışmaya gerek kalmadan kendiliğinden "ayarlar". Öyleyse ethikleştirme ve rasyonelleştirme insanda eksik olan içgüdülerin yerine geçer. Örneğin, büyük bir köpeğin saldırısına uğrayan küçük bir köpek, sırtüstü yatar, boynunu öne uzatırsa, büyük köpek onu ısırmaz. Nitekim insan da kendisine teslim olan düşmanına dokunmaz. Savaşlarda düşmana teslim olan askerlerde olduğu gibi. Sokağa bırakılan bir çocuğun hemen kurtarılıp korunma altına alınması gene insan davranışlarının ethikleştirilmesine dayanır.

Bu örnekler bize Gehlen'in insanla hayvan arasında bir koşutluk kabul ettiğini gösteriyor. Böylece Gehlen insanda eksik olan içgüdülerin yerine davranışların ethikleştirilmesi ile rasyonelleştirilmesinin geçtiğini göstermek istiyor. Bundan dolayı

da Gehlen insanla hayvan fenomenlerini yalnız biyoloji bakımından açıklamakla yetinmiyor, değer fenomenlerine, değerler sferine de bir yer ayıramıyor, onları yok sayıyor. Değer fenomenlerine, değerler sferine yer bırakmayan, değerleri yok sayan bir antropolojide, insanda fenomen olarak karşılaştığımız "disharmoni"den konuşulmayacağı doğaldır. Gehlen'de olumlu olan yan, onun Scheler'in geist teorisini tersine çevirmiş ve yeni araştırmalara yol açmış olmasıdır. Yeni antropolojik görüş, ancak bu iki aşırı teoriden hiçbirine dayanmayan bir görüş olabilir. İşte felsefi antropoloji böyle bir görüşten kalkıyor.

Bu teorilerden hiçbiri insanı biyopsişik, somut bir varlık olarak göremiyor. Bundan dolayı da Gehlen'de olduğu gibi insanın değer dünyası, onun hayatından silinip atılıyor ya da Scheler'de olduğu gibi, değer dünyasına bir yer veriliyor, ama bu değer dünyası da tıpkı insan varlığı gibi parçalanıyor, yani değer dünyası insanın çeşitli "yan"larına yükleniyor. Üstelik değer problemi antropolojinin bir problemi olarak görülmüyor, yalnız ethik bir problem olarak görülüyor. Öyleyse insanın disharmonik bir varlık olarak görülebilmesi, onun somut, biyopsişik bütünlüğü ile, yani bütün fenomen ve başarılarıyla ele alınmasına bağlıdır. Bunun dışında insandaki disharmonik fenomen ile karşılaşmamıza imkân yoktur. Nitekim Scheler ile Gehlen'in antropolojilerinde disharmoni fenomeninin ortaya çıkmaması da bunu gösteriyor.

İnsandaki disharmoni fenomenini, bunun insan başarılarıyla yeteneklerinin gelişmesindeki etkisini gören ve gösteren ilk filozof Kant olmuştur.[1] Gerçi Kant "disharmoni" terimini kullanmıyor, fakat aynı anlama gelen "antagonizm" kavramını kullanıyor. Kant'a göre, doğa insanı antagonist niteliklerle donatmıştır, yani insan bir yandan bir doğa varlığı, öte yandan bir

---

[1] *Immanuel Kants Werke*, herausgegeben von Ernst Casirer, Berlin 1922, cilt 4, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht.

akıl varlığıdır. Başka bir deyişle insan hem iyi hem de kötü niteliklerle donatılmış olarak dünyaya gelir. Fakat eğer insan antagonist niteliklerle donatılmasaydı, otlattığı koyunlar gibi yalnız iyi huylu bir varlık olsaydı, o zaman insanın yetenekleri gelişemeyecek, onun yetenekleri tıpkı koyun gibi doğanın kendisine verdiği düzeyi aşamayacaktı; ve insan şimdiki başarılarından hiçbirine sahip olamayacak, insanla koyun arasındaki fark da ortadan kalkacaktı. Öyleyse insan, kendisini disharmonik bir varlık olarak yarattığı için doğaya teşekkür etmelidir. Ancak böyle bir donatımladır ki insan kendisinden, kendi durumundan hiçbir zaman hoşnut olamıyor. Bu donatım insanda bir gerginlik yaratıyor; insan bu gerginliği gidermek istiyor. Bunun için de didinmek, çalışmak, yaratıcı olmak zorunda kalıyor. Hegel, bu fenomene "aklın hilesi" adını verir. Bu fenomene nasıl bir ad verilirse verilsin, insan başarılarının gelişmesi, onun disharmonik bir varlık olmasına dayanır. Çünkü insanın akıl varlığı olarak istediği şeyler ile doğa varlığı olarak istediği şeyler arasında her zaman bir çatışma, bir uyuşmazlık vardır.

İnsan tek olarak bu durumdan sıyrılmak, kurtulmak ister, yani kendi durumundan hoşnut olmaya çalışır. İnsanlar arasında farkına varılmayan bir yarışma vardır; tıpkı bir ormandaki sık ağaçlar gibi. Ağaçlardan her biri, güneşe, ışığa, havaya kavuşmak ve gelişmek için yükselmek zorundadırlar. Eğer ağaçlar arasında güneşe, ışığa, havaya kavuşmak gibi yarışma olmasaydı, bodur kalacaklardı; hem de birbirlerinin yaşamasına engel olacaklardı. Eğer insanlar arasında da bu farkına varılmayan yarışma olmasaydı, onların başarıları gelişemeyecek, aynı düzeyde kalacak, üstelik belki de hayatları tehlikeye girecekti.

Fakat gene de şöyle bir soru sorulabilirdi: Doğa bizi kayırsaydı, bize karşı sevecen davransaydı ve her şeyi hayvanlarda olduğu gibi hazır olarak verseydi, bizim de hayvanlar gibi çalışmaya, didinmeye gereksinimimiz olmasaydı, bizim için daha iyi olmaz mıydı? Böyle bir soruyu olumsuz yanıtlamak gerekir.

Çünkü böyle bir durumda bugünkü anlamda insan olamazdık, başka bir tür hayvan olurduk. Şöyle bir düşünce de vardır: Adem ile Havva günah işlemeseydiler, cennette kalsaydılar, çalışmadan, işsiz güçsüz otursalar, yalnızca pastoral şarkılar söyleyip doğanın güzelliğini seyretseydiler, onlar için daha iyi bir durum olmayacak mıydı? Böyle bir durumda onların hayatı kendilerine zehir olacaktı; canları sıkılacaktı. Bu can sıkıntısı onlar için bir işkence olacaktı. Çalışma, iş-güç, insan için öyle bir durum yaratıyor ki insan, zamanı, kendisini unutur gibi oluyor. Hele bu çalışma kendi varlığını dolduruyorsa. Öyleyse "en iyi dinlenme ve dinginlik çalışmadan sonra kavuştuğumuz dinlenme ve dinginliktir" der Kant.

Kant'tan sonra disharmoni fenomeni ile Nietzsche'de karşılaşıyoruz. Nietzsche, insan olmayı bir "dissonanz"ın gerçekleşmesi olarak görür; "Trajedinin Doğuşu" adlı yazısında trajediyi insanın disharmonik varlık yapısına dayandırır. Fakat gerek Kant'ta gerekse Nietzsche'de disharmonik fenomenlerle ne değer problemi ne de insanın bir "olanaklar varlığı" olması arasında bir ilgi kurulur. Felsefi antropoloji insandaki disharmoni fenomenini, insanın değer duygusu ile onun bir olanaklar varlığı olmasında görür. İnsanın bir olanaklar varlığı olması, onun birçok olanakla karşı karşıya gelmesi, bunlardan birini ya da birkaçını gerçekleştirmesi, hiçbir şekilde harmonik bir durum ortaya çıkarmaz. Çünkü hem gerçekleştirilen olanaklar hem de gerçekleştirilmeyen olanaklar arasında her zaman bir çatışma vardır. İnsanda ve onun yapıp etmelerinde, alternatiflerle karşılaşırız. İlk kez insanda yalan ya da doğru söylemek, söz vermek, verdiği sözde durmak ya da durmamak, vefalı ya da vefasız olmak, kendisini bir şeye vermek ya da verememek, birini bir şeyi sevmek, bir şeyden, birisinden tiksinmek vb. karşıtlıklarla karşılaşırız. Gene ilk kez insanda kötülük işlemeye, haksızlık yapmaya karşı bir eğilim vardır. Gerçi insan kötülüğü kötülük olarak işlemez. Çünkü kötülüğü kötülük olarak işlemek için "şeytanca" bir varlık olmak gerekir. Nitekim insan

haksızlığı da haksızlık olarak yapmaz. Aynı şekilde, hırsız bile değerli bulduğu ya da değerli saydığı bir şeyi çalar. Doğal ki bütün bu yapıp etmelerdeki hastalıkları, anormal durumları düşünmemeliyiz. Yani öyle ruh hastaları vardır ki, hırsızlığı hırsızlık için yaparlar, yalanı yalan için söylerler, haksızlığı haksızlık için yaparlar. Fakat burada bu gibi fenomenler değil, normal dediğimiz durumlar, davranışlar, yani çoğunluğun durumları, davranışları göz önünde bulunduruluyor.

İnsanda iyi ve kötüyü yapabilecek durumlarla, yani disharmonik durumlarla karşılaşma, daha önce de belirtildiği gibi, temelini insanın değer duygusunda, onun bir olanaklar varlığı olmasında bulur. Hayvanda ne bir değer duygusu vardır ne de o bir olanaklar varlığıdır. Bunun için hayvana ne bir haksızlık, bir hırsızlık, bir zalimlik, bir masumluk ne de iyi ve kötüyü yapabilme; ne bir vefa ya da vefasızlık yükleyebiliriz. Hayvan ne ise odur; yani hayvan kendisini saklamaz, olduğu gibi görünür. Ancak insan hem olduğu gibi görünür hem de kendisini saklar. Bu yüzden hayvanda ne yalanın ne de şu ya da bu şeye karşı düşkünlüğün yeri vardır. Bundan dolayı, kuzuyu parçalayarak yiyen kurt, kendi kendisiyle uyum içindedir. Oysa insan bir şeyi yaptığı, bir şeyi işlediği zaman, kendi kendisiyle çatışma durumuna gelebilir, kendi kendisinin kurdu olabilir. Hayvanın ne tekinde ne de türünde böyle bir fenomen gösterilebilir. Çünkü hayvan tekinin, kendi türünün dışına çıkması, hastalıklı durumlar bir yana görülmemiştir. Bunları nereden biliyoruz diye bir soru sorulabilir. Bunları bize hayvanlar üzerinde yapılan ve antropomorf olmayan deneyler, gözlemler gösteriyor. Sayıp döktüğümüz bu fenomenlerden insanla ilgili olanlar, insanın biyopsişik varlık bütününde temelini bulurlar, yani bu fenomenler herhangi bir teorinin uydurmaları değildir.

İnsanın disharmonik bir varlık olması, onun başarılarının meydana gelmesinde, gelişmesinde önemli bir rol oynar. Bir kez, devlet kurma, din, çalışma gibi varlık koşulları, doğrudan doğruya, öteki insan başarıları ise bunlar dolayısıyla onun dis-

harmonik bir varlık olmasına dayanır. Kendi kendisiyle yetinen, durumundan hoşnut olan bir insan düşünülemez bile; onda her zaman bir gerginlik vardır. Bu da onun yapıp etmelerinde ortaya çıkar. Bu gerginlik insanı ardı arkası gelmeyen yapıp etmeler, eylemler içinde bulundurur. İnsandaki bu gerginlik büyük çapta ya da küçük çapta olabilir. Bundan dolayı da insanın başarıları da büyük çapta ya da küçük çapta olur. Fakat böyle bir gerginliğin eksikliğinden konuşulamaz. Çünkü bu gerginlik, temelini insanın disharmonik varlık yapısında bulur.

Hayvanın harmonik bir varlık olması da, onun kendi kendisiyle yetinmesinin, başarılarının değişmez kalmasının, bir topluluk, bir devlet kurmaya gereksinim göstermemesinin nedenidir.

5. İnsanda Nesnelerin Olayların Olup-Bitenlerin Anlamının Değişmesi, Hayvanda Değişmez Kalması

Hayvan için hiçbir obje sferi tanımayan görüşlerle, obje sferini çok geniş tutan görüşlerden söz ettik. Birincisi Scheler'in, ikincisi gelişme psikolojisinin teorisidir. Bu teorilerin yanıbaşında hayvanlara verilen objeleri sınırlı tutan Uexküll'ün görüşü yer alır.

Şimdiki problemimizi hiçbir teori ele almamıştır. Yalnız Uexküll'ün biyolojisi bu konuda da bazı dayanak noktaları vermiştir. Bu problemde tartışılması gereken nokta, insanın objelerinin, olaylarının anlamlarının değişmesine karşılık, hayvanda objelerin olduğu gibi kalması, yani ne iseler öyle kalmalarıdır. Yalnız bu objeler hayvan için bir "önem" kazanabilirler, "ön sırada" yer alabilirler ya da "önem"lerini yitirirler, "arka sıra"ya kayarlar. Örneğin hayvan aç olduğu zaman, onun için "önem" kazanan, "ön sırada" yer alan besindir; hayvan tok olduğu zaman ise besin "arka sıra"ya kayar, "önem"ini yitirir. Yuva yapma zamanında dişi kuş için o zamana kadar hiçbir "önem"i olmayan, "ön sıra"da yer almayan "çer-çöp" birden "önem" kazanır; hayvan için "ön sırada" yer alır. Yuva yapma

zamanının dışında bu "çer-çöp"ün dişi kuş için "önem"i kalmaz, "arka sıra"ya kayar.

Böylece çiftleşme zamanının, mevsiminin dışında, dişi hayvanla erkek hayvan birbirine karşı ilgisizdir. Çiftleşme zamanındaysa dişi hayvan erkek hayvan için, erkek hayvan da dişi hayvan için özel ve ilgi çekici bir nitelik kazanır. Aynı şey düşman sferi için de söylenebilir. Düşman da hayvan için ortaya çıktığı zaman "ön sırada" yer alır, "önem" kazanır. Bu, düşman sferi ortadan kalkıncaya kadar sürer. Bütün bu olaylar, her zaman aynı biçimde olup biter, her zaman aynı biçimde yinelenip durur.

Bu örnekler bize şunu gösteriyor: Hayvan için yalnız kendi çevresini oluşturan objeler, durumlar arasında birisi, belli bir zaman süresi için "önem" kazanır; ötekiler de belli bir zaman süresi için bu "önem"ini yitirirler. Bu da hayvanın psikofizik durumuna bağlıdır, yani hayvanın aç olmasıyla, tok olmasıyla; çiftleşmesiyle, çiftleşme zamanının geçmesiyle; kendisinden kaçınılacak, kendisinden saklanılacak düşmanın bulunmasıyla, bulunmamasıyla ilgilidir. Ama bunun dışında herhangi bir durumla karşılaşmıyoruz. Bu nedenle hayvanın obje dünyasının değişmeyen bir nitelik taşıdığını söylüyoruz. Yani çevrenin işlev sferleri hiç değişmiyor. Değişir gibi görünen, hayvanın psikofizik durumudur. Çünkü düşman her zaman aynı düşman, besin her zaman aynı besin, çiftleşme her zaman aynı olarak kalıyor.

Oysa insanda objelerin anlamlarının değişmesi gibi bambaşka bir problemle karşılaşıyoruz. Bu başkalık insanın dünyanın çeşitli sferlerine açık olmasına, onun bir "olanaklar varlığı" olması ile değer duygusuna sahip olmasına dayanır. Fakat objelerin anlamlarının değişmesi, bir relativizmin, bir "bana göre"liğin sonucu değil, insanın değer duygusunun gelişmesinin bir sonucudur. İnsanlar geliştikçe, onların çevrelerindeki objelere olan ilgisi, değer duygusu da gelişir. Her gelişmede bir değişme vardır. Bu da ya olumlu ya da olumsuz olur.

Çocukluğundan beri insanı göz önünde bulunduralım. Çocuk geliştikçe, onun obje sferindeki anlam da değişir. Başka bir deyişle, objelerde "önemli" olan şey, bu "önem"ini yitirir, objeler bir değişiklik geçirir. Çocuğun okul öncesi ile okul çağında çevresindeki nesneler çeşitli anlam değişikliklerine uğrarlar. Okul öncesi için hiçbir anlam taşımayan, "önem"li olmayan bir şey, okul çağında çok "önem" kazanabilir. Fakat gerek çocuklarda gerekse büyüklerde bu değişiklikler her zaman bir zenginlik göstermez; bazen de bir yoksulluk gösterir. Bu da insandan insana değişebilir. Bu değişiklik insanların değer duygularının birbirinden farklı olmasına dayanır, yani insanın ilgi ve sevgi sferinin açık ve kapalı, geniş ve dar olmasına göredir.

Fakat objelerin, nesnelerin bir insan için kazanacağı ya da yitireceği anlamı önceden kestirmek güçtür, belki de olası değildir. Çünkü bu, insanın değer duygusunun gelişmesine, insanın içinde bulunduğu duruma bağlıdır; yani insanın yapıp etmeleriyle, eylemleriyle ilgilidir. Belli bir zamanda üzerinde durulmayan, hiçbir ilgi toplamayan, kenara itilen bir şey, birdenbire bir anlam, bir "önem" kazanır. Örneğin kenara atılan bir taş bile günün birinde belli bir insanın ilgisini üzerinde toplar: Eski uluslara ait bir figür, belli bir kültür düzeyinde bir anlam taşıdığı halde, ondan önce varolmasıyla olmaması arasında bir fark bile yoktur.

Uexküll de bir şeyin işlev ve anlamını değiştirmesi bakımından ilgi çekici örnekler verir. Örneğin bir yolun üstünde bulunan taşların işlevi gelip geçen taşıt araçları için destek olmaktır. Fakat oradan geçen azgın bir köpeğin saldırısına uğrayan bir insan için aynı taşlar, savunma aracı olur. Pratik hayatta objelerin, nesnelerin işlev ve anlamlarının değişmesiyle ilgili pek çok örnek verilebilir. Çünkü bu, insan olmanın, yani değişmeyen bir çevre içinde değil, bir dünya içinde yaşayan, her türlü tehlikelerle karşı karşıya gelen, disharmonik olan bir varlığın özelliğidir.

İnsan dünyasındaki objelerin, nesnelerin anlamını, önemini değiştirmesiyle yalnız günlük pratik hayatta karşılaşmıyoruz, aynı zamanda bilim, felsefe ve sanat alanında da bu fenomenle karşılaşmaktayız. Kitaplar, teknik araçlar, bilim, felsefe ve sanatla uğraşanların belli bir zamandaki ilgi sferine göre anlam ve önem kazanırlar ya da bu anlam ve önemlerini yitirirler; başka bir zamanda gene aynı duruma gelebilirler. Bu da insanın bütünlüğü ile gelişmesine bağlıdır. Örneğin bir insanın kitaplığında Schopenhauer ve Nietzsche'nin kitapları uzun yıllar tozlanıp dururken, günün birinde bu kimse için bunlar bir ilgi ve sevgi merkezi olurlar ve aynı insan artık onları elinden bırakmaz; onlarda ortaya çıkan problemler kendi problemleri olur. Uzun zamandan beri laboratuvarının dolabında bulunan bir kimya aparatı, günün birinde kimyacı için ilginç bir anlam, bir önem kazanır, çünkü kimyacı yeni problemler görmüştür. Bu problemler bu cinsten olan aparatları gerektirmektedir.

İnsanın hayatı boyunca karşılaştığı ya da karşılaşacağı obje dünyası ardı arkası kesilmeyen değişiklikler içindedir, değişiklikler geçirmektedir. Fakat objelerin anlam değiştirmesi, kişisel dir. Bu, artık o insanın yeteneklerine, o değer sferlerine açık ya da kapalı olmasına dayanır; ve bunun için belirli, kesin bir yaş sınırı yoktur. Hayatının sonuna kadar değişmez kalan bir obje sferine saplanıp kalmayanlar, yani yeniye, yeni olana açık olan insanlarla karşılaştığımız gibi, belli bir yaştan sonra, obje dünyasının kapsamı değişmeyen bir nitelik kazanan insanlar da vardır. Bu sonunculara fosilleşmiş insanlar diyebiliriz. Böyle bir niteliği olan kimselerin obje sferi anlamını değiştirmez; ve artık yeni olana hiçbir yer verilmez. Bu çeşit insanlarla bilim, felsefe, sanat alanında olduğu gibi pratik alanlarda da karşılaşırız. Böyle bir durum, özellikle gittikçe mekanikleşen, aynı işi yapmak zorunda kalan insanlar arasında ve yobaz diyebileceğimiz tutucu kimselerde karşılaştığımız bir durumdur. Yobaz ile aynı işi yapmak zorunda kalan insanlar arasında, gene bir fark vardır. Aynı işi yapan insanlar arasında bile öyleleri vardır ki, ken-

di meslek hayatının katılığı dışında bir ilgi, bir sevgi alanları olabilir. İşleri dışındaki bu ilgi ve sevgi alanında çeşitli objeler yer alabilir, bu objeler değişebilir, yeni objeler bir anlam kazanabilir. Fakat yobaz için durum böyle değildir. Onun dünyası bütünüyle kapalıdır. O bir kez öğrendiği, bağlandığı şeyleri değiştirmez. Onun dünyasının kapıları yalnızca çıkarlarına açılabilir. Bu çıkarları türlü biçimlere girebilir; örneğin öbür dünyada cennetten bir "yer" satma ve satın almaya kadar gidebilir. Fakat dar anlam çevresini genişletemez; o, yeni olana, dünyaya kapalıdır.

Bu anlatılanlar, objelerin anlam değiştirmesi fenomeninin etik alanla, pratik günlük hayatla ne kadar yakından ilgili olduğunu gösteriyorlar. İnsan dünyasında objelerin anlamlarını değiştirmesi, "önem kazanması" ya da "önemini yitirmesi", değer duygusuna dayanan bir fenomendir. Ve değer sferlerinin üzerinde bulunduğu basamak tarafından yönetilir, yani objelerin anlam değiştirmesi, yeni anlamlar kazanması, araç değerlerin ağır bastığı yerde daha katıdır. Bilim, felsefe ve sanatı araç değerler derecesine indiren bir kimsenin elinde bu alanlar soysuzlaşır. Bu durumda olan bir insanda eski bir atasözü geçerliğini bulur: "Benim oğlum bina okur, döner döner gene okur" yani bilim ve felsefe alanı bir çeşit geviş getirme şeklini alır.

İmdi objelerin anlam değiştirmesinin zenginliği, ancak değer duygusunun, değer sferlerinin tümüne, yani hem yüksek değerlere hem de araç değerlere yöneldiği bir durumda gerçekleşebilir. Yüksek değerleri araç değerlerin buyruğunda bulunduran insanlarda objelerin anlam değiştirmesi sınırlıdır. Çünkü her şey, onun "sevgili çıkarı" etrafında dönüp dolaşır; onlar olgunlaşmayan, derinleşemeyen kimseler olarak kalırlar. Bu nedenle onlardaki anlam değişmesi en aza iner. Buna karşılık, araç değerleri yüksek değerlerin buyruğunda bulunduran kimselerde ise objelerin anlam değiştirmesi büyük bir zenginlik gösterir. Böyle kimseler olgunlaştıkça dünyada ve insanda yeni değerler, anlamlar görür; onlara dünyanın yeni anlam sferleri açılır.

6. İnsanın "Hayır" Diyebilen Davranışına Karşılık Hayvanın Daima "Evet" Demesi

Max Scheler *İnsanın Kosmosdaki Yeri* adlı kitabında insanla hayvan arasındaki öz farkını (apayrılığı) açıklamak için şöyle bir düşünceden kalkar: "Hayvanla insan karşılaştırılırsa, insan hayat nimetlerinden (hayatın sunduğu iyiliklerden) vazgeçebilen, çıplak realiteye ebedî hayır diyen, çıplak realiteyi ebedî yadsıyan bir varlık olduğu halde, hayvan realiteden tiksinip kaçtığı zaman bile, ona 'evet' diyen bir varlıktır."

Scheler'in bu düşünceleri onun hayvanlara karşı ne denli antropomorf olduğunu gösteriyor. Çünkü tiksinme ancak değer duygusuna sahip olan insana yüklenebilir. Hayvana ne bir tiksinme yüklenebilir, ne de bir tiksinip kaçma. İnsan ve hayvanda karşılaştığımız karşıt fenomenleri temellendirmek için bu antropomorf görüşten yararlanılamaz. Bu problemi çözmek ve bu fenomenleri antropomorf bir görüşe sapmadan temellendirmek için, gene çevre ve dünya kavramlarına başvurmak gerekir. Hayvanın çevresi bilindiği gibi kendisine verilen, kalıcı olan, değişmeyen şeylerden, fenomenlerden meydana gelir. Hayvanın tiksinmesinden konuşulamaz. Böyle bir durumla, ancak bir değer duygusu olan, bir dünya içinde yaşayan ve birçok olanaklarla karşı karşıya gelip de bunlardan birisini veya birkaçını seçerek gerçekleştirebilen insanda karşılaşabiliriz. Hayvan kendisine besin olarak ya da çoğalma işlevi bakımından verilen şeylerden nasıl tiksinip kaçabilir? Hayvan düşmandan korktuğu için değil, doğa onu böyle bir içgüdü ile donattığı ve bu onun hayatının, çevresinin bir elemanı olduğu için kaçıyor. Daha önceki bölümde de söylediğimiz gibi, hayvanın çevresini oluşturan bir öğe, bazen hayvan için ön planda yer alır; bazen da arka plana kayabilir. Bu da hayvanın psikofizik ve psikofizyolojik durumuna bağlıdır. Örneğin hayvan aç olursa, besin kendisi için "önem" kazanır; tok olursa, besin arka plana kayar; aynı şey çiftleşme için de geçerlidir.

Halbuki Scheler, çevreyi oluşturan şeylerin realite olarak hayvana verildiğini ve hayvanın da buna daima "evet" diyen bir tavır takındığını söylüyor. Böyle bir sav ortaya atılabilir mi? Buna kuşkusuz "hayır" demek zorundayız. Çünkü hayvana, ne bir realite bilgisi ne de değer duygusu yüklenebilir. Böyle bir sav hiçbir fenomen temeline dayanmaz. Zaten çevre kavramı iyice anlaşıldıktan sonra, böyle bir sav ortaya atılamaz da. Fakat Scheler, hayvana bir realite bilgisi ya da duygusu, bir değer duygusu yüklemekle yetinmiyor; hayvanın realite karşısında bir tavır takındığını ve bu tavrın daima "evet" diyen bir tavır olduğunu da öteki savlarına katıyor. Halbuki realite karşısında "evet" ya da "hayır" diyen, bir tavır takınabilen, başka bir deyimle "realiteyi" evetleyen, kabul eden ya da "realiteyi" hazırlayan bir tavır, ancak bir değer duygusuna ve bir realite bilgisine sahip olan bir varlıkta, yani insanda söz konusu olabilir. Çünkü bir şeyin ne olduğunu saptamak, göstermek onun doğru ya da yanlış olduğu hakkında bir tavır takınmak, bilgi ile ilgilidir. Bir şeye "evet" ya da "hayır" diyen olumlu ya da olumsuz bir tavır takınma ile de değerler alanında karşılaşıyoruz. Daha önceki araştırmalarımız, bize hayvanın bir bilgiye, bir değerler duygusuna sahip olmadığını da gösterdi.

Bundan başka Scheler'in "İnsan realite karşısında 'evet' ya da 'hayır' diyen, realiteyi yadsıyan bir tavır takınır" görüşü de doğru değildir. Aslında insan geniş anlamdaki realiteyi yadsımaz; ancak içinde bulunduğu real durumlara, real olaylara ve bunlara yönelen yapıp etmelere, eylemlere karşı "evet" ya da "hayır" diyen bir tavır takınır. Fakat Scheler bu fenomeni gnoseolojik olarak temellendirmeye çalışır. İnsan "evet" ya da "hayır" diyen tavrını realiteyi ideleştirmekle gerçekleştirir. Scheler'e göre realiteyi ideleştirmek demek, realiteye ideleştirme aktını yani fenomenolojik reduksiyonu uygulamak demektir. Biz bu problemi, antropolojinin birinci kitabında "İnsan İdeleştiren Bir Varlıktır" adı altında çözümleyip betimlemeye ve Scheler'in bu görüşünün yanlış olduğunu göstermeye çalıştık.

Orada vardığımız sonuç, şimdiki problemin anlaşılması için önemli bir ipucu veriyor. Biz orada "ideleştirme fenomeni" ile fenomenolojik reduksiyon yönteminin bir ilgisi olmadığını gösterdik. Reduksiyon yöntemi, Husserl tarafından ortaya konulan ve realite "maçını" kazanmak için başvurulan gnoseolojik bir yöntemdir, ve ancak felsefe ve bilimde söz konusu olabilir. Halbuki burada insanın içinde bulunduğu real durumlar karşısında olumsuz ya da olumlu bir tavır takınması, bütün insanlara, insan hayatına özgü köklü bir fenomendir; yani hem tek insan hayatının hem de ulusların hayatının her çağında, her kesiminde karşılaştığımız bir fenomendir; ve bunu da insan ancak real durumları ideleştirmek, yani onlara bir anlam vermekle gerçekleştirebilir.

Gerçekten insan içinde yaşadığı real durumları, onların çıplak realitesini olduğu gibi kabul etmez; onları ideleştirir, yani onlara bir anlam verir; hem de onları hayallerle, sembollerle, "imgeler"le süsler ve insan bu ideleri, bu hayalleri gerçekleştirmeye çalışır. Burada karşılaştığı, karşılaşacağı engelleri ortadan kaldırmaya çabalar. Eğer bu engelleri ortadan kaldırmak onun gücünü aşıyorsa, o zaman bunun gerçekleşmesini gelecek kuşaklara bırakır. Fakat gücünü aşmadıkları zaman, insan birçok yoksunluklara, özverilere katlanarak savaşını sürdürür. Bu savaşın zora, kuvvete dayanması bile gerekmez. İsa, Sokrates, Gandhi gibi büyük insanlarda olduğu gibi, bu savaş edilgen olarak da sürdürülebilir. Bütün bu örnek insanlar, inandıklarından hayatları pahasına da olsa vazgeçmemişler; bunun için de yaşadıkları real durumları kabul etmemişlerdir; onları ideleştirmişlerdir.

Gerçekten insanın çıplak real durumlar içinde yaşaması olası değildir. Dinlerin varlığı, tutunması da insanın real durumlara anlam vermek gibi köklü bir özelliğine dayanır. Çünkü dinler, insanın içinde yaşadığı, karşılaştığı katı ve çıplak real durumları, belirli idelerle, hayallerle süsler; ve onlara bir anlam vermeye çalışır. Dinler, insanın "asıl" hayatının bu katı real ha-

yat durumlarını aştığını ve aşacağını kendisine öğretmeye çalışıyor. İnanmanın, dinlerin insanın bir varlık-koşulu olması da bundandır. Dinler, insanın real durumlar karşısında takındığı bu tavrı, bu duyguyu belirli idelere başvurarak daha da güçlendirmeye çalışır. Gerçi dinin bu bakımdan başvurduğu araçlar, bilim ve felsefeninkinden ayrılıyor; fakat gerçekleştirmek istediği amaç aynı yöndedir. Aslında din insanda böyle bir "ortam"ı hazır buluyor. Çünkü insanda real durumları ideleştirmeyi, onlara bir anlam vermeyi gerçekleştirecek bir değer duygusu, bir anlam verme sferi zaten vardır. Din bu değer duygusunu, bu anlam verme sferini kendi açısından geliştirmeye ve buna dayanarak öbür dünya "dogma"sını temellendirmeye çalışır.

Temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulan değer duygusu, real hayat durumlarını ideleştirir, yani onlara bir anlam verir. Bu duygu, insanın real hayat olayları karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır takınmasını sağlar. Bu tavır olumsuz olduğu zaman insan hayatın, genellikle dünyanın, şimdiki bu çıplak ve kaskatı real olaylardan ibaret olmadığını, olamayacağını görür; ve bu şimdiki real duruma karşı çıkar, ona hayır der. Tavır takınma olumlu olduğu zaman da, insan bütün gücüyle ideleştirdiği, herhangi bir anlam, bir değer yüklediği şeyi gerçekleştirmeye çalışır. Bu anlamın, bu değerin halis olması bile gerekmez. Çok kez *pseudo* değerler halis değerlerin yerine geçerler; ve onlar gibi kabul edilirler. Bütün bir çağ bir değer aldanması içinde bulunabileceği gibi, "birey"ler de bir değer aldanması içinde olabilirler. Çağların ve "birey"lerin değer aldanmasının temelleri çeşitlidir. Böyle bir aldanma belli bir çağdaki çürük inançlara dayanabilir. Örneğin Galilei'nin durumunda olduğu gibi. Bilindiği gibi Galilei'nin üstünde yaşadığımız '"yer"in döndüğünü söylemesi, çağının çürük inançlarına ters düştüğü için, onu güç bir duruma sokmuştu. Halbuki bugün ilkokuldaki çocuklar bile bu basit kozmik olayı bilmektedirler.

"Birey"lerin değer duygusunun aldanması da halis bir aldanma olabilir; yani çürük bir inanca dayanabilir; ya da belirli bir çıkarın gerçekleşmesini hedef edinebilir. Örneğin, eski teokrat bir çağdan kalma ya da bugün aynı eğitim içinde yetişen bir imamın Kur'an'ın harflerinin sayılı olduğunu ileri sürmesi ve bu nedenle de Kur'an'ın başka dillere çevrilmesinin günah olduğunu söylemesi gibi. Bu görüş bilgisizliğe dayanabileceği gibi (bu halis bir aldanmadır), temelinde belirli bir çıkar hesabının bulunması da olasıdır. Bunu göstermek de güç değildir. Eğer bunu söyleyen kimse, dürüst bir insansa, söylediği gibi yaşıyorsa, bu durumdaki temel, "halis bir çürük inanç"tır, halis bir aldanmadır; yoksa onun temeli kendisinin ya da grubunun çıkarıdır; gerçekten ve bilerek başvurulan bir yalandır.

Ne şekilde olursa olsun, insan içinde bulunduğu, yaşadığı real durumları yorumlamaya, onları belirli imgelerle bezemeye çalışıyor. Böylece o, hayatı için bir umutlar atmosferi sağlıyor. Bunun insanın içinde bulunduğu kültür düzeyi ile de ilgisi yoktur. Çünkü hiçbir insan çıplak real durumlar içinde yaşamaya katlanamaz, dayanamaz. Onlara bir anlam verir, onları belli hayallerle süsler. Belli hayallerle süslediği, belli değerleri yüklediği bir durumu gerçekleştirmeye çalışır. Bunun için gerektiği zaman özverilere katlanır ve hayatın sunduğu birçok iyi ve güzel şeyden vazgeçebilir. Halbuki hayvanda bu fenomenlerden hiçbirisiyle karşılaşmamaktayız. En ilkel toplumların hayatları bile bu ideleştirme fenomeninin dışında kalamaz; aynı olaylarla –bunlar ne kadar yalın olursa olsun– orada da karşılaşırız.

7. İnsanın Kendisini Saklamasına Karşılık Hayvanın Kendisini Olduğu Gibi Göstermesi

İnsanın kendisini sakladığı, kendisini olduğundan başka bir şekilde göstermeye çalıştığı, herkesin bildiği, karşılaştığı bir fenomendir. Günlük hayatta bu fenomenin sınırları içine giren yığınla örnek verilebilir. Bir iş alanı üzerinde konuşanlar, ken-

dilerini birbirlerinden saklamaya, yapacakları işi, duruma göre ya gereğinden çok küçük ya da çok büyük göstermeye çalışırlar. Basit bir satıcı bile kendisinden bir şey satın almak isteyen kimseye, o şeyi olduğundan başka göstermeye çalışır. Siyasal alanda herkes, belli şeyler üzerinde konuşmamaya ya da hiç değilse objektif bakımdan önemli olan bir şeyi önemsiz göstermeye çalışır. Günlük hayatta birbirleriyle konuşan ya da yeni tanışanlar, kendilerini birbirlerine olduğu gibi göstermezler; ve ancak belli bir dereceye kadar birbirlerine açılabilirler. Dostlar, birbirlerini seven ve anlayan insanlar bu kuralın dışında kalırlar. Bu son örnekte kişisel farklar vardır; kişilikleri zayıf olanlar kendilerini özellikle saklamaya gayret ederler; iyi bir izlenim bırakmaya çalışırlar. Kişilikleri güçlü olanların açık olmaları, açılmaları daha kolaydır. Türkçede söylendiği gibi, insanlar çok kez birbirlerini karşılıklı kandırmaya çalışırlar. Fakat bu, şu anlamda anlaşılmalıdır: İnsanlar kendilerini birbirlerinden karşılıklı saklarlar. Hele insanların birbirlerinden istedikleri bir şey olduğu zaman, bu saklama son sınırına varabilir.

İnsanın kendisini saklaması, ele vermemesi fenomenine ilk kez dikkatimizi çeken, onu çözümleyip betimleyen Schopenhauer olmuştur. Çağımızdaki psikanaliz, Schopenhauer'ın bütün insanlarda gördüğü bu fenomeni patoloji bakımından ele aldı. Schopenhauer'ın bu problem hakkında söylediklerini olduğu gibi alıyoruz: "İnsan türünün her "tekini" ayrı ayrı tanımak gerekir. İnsanda akıl ile birlikte kendisini saklama ortaya çıkmaktadır. Halbuki hayvan hislerini ve içinde bulunduğu durumu (Stimmung) işaretlerle, seslerle bildirir; insan başkasına dili sayesinde düşüncelerini bildirir ya da dili sayesinde düşüncelerini saklar"; böylece insan "kendisini araştırılamayacak bir şekilde gizleyip saklayabilir (verstellen); ve kendi sırlarını mezara birlikte götürebilir".[2]

---

[2] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Cilt, ikinci kitap: bkz. özellikle s. 122, 133 ve devamı.

Schopenhauer, bu fenomendeki problemi bir yandan insanda çeşitli farklar gösteren individualite (teklik) ile, öte yandan akıl ve akıl ile birlikte insana verilen dil ile açıklamak istiyor. Halbuki hayvanda, hattâ onun en yüksek türünde bile tekliğin ancak bir çizgisi vardır; bu nedenle hayvan türünü tanımakla tekler de tanınmış olur. Bundan başka hayvanda akıl ile birlikte ortaya çıkan dil olmadığı için, hayvan kendisini saklayamıyor. Schopenhauer için akıl, refleksiyon yeteneğidir, yani düşünme yeteneğidir. Schopenhauer akıl ile dil arasında sıkı bir bağ görür; aklın varolması dilin varolmasını da gerektirir. İmdi akıl, dil ile işbirliği yaparak insanın kendisini saklamasına yardım eder. Gerçekten insan konuşması yani dil sayesinde bilimsel, felsefi alanlarla ilgili olmayan fenomenleri, olup biten şeyleri dilediği gibi betimler. Karşılıklı konuşmalarda herkes kendisini, kendisiyle ilgili şeyleri başka şekilde tanıtmaya, göstermeye çalışır. Bu konuşmalar sonunda her iki taraf da karşısındaki hakkında karşılıklı izlenimler edinir. Ama bu konuşmalardan elde edilen bu izlenimler de saklanır; yani kazanılan bu izlenimler hakkında da bir şey söylenmez, gizlenir. Bu izlenimlerin doğru olup olmadığını yapıp etmeler gösterecektir. Bunun içindir ki, hayatta insanların tanınmasında deneyimin önemli bir rolü vardır. Her hayat deneyimi, insana yeni bir şey öğretir. Fakat bu fenomenden kalkarak gene de genel bir sonuca varamayız. Şimdi sorulacak soru şudur: Bu fenomenler, yani insanın kendisini saklaması, hayvanın da kendisini saklayamaması, olduğu gibi göstermesi neye dayanır? Schopenhauer insan ve hayvanda karşılaştığımız bu iki karşıt fenomenden birisinin temelini akılda ve akıl ile birlikte ortaya çıkan dilde, ötekinin temelini de bu yeteneğin eksikliğinde buluyor. Schopenhauer'ın bu savı, fenomenlere uygun değildir. Felsefi Antropoloji, bu insan fenomenlerinden kalkarak, kendimi saklamanın temelini, insanda şu ya da bu yeteneğin bulunmasında; hayvanın kendisini olduğu gibi göstermesinin temelini de hayvanda aynı yeteneklerin eksik olmasında değil, insan ve hayva-

nın somut varlık bütünü ile, onların hayat doğrultusunda buluyor; yani insanın bilen yapıp eden, tavır takınan, değer duygusu olan, eylemde bulunan, ideleştiren, eğiten ve eğitilen, konuşan, inanan, çalışan bir varlık olmasında görüyor. Çevresine bağlı kalan, onu gittiği yerde birlikte götüren hayvan ise, insanın bu yeteneklerinden hiçbirisine sahip değildir. Hayvan doğal bir varlıktır. Onun hayatının yolu doğa tarafından çizilmiştir. Hayvan, doğanın kendisine çizdiği bu yolun üstünde şaşmadan yürür; kendi kendisiyle uğraşmaz; kendi kendisiyle uğraşacak bir yeteneği de yoktur. Sadece doğanın malı olan hayvan, içinde bulunduğu durumu olduğu gibi yansıtır. Çünkü hayvan kendi hayatına, doğanın kendisine verdiği başarılara karışamaz; başarılarının yönünü değiştiremez; onun başarıları doğanın kucağında oluşur, gerçekleşir. Hayvan açsa açlığını, toksa tokluğunu, hastaysa hastalığını değiştirmeden olduğu gibi gösterir. Hayvan hiçbir zaman yapma bir kılığa bürünmez. Böyle bir durumla, yani yapma bir kılığa bürünmeyle ancak doğanın dışına çıkan, kendi kendisiyle uğraşan bir varlıkta, insanda karşılaşıyoruz. İlk kez insan kendisi için ikinci bir doğa, yani yapma bir durum yaratabiliyor. İnsanda gördüğümüz her şey kendisinin başarısıdır. Doğa ona ancak ham, olmamış yetenekler vermiştir. Bunları geliştirmek insanın kendisine düşüyor. İnsanın bu ikinci doğası kendisinin, başarılarının ürünü olduğu için kültür çevresinden kültür çevresine göre değişiklikler gösterir.

Doğa insana, hayvana çizdiği gibi bir gelişme sınırı çizmemiştir; insan, hayatı boyunca gelişme ve oluş içindedir. İnsanlar birbirleriyle ilişkilerinde olumlu ve olumsuz deneyimler edinir. Bu deneyimler insana damgasını basarlar. İnsan olumlu ya da olumsuz yönde ikinci bir "doğa" kazanmaya başlar. Burada kişisel farkları gözden kaçırmamak gerekir. İnsan, hayatının izlediği yoldan yararlanabilir; az ya da çok yararlanabilir; burada hayat deneyimlerinin büyük rolü vardır. Hayat deneyimi olmayan çocuk henüz ikinci bir doğa edinmemiştir; yani çocuk henüz

kendisini saklamasını bilmez. Nitekim belli bir yaşa kadar söylenilen her şeye inanır. Eğer onun çevresi bunu kötüye kullanmazsa, bu çağ uzun sürebilir. Fakat çocuk yalanın farkına varırsa, o zaman inancı sarsılır, bir daha da inanmaz. Öte yandan eğer çocuğa bazı şeyler çok kesin olarak yasaklanırsa ve bu şeyler onu içten ilgilendiriyorsa, o zaman çocuk o şeylerle ilgilendiği halde yalan söyler: Böylece ikinci doğa başlamış olur.

Çocuğun iç sferi henüz oluşmamıştır; onda henüz yabancılık duygusu yoktur; bu nedenle çocuk ailenin iç sferini başkalarına açmakta bir sakınca görmez. Çocukta bir iç sferin ancak gelişmemiş çekirdeği vardır; bu çekirdek sonraları onda ikinci doğanın, kendisini saklamanın oluşmasını sağlar. Zamanla çocuk bu çekirdeği dünya ile, öteki insanlarla, çevreyle ilişki kurmakla geliştirir; ve ikinci doğa oluşmaya başlar. Burada tekliğin payı ile uygulanan eğitimin rolü vardır. Eğitim çocukta bu ikinci doğanın olabildiğince geç ortaya çıkmasını sağlamalıdır. Yoksa ikinci doğa çok kabuklu olur; ve insan soğan gibi çekirdeksiz kalır. İkinci doğa ne kadar az kabuklu olursa, insanın doğallığı kendisini saklamaması da o ölçüde artar.

Kendisini saklama fenomeni, insanın biyopsişik yapısının bir işidir. Sosyal çevre, eğitim, görüş tarzı bu fenomenin dozunu etkiler; yani bu dozu ya arttırır ya da normal ölçüde tutar. Bu dozun artmasıyla şu kastediliyor: Her şeyi saklamak, kendisinin olan atmosferde hiçbir pencere bırakmamak. Bu, her türlü ışıktan kaçınmak gibi hastalıklı bir biçim alabilir. Fakat böyle insanları bile yapıp etmeleri, konuşmaları, eylemleri, yaptıkları işler ele verir. Onlar açık vermemeye, kendilerini ele vermemeye çalışırlar; ve bunu belli bir dereceye kadar başarırlar da.

Kendisini saklama fenomeni ile değer sferleri arasında sıkı bir ilgi vardır. Yüksek değerlerin duygusuna sahip olan insanlarda, yani objektif insanlarda kendini saklama normal dozu aşmaz; onlar kendilerini maksatlı olarak saklamazlar. Buradaki saklama ancak iç olan sferde, yani zorlanmayan, doğal bir du-

rumda kalır. Halbuki yapıp etmeleri, eylemleri araç değerler tarafından yönetilen insanda, yani sübjektif insanlarda kendilerini saklama son sınırına varır. Burada kendisini saklama, bilerek ve maksatlıdır. Bunlar hiç kimseyi darıltmak istemezler; yerine ve duruma göre konuşurlar; ona göre davranırlar. Açıkta, herkesin yanında gerçek düşüncelerini söylemezler; yuvarlak sözlerle, kavramcılıkla, gerçek düşüncelerini saklamak için büyük bir çaba harcarlar. Sübjektif, çıkarcı insanlarda kendini saklamak bir sanat haline gelmiştir. Çünkü bunlar her şeyi çıkarına göre hesaplayan insanlardır. Bunun için de çıkarına zarar verecek insanları darıltmamaya çalışırlar. Demagog böyle davranır, asıl maksatlarını saklar. Demagoglar düşünmeye gerek görmeyen yığını, belli bir dereceye kadar inandırıp kandırabilirler. Bu inanma ve kanma, yığını zarara soktuğu, güçlüklerle karşılaştığı yerde sona erer. İnsanların davranışlarına değil de sözlerine, konuşmalarına bakıldıkça, onların gerçek düşüncelerini, niyetlerini saklayan, örten perdenin arkasında nelerin gizlendiğini görmek güçtür; ancak davranışlar, yapılan işler bu perdeden bir ışığın içeriye girmesine, sızmasına yardım edebilirler.

Eğer insanların "çekirdeği", iç sferiyle temas etmek söz konusu değilse, insanlar yalnız dış kabuklarıyla birbirleriyle temas ediyorlarsa, böyle bir durumda "çekirdeğe", iç sfere, "öze" yaklaşmak olası değildir. İntim sfer, "öz" öyle bir alandır ki, insan bu alanı, Schopenhauer'in söylediği gibi birlikte mezara götürür. "Çekirdek", iç sfer, hiç kimsenin giremeyeceği bir alandır; yalnız sevgi, seven kimse bir ayrıcalık oluşturur. Ancak sevgi bir dereceye kadar bu sfere ışık tutabilir; seven kimse bu sferin derinliklerine inebilir. Sosyal ilişkiler ve alışverişlerde ise, insanın kendisini saklaması, kendisini tanıtmaması en yüksek dereceye varır; ve iç sferin semtine bile uğranmaz.

İnsanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi fenomeni, insanların birbirini tanımamasının, birbirinin yanından geçmesinin de temelini oluşturur. Fakat insan kendisini

saklamasa, olduğu gibi gösterse bile, gene de her insanda anlaşılması güç olan, hem de anlaşılması olanağı olmayan bir yan vardır; ve insan kendisini dostuna, çok sevdiği bir insana anlatsa bile, gene de onun tümüyle anlaşılmaması olasıdır. İnsanın anlaşılması, tanınması belli bir sınırda sona erer. Birbirini seven insanlar bile bu sınırı aşamazlar. Bu, insandaki iç sferin en başta gelen özelliğidir. İntim sfer insandan insana değişiklikler gösterir; ve bu değişiklikler, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur; insanın bireyliğini, individualitesini oluşturur. Teklik tam anlamıyla açığa çıkamaz, tam anlamıyla anlaşılamaz; iç sfere hiç kimse tam anlamıyla giremez. Tekliğin bu özelliği öteden beri dikkati çekmiştir, Latince şöyle bir ifadeyle belirlenmiştir: İndividium est ineffabele.

İnsanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi, onun bir iç sfere, bir tekliğe sahip olması psikoloji araştırmalarındaki güçlüğün kaynağıdır. Psikolojinin insanda araştırıp açığa çıkardığı alan, insanlar arasında ortak olan yanlardır. Psikolojinin insanda araştıramadığı, açığa çıkaramadığı yanlar, alanlar, insan için en önemli olan alanlar, yanlardır. İnsanın "çekirdeğini", tekliğini gösteren bu alanları ancak büyük sanatçılar yapıtlarında betimleyebiliyorlar, tanıtabiliyorlar. Sanatçıların bu konuda ortaya koyduğu bilgi, psikolojinin sağladığı bilgiden daha derinlere giden bir bilgidir; bizi insanın tekliğine yaklaştırabilen bir bilgidir. Sanatçılar insanın tekliğinin, çekirdeğinin derinliğine kadar inebiliyorlar. Fakat sanatçıların eserleriyle sağladıkları bu bilgi, herhangi bir yöntemle, yani öğrenilebilir, öğretilebilir bir yöntemle elde edilebilen bir bilgi değildir. Bu nedenle bilim alanında, bu bilgiden henüz yararlanamamaktadır. Fakat gene de sanat yapıtlarının insanın tekliği hakkında ortaya koyduğu bilgiler, insanı tanımak bakımından çok önemlidir. Psikoloji ancak dışta kalan fenomenleri saptayabiliyor, fakat insanın tekliğinin, çekirdeğinin içine giremiyor; girmesine gerek de yoktur. Çünkü pratik hayatta, günlük hayattaki insan ilişkilerinde böyle bir bilgi önemli bir rol oyna-

maz. Onun rolü birbirini seven dostlar alanında ortaya çıkar ve ancak insanın kendisi için bir sevinç kaynağı olabilir.

Eğer bir insan araç değerlerin ağır baskısı altında bulunursa ve o insan bu baskıyı kaldırmaya, kenara itmeye çalışmaktan çok, bu baskının temelindeki araç değerleri, yani bu değerlerin duygusunu içine iterse ve bu itilen şeyleri hiçbir şekilde gerçekleştiremezse, böyle bir durumda patolojik bir fenomenle karşılaşırız. Bu araç değerler, ister vital değerler, ister saygın sosyal bir yere sahip olmak gibi değerler, ister kendisini saydırma (saygıya hak kazanmadığı halde), ister kendi çevresi tarafından beğenilme, ister sosyal çevrede yüksek bir değer sayılan bir "baş" olma ya da ister zengin olmakla başkalarını baskısı altına alma, ister başka araç değerlerin, örneğin vital değerler ve benzerlerinin gerçekleştirilmesi olsun; bu çeşitli durumlar problemin temelini değiştirmezler. İşte psikanaliz, ilk kez Schopenhauer tarafından görülen bu fenomenleri tıbbın belli bir dalının araştırma ve tedavi alanı haline getirmiştir.

Psikanaliz başlangıçta bu fenomenleri çok genelleştirdi; bütün insanlarda aynı şeyleri görmeye çalıştı; ve bu fenomenleri açıklamak için de kurgusal ve spekülatif bir "bilinç" metafiziğinden kalktı. Fakat zamanla bu genelleştirmenin, bu kurguların farkına varıldı ve bu metafiziğin kökleri söküldü. Bu metafizik, herkesin kolayca kavradığı, herkesin ilgilendiği fenomenlerden yola çıktı. Örneğin bazı vital değerlerin gerçekleştiği cinsellik fenomenleri ve benzerleri gibi fenomenlerden hareket etti. Psikanaliz bir zamanlar bir sosyete modası oldu. Herkes kendisini çözümlettirmeye başladı ve sahip olduğunu sandığı komplekslerini buldurmaya çalıştı. Çocuğun ya da normal insanın herhangi bir yapıp etmesi, bir davranışı altında psikanalitik bir motif arandı; ve bu motif çok kez cinsel bir motif olarak kabul edildi. Üstelik Kral Oidipus efsanesine bile bu açıdan bakıldı; ve bir Oidipus kompleksi deyimi ortaya çıktı.

Psikanaliz adının da söylediği gibi, her şeye eleştirel, çözümleyici, yorumcu bir gözle bakıldı. Nietzsche'nin deyimiyle

insanda doğal içgüdü, naif tavır adına bir şey kalmadı. Hem de öyle zamanlar gelip çattı ki, insanlığın yetiştirdiği büyük kumandanlar, büyük devlet adamları, büyük şairler, büyük kültür başarıları, psikanalitik metafizik tarafından açıklandı. Örneğin, Napoléon neden büyük bir kumandan ve devlet adamı oldu? Bu, Napoléon'un şu ya da bu alanda doyurulmamış olması, enerjisinin askerlik alanına aktarılması olarak anlaşıldı. Böylece her büyük şaire, her büyük devlet adamına, her büyük filozofa bir kulp takıldı. Zamanla insana, bu gibi açıklamaları, yorumları dinlemekten artık bir bıkkınlık geldi; ve anlaşıldı ki, psikanalizin sözünü ettiği hastalıklar, belli insanlarda, belli beden yapılarında karşılaşacağımız hastalıklardır. Bunu genelleştirerek her şeyi cinsel metafiziğin "dogma"larıyla, şu ya da bu eksikliği gidermek için enerji fazlalığının başka alanlara aktarılmasıyla açıklamanın, üstünde yaşadığımız "yerküresini" kara öküzün boynuzları üstüne oturtmaktan farksız olduğu ortaya çıktı.

Her aşırılıkta olduğu gibi, psikanalizin de olumlu bir yanı vardır. Örneğin belli insanlarda herhangi bir eksikliğin saklanması, yani içe atılması, organik ya da psişik bir hastalık olarak meydana çıkıyor. Şimdi şöyle bir durum düşünelim: Belli bir sosyete çevresine ait olan bir bayan giyiminde bir eksiklik görüyor ama bunu giderecek gücü yok; yahut içi boş bir bay, bu boşluğunu doldurmak için sosyal çevreden bir saygı bekliyor; fakat bunu göremiyor; ya da zamanını herhangi olumlu bir işle dolduramayan bir insan bundan sıkıntı çekiyor. Böyle durumlarda eğer bu insanlar bu sıkıntılarını büyütürlerse, yani bu sıkıntıları, bu eksiklikleri ortadan kaldıramıyorlarsa, saklıyorlarsa, içlerine itiyorlarsa, o zaman bu insanlarda organik ya da ruhsal hastalıkların meydana çıktığı görülüyor. Bu hastalıklar insanın biyopsişik varlık yapısına göre değişiklikler gösterebilir. Örneğin baş ağrısı, mide ağrıları, ülser, çeşitli kalp ağrıları, nefes darlıkları, tansiyon değişiklikleri, kusma ve benzerleri gibi hastalıklar. Psikanaliz bütün bu hastalık fenomenlerini "bilinçaltı" kavramı ile açıklamaya çalışıyor. "Bilinçaltı"na itilen

fenomenlere kompleks adı veriliyor. Bu nedenle psikanaliz bakımından insan bir "kompleksler toplamı" olarak görülür. Başka bir örnek: Bir insan düşünelim; bu insan mesleğinde başarılı olamıyor, daima rolünün dışına çıktığına inanıyor; bu duygusunun altında eziliyor; fakat bu duygusunu ortadan kaldıramıyor; saklıyor; içine itiyor, böyle bir insanda bir hastalığın ortaya çıkması beklenebilir.

Bir iş alanında çalışan, fakat kendisini bu iş alanında doyurulmamış hisseden, belli başarılar elde edemeyen bu insanlar, bu eksiklik duygusunu "karşılamak" için, hiç olmazsa sosyal çevrede beğenilen bir unvana sahip olmak isterler. Bunu elde edemedikleri zaman onların değer dengesi bozulur, sarsılır. Böyle bir durumda da gene tansiyon değişiklikleriyle, migrenlerle, kalp çarpıntılarıyla, herhangi bir sinir hastalığıyla karşılaşmak olasıdır. Bütün bu fenomenler psikanalizin alanına girerler. Bütün bu hastalıkların dışında insanın psikofizik ve biyopsişik yapısına özgü olan, kökünü onda bulan, tedavisi güç olan ya da olası olmayan ruhsal hastalıklar da vardır. Örneğin erken bunamanın çeşitli şekilleri gibi. Bunlar artık herhangi bir saklamanın, içe itmenin sonucunda oluşan hastalıklar değildir.

Bizi, bu çekici, bu ilginç fenomenlerin betimlenmesi ilgilendirmez; bizi daha çok insanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi fenomeni ile yukarıda sözü edilen patolojik durumların birbirine karıştırılmaması ilgilendirir. Verilen örnekler her iki alanın birbirinden ayrı alanlar, birbirinden ayrı fenomenler olduğunu gösterdiler. Ele aldığımız problem için bu kadarı yeterlidir. Çünkü bizim için, kendisini saklamak, kendisini olduğu gibi göstermemek fenomeni, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur; insanın herhangi özel bir durumu ile ilgili değildir. Halbuki "içine itme" fenomeni ve bunun patolojik sonuçları, insanın özel durumlarıyla ve özellikle değerlerle ilgisi olan fenomenlerdir; yani araç değerler alanında olup biten olaylardır; ve psikanalizle antropolojinin bu konudaki açıklamaları da birbirinden ayrılmaktadır. Antropolojide "bilinçaltı"

problemi söz konusu değildir. Aslında bilinci böyle bir bölüntüye uğratmak bile bizi yanlışlıklara sürükleyebilir. Ruhsal bir durumun içe itilmesi herhangi bir hastalık oluşturmaz. Ancak insanın bütünlüğünü kavrayan bir fenomen böyle bir sonuç doğurabilir. Böylece de insanlarda oluştuğu söylenen "kompleksler" gibi örtülü bir deyimden kurtulmuş oluruz.

Hayvanlarda ne kendisini saklama, kendisini olduğu gibi göstermeme fenomeni ile, ne de hayvanların içinde bulundukları durumları "içine itme" fenomeni ile karşılaşıyoruz. Çünkü hayvanlarda sosyal çevre yoktur. Böylece onlarda beğenilme, saygın olma, kendisini "kabul ettirme" ya da "ettirmeme" gibi değerlere dayanan fenomenler de söz konusu değildir. Bu nedenle hayvanların içine itecekleri, yutacakları bir şeyleri de yoktur. Gerçi hayvanlarda da sinir hastalıklarının, ruhsal hastalıkların açığa çıkarıldığını, saptandığını davranış psikolojisi gösteriyor. Fakat bu hastalıkların motifleri (etkenleri) bambaşkadır. Onların kendilerinin neden oldukları hastalıklar değildir; tıpkı insandaki şizofreni gibi. Bu hastalıklara da hayvanın kendisi neden olmuyor; bunlar onun biyopsişik yapısından geliyorlar.

Böylece hayvanlarda psikanalizin alanına girecek fenomenlerin olmayacağı ve olamayacağı da gösterilmiş oldu. Çünkü bu türden hastalıklar ancak kendisini saklayabilen, olduğu gibi göstermemek, ele vermemek isteyen bir varlık için söz konusu olabilir. Halbuki hayvan kendisini saklamıyor, olduğu gibi gösteriyor, olduğu gibi ele veriyor. Bu fenomenlerin bu şekilde açıklanması, antropolojinin hareket noktasının fenomenlere ne kadar uygun olduğunu, sağlam bir temele dayandığını da göstermiş oluyor.

8. İnsanın Doğaya Karşı Savaşçı Bir Tavır Takınmasına Karşılık Hayvanın Doğa Yasalarına Bırakılmış Olması

İnsan yalnız içinde bulunduğu durumlar, başka insanların yapıp etmeleri karşısında değil, aynı zamanda doğa ve doğa olay-

ları karşısında da tavır takınan bir varlıktır. İnsanın doğa olayları karşısında takındığı bu tavır, etkin bir tavırdır. İnsan gerek tür gerek tek kişi olarak doğayla, kendi kendisiyle, öteki insanlarla hesaplaşarak varlığını korur, sürdürür. Gerçi biz ilk insanın durumunu bilmiyoruz; bu durum karanlıklara gömülüdür. Fakat tarihin bize tanıttığı (yirmi beş otuz bin yıl) zamandan beri insanın doğaya karşı koyduğu, ona karşı koymaya çalıştığı, onunla savaştığı bilinmektedir. İnsanın bu konuda başvurduğu savaş araçları, doğanın kendisine hazır olarak verdiği araçlar değildir. İnsan bu savaş araçlarını, ister birbirlerine karşı bir savaşma, isterse doğayla olsun, kendisi oluşturmuştur.

İnsanın bilgi, teknik, kendisini eğitme ve benzerleri gibi başarıları, onun hayatta kalmasını, yaşamasını sağlamışlar ve bunun için de onun "varlık koşulları" olmuşlardır. İnsan biyopsişik yeteneklerini işleyerek, eğiterek, eğitimini geliştirerek elde ettiği bilgi ile, bu bilgiye dayanarak bulduğu teknik araçlarla kendisini korumayı, soyunu sürdürmeyi bilmiştir. Zaten doğa insanı baştan beri bu savaşı, bu çatışmayı başarabilecek "çekirdekler"le donatmış ve oluşturduğu şeyleri saklayabilmesi, kuşaktan kuşağa iletebilmesi için de ona "dilini" vermiştir.

Böylece insanın bilgisi ve başarıları kuşaktan kuşağa aktarıldıkça, hem ilerleyip gelişebiliyor, hem de onun korunma, beslenme, barınma, giyinme araçları gelişiyor. İnsanın doğayla, onun olaylarıyla olan savaşı da aynı ölçüde gelişip ilerliyor, şekil değiştiriyor. İnsan doğadan gelen ve gelecek olan zararlı şeylere boyun eğmiyor; tersine insan, bu zararlı şeyleri, genellikle kendisini, hayatını tehlikeye düşürebilecek olayları önleyebilecek, onlara karşı koyabilecek önlemler alabiliyor. Çok kez insan, doğa olaylarının olup bitmesinden önce, onların nasıl olup biteceğini kestirebiliyor; onların izleyebileceği yolu ve yönünü belirleyebiliyor. Zararlı olaylar için önleyici önlemlere başvuruyor; ve çok kez de insan, doğa olaylarına istediği yönü verip onlara karşı koyabiliyor; onların yolunu, yönünü değiştirebiliyor; kendisi için zararsız bir hale getirmeye çalışıyor. Bü-

tün bunları gerçekleştirmek, insanın etkin bir varlık olmasını gerektirir. Çünkü edilgen kalmak, doğa olaylarına bırakılmış olmak, insanın varlık yapısına uygun düşmez. Üstelik insanın hayatta kalması olanağı ortadan kalkmış olur. Çünkü edilgenlik, insanın olup bitenlerin gidişine, akışına, doğrultusuna bağlı kalması, onun bu olup bitenler tarafından silinip süpürülmesi ya da böyle bir durumun içinde sürüklenmesi demektir.

Gerçekten insanın bütün yapıp etmelerinde etkin bir tavır takınma, bir savaşma vardır. İnsan, hayatını korumak, sürdürmek, kendi kendisini yetiştirmek için kendisi ile bile savaşıyor. Yeni araçlar, yeni yollar arayıp bulmaya çalışıyor ve buluyor da. Bu bulduğu araçları da durmadan geliştiriyor; bunlar da gene yeni araçların oluşmasına hizmet ediyor. Gerçi çok daha önceleri Charles Darwin canlı varlıklar için bir "varolma savaşı"ndan söz etmiştir (bizde buna çok kez "hayat mücadelesi" denilmektedir). Fakat Darwin bu deyimi başka bir anlamda kullanmıştır; ve bunun anlamı da şudur: Hayvanlar ve bitkiler, doğanın kendilerine sunduğu yaşama koşullarının düzeni içinde yaşarlar. Onların oluşturdukları biyogenetik'te, beslenme ve çoğalma işlevleri bakımından durmadan sürüp giden bir savaşma vardır. Bu savaşma birisinden yana, öbürüne karşı olup biter. Bu savaşma dengeli olduğu gibi dengesiz de olabilir. Su birikintilerinde yaşayan yosunlarla geçinen hayvancıklarla yosunlar arasında amansız bir savaş vardır. Bu savaşta bir denge varsa, birlikte yaşama sürer. Doğanın koşulları değişir; yani biyogenetik olan, değişkendir. Çünkü iklim ve biyogenetikteki besin koşulları değişir. Bu değişiklikte canlılardan birisinin çoğalmasını arttıran ya da eksilten koşullar dengeyi bozabilirler. Böyle bir durumda hayvanlar ve bitkiler, canlı varlık olarak şöyle bir alternatif karşısındadırlar: Varolan ya da yeni baştan oluşan doğal koşullara uymak, böyle bir uygunluğu gerçekleştirmek için bir mutasyon geçirmek. Böyle bir mutasyonu gerçekleştiremeyen bireylerin ve türlerin göçüp gitmesi gerekir. Bir varlık alanı olan doğa, insafsız ve amansızdır. Olup biten

her şeye karşı kayıtsız, kör ve sağırdır. Çünkü doğa, insana özgü plan her türlü düşünce, duygu, görüş tarzı ve amaçtan (telos) yoksundur. Doğada bir tür kör dövüşü vardır. Gerçi buradaki kör dövüşü, doğa yasaları adını alan determinasyonlara göre olup biter. Fakat gene de bu olup biten olaylarda doğanın herhangi bir canlıyı düşünmesi, kayırması söz konusu değildir. Doğa canlı varlıklara (bitki ve hayvanlara) belli şeyler vermiştir. Ondan sonra da onları kendi kendilerine bırakmıştır. Ancak insan, etkin tavır takınabilir, koyduğu amaçları gerçekleştirmeye çalışabilir. O, doğa olaylarıyla savaşan bir varlıktır.

Canlı varlıklardan bitki besinini doğada hazır olarak bulur. Bitkinin bu konuda yer değiştirmesine bile gerek yoktur. O, besinini, Türkçede söylendiği gibi taştan çıkarır. Doğa bitkiyi böyle bir yetenekle donatmıştır. Gerçi hayvanlara da doğa besinlerini hazır olarak vermiştir. Fakat hayvanların, parazitler bir yana, besinlerine erişmek için yer değiştirmeleri, hareket etmeleri, dolaşmaları gerekir. Bundan başka hayvanların çoğalmasıyla bitkilerin çoğalması arasında da bir fark vardır. Belli bir yerde, bazı hayvanların çoğalması ya da beklenmedik olağanüstü doğal olaylar ya da insanın karışması yüzünden besin dengesi bozulabilir. Besin olacak şeyler dağ eteklerinden, dağların başına, sarp yerlere, ulaşılması güç ve çetin olan yerlere kaçar. O zaman hayvanlar arasında besine ulaşmak, besin bulmak savaşı başlar. Darwin şöyle bir örnek verir: Bir kurt sürüsünün daha önce kolaylıkla elde ettiği besin, kurtların çoğalmasıyla azalır. Ortaya çıkan yeni durum karşısında, onların beslenebilmeleri için çetin olan yerlere, uzaklara kadar gidip yiyecek bulmaları gerekmektedir. Çevik olanlar uzaklara kadar gidip besin bulabiliyorlar; fakat şişmanları dağlara tırmanmayı başaramazlar; böyle bir durumda şişmanların incelip çevikleşmeleri ya da göçüp gitmeleri, yani ölmeleri gerekir. İşte Darwin'in herkesin dilinde dolaşan "hayat mücadelesi", "varolma savaşı" bu anlamda anlaşılmalıdır.

Bazı böcek ve sinek türleri için de doğanın kendisi bir denge kuruyor. Onlar yığınla çoğalıyorlar. Fakat doğa olayları, doğa koşulları onların hepsinin yaşamasına "izin vermiyor". Onların ancak belli bir bölümü hayatta kalabiliyor. Yazın insanı rahatsız eden karasineklerin durumu böyledir. Eğer burada doğanın düzenlemesi olmasaydı ve bütün karasinekler yaşasaydı, bunlar birkaç yıl içinde yerküresinin bütününün üstünü bir karasinek tabakası ile örteceklerdi. Fakat doğa öyle bir düzen kurmuştur ki, bu düzen her şeye sınır koyuyor. Sanki doğada görünmez bir güç vâr da, bu güç her şeyi düzenliyor. İşte bütün teleolojik teorilerin ve dinlerin kaynağını burada aramak gerekir. İnsanda, sanki doğada yön veren bir güç varmış düşüncesi uyanıyor. Her canlıya besin olacak başka bir canlı yaratılmıştır. Doğada bir kör dövüşü gibi görünen olayların temeline inilince, hemen bir düzen, bir ölçülülükle karşılaşıyoruz.

Bu fenomenler ve sayısız başka fenomenler, bize doğanın, canlının –hayvan ve bitkinin– çoğalmasını ve azalmasını da düzenlediğini gösteriyor. Nitekim bir bitki başka bir bitkiyi besin olarak kullanıyor; bir hayvan başka bir hayvan için yem oluyor; fakat hiçbir hayvan kendi türünü yem olarak kullanmıyor. Doğadaki bu düzene bazı metafizikçi biyologlar ve özellikle Darwinciler "varolma savaşı" adını vermişlerdir ki, bu tamamıyla yanlıştır. Çünkü savaşma, ancak belli yeteneklerle donatılmış olan insan gibi bir varlığın işidir. Çünkü savaş, etkin olmayı gerektirir. Halbuki hayvan doğaya, onun koşullarına uyuyor. Doğanın koşulları, olayları değiştikçe, hayvanı da birlikte değiştiriyor. Bunun anlamı, hayvanın, bulunduğu yerin değişen koşullarına uymasıdır. Doğa onu uymaya zorluyor. Darwin'in "varolma savaşı", "hayat mücadelesi" adını verdiği fenomen de bundan başka bir şey değildir.

Gerçekten savaş, etkin olma, canlı varlığın hazır, bitmiş olan yeteneklerle değil, çekirdek halinde bulunan, gelişebilen yeteneklerle donatılmış olmasını gerektirir. Böyle bir durumla ancak insanda karşılaşıyoruz. Ancak insanda bir değer duygu-

suyla, bir tavır takınma, bir yapıp etme, bir önceden görme, önceden belirleme, bir ideleştirme ve benzerleri gibi eylemlerle karşılaşabiliyoruz; ancak böyle bir varlık etkin olabilir, yani doğayla savaşabilir, hesaplaşabilir.

Acaba bu tür bir yetenek ve varlık koşullarıyla donatılmış olmak bir üstünlük mü gösterir? Dinlerin ve özellikle İslâm dininin bir deyimiyle bunlar insanları "eşref-i mahlûkat", "ekmel-i mahlûkat" yapabilirler mi? Buna evet diyemeyiz; çünkü insan doğuştan, ne canlı varlıkların en saygını ne de en yetkinidir. Bu tür yargıları ancak bilimsel bir sorumluluktan yoksun olan dinler ortaya atabilirler. Bilimler herhangi bir temele dayanmayan, gösterilmesi olanağı bulunmayan yargılardan kaçınır. Gerçekten insan hangi canlı varlıkla karşılaştırılırsa karşılaştırılsın, böyle bir sonuca varılamaz. Bu nitelikler neye göre, hangi varlığa göre insana yükleniyor? Böyle bir sav olsa olsa insanın kendisi hakkında ortaya koyduğu bir kuruntu olabilir. Çünkü bu nitelikler birer "değer yargısı"ndan başka bir şey değildirler. Somut insanı göz önünde bulunduralım: Somut insan hem çok korkunç olan, hem de çok iyi, adil bir varlıktır. Somut insan bir yandan son derece dayanıklı olabilen, her türlü güçlüklere katlanabilen bir varlıktır; öte yandan insan bir "sırça" gibi çabuk kırılabilen, "narin" olan, çabuk yok olabilen bir varlıktır. Fakat eğer, insanın hayatını kendisi düzenlemeseydi de insan kendisini hayvanda olduğu gibi, Kant'ın bir deyimiyle kendi "aklı" değil de, yabancı bir "akıl"a, doğaya terk etseydi, o zaman o yaşayamazdı, hayatta kalamazdı. Çünkü insan doğanın değil, kendi kendisinin ürünüdür. Bu anlamda insan doğal bir varlık değil, yapay bir varlıktır. Çünkü insan her şeyi, kendi kendisine borçludur. Bir kez yeryüzünde gördüğümüz bütün teknik araçlar, barınma ve korunma araçları, hem de yıkıcı, öldürücü ve yapıcı araçlar hep kendisinin ürünüdür. Onun içindir ki, Kant'ın şu düşüncelerini durmadan yineliyoruz. Doğa insanı çıplak olarak dünyaya fırlatmış ve sanki şunu söylemiştir: Eğer günün birinde bu canlı varlık türü bazı şeyle-

re sahip olursa bu, sırf kendisinin ürünüdür; insanın mutluluğu, zenginliği, yoksulluğu, özgürlüğü ve bütün öteki başarıları kendisinin yapıtıdır. Çünkü doğa, ona hazır bir başarıyı, hazır bir yeteneği birlikte vermemiştir. Doğa insanı, ancak bu başarıları meydana getirecek çekirdeklerle donatmıştır; hattâ bu çekirdeklerin az ya da çok gelişmesi, geliştirilmesi gene insanın kendisine bırakılmıştır.

Canlı varlık alanının küçük bir köşesini oluşturan insanın hayatta kalması, varlığını sürdürmesi için, onun doğa olayları karşısında etkin davranması gerekir, dedik. Çünkü insan böyle bir durumda, yani doğayla, doğa olaylarıyla hesaplaşmak, savaşmakla kendi varlığını, kendi türünün varlığını sürdürebiliyor. İnsanın savaşı bununla bitmiyor, insan aynı zamanda durmadan kendi kendisiyle, kendi türü ile de savaşıyor. Çünkü insan disharmonik bir varlıktır; yani doğa insanı hem iyi hem de kötü çekirdeklerle donatmıştır; insan hem iyi olanı, hem de kötü olanı isteyebilir ve çok kez de yapabilir. İnsan bu durumu ile de savaşmak zorundadır. Çünkü insan böyle bir durumda bu niteliğine karşı hiçbir şey yapmadan varlığını sürdüremezdi. Bundan dolayı insan, iyi ve kötü ile hak ve haksızlık duygusuna dayanan eylem ve yapıp etmelerinin sınırını belirlemeye çalışıyor. İnsan bu amaca erişmek için de "devlet" adını alan birtakım kural ve düzenlerin gerçekleştiricisi olan bir "kurum" oluşturuyor. İnsan bu "kurum" içinde kendisi tarafından ortaya konulan düzen ve kurallara isteyerek, gönüllü olarak bağlı kalmaya razı oluyor; çünkü disharmonik bir varlığın başka türlü yaşamasına olanak yoktur.

Gehlen'in ileri sürdüğü gibi insan bir "eksiklikler varlığı" değildir. Aksine doğa insanı o kadar bol niteliklerle donatmıştır ki, o hem doğayla, onun olaylarıyla etkin olarak çarpışıyor, hem de yaptığı işlerin hesabını veriyor, sorumluluğunu yükleniyor. İnsan yaptığı işlerin yapılışına, ortaya çıkan sonuca göre ya kendini alçalmış ya da yükselmiş görüyor. Gerçi insan hem iyi hem de kötü olan eylemler gerçekleştiriyor. Fakat onun

içindeki "kurt" kendisini işlediği "kötü" eylemlerinden dolayı kemiriyor. İnsan içini kemiren, eylemlerini, yapıp etmelerini kendisiyle birlikte bilen bu spontan bilgi ve duygu kaynağının kendisine bildirdiği şeyleri, çok kez başkalarına söylemiyor. Fakat gene de insan kendi huzursuzluğunun önüne geçemiyor. Böylece insan ağır bir yükün altındaymış gibi ezilip duruyor.

İnsan türünün büyük bir çoğunluğundaki bu "kendi kendisini yeme", en ufak şeylerden "alınma", "incinme", olayları "dert edinme", bir "eksikliğin" değil, bir "fazlalığın" ifadesidir. Bu nedenle insanı bir "eksiklikler varlığı" olarak görmek, onun fenomenlerini açıklamaktan çok uzaktır. Fakat bilim ve felsefede bilgi, ancak böylece, birbirine karşıt olan görüşlerin birbiriyle çarpışması sayesinde gelişir. Bu fenomen kökünü insanın disharmonik bir varlık olmasında buluyor. İnsan bu disharmoninin oluşturduğu gerginliği gidermek için etkin olmak zorunda kalıyor. Zaten insan olmak demek, ardı arası kesilmeyen, zincirleme etkinlikler içinde bulunmak demektir. İnsan bu etkinliğiyle doğanın da karşısına dikiliyor. İnsan doğaya da boyun eğmeden onunla, onun olaylarıyla savaşıp duruyor. Fakat bu, insanın doğaya karşı koyması, karşı gelmesi demek değildir. Nietzsche'nin söylediği gibi, doğa bir "tiran"dır; ona karşı gelen er geç bu "tiran" tarafından yutulup gider. Zaten insan doğayı, onun olaylarını değiştiremez, onları ortadan kaldıramaz; ancak onları zararsız bir hale getirebilir, yolunu değiştirebilir. Böylelikle de insan, bu olayları kendi buyruğuna almaya çalışabilir ve bunu bir ölçüde gerçekleştirebilir de.

İnsanın elinde bunu gerçekleştirecek araçlar var; insan bunlara dayanarak doğal olayların kendisi için zararsız bir hale gelmesine çalışabilir. Fakat bu, insanın doğal olayları yok etmesi, doğayı tümüyle kendi buyruğunda kullanması demek değildir. Çünkü insan gücünün de bir sınırı vardır, insan o sınırda durmak zorunda kalıyor. Örneğin insan kendi doğasından gelen hastalıklar için önlem almasını biliyor; ve bu önlemler, hastalıkların yok edici etkilerini kısmen olsun önleyebiliyor.

Fakat insan, ne hastalıkları yok edebiliyor, ne de ölümü ortadan kaldırabiliyor. İnsanın önlem alması, doğal olaylara karışması, onları zararsız bir hale getirmesi, bir sınıra kadardır; insan bu sınırı geçemiyor; bu sınırda durmak zorunda kalıyor. Bu son sınırda artık doğaya teslim oluyor, bütün direnişçileri sert bir kayaya çarparak yok oluyor: Ölüm...

Doğa ve doğa olayları karşısında bu derece etkin davranan, onları yönlendirmeyi başaran insan, kendi türü karşısında aynı başarıyı gösteremiyor, aynı şekilde etkin davranamıyor. Çünkü doğa olayları, doğa güçleri amaçsız ve kördür. Üstelik doğa etkin de değildir. Doğa alanında insan kendi kendisine amaç koyar ve onu gerçekleştirmeye çalışır. Halbuki insanın kendi türü, kendisi gibi amaç koyan, bu amacı gerçekleştirmek için aynı şekilde etkin olan bir varlıktır. Üstelik konulan amaçlar yalnız insandan insana göre değişmezler, insan gruplarından insan gruplarına göre de değişirler. Bu nedenle insan burada sert dirençlerle, savaşlarla karşılaşıyor. Bu da insan olmanın değişmez biyopsişik bir alınyazısıdır. İnsan dünyasında konulan amaçlar, çok kez birbirine karşı olan amaçlardır: Onlar birbirinin aynı oldukları zaman bile, gene birbirinin karşısına dikilmek zorundadırlar. Bu, insanın bir olanaklar varlığı, disharmonik bir varlık olmasına dayanır. Böyle bir varlığa doğa hiçbir şey dikte edemiyor. Doğa, ancak harmonik bir varlık olan hayvana her şeyi dikte ediyor. Fakat insanın bütün başarıları, bu başarıların zenginleşmesi, onun varlık yapısındaki disharmonik olma niteliğine dayanır. Daha önce de işaret edildiği gibi Hegel, insanın bu durumunu "aklın hilesi" ile açıklamak istiyor; yani akıl herkese ayrı ayrı amaçlar gösteriyor; herkes başka bir şey istediği içindir ki tarihte ilerleme, gelişme oluyor.

Gerçi insan birbiriyle savaşarak, birbirini yok etmenin, bunun en yıkıcı şekli olan savaşın "kötü" bir şey olduğunu bilir. Fakat sanki bu değişmez doğa yasasıymış gibi, ortadan kaldırılamıyor. Bu, onun disharmonik bir varlık olmasının en açık bir belgesidir. İnsanlar bir yandan birbirlerinin acılarını, dertlerini

paylaşmak, birbirine yardım etmek istiyorlar, bunun gerçekleşmediğini gördükçe de başkaldırıyorlar; ve yeni acılara neden oluyorlar. Öte yandan uluslar "füzeler", yıkıcı savaş araçları için milyonlar harcıyorlar. Onlar bunu yaparken biliyorlar ki, dünyanın başka yerlerinde yiyecek ve giyecek bulamayan insanlar vardır. Fakat gene de bilmezlikten geliyorlar; ve yok edici korkunç savaş araçları yapmayı sürdürüyorlar. Tek tek insanlar bu "absürd" tutumu görüyor, anlamıyor ve buna başkaldırıyor. Fakat aynı insan bir sosyal birliğin bireyi olarak buna göz yumuyor; hattâ göz yummak zorunda kalıyor. İnsan, bu ve bunlara benzer olayların önüne geçemiyor. Gerçi insan bu olayları da belli bir dereceye kadar yönlendirebiliyor; fakat o gene de insanların çatışmalarını, savaşları ortadan kaldıramıyor. İnsanın günün birinde bu tür olayları kendi düşünmesinin yönetimi altına alabileceğine inanmak da çok güç. Nasıl insan ölümün önüne geçemiyorsa, aynı şekilde o, kendi elindeymiş gibi görünen olayların da önüne geçemiyor. Çünkü bu, temelini onun varlık yapısında, yani onun disharmonisinde buluyor. İnsan kendi varlık yapısına ait olan disharmoniyi ortadan kaldıramaz; ancak eğer insan günün birinde bir mutasyon geçirirse, başka bir varlık yapısına sahip olan bir insan türü oluşursa, belki o zaman, insan disharmonik olmayan bir varlık olabilir. Tarihte ve şimdi karşılaştığımız insan böyle bir olanaktan yoksundur. Bu nedenle "ebedî barış" da "ütopya"cıların bir hayali olarak kalıyor. Belki böyle bir durumun da insan hayatı ve başarıları için bir anlamı vardır; fakat bu anlamı biz insanlar henüz kavrayamıyoruz.

İnsan fenomenlerine dayanan bu çözümleme ve betimlemeler, sınırsız ve zengin görünen insan yeteneklerinin de ne kadar sınırlı olduğunu gösteriyorlar. Sınırsızlık duygusu ancak insan hayvanla karşılaştırılırsa ortaya çıkabiliyor. Fakat insan kendi dünyası içinde kaldıkça, her an böyle bir sınırla karşı karşıya geliyor. Gerçi insan bilim ve teknik alanında akla hayale gelmeyecek, akla hayale sığmayacak başarılar ortaya koyabi-

liyor. Örneğin bugünkü güdümlü füzeler, uzaklıkları kısaltan uçaklar, insanın kozmosun sonsuzluğunda günlerce dolaşması, ayın üstüne inmesi, günlerce orada kalması, elektronik aparatların başarısı gibi başarılar, şimdilik insanın üstünde bulunduğu son basamak gibi görünüyorlar. Ama insanın daha neler bulacağını, neler başaracağını önceden kestirmek güçtür. Fakat bütün bu başarılara karşın insan "gelip geçiciliğini", birçok şeylerin nedeni olan disharmonik niteliğini ortadan kaldıramıyor; elindeymiş gibi görünen olayları dizginleyemiyor. Bütün bunlar, "insan gücü"nün sınırını gösteriyor.

Doğayla, doğa olayları karşısında etkin davranamayan hayvan, sayıp döktüğümüz bütün bu başarılardan yoksun kalıyor. Bundan dolayı da hayvanın doğayla herhangi bir savaşı yoktur. Hayvanda ancak doğaya, onun olaylarına "boyun eğme", onlarla "hemhal olma" gerçekleşebiliyor. Bunu hayvanın organik yapısı gerçekleştiriyor. Hayvanın organik doğası, bu "boyun eğmeyi" bu "hemhal olmayı" gerçekleştiremediği zaman da hayvan "tek" ya da tür olarak "göçüp gitmek" zorunda kalıyor. Fakat bütün bu fenomenlere karşın hayvana bilimsel, felsefi olmayan, sadece duyguya dayanan, antropomorf olan bir gözle bakılırsa, hayvanın durumunu, davranışlarını insanın durumuyla davranışlarından üstün görmek olasıdır. Fakat böyle bir antropomorfizme saplanmaya gerek yoktur. Bizim için önemli olan her iki canlı varlığı olduğu gibi, yani fenomenlerine uygun olarak görmektir.

Yukarıdan beri yapılan çözümleme ve betimlemelerden anlaşılıyor ki, hayvanın hastalığı, sağlamlığı, bütün davranışları, öteki hayvanlarla, doğayla olan ilişkileri kendisinin başarısı değildir; doğanın bir "vergisi"dir. Halbuki insan dünyasında her şey, ama her şey, insanın kendisinin gerçekleştirdiği başarılardır. Bu başarılar, insan için hem olumlu hem de olumsuz bir nitelik taşıyorlar. Fakat bu niteliği, insanın kendisi düzeltebilecek güçte değildir. İnsan, ancak kendisi olmayan doğaya karşı daha güçlü bir varlık olarak davranabiliyor. Fakat insanın bu

davranışları onun "gelip geçiciliği"ni ortadan kaldıramaz; çünkü insan Rilke'nin dediği gibi, daha embriyo halindeyken ölümle yaşamayı kendi varlığında birleştiriyor ve o bu "alınyazısını" yenmeyi bir türlü başaramıyor.

9. İnsanın Deneyimlerini Saklamasına, Geliştirmesine, Başkalarına Aktarmasına Karşılık Hayvanda Bu Fenomenlerin Yokluğu

İnsan aktif olan, yapıp-eden bir varlıktır. Deneyim insanın kendi hayatında yapıp-ettiklerinin bütünüdür. İnsana deneyimli olmak niteliğini kazandıran da yapıp-ettikleri, eylemleridir. Fakat burada "yapan", "eden" bir süje ya da bir süjenin herhangi bir yeteneği değildir; "somut" insandır. Çünkü, ancak somut insan yapıp-eden bir varlık olabilir, süje asla. Fakat bize deneyimli olmak niteliğini kazandıran eylemler nasıl eylemlerdir? Bu eylemler, gelişigüzel yapıp-etmeler, sadece vakit geçirmekten başka bir şey olmayan eylemler değildir. Bizi deneyimli yapan eylemlerin gerçekleştirdikleri ya da gerçekleştirmek istedikleri bir hedef, bir amaç vardır. Bundan anlaşılıyor ki deneyim, etkin bir hayat eylemidir. Bu etkin hayat eylemleri bilim ve felsefe alanında olabileceği gibi, başka alanlarda, örneğin ticaret, endüstri, sanat, teknik, devlet işleri alanlarındaki işler de olabilir. Bütün bu eylemlerin insanı deneyimli yapabilmesi için, insanın kendisinin bu eylemleri gerçekleştirmesi, kendisinin bu eylemlerin içinde bulunması, kendisinin yapıp-etmesi gerekir. Bir seyirci, bir gözcü durumunda kalmak söz konusu olamaz. Bundan başka insanın günlük hayatta bir iş yapması, bir durumun içinden etkin ya da edilgin olarak geçmesi, bir şeyi etkin ya da edilgin olarak görmüş ve geçirmiş olması, bir iş alanını yönetmesi ve benzeri gibi durumların içinden geçmesi de onu deneyimli yapar.

Fakat insanın yapıp etmeleri zamanın "şimdi"sinde başlamıyor. Bunun "dün"ü ve "yarın"ı vardır; tarihsel bir varlık olan insanın içinde yaşadığı zamanın bu boyutları arasında kopma-

yan bir bağ vardır. Bu bağ ontik bir bağdır. Bundan dolayı bu bağın kesintiye uğramasına da olanak yoktur. Ancak bu bağın bilgisi eksik olabilir; bilgisinde kesintiler olabilir. Bilimsel, araştırmaların bir görevi de ontik bakımdan varolan bu bağın bilgi bakımından önce kesintisizliğini ortaya çıkarmaktır. Gerçekten insan tek olarak ya da topluluk olarak kesintiye uğramayan real durumlar içinde yaşar. İnsan bu real durumların içinden çıkmak ister. Fakat insanın içinde bulunduğu durumlardan sıyrılıp çıkmak için harcadığı çabalar, onun yanından geçmiyor, onda bir iz bırakıyorlar. İnsan tek ya da toplum olarak gerçekleştirdiği eylemlerle, bunun sonucu olan deneyimlerden yararlanıyor. İnsanın içinden geçtiği durumlardan gelecek durumlar bakımından yararlanması, onun deneyim kazanması demektir. Deneyim insana bir tür bilgi kazandırıyor. Kazanılan bu bilgi artık kaybolmuyor. Kazanılan deneyimlerin kaybolup gitmemesi, onların saklanmasını sağlayan dil ve onunla birlikte ortaya çıkan yeteneklerdir.

Edinilen, kazanılan deneyimler dil ile saptanıp, dile getirilip saklanır. Yani insandan insana, insan grubundan insan grubuna iletilir. İnsan başarıları ne tek bir insanın ne de tek bir insan grubunun işidir. İnsan başarıları, bu başarıları oluşturan eylemler, kesintiye uğramadan sürüp giderler. Aynı çağda yaşayan ve birbirine düşman insan grupları arasında bile, bilerek bilmeyerek birbirinin başarılarından yararlanma vardır. İlk insanın ne zaman yeryüzüne geldiğini (jeolojik varsayımlar dışında) ve onun başarılarının nasıl başladığını bilmiyoruz. Fakat tarih bilgisinin ulaştığı çağlardan bu yana, insanların birbirinin başarılarından nasıl yararlandıklarını gösterebiliyoruz.

İnsanın hayatı ardı arası kesilmeyen bir eylemler, etkinlikler zinciri içinde geçer. İnsanın varlık dünyası ile olan bu eylem bağı, ona deneyimli olma, görmüş geçirmiş olma gibi bir durum sağlıyor; ve insan bu görülmüş geçirilmiş olandan hem kendisi yararlanıyor, hem de onları dille ifade ederek, başkalarına bildiriyor, başkalarına iletiyor; onların da bu deneyimler-

den yararlanmasına yol açıyor. İnsan bununla da yetinmiyor, düşündüklerini, duyduklarını da dile getirip anlatabiliyor, onların kaybolmamasını sağlıyor; sadece kendi sübjektif sferi içinde hapsedilip kalmasını önlüyor. Böylece insanın bilgisi, deneyimi zenginleşip gelişiyor.

Fakat burada da tekliğin yanında insanın içinde yaşadığı toplumun başarıları, yani varlık koşullarının düzey ve niteliğinin önemli bir rolü vardır. Daha önceki kuşakların başarıları herkesin gözü önüne serilmiş olduğu halde, ancak bir azınlık bundan yararlanıp onlara yenilerini katabiliyor. İnsan dünyasında, insan başarıları alanında Nietzsche'nin söylediği gibi bu "azlar" önemli bir yer alıyorlar; ötekilerin, yani yığının, çoğunluğun, ancak bu azlar arasında bir harç olma görevi vardır. Bu uluslar için de böyledir. Örneğin biz modern kültürün kaynağı olan eski Anadolu, Hitit, Sümer ve öteki Anadolu halklarının kültürlerinin üstünde oturduğumuz halde, yüzyıllarca bu kültürlere yabancı kalmışız.

Hiçbir insan eylemi, hiçbir insan başarısı daha önce yapılmış edinilmiş deneyimlerin etkisinin dışında kalamaz; en yalın pratik alandan en yüksek bilim, felsefe ve sanat alanına kadar her yerde devralınmış deneyimler vardır. Burada göz önünde bulundurulan deneyim fenomeni, gnoseolojik bir kavram değildir. Hayatın derinliklerine kök salmış olan bir hayat fenomenidir. Bu nedenledir ki, kişilerde ve toplumlarda bu devralma ve ilerletme çok farklı şekillerde ortaya çıkar. İmdi yapılan deneyimlerden yararlanmadan, içinde bulunduğu statik durumu olduğu gibi sürdüren bireyler ve halklar olduğu gibi, donmuş bir durumda kalmayan, yapılana, elde bulunana yenilikler katan bireyler ve uluslar da vardır. Donmuşluk içinde kalma ya da yenilenme, gelenekler, görüş tarzı ve değer duygusuyla ilgilidir.

İlkçağ'ı göz önüne getirelim: Bugünkü araştırmalar İlkçağ' da Anadolu'da, Mezopotamya ve Mısır'da yaşayan insanların yüksek bir kültür düzeyine ulaşmış olduklarını gösteriyor. Bu ulusların kültüründen yararlanarak yeni bir kültürün yaratıcısı

olan, Ege kıyılarında yaşayan Anadolulularla eski Grekler olmuştur. Bu kültür de yüzyıllar sonra bugünkü Batı kültürünün temeli olmuştur, öyle görünüyor ki, bazı insan gruplarında yapılanı, aktarılanı benimseme, yoğurma, ondan yeni bir şey oluşturma gibi bir yetenek var. Her toplum bu yeteneği aynı ölçüde gösteremiyor. Fakat bunlar da hiç olmazsa yapılmış edilmiş olanın kök salmasına hizmet edebiliyorlar. İşte Roma İmparatorluğu da böyle bir rol oynamıştır.

Çağımızda da öyle olmuyor mu? Batı Avrupa kültürü bütün dünyaya yayılıyor. Önce Amerika'da, I. ve II. Dünya Savaşı' ndan sonra Rusya'da, Japonya'da yerleşmeye, temel atmaya başladı. Teknik ve bilim alanında kazanılan deneyimlerden yararlanarak ilerlemeler oluyor. II. Dünya Savaşı'nın zoruyla neler bulunmadı; Almanların bulduğu V_1, V_2 adı verilen güdümlü mermiler, bugün öyle ilerlediler ki, dünyanın bir ucundan öbür ucuna atılabiliyorlar. Halbuki bu silâhlar bulunduğu zaman, ancak Fransa ve Almanya'nın bazı yerlerinden İngiltere'ye atılabiliyordu. Fakat bu güdümlü mermilerden bir uzaybilimin doğacağı hiç kimsenin aklından geçmemişti. Hele aya insan gönderme olayı, buluşların en akıl almazı ve birçok yeni buluşun da başlangıcı oldu.

Çekirdek fiziğinde de aynı şeylerle karşılaşıyoruz. Çekirdek fiziği, atom enerjisini hem yıkıcı hem de yapıcı bir enerji kaynağı olarak geliştirdi. Yarım yüzyıl önce, kömür ve petrol kaynaklarının 400 yıl sonra tükeneceği ve insan hayatının bir çıkmaza gireceği düşünülüyordu. Bu insanlığın sonu demekti. İnsanın yakın bir zamanda atom enerjisi gibi bir buluş yapabileceği kimsenin aklından geçmiyordu. Gerçi 1905'te Rutherford tarafından atom çekirdeğinin parçalanabileceği düşüncesi ortaya atılmıştı. Fakat bu çekirdeğin parçalanması için yapılacak masrafı, elde edilen enerjinin karşılanamayacağı da teorik olarak hesap edilmişti. Ama bu alandaki, yani atom çekirdeğinin parçalanması alanındaki araştırmalar durmadı. Gerçekten 1938' de Otto Hahn uranyum atom çekirdeğini parçalamayı başardı.

Bu örnekler bütün insan başarıları için verilebilir. Çünkü bütün insan başarılarında bir önceki başarı, bir sonraki başarıyı (bilim, felsefe, teknik, sanat ve bütün pratik alanlardaki başarıları) etkiler, onu verimli kılar. Bu da başarıların saptanıp saklanabilmesi gibi bir özelliğe dayanmaktadır. Fakat böyle bir etkinin, böyle verimli olmanın hemen aynı çağda yaşayanlar tarafından gerçekleştirilmesi de gerekmez. Bu daha sonraki, hattâ çok sonraki kuşaklar tarafından da gerçekleştirilebilir.

İnsan başarılarının etkisi bazen yüzyıllar sonra verimli olmaktadır. Maddenin en son bölünemez parçasından, yani atomdan ilk kez Demokritos söz etti. Yüzyıllar boyunca bu problem sadece felsefenin, sonraları da fiziğin bir hayal konusu olarak kaldı. Ancak çağımızda bu problem fizik-kimyanın en ilgi çekici konusu oldu. Pratik ve teknik alana uygulandı.

İnsanın bilgiyi saklaması fenomeni, başlangıçta mitolojik bir şekilde dile getiriliyor. Örneğin ateşin bulunması, saklanması ve insanlara verilmesi gibi. Ateşin nasıl bulunduğu hakkında birçok teoriler ve imgeler vardır. Fakat burada bunlar bizi ilgilendirmiyor. Bizce ateş bulunduktan sonra, onun saklanması ve kuşaktan kuşağa iletilmesi önemlidir. İnsanın ateşi bulması ve saklamasıyla onun bilgi ve sanatlar edinmesi simgeleniyor. Mitoloji ateşin kaynağını bir Tanrıya bağlıyor. Bilindiği gibi ateşi Tanrıdan çalarak insanlara veren –insanları çok sevdiği için– Prometheus'tur. Bu yüzden Zeus onu cezalandırdı. Bu mitos bilginin yapıcı ve yıkıcılığını dile getiriyor. Onda olumlu olanla olumsuz olanın birliğini gösteriyor.

Bugünkü insan başarıları, insanın varlık dünyası ile yüzyıllardan beri süregelen bağlantısı, hesaplaşması, emek ve zahmetleriyle oluşmuştur. Fakat bu oluşma insanın çabalarını, eylemlerini unutmamasına, saptamasına bağlıdır. Halbuki başka canlı varlıklarda, hayvanlarda böyle bir durumla karşılaşmıyoruz. Başarıları doğanın bir ürünü olan hayvan, yalnız kendi kendisine dayanıyor, bir yardım görmeden gelişmesini tamamlıyor; sonra da arkasında bir şey bırakmadan göçüp gidiyor.

Gerçekten her hayvanın gelişmesi, başarısı kendisi ile başlıyor, kendisi ile bitiyor. Onun davranışları, başarıları üzerinde başka bir hayvanın herhangi bir etkisi yoktur. Hayvan doğanın kendisine hazır ya da yarı hazır olarak verdiği şeylere konuyor. Bu yüzden de etkin bir varlık olamıyor. Başından gelip geçen olayları saptayıp saklayamıyor. Çünkü hayvan herhangi bir amaç ve hedef koymaktan yoksundur. Etkin olmak ile amaç koymak, deneyimli olmak, deneyimleri saklamak arasında sıkı bir ilişki vardır. Etkinliğin bulunmadığı bir yerde, deneyimin de bulunmaması gerekir. İmdi hayvanda saklayacak, başkasına devredilecek bir şey yoktur. Etkin olmak, ancak değer duygusunun, bir tavır takınmanın, bir önceden görmeyle önceden belirleme ve benzerleri gibi fenomenlerin varolduğu bir yerde bulunur. Hayvanın bunlardan hiçbirisine sahip olmadığını daha önceki fenomen çözümlemeleri göstermişti. Çünkü doğa hiçbir yerde gereksiz iş yapmaz. Örneğin nerede hayvana bol düşman vermişse, orada o hayvan türünü en iyi savunma araçlarıyla donatmış ya da o hayvan türünün yığınla üremesini sağlamıştır.

Yapılan çözümleme ve betimlemelerle hayvanlarda deneyim fenomeniyle karşılaşamayacağımızı göstermeye çalıştık. Hayvan deneyimin gerektirdiği bütün yeteneklerden yoksundur. Deneyim etkin olmaya dayanır. Hayvan etkin değildir. Deneyim, bir gelişmenin bulunması koşuluna bağlıdır. Böyle bir gelişme hayvanda yoktur. Hayvanın yaşlanması kendisine fazla bir şey kazandırmıyor; yaşlanma hayvanı deneyimli yapamıyor. Geçen zaman hayvana ancak becerikli ve kurnaz olmayı sağlayabiliyor. Bu nedenle hayvanlarda deneyimden, deneyimli olmaktan değil, becerikli ve kurnaz olmaktan, yani işlevlerini daha becerikli bir şekilde yapmasından söz edilebilir.

10. Fiziksel-Kozmik Zamanla Antropolojik-Tarihsel Zaman Karşısında İnsanla Hayvanın Davranışı

Aktif bir varlık olan insan yalnız zamanın ve onun boyutlarının bilgisine sahip olan bir varlık değildir; zamanı ölçebilen bir var-

lıktır da. İnsan yalnız antropolojik tarihsel zamanı ölçmekle kalmıyor, fiziksel kozmik zamanı da ölçebiliyor. Fakat insanın fiziksel kozmik zamanı ölçmesi, çok sonraları gerçekleşmiştir ve bilginin ilerlemesinin bir sonucu olmuştur. Önce insanın kendi zamanını ölçmesi gelir. Yapıp eden bir varlık olarak insan, yapacaklarını edeceklerini sıraya koymak zorundadır. Bu da onun zamanı naif olarak bölmesine dayanır. İnsan, dün şu ve bu işi yaptım, şimdi şunu, yarın da bunu yapacağım der. Böylece insan yapıp ettiklerini akış halinde bulunan zamanın içine yerleştirir, yani insan olayları, insan başarıları geçmiş olan zamanın, şimdinin, gelecek olan zamanın içinde olup biter. Şimdi başlayan bir iş, yarın öbür gün ve daha sonra sürüp gider, insanın tek kişi olarak bitiremediği, gelecek kuşaklara aktardığı planları, tasavvurları vardır. Bütün bilimsel, felsefi, teknik araştırmalar, devlet işleri, sanat ancak bugün, yarın, öbür gün ve daha sonraki zaman içinde olup biter.

Böylece tek boyutlu olan fiziksel kozmik zaman, antropoloji bakımından üç boyutlu bir nitelik kazanıyor. İnsan olaylarıyla başarıları, planları, tasavvurları zamanın bu üç boyutuna yayılıyor. İnsan hayatında sadece şimdide olup biten pek az insan eylemi vardır; bu eylemler de otomatlaşan eylemlerdir. Bunun için de onlar bir yana bırakılabilir ve denebilir ki, şimdide biten bir insan eylemi yoktur. Şimdi bir başlangıç noktasıdır. Bu nokta bizi bir yandan önceki zamana, geçmiş zamana, öte yandan gelecek zamana bağlar. İnsanın asıl eylemleri gelecek zamana yönelmiştir. Fakat onların kökü dündedir. Olup biten dün, bir daha dönmemek, değişmemek üzere olup bitmiştir; değişmesine, değiştirilmesine, geriye dönmeye olanak olmayan bir sferdir. Bize, yapıp etmelerimize açık olan, yarın, öbür gündür. Yarını, öbür günü yönetmek, belli bir dereceye kadar elimizdedir. Fakat yarının ne getireceğini önceden tümüyle bilmek olanaksızdır. Ancak bu alanda tahminler yürütülebilir. Yarın karanlıktır. Bu karanlığı şu Osmanlıca dize çok iyi anlatmaktadır: "Gün doğmadan meşime-i şebden neler doğar". Bi-

raz mistik bir ifadeye bürünen bu dize, yarının karanlık, bilinmez olduğunu söylüyor. Bundan dolayıdır ki yarın, insan eylemlerine açıktır, uzağı gören, hesap edebilen insan, geleceğin zaman boyutunu verimli olay ve başarılarla doldurabilir.

Burada kullanılan boyut terimi, geometrinin boyut kavramı anlamında anlaşılmamalıdır. Boyutun Latince karşılığı dimension'dur. Dimension, dimetri kökünden gelir, bir şeyi ölçmek demektir. Gerçi burada da yani zaman alanında da ölçülebilen demektir. Fakat zamanın boyutlarının ölçülmesi, mekânın boyutlarının ölçülmesine benzemez. Geometride boyutların kesin olarak ölçülebilen bir yapısı vardır. Antropolojinin göz önünde bulundurduğu zaman, kesin olarak ölçülebilen bir yapıya sahip değildir. Gerçi nitelik bakımından her iki alandaki boyutlar arasında büyük bir fark vardır, fakat bu fark, ölçmeye, ölçülmeye engel değildir. Geometride ölçülebilen boyut, içi bakımından daima aynı türden olan, homojen olan bir uzunluk, en ve derinliktir. Halbuki zamanın boyutlarının içini dolduran çok değişik, birbirinden başka olan eylemler, olaylar, başarılardır. Dünü, şimdiyi, yarını dolduran olaylar bir defa olup biten ve birbirinden başka olan olaylardır. Yarının, öbür günün nasıl olaylarla dolacağı kesin olarak bilinemez, ancak tahmin edilebilir; fakat onların bugünkü olaylar olamayacağı kesindir.

Her iki alanda kullanılan boyut terimi arasında ortaya çıkan bütün farklara karşın, zaman sferinde de boyut teriminin kullanılması fenomenlere uygundur. Nitekim basit günlük hayatta da zamanın üç boyutunu ölçüyoruz: Bir zamanın şimdisini saatle ya da onun yerine geçecek bir şeyle ölçüyoruz. Geçmiş ve gelecek de saat ve bu sisteme bağlı gün, hafta, ay, yıl ve yüzyıllarla ölçülüyor. Saat kullanmayan Anadolu köylüsü de zamanı çok kez güneşe göre ya da namaz vakitlerine göre ölçer: Şafak, gündoğusu, kuşluk, öğle, ikindi, akşam, yatsı gibi...

Tarihsel zamana gelince: İnsanlık tarihinin çok uzun olan boyutlarına antropolojik zamanın ölçüleri yetmez. Bu boyut objektif ölçüler gerektirir. Antropolojik zamanın hep değişen

şimdisi yerine, değişmeyen bir başlangıç noktası gereklidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek bu noktaya göre tarihlenir. Zaman boyutlarının ölçülmesi tamamıyla objektiftir. İnsanın günlük hayatta karşılaştığı uzunluk ve kısalık ise sübjektiftir; yani insanın içinde bulunduğu duruma bağlıdır. Sevilen bir iş yapılırken zaman çabuk geçer, hastalık ve sıkıntılarda zaman donup kalır, bir türlü geçmek bilmez. Memleketimizde, özellikle iş hayatının gelişmediği Anadolu'da "vakit geçirmek" insan hayatında özel bir yer alır: "Bugün vaktimi nasıl geçireceğim?", "İyi vakit geçirdik", "işte vakit geçirmek için" gibi düşüncelerde açığa çıkan kaygılar, insanların başlıca kaygılarındandır.

Fiziksel kozmik zamanda ise ne bir uzunluk bir kısalık, ne bir çabukluk ve ağırlık vardır. Bunun için bir başlangıç noktası da gerekli değildir. Bu zaman bir düzeyde akıp giden tek boyutlu bir akıştır. Bu akış fiziksel kozmik olaylarda iz bıraksa bile, onu saptayan zamanın kendisi değil, bilen bir varlık olan insandır.

Öte yandan zaman hem olgunlaştıran hem de yıkan bir etken, bir faktördür. Yeni olan, başlayan gelişir, olgunlaşır. Olgunlaşan, gelişen eskimeye, yıpranmaya başlar. Yıpranma, eskime maddesel alanda kolaylıkla gösterilebilir. İnsanda çocuğun büyüdüğünü, genç insanın olgunlaştığını, sonra da yaşlanıp ihtiyarladığını görüyoruz. İnsan alanındaki gelişme, olgunlaşma, yıpranma çok individueldir. Otuz yaşında tükenip biten insanlar olduğu gibi, ömrünün sonuna kadar taze kalan, gücünü koruyan, olgunlaşmasını sürdüren insanlar da vardır. İnsanların oluşturduğu kurumlar da öyledir; onlar da gelişirler, olgunlaşırlar ya da birçok Doğu ülkesinde olduğu gibi serpilip gelişmeden soysuzlaşırlar, işe yaramaz hale gelirler.

Başka bir bakımdan zaman halis olanla göz boyayan, aldatan, sahte olanı da birbirinden ayırır. Halis olan zamana dayanıyor, zamana göğüs geriyor. Sahte olan, zamanda en amansız düşmanını buluyor. Uluslar için de durum başka türlü değildir. Zaman ulusların hem yardımcısı hem de onların yok edici bir

düşmanı olarak kendisini gösteriyor. Bunu Abdülhak Hamid "Tayflar Geçidi"nde çok güzel anlatır: "Her ulusun zaman gibi bir düşmanı vardır; Persler ve Grekler bilir onun düşmanlığının ne yaman bir düşmanlık olduğunu." Bununla şair, eski ulusların tarih sahnesinden silindiğini, yerlerini yenilere ve taze olanlara bıraktığını söylemek istiyor. Fakat antropoloji için bu özel bir fenomendir. Çünkü asıl önemli olan, insan başarılarının zaman içinde akışıdır. Bu başarıların taşıyıcılarının isim değiştirerek şu ya da bu adı alması önemli değildir.

Fakat zamanın geçmesi ile ulusların alınyazısı arasında bir ilişkinin bulunduğu da bir fenomendir. Çünkü zaman içinde, zamanın geçmesi ile ulusların "yer" değiştirmesi, "isim" değiştirmesi gibi olaylarla karşılaşıyoruz. Bu olayların nedeni, insan grupları arasındaki çatışmalardır. Bu çatışmalar sonucunda "umudunu" ve "yaşama gücünü" yitirenler, yavaş yavaş başka insan gruplarının etkisi altında kalırlar. Sonunda onlar tarafından yutulur, eritilirler.

İnsan hayatı uzadıkça, zaman onun sırtında bir yük oluyor. Çünkü insan için yaşanan zaman, boş bir akış değildir. Bu akışı olaylar, yapıp etmeler, eylemler, başarılar dolduruyor. Zamanın akışı insanı etkiliyor, onu hem olgunlaştırıyor hem de yıpratıyor; acılar, sevinçler birbirini izliyor. Olup bitenler insanların ve insan gruplarının üzerinde unutulmayan izler bırakıyor, sırtlarında bir yük gibi onlardan ayrılmıyor; çünkü her şey her şeyi etkiliyor.

Hayvanın zaman ve onun boyutlarıyla olan ilişkisine gelince: Hayvanın zamanla ilişkisini, biyolojik gelişmesi dışında, göstermek güçtür. Çünkü onun dili yoktur. Hayvanda zamanın tek boyutlu olduğu, onun bir zaman bilincine sahip olmadığı söylenebilir. Fenomenler hayvanların bir zaman duygusundan yoksun olduğunu, onların tek boyutlu bir zaman içinde, yani farkında olmadan "şimdi" içinde yaşadıklarını gösteriyor. Fenomenler, hayvanların ne geçmiş ne de gelecek hakkında bir bilgisi, ne de gelecek kaygısı olduğunu gösteriyorlar. Ba-

zı hayvan gruplarında karşılaştığımız durumlar, sanki onlar bir gelecek kaygısına sahipmiş gibi bir izlenim bırakıyor. Fakat bu sadece bir izlenimden, bir görünüşten ibarettir. Örneğin kuşların yumurtlama zamanından önce yuva yapmaları, karınca ve başka bazı hayvanların sanki bir gelecek kaygıları varmış gibi, besinlerini toplayıp saklamaları gibi. Bu davranışlar, hayvanların hayatında çok önemli işlevleri olan içgüdünün bir başarısıdır. Gerçekten içgüdü hayvanlar için yetkin bir yetenektir. Onun için Kant der ki: Eğer doğa insan türünün mutlu olmasını isteseydi, onu akıl, yani düşünme gibi kendisini daima rahatsız eden, huzurunu kaçıran bir yetenekle değil, sadece hiç şaşmayan içgüdü ile donatırdı.

Nietzsche de hayvanın tek boyutlu bir zaman içinde yaşadığını, insanın da geçmiş olanla ilişkisini şöyle anlatır: Hayvan her şeyi hemen unutuyor; çünkü onun dili yok. Hayvan kendisine sorulan soruyu yanıtlamak isterken hemen unutuveriyor; ve hayatının hiçbir kesimini anımsamıyor. O hafiftir, neşe içinde oynuyor, sıçrıyor, mutlu bir hayatı var. Eğer hayvana, neden mutlu olduğu sorulsa, o bu sorunun yanıtını vereceği sırada soruyu bile unutuyor. Halbuki insanın dili olduğu için unutmuyor. İnsan, görüp geçirdiği olayları unutamıyor; yaşadığı her şey onun sırtında yüktür; o bu yükün altında eziliyor.

Böylece Nietzsche hayvanın tek boyutlu bir zaman içinde yaşamasının temelini, onun dilden yoksun olmasında görüyor. Kant aynı şeyi içgüdüde görüyor. Felsefi antropoloji ise bunu, hayvanın insan başarılarının hiçbirine sahip olmaması ile temellendiriyor. Felsefi antropoloji Nietzsche'nin, Kant'ın başka ilişkiler içinde ortaya koyduğu bu düşünceye, yani hayvanın tek boyutlu bir zaman duygusuna sahip olduğu düşüncesine, kendi hareket noktası ve insan fenomenlerinin çözümlemesiyle varıyor. Çünkü antropoloji zamanın bütün insan fenomenleriyle ilgili olduğunu gösteriyor. İnsan fenomenleri, insan başarıları, zamanın üç boyutlu bir yapıya sahip olmasını gerektiriyor. Antropoloji, insan fenomenleri arasındaki birbirini tamamlama,

birbirinden kopmazlık ilişkisini gösteriyor. İnsan başarıları bir örgü gibi birbirini tamamlıyor ve birbirini gerektiriyor. Çeşitli görüşlerden hareket edildiği halde aynı sonuca varılması, dikkate değer bir noktadır.

Gerçekten hayvanın an içinde yaşaması, yani tek boyutlu bir zaman içinde yaşaması, onun hayatta kalmasını sağlayabiliyor. İnsanın böyle bir durumda yaşamasına olanak yoktur. İnsan başarıları ancak zamanın üç boyutuna yayılarak gerçekleşebilirler. Çünkü bu başarıları gerçekleştiren, geliştiren, ilerleten deneyim, bilgi vb. fenomenler, ancak yapılmış olandan yararlanma temeli üzerinde ortaya çıkabilirler. Nitekim hiçbir insan başarısı ne tek bir insanın ne de tek bir insan grubunun işidir; bütün insanların bunda payı vardır.

Gerçi tek bir zaman boyutu içinde yaşıyor izlenimi veren kimseler vardır. Biz bu insanlar için, "onlar gününü gün etmeye çalışıyor" deriz. Fakat bununla söylenmek istenen şudur: Böyle bir kimse geçmişi göz önünde bulundurmuyor ve geleceği de düşünmüyor; sadece en yakın ve zorunlu şeylerle ilgileniyor. Böyle insanlarla karşılaşmak olasıdır; hattâ bazen bu gibi kimseler belli bir insan grubunun yönetimini de ellerinde tutabilirler. Fakat bu, bir tür soysuzlaşmanın işaretidir. Çünkü bir insan gününü gün etse bile, onun tek boyutlu bir zaman içinde yaşamasına olanak yoktur. İmdi gününü gün eden insan kavramı, soyut bir kavramdır. Yaşayan insan yarınını, geleceğini düşünmek zorundadır. İnsanın çıplak bir varoluşu bile bunu gerektirir.

11. İnsanın Kendisine Değişen ve Değişmeyen Amaçlar Koymasına Karşılık Hayvanda Bu Yeteneğin Yokluğu

İnsanın zaman duygusuna sahip olması fenomeni ile hedef ve amaç koyması, yapacaklarını bir plana bağlaması fenomeni arasında bir ilişki vardır. Amaç ve hedef koyan, plan yapan bir

varlığın "an" içinde yaşamasına, kalmasına olanak yoktur. Böyle bir varlık ancak üç boyutlu bir zaman içinde yaşayabilir, hayatını sürdürebilir. Çünkü konulan amaç ve hedefler, yapılan planlar henüz gerçekleşmiş değildirler; bunlar insandan gerçekleştirilme beklerler. Böyle bir gerçekleştirme ise, "an" içinde, zamanın "şimdi" boyutunda olup bitemez; onun zamanın öteki boyutlarına yayılması gerekir. Öyle amaçlar, hedefler, planlar vardır ki, insan onları hayatı boyunca izlemek zorundadır. Bunun için de amaç, hedef ve planlar değişmeden kalabildikleri gibi değişebilirler de. Değişenler günlük hayat sferine girenlerdir. İnsan günlük hayatında şunu ya da bunu yapmak ister, hemen yapar; gerektiğinde de hemen değiştirir. Bu tür amaç ve hedefler, planlar, her gün tekrarlanabilirler; günlük hayat bunu gerektirir.

Değişmeyen amaç ve hedefler, planlar, uzun vadeli olanlardır. Bunların gerçekleştirilmesi, insandan bir girişim fazlalığı isterler. Onların daima yeni baştan ele alınması gerekir. Böylece hayatın sonuna kadar peşinde gidilen amaç ve hedefler, planlar vardır. Fakat amaç ve hedef koymak, plan yapmak, gelişigüzel olup bitmez; bir determinasyon gerektirir. Bunu sağlayan, yapıp etmelerimizi, davranış ve eylemlerimizi yöneten değer duygusudur. Bundan dolayı amaç ve hedef koyma, plan yapma ile değer duygusu arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki, amaç ve hedeflerin, planların yapısıyla, değer duygusunun üstünde bulunduğu basamağın yapısı arasında ortaya çıkar. Yüksek değerler ve araç değerler yanında, davranışlarımızı, otomatlaşan yapıp etmelerimizi yöneten değerler vardır, Bu çeşitli değer sferlerine göre değişik amaç ve hedefler konur, planlar tasarlanır. Yüksek değerlerle araç değerleri birbirinden koparmayan bir değer duygunun koyacağı amaç ve hedefler, yapacağı planlarla, sadece araç değerlere dayanan hedef ve amaç seçme, plan yapma arasında fark vardır. Yalnız araç değerlere dayanan hedef ve amaçlar, planlar çok değişken, çok kaygandırlar. Çünkü burada sadece insanların çıkarları söz ko-

nusudur; bunlar ise çok çeşitli olabilirler. Fakat bu sferle ilgili olan amaçlar, hedefler, planlar, insanın kendisine değil, içinde bulunduğu ilişkilere bağlıdır. İnsan bu ilişkileri kollamak zorundadır. Ancak yüksek ve araç değerleri birbirinden ayırmayan, araç değerleri yüksek değerlerin yönetiminde bulunduran bir kimse bağımsız davranabilir, ancak onun hedef, amaç ve planlarında bir özgürlükten söz edilebilir. Yüksek değerleri araç değerlerin buyruğunda bulunduran ise bağımlıdır. Çünkü o, çıkarından olmamak için sağı solu kollamak zorundadır. Bundan dolayı da o, amaçlarını hedeflerini daima içinde bulunduğu durumlara göre ayarlar, düzenler. Bugün şöyle ve böyle bir durumda amaç olan bir şey, başka durumlarda amaç olmaktan çıkar, yeni amaçlar eskilerin yerine geçer.

Değer duygusu bizim amaç ve hedeflerimizi seçmemizde rol oynadığı gibi, onları gerçekleştiren yapıp etmelerimizi de yönetir. Konulan hedef ve amaçları gerçekleştirmek, insanın aktif bir varlık olmasına dayanır. Bundan dolayı plan yapmak, amaç ve hedef koymak, bunları gerçekleştirmek, insanın aktif bir varlık olmasını gerektirir. Fakat bu fenomenler, öteki antropolojik fenomenlerden koparılamazlar. Çünkü somut insanın bütün aktları, başarıları, yani varlık koşulları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunlar birlikte, birarada ve birbirine dayanarak çalışırlar. Bunlardan birisi ya da birkaçı ağır basabilir. Nitekim burada değer duygusu ve etkinlik gibi yetenekler ağır basmaktadır. Fakat bu öteki fenomenlerin ilgisi olmadığı anlamına gelmez.

Bilmeden, zamanın farkında olmadan "an" içinde, zamanın yalnız "şimdi" boyutunda yaşayan, bir "gelecek kaygısı" olmayan hayvanda, bir amaç ve hedef koyma, plan yapmadan söz edilemeyeceği açıktır. Bunu, onu kayıran doğa üstüne almıştır. Gerçekten doğa, onun amacını, hedefini çizmiş, onun bu konuda çaba sarfetmesine gerek kalmamıştır. Hayvan işlev çemberlerinden oluşan bir çevre içinde yaşar. Bu çevre, ona doğa tarafından hazır olarak verilmiştir. Hayvanın çevresi denilen bu işlev çemberleri, hayvanın beslenmesi, düşmanı ve çoğalması

gibi fenomenlerden oluşur. Fakat çevre her hayvanda aynı değildir; hayvan türünden hayvan türüne göre çevreyi oluşturan öğeler de değişir. Bu öğeler azalabilir, çoğalabilir, fakat sıfıra inemez ve üçten fazla da olamaz. Hayvana besini, şekli, kokusu, hareket ve davranışlarıyla verilmiştir. Bundan dolayı hayvan besinine benzettiği her şeye aynı şekilde davranır. Gerçi hayvan besinini ve çoğalma mevsiminde eşini arar, fakat bu arama önceden tasarlanmış, planlanmış bir arama değil, gelişigüzel, rastgele bir aramadır. Hayvana besini şekil, koku ve hareketleriyle verilmiştir; eşi de renk, ses ve hareket gibi fenomenler yoluyla verilmiştir. Veriliş yerini bulduğu zaman, hayvan besin ve cinsel itki ve istekleri bakımından doyurulmuş olur; yoksa işe yeniden başlar. Çevreye ait olan ve bizde seçilmiş bir hedefmiş izlenimi bırakan fenomen, an içinde olup biter; hayvanda daha uzaklara uzanan, yani gerçekleştirilmesi yarına, öbür güne bırakılan fenomenlere rastlanmaz. Hayvanlar üzerinde yapılan denemelerde, onların taklit edilen bir besine, çiftleşme zamanında taklit edilen eşe karşı aynı tepkiyi gösterdikleri, yani besini yakalamaya çalıştıkları, eşe doğru atıldıkları gözlenmiştir.

Bir şeyi hedef olarak görmek ve kendisine hedefler, amaçlar koyarak onları gerçekleştirmeye çalışmak, değer duygusuna ve bu değer duygusu tarafından yönetilen bir aktiviteye sahip olmak, insana özgü bir niteliktir. Hayvanda bu niteliklerden hiçbirisi yoktur. Bunun için de onun amaç ve hedef koymaktan, plan yapmaktan yoksun olması doğaldır. Eğer Scheler'in yaptığı gibi hayvana antropomorf nitelikler yüklenirse, ancak o zaman onların hedef ve amaç koymalarından söz edilebilir. Fakat deneysel, objektif bir araştırmada böyle bir şey söz konusu olamaz, yani ne insan hayvanlaştırılır, ne de hayvan insanlaştırılabilir. Doğa hayvanı kayırmış, ona her şeyi hazır ya da yarı hazır olarak vermiştir. İlk kez insan dünyasında hazıra konma gibi fenomenler ortadan kalkıyor; insanın her şeyi çalışarak elde etmesi gerekiyor. Bundan, dolayı da ilk kez insanda hedef ve

amaç koymak, yaptıklarını, yapacaklarını planlamak gibi bir fenomenle karşılaşıyoruz. Antropomorfizme başvurmayan her araştırma bu sonuca varacaktır.

12. İnsanın Çevresinde Olup Bitenlere Sentrifugal Yönelmesine Karşılık Hayvanın Sentripetal Yönelmesi

İnsan varolan şeyleri, varolan olayları, başarıları incelerken, onlarla hesaplaşırken, onları beğenir ya da yererken, onlardan tiksinirken kendisini merkez yapmaz; tersine onların kendisinde gördüğü, onlarda karşılaştığı özelliklere yönelir; bu özelliklere göre hareket eder. İnsan karşılaştığı şeylerle kendisi arasına bir mesafe koyar; onlara yapışıp kalmaz; yani onları objeleştirir. İnsan dış dünya karşısında kendi fizyolojik-psikolojik durumuna bağlı kalsaydı, ne bilim ve felsefe yapabilir ne de sanat ve tekniğin yaratıcısı olabilirdi.

İnsan varolan şeyi ya da şeyleri kendisine göre ayarlayacağına, kendisi ile o şeyler arasında bir bağ kurmaya çalışıyor. Çünkü varlığın ontik yapısının kendisine özgü ilkeleri, yasaları vardır. Bu ilkeler, bu yasalar insandan önce, insan göz önünde bulundurulmadan vardırlar ve vardılar. İnsan ancak bir kez içine düştüğü, çıkmasına da olanak olmayan bu dünyada yaşamak, bu dünyadaki olaylarla, durumlarla kendi başarılarıyla hesaplaşmak zorundadır. Böyle bir durumda bulunan insan, kendisini her şeyin merkezi yaparak, antropomorf hareket ederek bugünkü başarılarını sağlayamazdı. İnsana şöyle bir durum verilmiştir: Varlığın ontik yapısındaki ilkeleri, yasaları bulmak, onları olabildiğince kendisinden "yana" çevirmek, onlardan yararlanmak. Çünkü insan, varlığın ontik yapısındaki yasa ve ilkeleri değiştiremez, onlarla istediği gibi oynayamaz. Böyle bir durum insana verilmemiştir.

Böyle bir durumda bulunan insan, kendisini merkez yaparak, varolan şeyleri antropomorf görmek yerine, onları birer

araştırma ve inceleme objesi yapıyor; onlarla uğraşıyor, onları evirip çeviriyor; yüzyıllar boyunca yapılan denemeler değerlendiriliyor. İnsan kendisinden önce yapılmış olan deneyimleri topluyor, bunlara kendininkileri katıyor. Böylece insan kendisini çeviren uzak ve yakın şeylerin yakalanacak yerini arıyor, bulmaya çalışıyor; buluyor ve onlardan yararlanıyor ya da zarar görüyor. Gerçi insanın daima böyle bir basamak üzerinde bulunmadığı söylenebilir. Fakat bir ilk basamağın varlığı kabul edilse bile onu göstermek güçtür. Çünkü insanın kendi tarihi hakkındaki bilgisi, onun geçmiş çağlarda bıraktığı yapıtlara, izlere dayanıyor. Bu izler on beş, yirmi bin yıl öncelere kadar gidebiliyor. Bundan önceki çağlar hakkındaki bilgimiz, ancak tahminlerden ibaret kalıyor. Gerçi tahminlerde bulunmak, varsayımlar ileri sürmek, bilimsel bir gerekliliktir. Fakat bu alandaki tahminler, tahmin olarak kalıyorlar; bilginin olumlu basamakları olamıyorlar.

İnsanın varolan bir şeyle kendisi arasında bir bağlantı kurmaya çalışması için, bir şeyi incelemek, araştırmak istemesi; insanın varolan şeyle kendisi arasına bir mesafe koyması, kendisinden, kendi psiko-fizik durumundan uzaklaşması, varolana böyle bir mesafeden kalkarak yönelmesi gerekir. Böyle bir durum ise insanın kendisini merkez olarak almaması, merkez olarak görmemesi demektir. İşte insanın bu durumuna, onun varolan şeylere sentrifugal yönelmesi diyoruz. Çünkü değişmeyen, değişmez kalan, kendisine önceden doğa tarafından yerilmiş olan şeylere dayanarak değil, ancak kendi çalışması, inceleme ve araştırması sayesinde elde ettiği şeylere dayanan bir varlığın, varolan şeylere bu şekilde yönelmesi, onlar karşısında böyle bir tavır takınması gerekir. Eğer hazır hiçbir şeye konmayan bir canlı varlık olan insan, yaşamaya devam etmiş, şimdiye kadar yaşamışsa, bu onun objelerle, dünya ile oluşturduğu böyle bir bağ sayesinde olanak bulmuştur.

Nitekim Scheler'in kurgusal geist metafiziğine dayanan antropolojisi de, bu fenomeni dolambaçlı yollardan yürüyerek de

olsa göstermeye çalışmıştır. Scheler için geistın özelliklerinden birisi de, onun kendisinden ve "person"dan (kişiden) başka her şeyi obje haline getirebilmesidir. Geist metafiziğine göre de geistın bir şeyi objeleştirmesi demek, geistın kendisi ile o şey arasına bir mesafe koyması demektir. Fakat geist bir şeyi objeleştirirken, insanın fizyolojik-psişik gereksinimlerine bağlı kalmıyor, yani onlara dayanmıyor. Bundan dolayı geist metafiziği için de sentripetal yönelme ancak insanın psikovital alanında olup biter. Bu metafiziğe göre insan ancak bir yanı ile psikovital bir varlıktır; öteki yanıyla bir geist varlığıdır. Buna göre insan ancak psikovital yanıyla obje karşısında sentripetal bir tavır takınabilir, yani insan ancak bu yanıyla kendisini her şeyin merkezi olarak görür. Hayvan bütünlüğüyle psikovital bir varlık olduğu için, o daima merkezdedir; ve hayvan bu merkezden kalkarak çevresine, yani kendisine verilen şeylere yönelir, yani hayvanın yöneldiği şeyler, hep fizyolojik-psişik sferle ilgili şeylerdir.

Schopenhauer'ın antropolojisinde de böyle bir durumla karşılaşmaktayız. Schopenhauer'a göre de sadece zekânın bir eseri olan ve temelini "yeter neden ilkesi"nde bulan bilim ve teknik alanında insanın her hareketi hesaplıdır, yani insan bu alanda kendisine yalnız yararlı olan, kendisine yarar sağlayan şeyler arar, şeylere yönelir. Bu alanda insan attığı, atacağı her adımın ne getireceğini önceden hesap eder; bir kelime ile insan bu alanda her şeye sentripetal yönelir. İnsan ancak iradesinin (istemesinin) doğrudan doğruya bir objesi, olan "ide"ler bilgisinde varolan şeylere sentrifugal olarak yönelir; ancak bu alanda bir objektiflik vardır, yani insan burada kendisi ile hayat iradesine –kör iradeye–, onun objelerine karşı mesafe alabilir; hayat iradesini, kör iradeyi, onun objelerini yadsır, kör iradeyi susturur. İşte böyle bir alan sanat ve felsefenin alanıdır. Bu bakımdan, Scheler ve Schopenhauer'ın görüşleri arasında büyük bir benzerlik ortaya çıkıyor. Yalnız kullanılan terimler arasında bir fark vardır. Schopenhauer'ın irade –kör irade– terimi ile

onun buyruğunda bulunan zekâ terimi, Scheler'in psikovital terimini karşılar. Onların işlevi sanat ve özellikle felsefede ortaya çıkar. Biz daha önce başka bir nedenle de Schopenhauer ile Scheler'in antropolojik görüşleri arasındaki koşutluğu göstermiştik.

Somut bir bütün olan insanı çeşitli alanlara bölen bu teoriler ya da bunlara benzeyen teoriler, insanda karşılaştığımız sentrifugal yönelmeyi sadece insanın bir yanının ayrıcalığı olarak görmek istiyorlar. Halbuki bizim felsefi antropolojimiz insanın somut varlık bütünlüğünün bölünemeyeceğini daha önceki fenomen çözümlemelerinde gösterdi. İnsanın somut varlık bütünlüğünün bölünmesini temellendiren ya da böyle bir bölünmeyi gerektiren herhangi bir fenomenle karşılaşmıyoruz. Tersine bütün fenomenler onun somut varlık bütünlüğünün parçalanamayacağını gösteriyorlar. Çağımızdaki tıp, biyoloji, psikoloji bu fenomenleri işliyor. Bütün bu bilgi alanları, artık insanın parçalanamayacağını, onun birbiriyle ilgisi olmayan parça alanlardan oluşmadığını açık olarak gösteriyorlar. İnsanın somut varlık bütünlüğünü parçalayan teoriler ya dinsel görüşlere dayanıyorlar ya da belli bir çağın bilim ve felsefesinde ortaya çıkan sonuçları benimsiyorlar.

O halde insanın kendi çevresinde karşılaştığı ya da karşılaşacağı şeyler karşısında takındığı tavır, onun somut bütünlüğü bakımından sentrifugal bir tavırdır. Daha önce de söylendiği gibi bu, insan olmanın bir özelliğidir. Bu özellik insanın şu ya da bu yanının değil, onun somut bütünlüğünün ürünüdür. Çünkü dünü, yarını öbür güne bağlayan, düne ve bugüne dayanarak yarın için tasavvurları, planları olan bir varlığın sentripetal bir tavırdan kalkarak yaşamasına olanak yoktur. İnsanın böyle durumları vardır, fakat bütün öteki fenomenlerde olduğu gibi, burada da bu durum araç değerlere dayanır ve bu durumda da insan somut bütünlüğünü korur. Fakat bütün hayatı araç değerler içinde geçen bir insan olmak, hattâ böyle bir insan tasavvur etmek çok güçtür. İnsan bir "olanaklar varlığı"

olduğu için, o hem sentripetal hem de sentrifugal tavır takınabilir. Hayvan sadece birincisi içinde yaşar, insanın her iki sfer içinde yeri vardır. İnsan hem sübjektif hem de objektif olabiliyor. Sübjektif insan sentripetal davranan, objektif insan ise sentrifugal davranan bir insandır. Fakat insanın sentripetal davranması bile hayvanınki ile karşılaştırılamaz. Çünkü insan hedef ve amaç koyan, onları izleyerek gerçekleştiren bir varlıktır. Böyle bir varlık, değer duygusundan yoksun olamaz. Ancak bu değer duygusu gelişmiş ya da ilkel kalmış olabilir.

İşte felsefe teorileri, özellikle Schopenhauer ve Scheler'in teorileri, insanda karşılaştığımız bu disharmonik durum yüzünden, insanı birbirinden apayrı olan iki alana bölmek zorunda kalmışlardır. Halbuki insanı iki apayrı alana bölmeye, yani somut insanı parçalamaya gerek kalmadan da bu fenomenlerin incelenmesi olanağı vardır. Ve böyle bir incelemenin ulaşacağı sonuç, insanın somut varlığına daha uygundur. Bunu insanın varlık yapısının niteliklerini ele aldığımız birinci kitapta gösterdiğimizi umuyoruz.

Öte yandan hayvanın sentripetal davranması, onun somut bütünlüğünün, yani varlık tarzının, varlık yapısının bir sonucudur. Çünkü onun obje dünyası, kendisine verilmiş olan çevrenin öğelerinden oluşur. Bu öğeler ise, her hayvan türünün organik yapısına göre peşin olarak doğa tarafından belirlenmiştir. Hayvan ancak çevresini oluşturan bu öğelerle ilişki kurabilir ve bu ilişkinin merkezidir. Hayvanda her şey kendisinin fizyolojik-psikolojik gereksinimlerine göre ayarlanmıştır. İmdi hayvana çevresini oluşturan öğelerin verilmesi bile, onun fizyolojik-psikolojik durumuna bağlıdır. Böyle bir varlık yapısına sahip olan bir canlının sentripetal davranması, yani davranışlarının merkezinde kendisinin, yani fizyolojik-psikolojik gereksinimlerinin bulunması doğaldır. Hayvan daima ve ancak böyle bir durum içinde bulunur. Onun bu durumu değişmeyen, plastisitesi olmayan bir durumdur.

En sonunda şunu belirtmek zorundayız: Burada, yani insan ve hayvanın varolan şeyler karşısındaki davranışlarında, onlara yönelmelerinde ortaya çıkan fenomenleri sentrifugal ve sentripetal gibi fizik terimlerle gösterdik. Bu fenomenleri fizik terimlerle ifade etmenin bir gerekliliği vardır. Çünkü bu fenomenler için kullanılması düşünülebilecek olan egoizm ve altruizm gibi terimler, göz önünde bulundurulan fenomen alanlarını anlatmak bakımından elverişli değildirler. Gerek egoizm gerekse altruizm çok dar anlamda kullanılan terimlerdir. Bu terimler bilindiği gibi ethik alanda kullanılmaktadır. Bir insanın her şeyi kendisine çekmesi, kendisini ön safta görmesi, başkasını düşünmemesi gibi fenomenler, egoizm terimi ile ifade edilmektedir. Bir kimsenin kendisini unuturcasına hareket etmesi, başkalarını ön safta görmesi de altruizm terimiyle ifade edilmektedir. Bir kez bu terimlerin göz önünde bulundurdukları hazır olan şeyler, özellikle araç değerler, maddesel değerler alanıdır. Yüksek değerler alanında herhangi bir egoizm ya da altruizm söz konusu değildir. Örneğin dürüstlük, söz verip de sözünde durma gibi aktlarda ortaya çıkan değerler alanında egoizm ya da altruizmin bir anlamı yoktur. İmdi bu terimler dar bir alanı, yani araç değerler alanındaki insan ilişkilerini göstermek için kullanılabilirler; ve sadece fizyolojik-psikolojik bir durumu gösterirler. İnsanda saf fizyolojik-psikolojik bir durum göstermek de hiç kolay değildir.

Halbuki bizim burada kullandığımız sentrifugal, sentripetal terimleri ontolojik terimlerden daha tarafsız, daha objektif, daha geniş bir alanı, yani objeler dünyasına yönelmeyi ya da kendisini her şeyin merkezi olarak görmek gibi bir fenomenler alanını göz önünde bulunduruyor. Gerçekten bu terimlerle gösterilmek istenen fenomenler, bütün varlık alanını kapsayan geniş bir fenomen alanını içine alır. Bundan dolayı henüz başka türlü anlamlar yüklenmemiş, bu alanda kullanılmamış plan tarafsız fiziksel-ontolojik terimler kullanmayı uygun gördük. Egoizm ve altruizmin dar ethik alanda kullanılmalarına karşılık –onlar

aslında sadece araç değerlerle ilgili fenomenleri gösterebilirler– , sentrifugal ve sentripetal terimleriyle insan ve hayvanın somut varlık bütününde ortaya çıkan fenomenlerdeki davranış ve eylemler ifade edilmektedir.

Ontolojik temellere dayanan bir antropoloji, varolanın kendisi ile ilgili olan, bu sferde ortaya çıkan, sübjektif durumlarla sınırlı kalmayan terimler kullanmalıdır. Fizikten alınan bu iki terim, ontik plan bir durumu, yani varolanın kendisinde ortaya çıkan bir durumu gösteriyorlar. Halbuki egoizm ve altruizm terimleri sübjektiftirler. İnsanın somut bütünlüğünü değil, onun içinde bulunduğu ya da içine düştüğü belli psişik durumları gösterirler.

13. İnsanın Eylemlerinde Kendisini Ortaya Atabilmesine Karşılık Hayvanın Bundan Yoksun Olması

İnsan sadece kendisine hedef ve amaç koyan, yapacağı, yapmak istediği işleri planlayan bir varlık olmakla kalmaz, aynı zamanda onları gerçekleştirmek için kendisini ortaya atan, tehlikelere, yoksunluklara katlanabilen bir varlıktır da. İnsanın kendisini ortaya atmasının, bu uğurda her şeye katlanmasının derecesi, temelini insanın varlık yapısında bulan biyopsişik çekirdeklerin güçlü olmasına bağlıdır. Bunun sınırı yok olmaya kadar gidebilir.

İnsanın kendisini yapacağı işler için ortaya atması, onları izlemesi, onlar üzerinde sürekli olarak durması, aslında onun arzusuna bırakılmış değildir. İnsanın yaşaması, hayatını sürdürmesi onun çalışmasına bağlıdır; çünkü insan başarıları böyle bir sürekliliği gerektirir. Hiçbir insan başarısı yoktur ki o, insanın kendisini ortaya koymasını, güçlüklere katlanmasını gerektirmesin. Eğitim, teknik alan, sanat, bilim, felsefe, devlet işleri, bütün insan başarıları insanın onlar üzerinde durmasını, onlar için kendisini ortaya koymasını, çalışmasını gerektirirler. Üzerinde durulmayan, izlenmeyen her iş, olduğu yerde kalır.

Böyle bir durumda insanın hayatını sürdürmesi olanaksız olurdu. İnsanın bir toplum içinde yaşamak zorunda olması, çalışma hayatının örgütlenmesi ve insanın çalışmak zorunda olan bir varlık olması, bu gerekliliğe dayanıyor. Böylece bireyler hattâ uluslar birbirlerini tamamlayan, bazen de karşıt olan alanlarda kendilerini ortaya koyarak, sürekli bir çalışma içindedirler. Bu süreklilik ve kendini verme, toplum hayatında kişileri aşıyor, kuşakları içine alıyor.

İnsanın başarıları daldan dala konmak, sık sık amaç ve hedef değiştirmekle ya da anlık çalışmalarla gerçekleşemezler. Ancak çalışmanın aynı yönde sürekliliği, yani insanın kendisini işine vermesi, çalışmayı ve başarıları ilerletebilir, yenileyebilir. İnsan alanında ilerleme daima yenilenme demektir. Hep aynı şeyin yapılması, başarılarda süreklilik sağlamaz. Çünkü bu çalışma insandan kendisini vermesini, ortaya koymasını gerektirmeyen mekanik bir iş olmuştur. Zamanın şimdi boyutu içinde, başlayıp, gene o boyut içinde bitmektedir. Halbuki insanın kendisini ortaya koyduğu çalışmalar, zamanın üç boyutuna yayılan çalışmalardır. İnsanın tarihsel bir varlık olmasına uygun düşen, hep yenilenen çalışmalardır. İlerleme ancak böyle olasıdır. Mekanik bir çalışma, insanın kendisini vermesini gerektirmeyen verimsiz bir çalışmadır. Bu çalışma, zamanın şimdi boyutunu dolduran, insanın tarihsel bir varlık olması temelinden beslenmeyen bir çalışmadır; ve sonuç da başarı değil, bir yerinde saymadır; hattâ gerilemedir. Çünkü zamanın durması olası değildir.

İnsanda daima sarf edebileceğinden fazla, arta kalan bir güç vardır. Bu insanın plastisitesinin sonucudur. Bu yüzdendir ki, insan sonsuz yokluklara katlanabilen, gereğinden fazla "artık" bir gücü olan bir canlıdır. Fakat onun hayatı aynı zamanda kolayca yok edilebiliyor. İnsan dayanıklı olma ile narin olma gibi birbirine karşıt iki özelliği birlikte taşıyan bir varlıktır. Bu gibi karşıtlıklar, insanın varlık yapısının ontik temelinde bulunan

karşıtlıklardır; ve bu disharmoni bütün insan fenomenlerinde ortaya çıkar.

Her ne kadar insanlar arasında, koydukları amaç ve hedefleri izlemek, bunlar için kendilerini ortaya koymak bakımından büyük farklar varsa da, bu nitelik hiçbir insanda "en azı" da olsa, eksik değildir. Bu, gelenek ve göreneklere bağlı, öğrenilmiş, mekanik bir nitelik kazanabilir, fakat hastalıklı bir durum yoksa, yok olamaz.

Plastisitesi olmayan, gerektiğinden fazla hiçbir şeye sahip olmayan hayvan alanında ise ne kendisini ortaya koyma ne de çalışma vardır. Hayvanın her şeyini doğa hazırlamıştır. Bu yüzden hayvan ancak biyopsişik durumuyla, organik yapısı dolayısıyla kendisine verilen şeylerle ilgilenebilir. Bunlar da hayvana çevresi ile verilmiştir. Her canlı varlıkta, onun varolması için gerekli yetenekler vardır. Doğa sadece insanı gereksiz olan, ona yük olan, onun huzurunu bozan, rahatsız eden yeteneklerle donatmıştır. Sadece insanda bir yetenekler fazlalığı ile karşılaşıyoruz. Halbuki Arnold Gehlen, insanı bir "eksiklikler" varlığı olarak görmek istiyor; ve bunda yanılıyor. Çünkü doğa sanki insan dışındaki canlı varlıkları nasıl ve hangi yeteneklerle donatacağını önceden titizce düşünmüşe benziyor. İnsanda ise bu ölçüyü yitiriyor. Kant içgüdü ile aklı birbiriyle karşılaştırırken, doğanın insanı hayvanda olduğu gibi düşünmediğini, onu gereksiz yeteneklerle donattığını söylüyor. Eğer doğa insanı düşünseydi, kayırsaydı, onu kendiliğinden işleyen ve aldanmayan içgüdülerle donatırdı. Halbuki akılla donattığı insanı aldanmalara terk etmiştir, diyor.

İmdi eğer hayvanda hedef ve amaç koymak, bunları gerçekleştirmek için çalışmak, kendisini ortaya koymak, bir şey üzerinde durmak gibi fenomenler yoksa; o, tükenen besini yerine yeni bir besin koymasını bilmiyor, bu besinle birlikte tükenip gidiyorsa bu, onun yapısı gereğidir. Yukarıdan beri yapılan çözümleme ve betimlemeler de bunun başka türlü olmasına olanak olmadığını göstermeye çalıştılar. Aynı şekilde insan da

kendisine amaç ve hedefler koyuyor. Bunları gerçekleştirmeye çalışıyor ve içinde bulunduğu durumlardan sıyrılmak için kendisini ortaya koyabiliyorsa, bu da onun ontik yapısı gereğidir. Bu ontik yapı onu olaylar karşısında aktif bir tavır takınmaya zorluyor. Bunu ona sahip olduğu değer duygusu sağlıyor. Gerçekten insan eğer olup biten şeyleri beğenmek ya da beğenmemek, benimsemek ya da benimsememek, sevmek ya da sevmemek gibi bir yeteneğe sahip olmasaydı, o zaman insanın aktif olması ortadan kalkardı. İnsanın içinde bulunduğu durumlardan birini seçmesi, onu gerçekleştirmek için kendisini ortaya atması, değer duygusu gibi bir yeteneği gerektirir. Aynı şey önceden görme, önceden belirleme, özgür olma, bir dile, bilgiye, tekniğe ve sanata sahip olma, çalışma ve devlet kurma gibi fenomenler hakkında da geçerlidir. Bu gibi fenomenlerin bulunmadığı yerde, bu fenomenleri karşılayan yetenek ve başarıların da eksik olması gerekir. Ayrıca bu fenomenler, birbirini gerektiren, birbirine dayanan, birbirini tamamlayan, birisi ötekinin bulunmasını gerektiren fenomenlerdir. Bunlardan birisinin bulunmaması, ötekilerin de eksik olmasını; birisinin bulunması, hepsinin bulunmasını gerektirir.

14. İnsanda Varolma Kaygısı Hayvanda Bunun Eksikliği

Canlı varlıklar arasında sadece insanda karşılaştığımız varolma kaygısı fenomeni, temelini insanın üç boyutlu bir zaman içinde yaşamasında, yani onun tarihsel bir varlık olmasında buluyor. Zamanın bu üç boyutunda, varolma kaygısı bakımından en ağır basanı gelecek boyutudur. Çünkü dün bir daha dönmemek üzere geçmiştir, bugün ise geçmektedir; eylemlerimize, yapıp etmelerimize henüz açık olan, yarın, öbür gün, daha sonrasıdır. Varolma kaygısı ancak, şimdilerin dün olup kaybolacağı, yarınların şimdi olacağı gibi bir zaman duygusuna sahip olan bir varlıkta söz konusu olabilir. Zamanın bu üç boyutu arasında sıkı bir bağlantı vardır: Şimdi, bir yanıyla biraz önce-

ye, zamanın geçmiş olan boyutuna, bir ucuyla da gelecek zaman boyutuna bağlıdır. Şimdi bir "geçit" noktasıdır. Bu nokta geleceğe yönelmiş, gelecekteki eylemlere göre ayarlanmıştır. Zamanın öteki boyutlarından kopmuş bir "şimdi", ancak tek boyutlu bir zaman içinde ve zamanı farkında olmadan yaşayan bir canlı varlık için söz konusu olabilir. Fakat insanın böyle bir varlık olmasına olanak yoktur. Çünkü insanda varolma kaygısı göze çarpan bir fenomendir. Aslında şimdiden kalkan insan, bir ayağı ile gelecek zaman içindedir. Önemli olan insanın bunu bilmesidir. Nitekim insanın bir olanaklar alanı olan gelecek hakkında planları, tasavvurları, tasarıları vardır. İnsan ne kadar ilkel bir kültür basamağı üzerinde bulunursa bulunsun, başka türlü olamaz. İnsan gerek tek başına gerekse bir topluluk olarak bu gibi planlara, tasarılara dayanmak zorundadır; yoksa insanların mirasyedi olması gerekirdi –doğal ki kendinden önceki kuşaklar, geleceği düşünmeden, yenecek bir miras bırakmış olabilirlerse!– Kaldı ki, mirasyedi bile elindeki serveti kullanmak için gene bazı tasavvurlara sahip olmalıdır. Üstelik bu mirası kendisinden öncekilerin çalışıp, kazanıp, biriktirmiş olması gerekir. Çünkü insan dünyasında, hayvanlarda olduğu gibi "hazıra konmak" diye bir şey yoktur ve insanın hep mirasyedi olarak yaşaması olanak dışıdır.

Geleceğin planlarla, umutlarla bezenemediği karanlık durumlarda, varolma kaygısı bütün ağırlığı ile insana yüklenir, onu ezer. Böyle bir durumda umutsuzluk egemendir. İnsan denen varlık, belirsizliğin, umutsuzluğun içinde yaşayamaz. O gene gelecek zaman için planlar yapar, onları gerçekleştirmek için olanaklar aramaya, bir çıkar yol bulmaya çalışır. Bu yol uzun bir yol bile olsa, gene de insan ister tek başına, isterse toplum olarak olsun, bundan vazgeçemez.

Böylece varolma-kaygısı, tek insanın ve insan soyunun temel kaygısıdır. Varolma kaygısı bir sosyal birlikte yönünü şaşırsa, gücünü yitirse bile, bireylerde hiç kaybolmaz. Eğer bireylerdeki varolma kaygısı sosyal çıkmazlardan kaynaklanıyorsa,

bireylerin er ya da geç birleşmesi ve bir çıkar yol araması kaçınılmaz olur. Bir sosyal birlik politik-ekonomik güçlükler içinde yarını göremez duruma gelirse, o sosyal birliğin bireyleri yarını kurtarmak için canlarını bile vermekten çekinmezler. Varolma-kaygısının gücü, baskısı o kadar ağırdır ki, bu uğurda insanlar bütün varını tehlikeye atabilir. Toplumlardaki iç savaşlar –politik kışkırtmalar bir yana; fakat bunun için bile toplumda bir varolma kaygısının doğmuş olması gerekir; daha doğrusu, kışkırtmalar böyle ortamlardan yararlanırlar– varolma kaygısının umutsuzluk derecesine varmasıyla patlak verir: Yarın o kadar karanlıktır ki, insanların kaybedecek hiçbir şeyleri yoktur!

Fakat insanın varlık yapısında aslî bir fenomen olarak ortaya çıkan kaygı fenomeni, Martin Heidegger'in kullandığı "kaygı" terimi ile karıştırılmamalıdır. Nasıl Heidegger'de korku ve can sıkıntısı, objesi belli olmayan bir "korku" ve "can sıkıntısı" ise, kaygı terimi de öyledir. İmdi antropolojide söz konusu olan kaygı fenomeni, hastalıklı olan, kuruntulu bir insanın belirsiz, objesiz bir kaygıya düşmesi, endişe etmesi değildir. Tersine antropoloji anlamındaki kaygı fenomeni, insanın somut bütünlüğü ile ilgisi olan, onda temelini bulan bir fenomendir. Kaygı fenomeni hem insanın somut hayatı hem de bu somut hayatın başarılarıyla ilgilidir. Dünyada hiçbir şey insanın kendi hayatı ve bu hayatı dolduran eylemler, başarılar kadar somut değildir. Her insanın hayatı, kendisi için kaybedilmemesine çalışılan değerlerin en yükseğidir. Fakat bu hayat boş bir kavram değildir; eylemler, başarılar, başarısızlıklarla dopdolu olan bir fenomenler örgüsüdür.

İnsandaki kaygı duygusu, sadece çıplak bir hayat için duyulan bir kaygı değildir. Bu, hayatta sevilen, sevilmeyen, kendisi için sıkıntılara katlanılan, birçok üzüntü, sevinç ve başarıları içine alan somut bir fenomen alanının kaygısıdır. Çünkü çıplak bir varolma kaygısı, yani bütün değerlerden yoksun olan bir hayat kaygısı, soyut bir kaygıdır. Böyle bir hayat ya da varolma kaygısı, insana çaba sarfettirecek güçte olamaz. İnsanın somut

hayatını dolduran, besleyen başarılar da birlikte göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü insan yalnız ve sadece çıplak bir varolma için hayatta kalmaya çalışmaz. Böyle bir tasavvur bile tamamıyla soyut olan bir tasavvurdur. Somut insan hayatı için, bu varlığı dolduran, bu varlıkla ilgisi olan ve ancak bu varlık sayesinde gerçekleştirilen eylemler, başarılar, yaratmalar, bütün insan fenomenleri söz konusudur.

Öte yandan varolma-kaygısı fenomeni, genellikle ya sadece biyolojik ya da psikolojik olarak açıklanmak istenmiştir. Halbuki bu fenomen ne sadece biyolojik ne de sadece psikolojik olarak açıklanabilir. Bu fenomen de bütün öteki somut insan fenomenleri gibi insanın somut varlık bütünü ile ilgilidir; ve ancak insanın somut varlık bütünlüğü içinde aldığı yer bakımından açıklanabilir. Bunu görmeyen açıklamalar, fenomenin ancak yanından geçerler, fakat açıklayamazlar.

Günlük hayatın kesin ve keskin olmayan söyleyişlerinde ise bu fenomen "varolma savaşı" ya da "hayat savaşı" olarak adlandırılır. Bir kez günlük hayatın bu deyimlerle ne demek istediği açık değildir. Bundan başka bu söyleyişler kaynağını Darwinizmde bulurlar. Halbuki varolma-kaygısını biyolojik olarak açıklamak olası değildir. Çünkü varolma kaygısı, her insanın anlam alanı, yani değer dünyasıyla, hem de içinde yaşadığı zaman boyutlarıyla, onun bütün somut varlığıyla ilgilidir. Bu nedenle varolma-kaygısını herhangi bir içgüdü ile ya da Freudizmin herhangi bir deyimiyle açıklamak, fenomenlere sırtını çevirmek demektir.

Fakat insanın somut varlık yapısının bir özelliği olan varolma kaygısı, hayvanın somut varlık-yapısının da bir özelliği olamaz. Çünkü hayvan alanında varolma-kaygısını temellendirecek hiçbir fenomenle karşılaşılmaz. Bir kere hayvanda zaman duygusu yoktur; ona herhangi bir değer duygusu, bir aktiflik, amaç ve hedef koyma yüklenemez. İnsan üç boyutlu bir zaman içinde yaşadığı, eylemlerini zaman boyutlarına yaydığı halde, hayvan şimdi içinde yaşar; hem de o bunun farkında değildir.

Doğanın her şeyini hazır olarak verdiği ve bir rastlantılar varlığı olan hayvan, o rastlantılar kendisine yardım ettiği sürece ve farkında olmadan yaşar. Onda ne bir yaşama ne de bir ölüm bilinci varolabilir.

15. İnsanın Öleceğini Bilmesine Karşılık Hayvanın Böyle Bir Bilgiden Yoksun Olması

Ölüm problemi hakkında Platon'dan beri birçok görüş ileri sürülmüştür. Fakat bunların hemen hepsi "ölüm nedir?" sorusu üzerinde duruyorlar. Halbuki antropoloji "ölüm nedir?" sorusunu sormuyor. Antropolojiyi ilgilendiren, insanın ölüm hakkında bir bilgisinin olduğu, hayvanın ise böyle bir bilgiden yoksun olduğudur. İnsanın ölümü bildiği, fakat ölümün ne olduğunu bilmediği, ölüm hakkında ileri sürülen çeşitli görüşlerden de anlaşılıyor. Biz bu görüşlerden Scheler ve Schopenhauer'ın görüşlerini kısaca ele almak istiyoruz.

Scheler ölümün ne olduğu hakkında ortaya atılan bilimsel görüşlerle pozitivist felsefenin görüşlerini eleştirdikten sonra, ölüm bilincinden çok geistın ölümsüzlüğü problemi, insan hayatının sürmesi hakkında düşünceler ileri sürüyor. Scheler'e göre insanın ölüm hakkında bir bilgisi var, yani insan öleceğini biliyor; ve bu bilgi a prioridir. İnsan ancak kişi olarak ölümsüzdür. Bu görüş Scheler'in kişi (Person) ve geist hakkındaki teorisine dayanır. Geist aktlardan meydana gelir, kişi bu aktların merkezidir. Geist ya da bunun merkezi olan kişi, canlılığın bir ifadesi olan beden ve ruha bağlı değildir. Geistın taşıyıcısı olan kişi, ruhsuz ve bedensiz de varolabilir; örneğin Tanrıda olduğu gibi. Tanrı ruh ve bedensizdir ama vardır; çünkü Tanrıya ne ruh ne de beden yüklenebilir. Scheler'e göre aktlardan oluşan geistın aktlarını kişi gerçekleştirir. Bir kere gerçekleştirilen aktlar, insanın beden ve ruha dayanan varlığı sona erdikten sonra da devam ederler. Bu geistın ölümsüzlüğüdür.

Scheler'in bu teorisi kaynağını Kant'ın şu görüşünde bulur: Kant için kişinin iki yanı vardır. Bunlardan birisi onun noumenon yanı, öteki ise onun phainomenon yanıdır. "Kişinin noumenon yanının görünüş alanı ile ilgisi olmadığı için, zaman-mekân kaydına bağlı değildir; böylece o "mutlak olan", değişmeyen bir alan oluşturur ve ebedîliğe sahiptir. Bu nedenle insan homo phainomenon olarak sona erse bile, onun homo noumenon olarak kazandığı ün, ölümünden sonra da, yani o, homo phainomenon olarak varolmadığı zaman da varlığını sürdürür."[3] Nietzsche de aynı düşünceyi ileri sürer. Ona göre de bir insanı ebedileştiren ya da onu gelip geçici kılan, bıraktığı yapıtlardır.

Bundan başka Scheler, Goethe'nin ölümsüzlük hakkındaki şu düşüncelerini alır: Goethe insanın kendisinin ölümsüzlüğüne inanmasının yerinde olduğunu, fakat insanın bunu mantıksal-felsefi kanıtlarla göstermeye çalışmasının yerinde olmadığını ve bir anlam taşımadığını söyler: "Bu dünyadaki hayatı bakımından ölü olanların başka bir dünyada herhangi bir hayata kavuşmayı ummaları boşunadır. Bizim hayatımızın devam edeceği hakkındaki inancın kaynağını, eylemlerimiz, aktivitemiz oluşturur. Çünkü eğer ben, hayatımın sonuna kadar etkili olabiliyorsam, o zaman doğa varolmanın başka bir şeklini bana vermek zorundadır."

Scheler, Kant'ın Goethe'nin ve Nietzsche'nin düşüncelerini düşünsel bir teori haline getiriyor. Kant, Goethe ve Nietzsche bu düşünceleriyle sadece insanın eylemlerinin, başarılarının kaybolmayacağını söylemekle yetinirken, Scheler bu düşüncelerden, kişinin hayatının devam edeceği sonucunu çıkarıyor. Kant, Goethe ve Nietzsche'nin göz önünde bulundurduğu fenomenlerle Scheler'in vardığı sonuç arasında sadece dış görünüşü ile bir benzerlik var. Çünkü Scheler'in görüşü, dinsel bir görüştür. Halbuki Kant, Goethe ve Nietzsche'nin göstermeye

[3] *Kants Werke*, Cassirers Ausgabe, Band 7, s. 100-101.

çalıştıkları, antropolojik bir fenomendir, yani insansal bir fenomendir.

Schopenhauer'a gelince; Schopenhauer ölüm problemini dine dayatmadan ele alıyor. Schopenhauer için ölüm fenomeni insan ve hayvanda ortaya çıkan bir fenomendir. Bu fenomen ancak felsefi bir görüşten kalkarak açıklanabilir. Onun görüşü felsefi antropolojik görüşe oldukça yakındır. O şöyle söylüyor: "Hayvanın ölüm hakkında bir bilgisi yoktur. Halbuki insanda aklın ortaya çıkmasıyla birlikte, onun ölüm hakkındaki bilgisi de ortaya çıkıyor; ve insan için bu bilgi kesin bir nitelik kazanıyor. Fakat doğada her kötülükle birlikte onu ortadan kaldıran ya da onun etkisini azaltan bir araç da veriliyor. Aklın ölüm hakkında birlikte getirdiği bu refleksiyon, bu bilgi, insanı teselli edecek metafizik görüşlerin doğmasına yardım etmiştir. Hayvanın bu gibi görüşlere ne gereksinimi vardır, ne de hayvan böyle bir yeteneğe sahiptir. İnsanın birer başarısı olan bütün felsefe-sistemleri ve dinler, ölüm problemiyle hesaplaşmak zorunda kalıyorlar. Düşünceler, refleksiyonlar oluşturan akıl, ölümün kesinliğini de göstermektedir. Bir felsefenin ya da bir dinin bu konudaki başarısı, onların insana ölümü serinkanlılıkla karşılamasını öğretmek olmalıdır. Bunu en kolay başaran din ya da felsefe, ölüm karşısındaki bu serinkanlılığı gerçekleştiremeyen din ve felsefeden daha üstün olarak kabul edilmelidir."

Bu bakımdan Brahmanizmle Budizm bütün öteki dinlerden üstündür. Çünkü bu dinler insana kendisinin aslî bir varlık olduğunu öğretiyorlar. Üstelik bu dinler için oluş diye bir şey yoktur, yani ne bir meydana gelme ne de başka bir şekil kazanma vardır. Halbuki öteki dinler insanın "yok"tan varolduğunu ve insanın gerçek varlığını doğumla birlikte kazandığını öğretiyorlar. Eğer insan "yok"tan varolduğuna inandırılırsa, o zaman o "gelecek"te ebedî bir hayata kavuşacağına nasıl inanabilir? Gerçi burada insana, onun başka bir varlığın, örneğin Tanrının eseri olduğu söyleniyor, fakat bununla beraber onun

davranış ve eylemlerinden, yapıp etmelerinden sorumlu olduğu da bu düşüncelere ekleniyor.

Böyle bir durumda, olgun bir kafası olan insanın dayanacağı "yer" neresi olabilir? Böyle bir durumda, hiç olmazsa Avrupa'da, insan şöyle bir alternatif karşısında sallantıda kalıyor: Ölüm mutlak bir yokluk mudur, yoksa ölüm bir ebedîlik midir? Her iki şık da yanlıştır. Burada yapılacak iş bir "orta yer" bulmak değil, tersine daha yüksek bir görüş kazanmak olmalıdır. Böyle bir görüşten probleme bakılınca, ölüm hakkındaki yokluk ve ebedilik düşüncesi kendiliğinden ortadan kalkar.

Böyle bir görüşe ancak empirik olan bir hareket noktasını benimsemekle varılabilir. Dikkat edilirse, biz insan dünyasında yadsınmasına olanak olmayan şu fenomenlerle karşılaşıyoruz: İnsan hem kendisinin hem de yakınlarının ölümünden korkar, yani insanda doğal bir ölüm korkusu vardır. Çünkü doğa diliyle konuşulursa, ölüm yok olmak demektir. Ölümün hiç şakası yoktur; hayat da öyledir, hayat da şaka götürmez.

Fakat ölüm korkusu ölüm hakkında bir bilgiye sahip olmadan da vardır. Nitekim hayvanın ölüm hakkında bir bilgisi yoktur; ama ölüm korkusu onda da vardır.[4] Çünkü doğan her varlık ölüm korkusunu da birlikte getirir. Çünkü ölüm "hayat iradesi"nin başka bir yönüdür; ve a prioridir. Biz hepimiz "hayat iradesi"nden başka bir şey değiliz. Bu nedenle her hayvan için hayatın devamı ile onun bu konudaki korkusu doğuştandır. Hayvanın yavrusunu koruması, kendisini saklaması, kaçması, doğuştan olan bu korkuya dayanmaktadır.

İnsan da "hayat iradesi"nin bir ürünü olduğuna göre, ondaki ölüm korkusu da gene doğanın bir vergisidir; yani gene doğuştandır. İnsan için en büyük korku, ölüm korkusudur. Bundan dolayı insan başkalarının başına gelen felâkete, çok candan katılır. Bu yüzden insan için idamdan daha korkunç bir

---

[4] Felsefî antropoloji aynı görüşte değildir. Hayvanın ölüm bilgisi yoktur; onun için de ölüm karşısında kayıtsız kalıyor.

sahne tasavvur edilemez. Fakat bu fenomende ortaya çıkan hayata bağlılık, herhangi bir bilginin ya da refleksiyonun ürünü değildir. Çünkü bilgiye böyle bir korku anlamsız görünür. Birçok durumda hayat, istenilen bir şey de değildir; fakat bu yalnız bilgi bakımından öyle görünür. Eğer deneyim ve refleksiyon dile gelecek olsa, o zaman yok olmak, yani ölmek bir değer kazanmak zorunda kalacaktır. Çünkü refleksiyon ve bilgi için, kısa süren insan ömrü yüzünden herhangi bir kaygıya kapılmaya gerek kalmaz. Çünkü nasıl olsa ölüm diye bir şey var; önüne geçilmesine de olanak yok. Refleksiyon buna boyun eğmeye razı olur.

O halde hayata bağlanmak, bilgi ve refleksiyonla ilgisi olmayan "kör irade"nin, "kör hayat iradesi"nin bir işidir. Bu "kör hayat iradesi"nin şu özellikleri vardır: 1. Hayat iradesi insanın çekirdeğidir; 2. Hayat iradesi, aslında bilgisiz ve kördür; 3. Bilgi hayat iradesine yabancı olan, ona sonradan eklenen bir ilkedir; 4. Bilgi hayat iradesiyle savaş halindedir. Bilgi bu savaşta, her zaman üstün gelmekten çok uzaktır. Çünkü bilginin hayat iradesini kendi egemenliği altına alması hemen hemen olası değildir. Çünkü hayat iradesi her an geri tepebilir. Hayat iradesinin geri tepmemesi için birçok koşulun gerçekleşmesi gerekir.

Öte yandan kör hayat iradesinin bir sonucu olan ölümden korkma, yanlış olan açıklama şekillerinden doğmaktadır. İnsana şöyle bir bilgi veriliyor: Sen "hiç"ten, "yok"tan yaratıldın; fakat sonra da ebedî olarak yaşayacaksın. Böyle bir bilgi, hayat iradesini susturmaz. Hayat iradesinin susması için, doğanın kendisinden hareket edilmelidir; çünkü doğa hiçbir zaman yalan söylemez. Doğa çok doğru ve açık konuşur; ve doğa ölüm hakkında başka türlü konuşuyor. Doğanın bu konuda her canlıya söylediği şudur: "Teklerin hayatı beni hiç ilgilendirmez; beni yalnız türün hayatı ilgilendirir. Canlı türleri için de ben elimden geleni yaptım; daha iyisini kimse yapamaz."

Doğaya canlılar şöyle bir soru sorsalar: Sen bu konuda yani, canlı türleri için ne yaptın? Doğa buna şu yanıtı verecektir: Ben canlının türü için o kadar cömert davrandım ki, ölüm ne kadar insafsız hareket ederse etsin, gene de benim ortaya koyduğum "hayat çekirdeklerini" yok edemeyecektir. Ben daima üremeyi ve üretmeyi, yok olup gitmenin çok üstünde tuttum. Eğer bir yerde bunu yapmamışsam, o zaman bu canlı varlıkların türünü öyle araçlarla donattım ki, onlar da gene kendi türlerini sürdürebilecek bir durumdadırlar. Örneğin sadece on saat yaşayan mikroskobik canlıları yığınla çoğaltıyorum; ölüm onlarla başa çıkamıyor. Çünkü çoğalma daima yok olup gitmenin, yani ölmenin çok üstündedir. Fakat fil gibi çoğalması ağır olan hayvanlara da yüz otuz yıllık ömür verdim. Ben bütün canlıları işte böyle düşündüm.

Fakat insan doğanın bu düzenini göz önünde bulundurmuyor ve insan birey olarak kendisi hakkında bir ebedîlik kabul ettiği halde, köpeğin, maymunun, filin tekleri için aynı şeyi kabul etmiyor. Ama neden kabul etmiyor? Bunu anlamak çok güç. Doğa hiçbir yerde yalan söylemez. Doğa ölmezliği, ölümsüzlüğü teklere değil, canlının türüne vermiştir. Fakat tür, teklerin hayat iradesinde ifadesini bulduğu için, tekler de böyle bir ölmezliğin örneği oluyor.

İşte ancak böyle bir görüşten hareket edilerek ölüm korkusu ortadan kaldırılabilir. Hayvan ölüm bilgisine sahip olmadığı için, onun korkusunu ortadan kaldırmaya da olanak yoktur. İnsan kendisinin insan olarak kaybolmadığını, tür olarak devam ettiğini görürse, onun korkusu geçecektir.

Nietzsche'nin dediği gibi, Schopenhauer'ın bu görüşü, çok sert, fakat çok halis bir görüştür. O bu görüşü herhangi bir dine bağlı olan bir insan olarak değil, bir filozof olarak ortaya koymuştur.[5] Halbuki Scheler dinlerin görüşünü benimseyerek,

---

[5] Descartes, ucu dinlere dokunduğundan, bu problemden kurtulmak için, hayvanı bir makine olarak görmek zorunda kalmıştır. Bir filozof

ruhun ölümsüzlüğü üzerinde duruyor; ruhun ebedî olduğunu savunuyor ve bunu temellendirmeye çalışıyor. Sonuç olarak da spekülasyonlara başvurmak, kurgular yapmak zorunda kalıyor.

Felsefi antropolojiyi ilgilendiren, insanın öleceğini bilen bir varlık olmasıdır; yoksa dinlerin ve spekülatif felsefe teorilerinin vurgulayarak üzerinde durdukları ve bilinmesine olanak olmayan ruhun ölmezliği, ebedîliği problemi ile ölümden sonraki durumu değildir. Antropolojinin üzerinde durduğu problem, hayvanın ölümü bilmemesi, insanın ölümü bilmesi ile ölüm fenomeninin insanın öteki fenomenleriyle olan ilişkisidir.

Nasıl insanda bir "kaygı-fenomeni" ile karşılaşıyorsak; ve bu kaygı insanı eylemden eyleme götürüyorsa, ölüm fenomeninde de aynı şeyi görüyoruz. İnsanın hayatının sınırlı olduğunu bilmesi, onun için çok önemlidir. Bu sınırlılık, insanın hayatını, başarılarını düzenlemesi bakımından önemli bir rol oynar. Gerçi doğa insana ölümü hakkında kesin bir bilgi vermiştir, fakat insan ölümünün "zamanı"nı, "yerini" ve "nasıl"ını bilmiyor. Bu da doğanın insandan yana hareket ettiğini, onu kayırdığını gösteriyor. Eğer insan ölümünün "zamanını", "yerini" ve "nasıl"ını bilseydi bu, insanın bambaşka bir varlık olmasını, bambaşka başarılara sahip olmasını gerektirirdi. Bugünkü yapısında insan için hem ölümün ne zaman geleceğini bilmek, hem de önüne geçememek taşınmaz bir yük olurdu. İnsan böyle bir bilgi ile donatılsaydı eylemlerinin de başka türlü olması gerekirdi. Bir kez onun eylemleri şimdikinden çok farklı olurdu, çünkü sona doğru yaklaştıkça, insan ister istemez bir bekleme durumuna girecekti. Ölüm yargısına çarptırılanların ne kadar korkunç bir durumda olduğu düşünülsün. Bu bekleme, gerçekten korkunç bir beklemedir. Yeryüzünde "korkunç" niteliğini taşımaya en çok hak kazanan bir şeydir. Halbuki doğa bu konuda insana ne kadar yumuşak davranıyor; insanın

---

olarak da bu konu ile uğraşmamış, ancak tek insan olarak ruhun ebedî olduğunu söylemekle yetinmiştir.

öleceğini bilmesi, fakat ne zaman öleceğini bilmemesi, ölmeyecekmiş gibi davranması, onun eylemlerini, başarılarını olumlu yönde etkiliyor.

Öte yandan insan, hayvana göre geç gelişen bir varlıktır. Doğa onu hazır başarılarla donatmamış, her şeyi kendisinin başarmasını istemiştir. İnsan bugün sahip olduğunu gördüğümüz her şeyi kendisi oluşturmuştur. Sanki doğa bu kadar geç olgunlaşan bu varlığın uzun yaşaması gerektiğini düşünmüş de, ona göre onun bütün canlı varlıklardan daha uzun ömürlü olmasını sağlamıştır. Üstelik insanın öyle olanakları vardır ki, o bu sayede hayatını uzatabiliyor. İnsan hayvan gibi doğaya teslim olmuyor; tersine doğayla savaşıyor. O hastalığını biliyor, hastalığı yenmeye çalışıyor, birçok hallerde de yeniyor; öyle ki, insan artık Rilke'nin dediği gibi, "kendi ölümü ile" ölmüyor; onun ömrü, ölümü bile doğal değildir.

İnsan ne zaman öleceğini bilmese, ölmemek için yapabileceği birçok şey olduğunu bilse de, ölüm korkusu ortadan kaldırılamıyor. Schopenhauer ölüm korkusu üzerinde çok durur. O, bu korkunun nasıl ortadan kaldırılabileceği problemiyle uğraşır; bunun için yollar gösterir. Fakat ölüm korkusu birtakım düşüncelerle ortadan kaldırılamaz. Ölüm korkusu tamamıyla bireyseldir. İnsanın ölümden korkması doğal görülmelidir. Bu korku sadece insanın önünde sınırlı bir zamanın bulunduğu hakkındaki bilgi değildir, ölüm hakkındaki bilgisizliktir. Böyle bir duyguya sahip olmak doğaldır. Fakat bütün insanların böyle bir duyguya sahip olduklarını söylemek güçtür. İnsanlar arasında gününü gün eden ya da başka bir dünyaya hazırlananlar vardır. İnsanlar değişik değer duygularına sahiptir. Değer duygusu, insanın eylemlerini, yapıp-etmelerini yöneten etkendir. Böyle olduğuna göre bu dünyayı bir zindan, gelip geçici bir dünya olarak görenler daima çıkacaktır. Nitekim Anadolu köylüsü, yeminlerinde, bu dünyanın gelip geçici, fakat öteki dünyanın, ölümden sonraki dünyanın "ebedî" ve "hak" dünyası olduğunu söyler; yeminlerini bu ebedî dünya üzerine eder. Bu-

na inananların ölümden sonrası hakkında somut bir bilgileri var gibi görünüyor. Bu, belli dinlerin ve metafiziklerin insandaki ölüm korkusunu hafifletmek için ileri sürdükleri çarelerdir ve bunu insanlara özellikle belli çağlarda somut olarak yaşatmayı başarmışlardır.

Felsefi antropoloji için ölümden sonra yaşama insanın başarılarında yaşamasıdır; insanın başarılarının ölümsüz olmasıdır. Bu ebedîlik insansal bir ebedîliktir. Aynı şeyi Kant da, Goethe de, Nietzsche de söylemiştir. Nietzsche'ye göre bir insan ya da sosyal birlik, tarihte oluşturduğu başarıları ölçüsünde kalıcıdır, ölümsüzdür. İmdi tarihte sürüp gelen, insanın başarılarıdır. Örneğin Kepler, Galilei, Newton, Descartes, Hume, Kant, Nietzsche, Planck, Einstein, Fatih, Napoléon, Atatürk ve daha da sayılabilecek olanlar hep yaptıklarıyla, başarılarıyla yaşayacaklardır. Bunların dışında kalanlar, Schopenhauer'ın deyimiyle bir fabrika eşyası gibi meydana gelen yığın, iz bırakmadan kaybolup gidecektir. İnsan ölçüsünde ölümsüzlük ve ölüm, böyle bir anlam taşıyabilir.

Schopenhauer, insanda, genellikle canlıda bir ölüm korkusu bulunduğunu, bunun canlılara doğa tarafından verildiğini söylüyor. Bu görüş, onun metafizik "hayat iradesi" teorisinin bir sonucudur. Felsefi antropoloji için ise ölüm korkusu da bilgiye dayanan, bilgi ile beslenen bir korkudur. Eğer hayvanda ölüm karşısında bir korku görülüyorsa, bu tabiatın ona verdiği bir içgüdüdür. Bilinen, bilgiye dayanan, bilgi ile beslenen bir korku değildir. Zaten hayvanın ölümle savaşacak ne bir aracı ne de bir yeteneği vardır. Hayvan için korku da yem, çiftleşme gibi fenomenlere benzemektedir. Gerçi Schopenhauer bir hayvanın kendisini düşmanından saklamasını, onda bir ölüm korkusunun bulunduğu şeklinde anlamak istiyor; fakat bu korkunun içgüdüsel olduğu ve içgüdü düzeyini aşmadığı açıktır. Yani hayvandaki ölüm korkusu, bilgiye dayanan bir korku değildir. Yoksa hayvanın ölüme karşı herhangi bir önlem alabilmesi gerekirdi.

Böylece hayvan yalnız öleceğini bilmemekle kalmıyor, o aynı zamanda ölüme karşı kayıtsız davranıyor. Çünkü hayvan kendisini ancak doğanın ona verdiği araçlarla koruyabilmektedir. Hayvan ancak bu tür bir savunma ve çıplak varlığını sürdürebilecek araç ve yeteneklerle donatılmıştır. Doğa ona bunun dışında bir şey vermemiştir.

Halbuki insanın ölüm korkusu, doğanın ona verdiği bir içgüdü değildir. İnsan hayatının ne zaman tehlikeye girdiğini ya da gireceğini önceden kestirebiliyor. İnsan bilgisi ile, gelen, gelmekte olan tehlikelere karşı önlem alabiliyor, onlara karşı durabiliyor. İnsan kendisini sezdiği tehlikeden korumak için, bilgisini, bilgisinin oluşturduğu araçların tümünü harekete geçiriyor. Böylece insan kendisini doğanın başıboş dizginsiz güçlerine terk etmiyor; onlara teslim olmuyor. Gerçi insan ölüme karşı savaşabiliyor. Çok kez de yaşama yolunu uzatabiliyor. İnsan, vakitsiz gelen bir ölüm karşısında, onunla savaşmada, yüzyıllar süren çabasını hâlâ sürdürmektedir.

Hayvana gelince; hayvan öleceğini bilmiyor; nitekim onun hayatı için bilgiye dayanan bir kaygısı da yoktur. Hayvan yaşar, ölür. Hayvanın yaşamasını da, ölmesini de doğa ayarlıyor. Hangi hayvan türünün ne kadar çoğalması, onun ne kadarının ölmesi gerektiğini doğa düzenliyor. Hayvan buna karşı hiçbir şey yapmıyor; hiçbir önlem almıyor. Halbuki insan, çoğalmasını bile kendi elinde bulunduruyor.

Hayvan yalnız kendi ölümü karşısında değil, aynı zamanda kendi türünden bir hayvanın ölümü karşısında da kayıtsız davranıyor, ilgi duymuyor. Ona bunu sağlayacak ne duygusu ne de bilgisi var. Bununla ilgili olarak hayvanda bir akrabalık, yakınlık, dostluk fenomeni de yoktur. Yavru hayvan kısa bir süre sonra anasını, ana da onu tanımaz oluyor.

İnsan hem kendi ölümüne, hem de kendi cinsinden bir varlığın ölümüne karşı kayıtsız kalamıyor. Hayvan ölü karşısında kayıtsız kaldığı halde insanın ölüler için özel törenleri vardır. İnsan ölüsünü gömer, mezar yapar, yakar, hem de özel tören-

lerle. Fakat insan hiçbir zaman ölülerine karşı ilgisiz kalamıyor. Bunun kaynağının, temelinin ne olduğunu gösteremeyiz, açıklayamayız; fakat bütün insanlık tarihi boyunca bunun böyle olduğunu saptayabiliyoruz. Hattâ geçmiş çağlarda yaşayan insanlar hakkındaki bilgimizin önemli bir kısmını mezar kalıntılarına borçluyuz. Gerçi insanların ölülerine gösterdikleri saygı ve özen onlar için yapılan törenler, kültür çevresinden kültür çevresine değişik şekiller gösterir; fakat ölüye saygı gösterilmeyen, tören yapılmayan bir insan topluluğu hiçbir şekilde söz konusu değildir.

16. İnsanın Gönüllü Olarak Hayatını Bir Düzene Bağlamasına Karşılık Hayvandaki Dizginsizlik

İnsan tek kişi olarak, kendi işlerini görür ve yaparken, onları bir düzene göre sıraya koyar. İnsan işlerini kendisi tarafından konulan bu "düzen"e göre ayarlar. O, bu düzene boyun eğer. İnsanın hayattaki başarısı ya da başarısızlığında bu düzenin, onun kendi koyduğu düzene uymasının önemli bir rolü vardır. Fakat insan işlerini sıraya koyarken, onların önemli olanlarıyla daha az önemli olanları arasında bir ayırım yapar; ve önemli gördüklerine bir "öncelik" tanır. İnsanın işlerinde bazılarına bir öncelik vermesi, ötekileri ikinci plana koyması gelişigüzel değildir. Bütün bu sıraya koymalar, bir düzene göre hareket etmeler, belli bir değer duygusuna göre olup biter.

Fakat insan hiçbir zaman yalnız değildir; o bir topluluk içinde yaşar. Yalnız kendi eylemleriyle, işleriyle kendisi arasında bir bağ oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda öteki insanlarla, onların yapıp etmeleri, işleri ve çalışmalarıyla da süregiden devamlı ilişkiler içindedir. Çünkü tek insanın kendi ürünü olan bir şey, aynı zamanda öteki insanlar içindir de. Böylece insanların gerçekleştirdiği eylemler, işler arasında, dolaylı da olsa, sıkı bir bağ vardır. Ama insanlarla onların işleri, eylemleri arasındaki bu bağlar, daima bir anlaşmaya dayanmaz. Bu bağlar-

dan anlaşmazlıklar da doğabilir. Çünkü insan disharmonik bir varlıktır, yani o hem olumlu hem de olumsuz olan değerlerin taşıyıcısıdır. Onda hem iyinin, hem kötünün, hem haklı olanın, hem de haksız olanın biyopsişik çekirdekleri vardır. İmdi insan hem iyiyi, haklı olanı hem de kötüyü, haksız olanı gerçekleştirebilecek bir güçte, bir durumdadır. Bu alternatiften birisinin gerçekleşmesi, insanın değer duygusunun niteliğine dayanır.

Bu değer duygusu, başkalarının yapıp etmelerine, eylemlerine karşı kör ve sağır olabilir. Bu körlük ve sağırlık, insanın kendisine herhangi bir ayrıcalık, bir üstünlük yüklemesine neden olabilir. Bu bazen bilerek, bazen de bilmeyerek olup biter. Her iki halde de insanlar arasındaki normal ilişkiler bozulur, kavga şeklini alır. Bu gibi durumlarda tek insan ya da bir insan grubu kendi çıkarına göre davranmak isteğinin baskısı altında kalarak kötüyü, haksız olanı gerçekleştirebilir. Hem de tek insan ya da bir insan grubu bunu planlaştırır ve bu konuda araçlar hazırlar; bundan yararlanarak başkasının hakkına el uzatır ya da uzatabilir. Kendisinin olmayan şeyleri zorla kendisine alır, ya da alabilir. Böylece insanlar arasındaki "düzen" de alt üst olur. Fakat aynı zamanda insanda bir hak duygusu, bir doğruluk duygusu vardır. Kötüyü, haksız olanı işleyende bu duygu zayıf olsa bile, toplumda hak duygusu olan insanlar daima bulunacaktır.

İnsanlar başlangıçtan beri, karşılaştıkları kötü ve haksız durumları önlemek için, kendilerindeki hak, adalet ve doğruluk duygusuna dayanan kurallar ve ilkeler koymuşlar, gönüllü olarak bunlara uymuşlar; aynı zamanda konulan bu kural ve ilkelere göre davranan objektif bir "kurum" oluşturmuşlardır. Bu objektif kurum, insanlar arasındaki ilişkileri bozan, kötü ve haksız olanı bir düzene koymak için, konulan kural ve ilkelere dayanarak güç kullanabilir. Devlet adını alan bu kurum, taraflar arasındaki çatışmaların nedenini araştırıp ortaya koyar, varılan sonuca göre herkesin hakkını kendisine vermeye ve bozulan düzen ve ilişkileri tekrar düzeltmeye çalışır.

Bu işlevi yerine getirmek için zor kullanma gücünde olan devlet, toplum için, insandaki –böyle bir güçten yoksun olan– değer duygusunun yerine geçiyor. Devlet kendisine verilen işlevleri gerçekleştirmek için, kural ve ilkeleri uygulayacak organlar oluşturuyor. Devlet gerekirse zor kullanacak güçte olan bu organlar eliyle düzeni korumaya çalışıyor. Düzensiz bir toplumda insan yaşayamayacağından, devlet insanın bir varlık koşuludur diyoruz. Çünkü devlet olmadan insanlar arasındaki ilişkiler alt üst olur, insanlar arasındaki ilişkiler kurt ile kuzu arasındaki ilişkiye dönüşür. Bu koşullarda insanların herhangi bir başarıya sahip olması şurada kalsın, hayatta kalması bile tehlikeye girerdi. Nietzsche, Homeros'tan çok önce böyle bir çağın, zorbalığın egemen olduğu bir çağın varlığından söz eder.

Objektif bir kurum olan devlet, her insan başarısı ve kurumu gibi, tarih boyunca değişik şekiller almıştır; fakat onun varolmadığı görülmemiştir. Nerede bir insan topluluğu varsa, orada böyle bir kurumla ya da onun yerine geçen bir kurumla karşılaşıyoruz. Bir insan topluluğu ne kadar ilkel olursa olsun, onun böyle bir kurumdan ya da bunun yerine geçen bir güçten yoksun olduğu görülmemiştir. Köylerde bile insanlar arasındaki ilişkilerden doğan çatışmaları, köyün hak ve adaletine inanılan saygın kişileri çözer. Çünkü disharmonik bir varlık olan insanın öteki insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen, insanın "ne"ye, "ne şekilde" sahip olması ile iş ilişkilerinden doğan çatışmaları düzene koyan objektif bir "kurum"a gerek vardır. Bu kurumun şekli ve tarih-boyunca geçirdiği değişiklikler ya da böyle bir kurumun işlevlerini çeşitli şekillerde gerçekleştirmesi, önem bakımından ikinci derecede kalır. Bu objektif kurum, ancak kendi işlerini, eylemlerini kendisi düzenleyen, yöneten; bunu yaparken de bir dış güce bağlı kalmayan, özgür olmak olanağına sahip olan bir varlık için söz konusu olabilir. Böyle bir varlığın da olumlu ve olumsuz bir değer ölçüsüne sahip olması gerekir. Çünkü devlet adını alan bu kurum, kaynağını insanda varolan böyle bir değer duygusundan alıyor. Güç

sahibi olan bu objektif kurum, toplumda insandaki güçsüz değer duygusunun yerine geçiyor.

Hayvana gelince; hayvanda böyle bir kurum yoktur: Çünkü onun hayatını, nasıl yaşayacağını, doğa önceden düzenlemiştir. Doğa hayvana hazır araçlar ve güçler vermiştir. Bu araçlar ve güçler, ancak bu canlı varlığın densizliği ile bağdaşabilir. Çünkü hayvanı davranışlarında dizginleyen, kendisinin oluşturduğu bir kurum değil, doğanın ona verdiği içgüdülerdir. İçgüdüler hayvanın değil, doğanın başarısıdır. Doğa hayvanı birtakım yeteneklerle donatmıştır. Bu yetenekler hayvanı her bakımdan yönetir; hayvanın bu konuda bir çaba göstermesine gerek yoktur. Bir canlı varlığın kendi eylemlerini yapıp etmelerini, davranışlarını yönetmesi, onları düzenlemesi, onda başka yetenekler yanında bir değer duygusunun bulunmasını gerektirir. Halbuki hayvanın bir değer duygusuna sahip olduğunu gösterecek herhangi bir belirti yoktur. Zaten doğa canlılara gereksiz hiçbir şey vermemiştir.

Hayvanı olduğu gibi, yani onu başarıları ve davranışlarıyla bir bütün olarak ele alırsak, onun hayatının bir düzenleyiciye gerek gösterecek hiçbir fenomenine rastlamayız. Tersine hayvanın başıboş ve dizginsiz olması, onun hayatta kalması ve türünü sürdürmesi bakımından çok önemlidir. O, hayatı yaşaması, üremesi bakımından bir "rastlantılar varlığı"dır. Eğer uzun vadeli besin biriktirme gibi fenomenlerle karıncalarda karşılaşıyorsak, bu onun yaşaması, türünü sürdürmesi için gereklidir. Karınca yapısındaki bir hayvanın çeşitli hava koşullarında besin bulmasına olanak yoktur. İmdi doğa bu canlı varlığı öyle içgüdülerle donatmıştır ki, o hem tek olarak yaşayabilsin hem de türünü devam ettirebilsin. Zaten doğa hayvanı, türünü sürdürmekten başka bir başarıyı gerçekleştirecek herhangi bir şeyle donatmamıştır. Kısacası, insanda karşılaştığımız fenomenlerden hiçbirisine sahip olmayan bir canlı varlık, ancak alabildiğine dizginsiz olduğu ölçüde hayatını sürdürebilir. Nitekim bu başıboşluktan, bu dizginsizlikten kurtulan evcil hayvanlara in-

sanın bakması gerekmektedir. İnsanın koruyucu eli olmadan bu hayvanlar artık yaşayamazlar. Çünkü insan onların doğayla olan doğal bağlarını koparmış, onları, gerçekleşmesini istediği bir amaca göre eğitmiş, yüzyıllar boyunca onlara yapay mutasyonlar yaptırmış, sonunda onları kendisi için en yararlı şekilde üretip çoğaltmıştır. Burada güdülen amaç, en yüksek yararı sağlamaktır. Halbuki doğa için böyle bir şey yoktur. Doğa hayvan türlerinde bir amaç izlemez. Onun için de doğa, düzen, zarar, çıkar gibi insansal fenomenlere karşı tümüyle kayıtsızdır. Doğa Schopenhauer'ın söylediği gibi, yalnız hayvanın türünü düşünmüştür; bunun dışında hayvan için hiçbir şey düşünmemiştir. Hayvanda karşılaştığımız ve betimlemeye çalıştığımız fenomenler, Gehlen'in ne kadar aldandığını gösteriyor. Çünkü bir eksiklikler varlığı olan insan değil, hayvandır; insan gerektiğinden çok bol ve fazla olan yeteneklerle donatılmıştır.

Öte yandan antropoloji bakımından karıncalar, termitler, arılar devleti hoş bir masaldan başka bir şey olamaz; ve sadece bir anlamsızlıktır. Hayvanlara böyle bir fenomen yüklemek, antropomorfizmin sınırsızlığa varan bir genişletilmesidir. Bu, geçmiş yüzyılın sonlarıyla yüzyılımızın başlarındaki karşılaştırmalı bilimlerin düşünüp taşınmadan ortaya attığı çürük bir inançtan başka bir şey değildir. Gerçi karşılaştırma yöntemi bazı alanlar için çok yerinde olan bir yöntemdir; karşılaştırmalı anatomide, karşılaştırmalı fizyoloji ve biyolojide olduğu gibi. Bu yöntem, bunların dışında karşılaştırmalı psikoloji, karşılaştırmalı sosyoloji, karşılaştırmalı ethik veya karşılaştırmalı devlet teorileri bakımından tümüyle yersiz ve gereksizdir; sübjektif ve antropomorftur.

Bir düzen sistemi kuracak olan bir canlı varlığın doğanın bağlarından kurtulmuş olması, özgür olması, bağımsız olması; gerektiğinde, doğaya karşı durması, ona karşı koyması, onunla savaşmasını bilmesi, kendisini doğa koşullarına değil, doğayı kendi koşullarına uydurabilmesi gerekir. Bu fenomenlerle ancak insan denilen canlı varlıkta karşılaşıyoruz.

17. İnsanın Eğitilebilmesine Karşılık Hayvana Alışkanlık Kazandırılması

Hayvan dünyaya geldiği zaman, doğa tarafından kendisini yaşatacak araçlarla oldukça iyi donatılmış bir durumdadır. Bu yüzden onun çok kısa süren bir bakıma gereksinimi olabilir ya da birçok durumda herhangi bir bakıma gerek yoktur. Halbuki insan kendisini yaşatacak doğal bir donanımdan yoksun olarak dünyaya geliyor. Onun için de insan yavrusunun oldukça uzun süren, özen ve dikkat isteyen bir bakıma gereksinimi vardır. Bu bakım, bir yandan onu çevresinden gelecek tehlikelere karşı korumak, öte yandan beslemekle gerçekleştirilir. Bakım aynı zamanda eğitimi de içine alır.[6] Buna göre insanın uzun süren çocukluk çağı, eğitimi bakımından iki alana ayrılır: 1. Bakım; 2. Bakımın bir devamı olan eğitim.

Fakat bakımın asıl önemli yanı olan eğitim problemi bir sosyal birliğin, bu sosyal birlikte ağır basan, egemen olan "görüş tarzı"nın bütün başarılarının, değer duygusunun bir işidir. Bu görüş tarzı ve geçerlikte olan değerler, çağın değerleri, yeni yetişen kuşaktan ne istiyor? Çünkü her çağ insanın karşısına yeni problemlerle, baş edilmesi gereken güçlüklerle çıkar. Bu güçlüklerle çarpışacak insanların yetiştirilmesi eğitimin işidir. Bunu, sadece bilinçli eğitim kurumları değil, toplumun bütün kurumları gerçekleştirir.

Çünkü insan doğarken belli biyopsişik çekirdeklerle belli bir toplumda dünyaya gelir. İnsanın edindiği ve edineceği her şey eğitimle olur. İnsan dilini bile öğrenmek zorundadır. Onun eğitiminde, dünyaya geldiği en yakın aile çevresinden başlayarak, en geniş sosyal ilişkiler, olaylara kadar her şey rol oynar: Aile, çevre, okul, sosyal birliğin her kademedeki yönetimi, bu

---

[6] Birinci kitapta ayrıntılarıyla ele alınan bu konu, burada karşıt fenomenler çerçevesi içinde kısaca ele alınıyor.

yönetimin şekli, hattâ şimdi iletişim araçlarının o kadar geliştiği günümüzde bütün dünya olayları.

İnsanın eğitilebilen bir varlık olması, eğitim bölümünde gösterdiğimiz gibi, onun plastisitesine, eğilip bükülebilmesine dayanmaktadır. İnsan, hayatının sonuna kadar alıcı olan bir varlıktır. Kendisine verilen, sunulan şeyleri alır, sindirir, işler, onlara yenilerini katar. İnsan yalnız başkaları tarafından eğitilmekle kalmaz, o aynı zamanda kendi kendisini de eğitir. Çünkü insan hiçbir zaman "olmuş-bitmiş" değildir; o bir olanaklar varlığıdır.

Hayvana gelince; hayvanın plastisitesi yoktur; o hazır ya da yarı hazır yeteneklerle dünyaya gelir. Bunun için de, o kısa bir süre sonra son şeklini alır. O, olmuş bitmiş bir varlıktır. Doğa hayvana ne vermişse hayvan odur. Hayvan tam anlamıyla doğa yaratığıdır. Onun eğitime gereksinimi yoktur; nitekim o, ne yaşlı hayvanlardan bir şey öğrenebilir, ne de önceki kuşakların deneyimlerinden yararlanabilir.

Hayvanda bir eğitilme yoktur, onda ancak bir alıştırılma yeteneği vardır; ve bu insan eliyle gerçekleşir. İnsan atı, köpeği, kediyi, hattâ ayıyı; aslan gibi yırtıcı hayvanları, bazı kuşları bazı şeylere alıştırabilir. İnsanın hayvana kazandırdığı bu alışkanlıklar, uzun zaman insan tarafından aktifleştirilmezse, hayvan bu alışkanlıkları unutur. Hayvana kazandırılan alışkanlıkların uzun süre tekrar edilmesi gerekir. Sirk hayvanlarında durum böyledir. Hayvana belli roller yaptıran eğitmen, yanlış bir hareket yaparsa, hayvan şaşırabilir ve sonuç kanlı olabilir. Bütün bunlar hayvanın kendisine bakan kimsenin hareket tarzına ne kadar bağlı olduğunu gösteriyor.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Hayvanda insan anlamında bir eğitilme söz konusu olamaz; belli alışkanlıklar kazanmak gibi belli uyarımlara karşı tepki göstermek anlamında bir alıştırılmadan söz edilebilir. Başka türlü bir sav ancak bir antropomorfizm olabilir.

18. İnsanın Bilmediği Yeni Bir Şeyi Bilmeye, Tanımaya Çalışmasına Karşılık Hayvanın Bilmediği, Tanımadığı Bir Şeyden Korkması, Kaçması

İnsan dünyaya geldiği zaman onun hiçbir bilgisi yoktur; insanda ancak bilgi edinebilme yetenekleri vardır. Bu yetenekler insana biyopsişik yetenekler olarak verilmiştir. İnsana bu çekirdekler dışında hazır bir bilgi verilmemiştir. Eğitim bu çekirdekleri geliştirir. Gerçi yönetilen bir eğitim olmadan da insan, içinde doğup büyüdüğü çevreden, kendi deneyimlerinden, başından geçenlerden pek çok şey öğrenebilir. Fakat böyle kazanılan bir bilgi çok sınırlı kalmak, belli bir zaman sonra statik, donmuş bir nitelik kazanmak zorundadır. Çünkü kendi kendisini eğitme, insan ancak başkaları tarafından yönetilen bir eğitimden geçtikten, bağımsız olmaya başladıktan sonra kendisi tarafından yönetilebilir ve yararlı olabilir.

İnsanın bilmediği bir şeyi bilmeye çalışması, onun ve bilgisinin şu özelliğine dayanır: İnsan bilgisi hiçbir zaman tamamlanmış, bitmiş bir bilgi değildir; ve insan öğrendiklerini durmadan yeni denemelerden geçirir. Onun tam aydınlık olmayan yanlarını aydınlatmaya çalışır. İnsan bir yandan bilmediği şeyler hakkında bazı şeyler tasarlamaya ve önceden görmeye çalışır; öte yandan da tasarlayıp düşündüğünü, önceden gördüğünü, denemelere ya da benzer eylemlere başvurarak yoklar. Bunların düşünüldüğü, tasarlandığı, görüldüğü gibi olup olmadığını saptamaya çalışır. İnsan dünyaya geldikten kısa bir süre sonra bile bilmediği, tanımadığı, ilk kez karşılaştığı şeyleri bilmeye, tanımaya çalışır. Bunu çocuk başlangıçta her şeyi elleriyle, ağzıyla yoklayarak yapar. Bu henüz insanın çevresindeki şeyleri, yönetilmeyen bir bilme, öğrenme ve tanımaya dayanarak, bilmeye, öğrenmeye, tanımaya çalışmasıdır. Çocuk dili öğrendikten sonra öğrenmek için büyüklerden yardım isteyecek, onlara bitmeyen sorular soracaktır. Zamanla insan, bu bilmeyi, öğrenmeyi, tanımayı kendisi yönetir; ve insan her şeyin "ne-

den"ini sormaya, bu şeyler arasındaki bağları, ilişkileri görmeye başlar.

Böylece insan bildiğine, öğrendiğine, tanıdığına dayanarak bilmediği, tanımadığı şeyleri bilmeye, tanımaya çalışır. İnsanın ulaştığı bu basamak, oldukça yüksek bir basamaktır. Bilgi teorisi dilinde buna "araştırma" denilir. Araştırmada insan daima kendinden önceki kuşakların yaptıklarından, elde ettiklerinden yararlanır, onlara dayanır. Bu ilişkiyi en başta dil sağlar. İnsan dili sayesinde yaptığı bir şeyi nasıl yaptığını, elde ettiği bir şeyi nasıl elde ettiğini başkalarına bildirebilecek yeteneklere sahiptir. Bu şekilde bilginin kuşaktan kuşağa aktarılması ve çoğalması olayı gerçekleşmiş olur.

Fakat insanın "bilindi", "tanındı" sandığı her şey, sonuna kadar bilinmiş, tanınmış olmadığı gibi; her "bilme" ve "tanıma" da halis bir bilme ve tanıma değildir. Başlangıçta insan halis olan bilgiyi halis olmayandan şöyle ayırt edebiliyor: Halis bilgi, insanın hayat fenomenlerine uygulanabiliyor; insan bu bilgisiyle bir şey yapabiliyor. Halis olmayan bilgi ise işe yaramıyor; ona uygulanamıyor. Bunun çeşitli nedenleri olabilir: Böyle bir bilgi ya saf bir kuruntu, saf bir hayaldir ya da insanın düşünme ve tasarlama yeteneği o kadar çok "önceden" davranmıştır ki, o derece uzun bir adım atmıştır ki, insanın adım adım ilerlemek zorunda olan bilgisi, bu önceden davranma ile atbaşı gidememiştir. Bu yüzden de onu uygulama olanağı olmamıştır. İmdi her uygulanamayan bilginin halis bir bilgi olmaması gerekmez. Ancak onun hayata uygulanamaması, insanın üzerinde bulunduğu bilgi basamağı bakımındandır; yani bilginin şimdiki düzeyi bakımından henüz hayata uygulanamıyor demektir. Bunun tersi de olabilir, o saf bir kuruntu da olabilir. Fakat insan bilgisinin gelişmesinde saf bilgi ile saf kuruntu yan yanadır, iç içedir. Bunları birbirinden ancak zaman ayırır.

Çocuğun bilgi bakımından durumu, insan bilgisinin oluşu bakımından öğretici bir örnek verir. Çocuk başlangıçta hiçbir şey bilmiyor ve tanımıyor. Çocuk için ses, gürültü, ışık karanlık

bile yetişkin insan için taşıdığı anlamdan başka bir anlam taşıyor. Çocuk büyüdükçe durmadan çevresindeki "şeylerle hesaplaşıyor, onları yokluyor, evirip çeviriyor, onları tanımaya çalışıyor. Fakat çocuğun kuruntularıyla gerçek bilgisi birbirine karışmaktadır. Çocuk, realite alanı ile irrealite alanını birbirinden ayırt edemiyor; daha çok irreal bir sfer içinde yaşıyor; yani hayal dünyasında yaşıyor.

İşte geçmiş insan kuşakları da böyle didinmişler, uzak ve yakın çevreleriyle uğraşadurmuşlar; çevrelerindeki şeyleri tanımaya, öğrenmeye başlamışlar. Şundan bundan zehirlenmişler, şunun ya da bunun uğrunda hayatlarını vermişler. Böylece olumlu ve olumsuz denemelerle insan bilgisi oluşmuş, halis bilgi kuruntudan ayıklanmış. İnsan bu başarısını birlikte getirdiği biyopsişik yeteneklere borçludur. Bu yetenekler de düşünme, tasarlama, nedenleri sorma, bilmediği şeyler hakkında bile "önceden davranma", yeni olanı tanıma, bilme merakı, seziş vb. yeteneklerdir. Bu yeteneklerin hepsi birden işler; bunlar arasında bir "öncelik", "sonralık" ilişkisi yoktur; duruma göre bunlardan birisi ya da birkaçı "önceden" davranabilir, ağır basabilir.

Böylece insan sahip olduğu bu çeşitli yetenekler sayesinde çevresi karşısında hayvanda olduğu gibi "uyuşuk", ilgisiz kalmamıştır; insan daima yakın ve uzak çevresinde olup-biten şeylere yönelmiş, bu olup biten şeylerden "neyin" "neyi" meydana getirdiğini yavaş yavaş görmeye çalışmış ve görmüştür de.

İnsan bilgisini ilerletmede hiç yılmamış, bıkmamış görünüyor. Eğer insan bilmediği, tanımadığı şeylerden korkmuş olsaydı, bilgisini bugünkü düzeye ulaştıramazdı. Çünkü ilk insanın durumu hiç de kolay olmamıştır. Aslında ilk insanın içinde bulunduğu durumu tasarlamak ve bir ilk insandan konuşmak çok güçtür; ve kaynak problemleri daima türlü teorilerin ileri sürülebileceği alanlardır. Fakat bu teorilerin hiçbirisi işe yaramıyor; bu problem alanındaki bilinmeyenler gene bilinmeyen olarak kalıyor. Bu teorilerle insan ancak kendisini avutuyor. Onun

buna gereksinimi vardır. Çünkü insan bilinmeyene katlanamaz; böyle bir şey onu rahatsız eder; onun huzurunu kaçırır.

Bu teoriler genellikle ilk insanın durumunu çocuğun durumuyla karşılaştırırlar. Yalnız ilk insanın çocuktan fazla olarak, çok sıkıntı çekmiş olacağını ileri sürerler. Çünkü o her şeye yeni başlamıştır. İlk çağlarda ölüm oranı çok, çoğalma ise az olmuştur. İnsanın sahip olduğu en önemli özellik şudur: O, en acı, en korkunç şeylere bile katlanabilmiş, sinmemiş, tersine onlardan yararlanmış; yararlı ve zararlı olan şeyleri saptamaya çalışmış; deneyimlerini, denemelerini, yoklamalarını birbirine eklemiş, kendisinden sonrakilere bırakmış. Onlar da bunlara yeni şeyler katmışlardır.

Bu teorilere göre bilgi, acıdan, ıstıraptan, deneyimden, deneme ve yoklamalardan doğmuştur. Bu yanlıştır. Çünkü insan bilgisi bununla başlar, fakat bundan doğmaz. Çünkü bilgi bu öğelerle birlikte başka kalitede olan öğeleri de gerektirir. Bu da insanın aktif davranması ve bu aktifliği yönetmesidir. Bu yönetme ile bilmek istemek el eledir. Bilgi çeşitli aktların birlikte çalışmalarıyla oluşur. İnsan durmak, dinmek bilmeyen didinmesiyle, bilgiyi bugünkü düzeyine ulaştırmıştır. Bu düzey, bilginin son düzeyi değildir; ilerleme sürüp gitmektedir; çünkü insan her şeyi merak eden bir varlıktır. Eskiler onun bu davranışını "bestia cupiddissima" deyimi ile ifade etmişlerdir. İnsandaki bu bilmek isteme, bu bilgi merakı, her merak gibi insanı rahat bırakmaz. İnsan şunun ya da bunun neden böyle değil de şöyle olduğunu sorar; ve ona yanıt arar. Böylece insan varolan şeyler, fenomenler arasındaki ilişkileri, bağları bulmaya çalışır; "neyin" ne ile ilgisi olduğunu, "neyin" nedeni olduğunu açıklamaya çalışır. İnsan, başının üstünde "gökyüzü" adı verilen yerde parıldayan şeylerin ne olduğunu, bu parlak şeylerin orada nasıl durduğunu, yoksa çakılmış mı olduğunu durmadan sormuş, gökyüzünü gözlemiştir. O kendisine en yakın olan şeylerden en uzak olan şeylere, gökyüzüne ve yıldızlara, evrene

kadar her şey için bir şeyler tasarlamış, bir tasavvur sahibi olmaya çalışmıştır.

İnsan yalnız gördüğü, bulduğu şeyler hakkında bilgi edinmekle yetinmiyor; o aynı zamanda yaratıcı bir varlıktır da. Gerçi insan, kendisinin icat ettiği dinlerin Tanrıya yükledikleri gibi, "yoktan" var etmiyor; o, "varolan" şeylerden bir şeyler yaratıyor. Fakat onun varolan şeylerden bir şeyler yaratması, bize sanki yoktan var etme gibi görünüyor. Çünkü insan tarafından yaratılan, insan bilgisine dayanan bu şeylerin kendisine has bir gücü var: Onlar hem yapıcı, yararlı hem de yıkıcı, zararlı olabiliyorlar; ve insan onları bir kez yarattıktan sonra, onların egemenliğine giriyor; bu güçlerinin önüne geçemiyor. Bugün onlar kendisini yaratan insanı bir anda yok edecek korkunç bir güce eriştiler.

Fakat insan neden yalnız iyi ve yararlı olanı değil de yıkıcı ve korkunç olanı da yaratıyor? İnsan yalnız iyi olanı gerçekleştirseydi de dünyada kötülük diye bir şey olmasaydı! Bunun nedenini insanın kendisi de bilmiyor. Fakat böyle bir şey onun elinde değildir; onun varlık yapısına uymaz. Çünkü insan disharmonik bir varlıktır. İnsanın yaratıcılığının sırrı da buradadır. İnsanı iten, onu harekete getiren, onun varlık yapısında bulunan bu çifte determinasyondur, bu karşıtlıklardır. İnsanda bu karşıtlıklar olmasaydı, o bir Tanrı olurdu; dingin bir erinç içinde yaşardı. O zaman Scheler'in tasavvur ettiği gibi, insan bir ruhtan, bir bedenden arınır, yani sadece bir geist olurdu; tıpkı bir Tanrı gibi varolmasıyla varolmaması birbirinin aynı olurdu. Halbuki insanın insan olmasını sağlayan bu karşıt güçlerdir. İnsan her şeyini bu karşıtlıklara borçludur. O ancak bu karşıt güçler sayesinde sınırsız tutkuları olan bir varlık oluyor. Bu tutkular onun gözünü bürüdüğü zaman, o kendi kendisinin gelip-geçici olduğunu bile unutuyor. O ancak ölümle karşılaştığı zaman doğaya teslim oluyor; o artık yapıp etmeleri, eylemleri hakkında hesap bile vermeden göçüp gidiyor.

İnsanı, insan hayatını bu şekilde "olduğu gibi" görmek korkunçtur. İnsan bu korkunçluğu gizlemek, hafifletmek, hayatı katlanılabilir bir hale getirmek için kendi yeteneklerine dayanarak daima çareler aramış ve bulmuştur da. İnsanın çeşitli yetenekleri ve çeşitli başarıları vardır. Bunlar arasında inanmaya dayanan başarısı, ona bu konuda yardımcı olmaktadır. İnsan kendisindeki inanma gibi bir temel-akttan yararlanarak, din sferini, dinsel bilgiyi yaratmıştır. İnanma aktının bir basamağı olan dinsel bilgi, insanın öbür bilgisinin tam tersidir. Dinsel bilgi insan hayatındaki korkunçluğu gidermeye çalışıyor; onun bu korkunç durumunu hafifletiyor; katlanılması güç hayatını çekilir bir hale getiriyor. İnsan bunu hayal gücüne dayanarak işliyor. Kendisi tarafından ortaya konulan, kendisinin icat ettiği bu sfer, öyle bir şekil alıyor ki, o artık istese de bunu ortadan kaldıracak gücü kendisinde bulamıyor. Çünkü insan doğanın kendisine verdiği bu disharmonik durumdan kurtulmak, harmoniye kavuşmak istiyor. İnsanlık tarihi, insanın Tanrıyı gereksinmesini, bu konudaki hayal gücünün zenginliğini, eski çağların çeşitli dinlerinde ve mitoslarında gözümüzün önüne seriyor. İnsanın buna çok gereksinimi vardır. O bunsuz, dayanaksız yaşayamaz. İnsan kurtulamadığı disharmoniyi perdelemek için kendisine yepyeni bir sfer yaratıyor. Bu sfer ona bu dünyada bulamadığı dinginlik ve erinci sağlayacaktır. Fakat asıl garip olan, insanın çoğu zaman bunun farkında olmaması, daha doğrusu bilmek istememesidir.

Gerçekten insanın inanma aktına dayanan din sferi, onun en önemli başarılarındandır. Din insana mutluluk sağlamak istiyor. Halbuki bilgi ve sanat insanı bırakmıyor; onu gerginleştiriyor. Felsefi bilgi de –eğer bu metafizik bir kuruntu değilse– aynı niteliktedir (metafizik bilgi ise yerini dinin yanında alır). Bu gerginlik insanı başarıdan başarıya götürüyor. Başarı düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, insanın bilme hırsı ve merakı dinmiyor; bu onun bilgisinin sınırlarını ortadan kaldırıyor; insanı sınır tanımayan bir varlık yapıyor. Aslında insanı yüksel-

ten, ölümsüz kılan yan da budur. Fakat bütün bunlara karşın insan gene de acınacak, şaşılacak bir varlıktır. Gerçekten insana acımamak, onun yapıp-ettiklerine şaşmamak olası değildir. Çünkü biz, insandan başka her şeyi kendisine dert edinen, üzülen, kendi hayatını bu yüzden güçleştiren, sıkıntılı yapan, aynı zamanda yapıp ettikleri hakkında soru soran, eylemleri hakkında hesap veren, huzursuz olan bir canlı tanımıyoruz. Bütün bu fenomenler ancak insanda ortaya çıkıyorlar.

Hayvana insanda karşılaştığımız bu niteliklerden hiçbirisi yüklenemez; çünkü hayvan doğanın bir parçasıdır. Hayvan gibi doğanın buyruğu, koruyucu eli altında yaşayan bir canlı varlığın bilgi sahibi olmasına, her şeyi tanımak istemesine gerek olmadığı açıktır. Bundan dolayı hayvana herhangi bir merak, bir tutku, yeni şeyler tanımaya, bilmeye çalışmak da yüklenemez. Gerçi hayvan psikologları hayvana böyle nitelikler yüklüyorlar. Fakat onlar hayvanda neler görmüyorlar ki, böyle şeyler, böyle nitelikler yüklemesinler! Bunun nedeni, biyopsişik görüşün eksikliği, yani davranış biyolojisinin bilinmemesidir. Hayvanın yaşamak için herhangi bir bilgiye gereksinimi olmadığı için, ona bir şeyi bilmek isteme gibi bir yetenek de yüklenemez. Hayvanın tanıdığı bir şeyin şekli değiştirilirse, hayvanın ondan kaçtığı görülür: Çünkü hayvana verilen şeyler –besin, dost, düşman ve eş– ona bir uyarımlar örgüsü olarak verilmiştir. Bu uyarımlar örgüsündeki düzen, sıra, renk değişik bir şekilde ortaya çıkarsa, hayvan onu yeni bir şey olarak görür, ya tanımaz ilgisiz kalır ya da korkar kaçar. Doğa hayvana gereksiz hiçbir şey vermemiştir. Doğanın koruyucu kanatları altında yaşayan hayvan, bu canlı varlık sübjektif, antropomorf bir deyişle, harmoni içinde yaşayan mutlu bir varlıktır. Bu yüzden onun bir Tanrı hayal etmesine de gerek yoktur. Öyle ise insanı harmonik bir varlık yapmak isteyen din, insanı hayvana mı yaklaştırmak istiyor? Eğer din insanı gerçekten tam bir dinginlik ve erince, harmoniye ulaştırsaydı, belki o zaman bu soru sorulabilirdi; nitekim Kant da disharmoninin ortadan kalkma-

sıyla, insanla çayırda otlayan koyunlar arasındaki farkın ortadan kalkacağını söyler; fakat din harmoniyi çok az insanda sağlayabiliyor; bu da sürekli olmuyor; onun için de insan insan olarak kalıyor.

Sonuç olarak, ne insan hayvan ne de hayvan insan olabilir. Çünkü hayvan insanın sahip olduğu yeteneklerden hiçbirisine sahip değildir. Zaten birisine sahip olsaydı, hepsine de sahip olması gerekirdi; çünkü hayvan ve insanın başarılarında ortaya çıkan somut bütünlük bunu gerektirir.



Tüm insanlarda ortak olanı, hiçbir zaman eksik olmayan fenomenleri insanın varlık koşullarından hareket ederek ortaya çıkarmak insan felsefesinin, felsefi antropolojinin görevidir. "İnsan nedir?" temel sorusu etrafında insani hayatı oluş halinde, biyopsişik bütün içinde ele alarak ve varlık dünyasının tüm katmanlarının insan denilen varlık alanında taşındığını bilerek onu kendine özgü fenomenler temelinde araştırmak T. Mengüşoğlu'nun başlıca uğraşısı olmuştur.

Mengüşoğlu insanın varlık koşulları olarak belirlediği fenomenleri şu şekilde sıralar: Bilen, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı, konuşan, biyopsişik bir varlık olarak insan. Bu şekilde sadece insanın varlık alanlarından, öğelerinden yola çıkan insan felsefesi onun kozmostaki yerini gene ona özgü fenomenler dâhilinde araştırır ki ontolojik temellere dayanan antropolojinin başlangıçları Kant'a dek uzanır.

İnsan felsefesini sadece soyut bir bilgi teorisi için değil, hayata yansıyan, hayatla ilişiği olan, gücü ve etkinliği artıran bir bilgi, bir hayat aktivitesi olarak değerlendiren Mengüşoğlu için bu felsefe aynı zamanda ontogenetiktir. Yani dünyamız ve insan kozmik bir varlığın parçasıdır ve bu kozmik varlığın bütününün etkilerinin dışında değildir. O bu düşüncelerini ağırlıklı olarak Darwin, Uexküll, Gehlen, Kant, Nietzsche, Dilthey, Hartmann ve Scheler'in görüşleri ve tartışmaları etrafında geliştirir.

KIRMIZI KEDİ YAYINEVİ
25 00 TL

2016
THG
0644877
DYY

ISBN: 978-605-5063-74-0