# Hilmi Ziya Ulken

## *bilgi ve değer*

DOĞUBATI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

# BİLGİ VE DEĞER

DOĞUBATI

# Hilmi Ziya Ülken

# Bilgi ve Değer

# Hilmi Ziya Ülken

# Bilgi ve Değer

DOĞUBATI

**Yayına Hazırlayan**
Gülseren Ülken

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

1. Baskı: Aytemiz Kitabevi, 1964
2. Baskı: Ülken Yayınları, 2001
3. Baskı: Doğu Batı Yayınları, Mart 2016

**Kapak Tasarım**
Mr. Z & Z

**Tasarım Uygulama**
Aziz Tuna

**Baskı**
Tarcan Matbaacılık

**Doğu Batı Yayınları**

*Ankara Merkez:*
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 / 425 68 65

*İstanbul Dağıtım:*
Narlıbahçe Sok. Özhekim Han
No: 1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 212 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-9328-12-8 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-145 Felsefe-46

Kapak Resmi: *Hilmi Ziya Ülken*

# Hilmi Ziya Ülken

İstanbul'da, 1901 yılında doğdu. Babası Mehmet Ziya Ülken kimyager doktordu. Anne tarafı Kazan'ın tanınmış müderrislerinden Kerim Hazret'e uzanır. İlk bilgileri aile dostu İbn-ül Emin Mahmut Kemal Bey'in sohbetlerinden alır. Hilmi Ziya, ilk öğrenimini "Tefeyyüz" mektebinde; orta öğrenimini İstanbul Sultanî'sinde tamamladı. Gençlik yıllarında ateşli bir Anadoluculuk taraftarıdır. 1919'da Reşat Kayı ile *Anadolu Dergisi*'ni çıkarır. *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* birçok eseri arasında ilkidir. 1921'de Mülkiye Mektebi'nden mezun oldu. Ardından İstanbul Edebiyat Fakültesi Beşeri Coğrafya Kürsüsü asistanlığına tayin edildi. Diğer bölümlerin derslerini takip ederek felsefe bölümünden ahlâk-sosyoloji ve felsefe tarihi sertifikaları aldı. Çeşitli liselerde tarih, felsefe, psikoloji ve coğrafya dersleri verdi. *Umumi İçtimaiyyat* ve *Türk Tefekkür Tarihi* kitaplarıyla ilgi çeken Ülken, 1933 yılında Berlin Üniversitesi Devlet Kütüphanesi'ne gönderildi. Türkiye'ye dönüşünden hemen sonra, Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi doçentliğine atandı, 1936'da İçtimaî Doktrinler Tarihî öğretim üyesi oldu. 1940'da Von Aster'in isteğiyle Felsefe Profesörlüğüne, 1944'de İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü Sanat Tarihi Profesörlüğüne getirildi. 1957'de Ordinaryüs Profesör oldu. Yaşamının her safhası doymak bilmeyen bir iştihayla kitap ve kütüphanelerin arasında geçti. Yüzlerce makale yazdı, kitaplar hazırladı, çeviriler yaptı. Fransızca ve Türkçe kitap eleştirileri kaleme aldı. Dergiler yayımladı. Sabahattin Eyuboğlu ve Celalettin Ezine ile uzun zaman beraber çıkardıkları hümanist karakterdeki *İnsan* dergisi entelektüel kesimde ses getirdi. Hemen hemen ilgi göstermediği alan yoktu. Başta İslâm felsefesi, Türk tefekkür tarihi, doktrinler tarihi, sosyoloji, sistematik felsefe, bilim felsefesi, mantık, sanat, estetik derslerini okuttu, binlerce öğrenci yetiştirdi. Tüm bunların yanında o, tekdüze bir akademisyen profilinin dışındaydı. Sanatçı duyarlılığıyla *Posta Yolu*, *Şeytanla Konuşmalar*, *Yarım Adam* adlı romanlarını yazdı. Şiirle ilgilendi. Resimler çizdi. 1918-1920'lerde kara kalem; 1940-1945 yılları arasında yağlı boya ve 1967-1970 yıllarında kompozisyon çalışmaları yaptı. Hat sanatıyla uğraştı ve müzik bilgisi son derece genişti. Hilmi Ziya Ülken, 5 Haziran 1974'de yaşamını yitirmiştir.

# İÇİNDEKİLER


Birkaç Söz.....9

Giriş.....11

## I. Bölüm BİLGİ

Genel Bilgi ve Varoluş Bilgisi.....19
Bilgi Teorisinin Konusu.....26
Varlık Kanıtı ve Bilgi Kanıtı'nın Çağdaş Felsefede Yeri.....33
Mantıki Empirizm veya Fizikalizmin Çözümleme Yolu.....41
Yeni Pozitivizmin Çözümleme Yolu.....48
Fenomenoloji ve Yeni Psikolojiler.....52
Üç Görüşün Karşılaştırılması.....59
İlk Olgu Araştırması.....64
Bilgi Hareketlisi.....71
Farklı Felsefelerde Ortak Vasıf: Bilincin Bünyesi:.....86
Objeleşme ve Süjeleşme.....97
İnsani Varlığın Bir Manzarası Olarak Bilinç
Gerilimi ve Genişleme Ritmi.....106
Akılyürütmenin İki Şekli: 1) Sonuçlama.....121
Soyutlaştırma.....128
Sonuçlama İlkelerinin Güç Bakımından Sınırlılığı.....136
Akılyürütmenin İki Şekli: 2) Tümevarım.....143
Tabiatın Çift Yüzü.....154
Bilim Sınıflamalarının Tenkidi.....160
Dikotomik Bilimler Sınıflaması.....168
Felsefe Tarihine Bir Bakış.....180

## II. Bölüm DEĞER TEORİSİ


Felsefe Tarihinde Değer Problemi.....190
Bilgi, Varlık, Değer.....197
Değerde İki Alan.....205
İhtiyaç-Aşkın Obje.....212
Değerin Aksiyomları.....218
Değer ve Eylem.....222
Değerin Çift-Kutupluluğu.....227
Başkasının Varlığı.....232
Değeri İçkinliğe İndirgeyen Teorilerin Tenkidi.....237
Değer ve Bilgi İlişkisi.....256
Değer Olarak İş.....259
Değer Olarak Sevgi.....264
Teknik ve Manevi Değerlerin İlişkisi.....267
Teknik, Bilgi ve Sanat.....269
Değer Mertebelendirilmeleri.....275
Değer Gayeliliği.....279
Normlar.....289
Değerlendirmenin İnşaî Rolü.....296
Değer Mantığı.....299
Değer Kişiliğinin Devrimleri.....311
Kişiliğin Duygusal ve İradî Kuruluşu.....320
Alışkanlık ve İrade Olarak Kişilik.....322
Kişilikte Bilme ve İnanma.....327
Değerin Gelişme Süreci.....337
Değerler ve Gerçeklik Dereceleri.....346
İçkin ve Aşkın Değerler, Normlar.....353
Değerlerin Sınıflanması.....364
Eksik Varlık ve Değer.....367
Değer ve Hürriyet.....376
Değerin Geçerliliği.....382

Sonuç.....389
Dizin.....394

# BİRKAÇ SÖZ

Bu kitap yirmi yıl önce (1945-48) İstanbul Edebiyat Fakültesinde vermeye başladığım derslerin büyük bir kısmını kapsamaktadır. Fikirlerimin ilk tohumları 1925'te belirmeye başlamıştı. Bu, E. Boutroux plüralizmine dayanan sosyo-psikolojik bir insan felsefesi olacaktı. Fakat hemen sonraki yıllarda plüralizm ve monizm çatışmasının buhranı üzerine, ilk düşüncelerim Spinoza tipinde bir sistemleşmeye doğru gelişti. Bu sırada gittikçe sosyo-psikolojik açıklamalardan uzaklaşıyor, bilimsel felsefenin köklerine kadar inmeyi istiyordum. Bu temeli bir yandan lojistik ve pozitivizmde, bir yandan fenomenolojide arıyordum. Çağımızın bu iki karşıt felsefesi önünde yıllarca tereddüt içinde kaldım. Fenomenolojiye, kurucusunun her eserinde değişen fikri yüzünden tam sadık kalmaya imkân olmadığını gördüm. Husserl'i sisteminin bütün gelişmeleriyle değil, ancak devam eden tarafı ile bilinç anlayışına getirdiği yenilik ve "tasvir" metodu ile almak kabil olacaktı. Lojistiği de bütün felsefi sonuçlarına kadar değil, formel bilgiye ait anlayışı ve dogmatik rasyonalizme hücumu ile almak doğru olacaktı. 1932'de Goethe'nin 100. ölüm yıldönümü için konferans vermek üzere Istanbul'a gelmiş olan Max Dessoir'la bu konuda konuşurken şöyle demiştim: "Onlardan her birini bütün olarak değil, birer manzarasıyla alıyorum: Birinciyi bilinç tanımı ve tasvirci metodu ile, ikinciyi formel hakikatle varlığa nüfuz edilemeyeceğini göstermesi bakımından!" Vakıa o zamanki ve *şimdiki düşünceme göre lojistik-empirizm* "olamayacak" *şeyleri gö*steriyor; fakat "olacak"a yeteri kadar aydınlık veremiyordu. Fenomenoloji ise formel veya içerikli özlere çevrilen bilinç fiillerinin karakterini, bu özlerin felsefi aydınlanışını veriyor, fakat

onların formel olanlarını "boş ontolojiler" adı ile yeni bir metafizik alanı haline getirerek, kaçındığı metafiziklere düşmeden kurtulamıyordu. Her iki görüşe bütün olarak katılmanın mümkün olmadığı görünüyordu.

Burada psikolojizmden aşırı kaçınmanın sakıncalarını işaret edecek değilim. Yalnız Husserl'i okudukça bunun imkânsızlığı kendini göstermektedir. Devamlı olarak analojilerin, "insana benzetmeler"in felsefede en tehlikeli yol olduğu kanısında idim. M. Scheler'i okuduktan ve ayrıca dostum T. Mengüşoğlu'nun tavsiyesiyle felsefi antropolojiye merak saldıktan beri bu analojilerden büsbütün kaçınır oldum.

Uzun bir süre Husserl'in, Hume'un, Maine de Biran'ın "ilk olgu" araştırması beni cezbetti. Bir yandan da Heisenberg ve L. de Broglie'nin yeni fizikteki görüşleri başka bir ufuk açıyordu. Platon'un ihtiyarlık diyalogları ve onun Dyade hakkında düşünceleri üzerinde çalışmalarım bu üç felsefi yönü iç-düşünce (réflexion), yeni bilim ve felsefe tarihi yönlerini aynı noktada birleştirmeyi sağladı. Burada ilk şekli ile verdiğim fikirlerim bu yaklaştırmadan çıkmıştır. Jean Nogué'nin epistemolojik bir araştırmada ulaştığı "ihtiyaç" hakkındaki tahlilinin bilgi için değil, ancak değer alanı için ışık verebileceği hükmüne vardığım zaman bilgi ve değer alanlarını aynı ilkelerle açıklama teşebbüslerine karşı bende şiddetli bir tepki uyandı. Bilgi ve değer alanlarını aynı ilkelerle açıklamanın imkânsızlığı fikrini savunmaya karar verdim. Kant'ın üç "kritik" ayırımındaki derin sebep insan zihninin daima karşısına çıkacaktır. Fakat bu ayırışı ruhî yetilerin ayrılığına, psikolojik bir temele dayandıracak yerde onun köklerini daha derinde, bilmenin fatal olarak içkin bilinçte kalmasında ve daima alternatiflere ulaşmasında, değerin aşkın varlığa yönelişinde; birinin analitik ikincinin sentetik oluşunda; birinde zorunluluk (veya olasılık)ın, ötekinde özgürlüğün bulunmasında gördüm. Bununla birlikte bilginin bir değer türü olarak onun içinde yer aldığı zaman bu kesin ayrılığın tekrar kalkacağı sonucuna vardım. Bilgi alanındaki şüphe duvarını değer alanındaki inanç hamlesi ile aşmanın mümkün olacağı düşüncesi bana –safdil bilginin ve ortak duyu "inancı"nın katı fizikçiliğine ve bulanık psikolojisine düşmeden– felsefe tarihi, bilim ve iç-düşüncenin birleştikleri yerde derinleşme cesaretini verdi.

Bu kitabın kadrosu içinde açıklama imkânı bulamadığım bazı noktaları *Varlığın Açılışları* adlı başka bir kitaba bırakıyorum.

Hilmi Ziya ÜLKEN

# GİRİŞ

İnsan âlemde bir düzen ve ilk olgu aramak zorundadır. Olayların mutlak karışıklığında, onları yöneltmek imkânsızdır. Görünüşteki bazı düzenler onu doyurmaz. Yer yer bulabildiği düzenler bazı açıklamalara imkân verse bile, bunlar arasında yeniden bir düzen aramak ihtiyacı meydana çıkar. Ya sonsuz tekil olayların karışıklığı, ya da parçalı açıklamalar ve teoriler karşısında bulunuruz. Bu teoriler de her zaman birbiriyle uyuşmamaktadır.

Eğer âlem asla düzenlenemeyen sonsuz bireysel olaylardan ibaret olsaydı parçalı bir teori dahi kurulamazdı. Biz gerektirilmemiş rastgele olayların kaos'u içinde her türlü ışık ümidinden vazgeçerdik. Halbuki insanlık tarihi sonsuz değişik olgular arasında yer yer düzenlemelerin mümkün olduğunu gösteriyor.

Açıklamaların çatışması insanı ilk olgu aramasına götürmüştür. Doktrinlerin çatışması da *dikotomik* görüşleri doğurdu. Bir teorinin ötekileri reddeden tekelci ve mutlak görüşü insanı karanlıkta ışıksız ve rehbersiz bırakmaktadır.

Bize olguların ve teorilerin çatışmasında rehber olacak bir ışık lâzım. Bu ışık ihtiyacı insanlığın uyanışından beri kuvvetle duyuluyor. Bu ışık kalbin ve inancın ışığı olmadan, onlara yol açan ilk olgunun ışığı olacaktır. Öyle bir ışık yoksa, insanın kendine huzur vermesi ne işe yarar?

Öyle ise, bildiklerimizle hesaplaşmak, onları kontrol etmek, temellendirmek gerekir. Fakat bildiklerimiz arasında bizi zikzaklı yol-

lardan kurtaracak bir temel bilgiye ulaşacak mıyız? Bunu hangi bilgi verecek? Gündelik olaylardan edindiğimiz gelişigüzel bilmelerden de bunu çıkaramayız. Çünkü onlar rastgele ve karmaşıktır. Bunu disiplinli bir bilgiden, kanunlara ulaştığımız ve bilim dediğimiz bir bilgiden mi çıkaralım? Fakat bilimlerden her biri böyle bir temel verme iddiasındadır. Zihnin en kesin kurallarını ararsak orada empirik içeriği kaybederiz. Olaylarla uğraşan bilimlere başvurursak orada kesinlik kaybolur. Ve onlardan her biri kendi başına en geniş açıklamayı verme iddiasındadır. Ayrıca her bilimde olayların dayandığı ilk ilkeler en sonunda çatışkan, dikotomik teoriler halini alır. Bu *dikotomik*[1] açıklama sistemlerinden hangisini ilk olgu saysak, ötekileri –belki– haksız yere mahkûm etmiş oluruz.

İçinde bulunduğumuz bu güçlük, bilimlerin teorilerine ve temel olaylara bir ilk teori arama zorunluluğundan doğuyor. Böyle bir teori bilimleri temellendireceği için ya bilim değildir ya da bilimlerin bilimidir. Buna eskiden beri felsefe demek âdet olmuştur. İsterseniz başka adlar da verebilirsiniz. Hangi adla olursa olsun o, ilk olgu ve ilk teorinin temellendirilmesidir. Onsuz ne olayların kaosundan hareket etmeye, ne çatışkan bilim teorilerini birbirini bozmayan âletler olarak kullanmaya, ne de kendimize bir eylem (*action*) düsturu bulmaya imkân vardır.

Gerçi hareket düsturumuz kalpten ve inançtan gelebilir; bilgi onun için yetmeyebilir. Böyle de olsa onun bilgi dilinden ifade edilmesi gerekir ki başkalarına anlatalım ve kendimiz onu bildiklerimiz arasına yerleştirebilelim. Bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz bir ilkeden kuvvet alarak eylemimizi nasıl aydınlatabiliriz? Ne ahlâk, ne hukuk, ne din bildiklerimizle hiçbir ilgisi olmayan ve bize anlayacağımız şeylerle hitap etmeyen bir kural veremez; verirse o kural görgü ve anlayış dünyamızın dışında kalacağı için uygulanamaz. Öyle ise eylemlerimizin düsturlarını da bilgi yolundan geçerek aramalıyız.

*

Felsefe, karşısında daima çatıştığı başka bir doktrini bulan bir doktrin olamaz. Böyle olursa onun ilk ilke ve ilk olgu arayışı daha baştan çıkmaza girer. Felsefe yalnızca ilk ilkeler peşinde koşan sorular da olamaz. Böyle olursa çözülmesi istenen problemler halinde kalacak ve onların arasından sonsuzca yeni sorular meydana çıkacaktır. Bunun için, felsefenin bütün bilgilerimize dayanak olan ilk ilkeler ve ilk ol-

---

[1] Kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapılan çözümleme yöntemi.

gular bilgisi olması gerekir. Böyle olmakla birlikte, bilimlerin bilimi veya evrensel bilim olarak anlaşılan felsefe de bütün bilgilerimiz gibi devamlı soruları, yeni gerçeklerin gerektirdiği soruları sorar. İnsan bilgisini her devirde yeniden sistemleştirmek (ve ister istemez zaman süresindeki çatışmalara göre doktrin halini almak) bütün bilimler gibi felsefenin de kaderidir. Bu durumda felsefe ilerleyen doktrinlerin çatışması olduğu için, yaratıcıdır.

Onun ilerleyici bir bilgi olması, insan ruhu ve zekâsının bütün eserleri üzerinde her devirde yenileşen bir sentez olabilme gücü de buradan ileri gelir. Böyle olmasa araştırmalar zenginleşerek bilimler ilerlediği halde, felsefe sistemleşerek "doktrin" halinde kalabilir. Bilimlere temel olmak isteyen felsefe, kendisine dayanması gereken bilgilere göre geri kalmış olabilir.

Felsefenin böyle bir duruma düşmesine skolastik denir. O yalnız Ortaçağ düşüncesinin sıfatı değildir. Her çağda felsefe evrensel ve bilimleri ilerletici temel bilgi karakterini kaybettiği zaman yeni bir skolastik meydana çıkmıştır. İlkçağ sonu Archimedes zamanında bilim ilerlediği halde felsefe donup kaldığı için bir skolastik içine girmişti.[2] Ortaçağ içinde bu skolastik, bilimin ilerlemesini köstekleyecek hale geldi. Yeniçağ başında bilim ufukları açıldığı halde felsefenin geri kalması ikinci bir skolastiktir. Ancak Galileo ve Descartes'la felsefe ve bilim yeniden atbaşı gitmeye başlamıştır. 18.-19. yüzyıllarda Kant zamanında kesin şeklini almış olan ve ondan sonra bilimlerin hızlı gelişmesini takip edemeyen felsefe üçüncü bir skolastiğe girmiştir: Bu, kendi çapında büyük isimlerin bulunduğu katılaşmış devir, ancak bilimin yeniden hızlandığı ve devrimler yaptığı 20. yüzyılda aşılmaya başlamıştır. Bugün felsefe yeni bir devrim yapma ihtiyacında ve onun eşiğindedir. Fizikten insan bilimlerine kadar bütün bilgi dallarının temellerinde devrim yaratan yenilikler kendilerine yeni bir felsefi temel bulma ihtiyacındadırlar. İlk ilke ve ilk olgu araştırması durmamıştır. Eski Yunan'dan beri bu yolda atılan adımlar boşuna değildir. Her yeni merhale eskisine bir şey katmış ve onu genişletmiştir.

*

Felsefe ilk olguyu nerede bulacak, ilk ilkeyi hangi düşünce yolunda ve nasıl kuracaktır? Bilimlerden her biri kendi ilkelerini kendi sfer'lerinde kurdukları halde, felsefenin böyle bir ilkeyi kurması için bilimlerüstü

---

[2] İlkçağ'ın büyük sistemleri parlak ünleriyle birlikte onun başlangıcı olmuşlardır.

bir sfer'i olması gerekir. Halbuki evrensel bilim olması istenen felsefenin onlardan ayrı bir sfer'i yoktur. Temellendireceği bilgilerden her birinin kendi alanında kaldığı kabul edilince, felsefenin bağımsız hiçbir sfer'i kalmayacaktır. Bilimler-dışı bir düşünce ise hiçbir düşünceye temel olacak kuralı veremez. Buradan, felsefenin bağımsız sfer'i sorusu daha baştan zihni bulandırır: 1) Bu ya bütün bilimlerin alanlarını içine alan tümel bir sfer olacak; 2) ya da onların dışında kendi problemlerini kesin metotla çözen ayrı bir sınırlı sfer olacaktır. Birinci halde felsefenin bilimlerden ayrı bir metodu, bilimler-üstü düşünce tarzı olmalıdır ki bu daha tehlikeli yoldur. İkinci hal felsefenin başka bilimlere dayanak ararken kendi alanında onların kontrolüne razı olması demektir ki, mütevazı olmakla birlikte, kendi kontrolünü imkânsız hale koyar.

A- İlk önce felsefi düşünce mitoloji ile karışık olarak doğdu. İlk filozoflar bilimlerin ve tekniğin ortak temelini ararken mitolojiden ve mitik düşünceden faydalandılar. Bu şekilde ilk ilke denemelerinin başarılı tarafları, bu filozofların davranışındaki doğru yol idi: Onlar mitolojiyi (Jaspers'in deyişi ile) âdeta *chiffre* gibi alıyorlar, fakat bununla her şeyi kuşatan tümel bilgi ve ilk olgu tasasını kast ediyorlardı.[3] Platon'un *Timaios*'una kadar felsefi araştırmada bu mitolojik sembolizm hüküm sürmüştür. Şu kadar var ki bilimlerden her biri kendi alanında sağlamlaştıkça böyle bir felsefenin yetmezliği meydana çıktı.

B- İkinci olarak felsefi düşünce, metafizik düşünce halinde gelişti. Bilimlerin rasyonel temeller kazanması felsefenin de rasyonelleşmesi sonucunu doğurdu. Bilimlerin tümel kavramları üzerindeki düşünce, onları kuşatan en tümel kavramlara yükselme zorunluluğunu gösterdi. Felsefi düşünce bütün bilimlerin birer tikel hal olarak içine girdiği en tümel varlık kavramlarına ulaştı. Fakat bu soyut varlık kavramları nasıl kontrol edilecekti? Bilimler kendi kavramlarını zihin kuralları ve deneylerle kontrol ettikleri halde, bilimler bilimi demek olan felsefe herhangi bir kontrolden yoksun bulunuyordu. Varlık, Öz, Cevher, Gaye, İlk Neden vb. kavramları bütün bilimlerin temeli ise, bu kavramların doğruluğunu nasıl ispat etmeli? Vakıa bu görüşte Bir, Çok, Oluş, Yetkinlik gibi kavramlar sık sık karşı karşıya gelmiştir. Fakat metafizik düşünce bilimlerin bölgesel sistemlerini birleştiren en tümel sisteme yükselmiş olsa bile, insan zekâsının hayran bırakan bir eseri olmadan ileri gidemedi. Metafizik sistemler, hiç değilse bilimler kadar, sağlam metoda ve sarsılmaz kurallara sahip olmayınca, indî "fikir inşaları" oldular. Bu durumda birbiri ile çatışan birçok metafizik sisteminin aynı

---

[3] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie.*

zamanda kurulmasına hiçbir şey engel olamazdı. Nitekim daha felsefenin beşiğinde böyle çelişkili sistemlerin insan kafasını yüzyıllarca yorduğunu biliyoruz.

C- Üçüncü durumda felsefi düşünce mantık üzerine kuruldu. Zihin kurallarının aynı zamanda her bilimin uğraştığı varlık sfer'lerine ait kurallar olduğu da görüldükçe, bu kurallarla en genel ilkeleri kurma imkânı olduğu düşünüldü. Gerçi artık Hint'in ve İyonya devri Yunanlılarının metafizik sistemlerinden çok farklı bir felsefe görüşü meydana çıkıyordu: Zihnin kuralları varlığın da kurallarıdır deniyordu. Başka deyişle, mantık metafiziğe ve dolayısıyla bütün bilimlere temel oluyordu. Eğer gerçekten mantık kuralları bütün varlık derecelerinde geçerliliği olan kurallar ise, o zaman felsefeye bundan başka bir temel aramaya lüzum kalmayacaktı. Fakat böyle bir felsefe ilk olgu ve ilk ilke arama tasasından vazgeçmediği için, metafizik düşünce ile mantıki düşünce birleşti ve felsefe dogmatik metafizik halini aldı. Felsefe çelişik sistemlerin sahnesi olmaktan kurtuldu. Çünkü, bir türlü mantık olabildiği için, yalnız bir türlü metafizik olabilirdi.

Fakat, mantık kuralları ile soyut varlık ilkeleri arasında tam uyarlığın olduğu nasıl ispat edilecekti? Bu kurallar ayrı ayrı her bilgi alanında geçerli olsa bile, onların tümel ve değişmez bir metafiziğin temeli olduğu ispat edilebilir miydi? Aynı mantıki akılyürütmelerle çelişik metafizik sistemlerinin kurulduğunu Gazâlî çok güzel göstermişti.

D- Bunun için felsefe, temel olacak üçüncü yolu bilinenin değil bilenin tahlilinde, bilgi teorisinde aradı. Epistemoloji, uzun bir süre bütün bilgilerin genel fikirlerini, ilk ilkelerini inceleyen ve konusu hiçbir bilim alanına indirgenemeyen temel bilgi sayıldı. Gerçi metafiziğin soyut kavramlarının, mantığın tümel ilkelerinin de nereden geldikleri, meşruluklarını nereden aldıkları sorusu ancak epistemoloji içinde konabilirdi. Felsefe artık büyük sistemlerin serüvenlerine son veriyor, çizilmiş sınırları içinde insan bilgisinin bütün çeşitlerine ait genel fikirlerin nereden doğdukları ve gerçeği ifadeye ne derecede yetkili olduklarını arıyordu. Fakat felsefenin bu yeni durumu yeni ve çelişkili soruların meydana çıkmasına sebep oldu: Genel fikirleri bilinçte hazır olarak mı buluyoruz, yoksa onlar tecrübeden mi geliyorlar? Bildiklerimiz gerçeğe uygun mudur, değil midir? Bilginin konusu olan fikirler dışında bir gerçek âlem var mıdır, yok mudur? Bu sorular felsefenin önceki tavırlarında akla gelmiyordu. Çünkü bütün bu soruların cevapları tek yönlü ve apaçık olarak veriliyordu. Fakat eğer felsefenin temel konusu bilgi ise ve bilgi bilince bağlı bulunuyorsa bu çelişkili sorular

ister istemez meydana çıkacak ve felsefe yeni doktrin çatışmaları içine girecekti.

E- Epistemoloji bu karşıt görüşlerden bilincin a priori formlarını ortaya koyarak çıkmak istedi. Fakat bu çözüm yolu da bilginin göreliliğini (*relativité*) kabul etmeye, felsefenin sınırlarını daraltarak bilimler gibi göreli bir alana bağlanmasına sebep oldu. Hele bu görelilik sübjektif bilince bağlanacaksa, felsefenin konusu bireyden bireye değişen son derece daralmış bir göreliliğe kadar inmeyi kabul edecek, o zaman bilimlere ortak bir ilke bulmak şöyle dursun kendi kendisini bireysel bilinç kalesine hapsetmek zorunda kalacaktı.

Felsefe o zaman bu durumdan kurtulmak için olaylar arasındaki bağıntıları inceleyen başka bilimler gibi bir bilim olmaya razı oldu. Bu bilimin görevi olayların zamandaşlık ve art ardalığa göre sıralanışını incelemek ve onların meydana getirdikleri bilgi disiplinlerini sınıflamaktan ibaret olacaktı. Bu anlamda artık felsefenin kendine özel ayrı, veya bilimler üstünde tümel bir alanı kalmıyordu.

Daha sarsıcı şekli ise bilimlerden her birinin felsefe yerine geçmeye kalkması oldu. İmparatorlukların yıkıldığı zamanki feodalizm kavgalarına benzeyen bu anarşi devrinde matematikten sosyolojiye kadar bütün bilimlerin felsefenin yerini almak için savaştığını görüyoruz. Bu devre veya bu görüşe "bilimsel felsefe" denebilir. Eğer felsefenin mantık gibi formel (içerikten yoksun) bir bilime dayanması (B. Russell) içerikli bilimleri temellendirmek için yeter görünmüyorsa, o zaman matematiğe dayanan bir felsefe (Poincaré), fiziğe dayanan bir felsefe (Duhem, Ostwald), biyolojiye dayanan bir felsefe (Driesch vb.), psikolojiye dayanan bir felsefe (Lipps) en sonra sosyolojiye dayanan bir felsefe (Durkheim vb.) hem bir bilgi teorisi, hem bir eylem ve değer felsefesi olmak iddiasında bulunuyordu. Bilim üzerine dayanan ahlâk, bilim üzerine dayanan estetik, bilimci bir bilgi teorisi vb. şekillerinde bu yüzyıl başında bunların sayısız misalleri ile karşılaşıyoruz.

Fakat bu tarzda anarşik bir düşünce dünyasında artık felsefenin rolü kalmıyor; yahut hiç değilse felsefe bilimlerden her birinin kendi içinde bağımsızlığını ifade eden bir "dünya görüşü" olmaktan ileri gidemiyordu. Nitekim, düşünce yollarının bu yeni çelişkililiği bir yandan şüpheciliği körüklerken, bir yandan da bir kısım filozofların yalnız "dünya görüşleri"nin tasviri ile yetinmelerine sebep oluyordu.

F- Bununla birlikte, insanda ilk ilke ve ilk olgu arama tasası kaybolamazdı. İnsan var oldukça bu tasa felsefeyi devam ettirecekti. Fakat artık bilimlerin yeni gelişmelerine uygun, donmamış bir felsefe lâzımdı

ki, bütün bilgi alanları için geçerliliği olan tümel bir bilgi karakterine sahip olsun. Böyle bir teşebbüse daha 17. yüzyılda Descartes girişmişti. Fakat onun matematik düşünceye üstün değer vermesi, bütün varlık alanlarını onunla açıklamak istemesi, evrensel bilim kurma teşebbüsünü yarım bıraktı. Ayrıca bilinç hakkındaki cevherci görüşü varlık sfer'lerini aydınlatmayı imkânsız bırakıyordu. Husserl evrensel bilim teşebbüsünü tekrar ele aldı; varlık sfer'lerine açık bilinç fiillerinden ibaret yeni bir görüşle, Fenemenoloji ile Descartes'ın yarım bıraktığı yolu tamamladı. Fenomenoloji varlık alanlarından her birini kendi özleri içinde kavrama demekti; bu suretle kavranan varlıklar ontolojinin konusunu teşkil ediyordu.

Artık ontoloji soyut ve genel varlık kavramları ile değil, fakat somut varlık sfer'leriyle uğraşacaktı. Varlıklardan her birini kendi özleri, kendilerine vergi karakterleriyle göz önüne alacaktı. Böylece ne metafiziğin (cevher, birlik vb.) soyut sistemlerine düşülecek, ne formel mantığın içeriksiz kurallarını varlığa uygulamadan ibaret boş bir çaba içinde kalınacak, ne de epistemolojik bilinç çıkmazına düşülecek, rölativizm içinde felsefe kısırlaştırılacaktı. Felsefe somut varlıkların temel bilimi olduğu için her türlü "izm"lerden aynı derecede uzak bulunacaktı. En sonra "bilimci" denen felsefenin savı-kanıtsaması içinde saplanıp kalmayacaktı. Vakıa felsefeden vazgeçen bir bilim için diyecek söz yoktur. Fakat felsefe olmak isteyen bir bilim, bütün bilgiyi temellendirmek için zaten temellendirilmesi gereken kendi kurallarına veya deneylerine başvurmak, norm'u tecrübeden çıkarmak gibi bir çıkmaza girmişti.

Ontoloji varlık dereceleri arasında geçilmez sınırlar gördüğü için, bilgileri en basite indirgemek veya bilimlerden birinde üstünlük ve şeref görerek ötekileri ona bağlamak, onunla açıklamak gibi indirgeyici dar görüşlerden kendini kurtaracaktır. Bu felsefi görüşte her varlık sfer'ine ait ontolojik tavır o sfer'de meydana gelen bilimi veya bilimleri temellendirmektedir. Husserl'in açtığı bu yeni çığır türlü şekillerde gelişmektedir: a- Bunlardan bir kısmı fenomenolojik tasvir yolundan empirik varlıklarla varoluşu (*existence*) ayırarak bütün dikkatlerini varoluş (sübjektif insani varlık) üzerine çevirdiler; b- Bir kısmı maddeden itibaren insana kadar bütün gerçek varlık sfer'lerine aynı derecede yer verdiler. Biz bu ikinci yolu tutuyoruz.

# I. Bölüm

# BİLGİ

## Genel Bilgi ve Varoluş Bilgisi

Masamın üstünde bir yığın defter, şurada bir hokka, ötede bir kalem görüyorum. Pencereden bakınca şu karşı evin damını, kalorifer bacalarını, daha ileride yoldan geçen arabaları fark ediyorum. Bunlar, hareketli veya hareketsiz şuradaki varlıklardır. Benden ayrı oldukları gibi birbirlerinden de ayrıdırlar. Parçalanabilir ve her parçası ayrıca gene kendi başına vardır. Bir arkeoloji kazısında bulunan kalem, iskemle veya kâğıt, beş bin yıl önceye de ait olsa şimdiki gibi aynı kalem, aynı şeydir. Bu kendi başına bulunan, birbirinden ayrılabilen, şeyler, şurada ve oradaki varlıklara, (yeni bir terimi benimseyerek) şu-varlık (*Dasein*) diyoruz.

Şu-varlıklar tikeldirler, gündelik gözlemle kavranırlar, kendi başlarına vardırlar ve aralarında doğrudan doğruya hiçbir bağlantı kurmadığımız empirik bilginin konusunu teşkil ederler. Şu-varlıkları şekilleri ve bünyeleri ile algılarız. Bizim duyu izlenimlerimiz ve zihnimizde tasarladığımız hayallerden yapılmış değildirler. Onları bilinç fiilleri kavrar, fakat bilincin dışında şurada vardırlar. İlk bakışta temasa geldiğimiz dış âlemi onlar teşkil eder. Fakat şu-varlıklar tikel, ayrı, sonsuz çeşitte oldukları için onlarla âlem hakkında devamlı ve sağlam bir bilgi edinemeyiz. Gözlemlerimiz ne kadar çoğalırsa şu-varlıkların sayısı o kadar artar ve sonsuzca giderse bütün varlıkları ifade edecek kadar kelime bulamayacağımız gibi, onları hatırda da tutamayız.

Şu kadar var ki, biz onlardan bir kısmını bir işimize yaradığı için kullanırız, ya da onları böyle bir iş için kendimiz yapmışızdır: Karşımızdaki tepeyi, gidilecek bir yönü bulmak için işaret diye kullandığımız zaman o artık şu-varlık olmaktan çıkar; bir vaziyet alışın, bir yönün işareti (*signe*) olur; bundan dolayı da bizim için bir anlam kazanır. Kalemi veya defteri belirli bir iş görmeleri için biz yapmışızdır: Onların öyle ise gördükleri işe göre birer anlamı vardır. Arkeoloji kazısında bunlara benzer şeyler bulduğumuz zaman onlar da artık basit şu-varlık olmaktan çıkarlar, anlamlı şeyler oldukları için beş bin yıl önce yaşayanlara göre ne işe yaradıklarını anlarız. Böylece, tikel ve sayısızca çeşidi empirik varlıklar arasında önemli bir kısmı bizimle ilişkilerine göre anlamlı ve anlaşılan şeyler olarak ayrılırlar. Fakat bu şeyler de sayıca gene sınırsızdır. Onları gördükleri işlere göre sınıflamaya kalksak bile, bütün insanlığın anlamlamalarını kuşatacak bir sınıflamayı pek güç yaparız. Buna ancak bizimkilere benzeterek bazı gruplar içine –az çok itibarî surette– yerleştirebiliriz.

Gerek şu-varlıklar, gerek anlamlı varlıklar bizim dışımızda vardırlar. Her ikisi de dış âlemi meydana getirirler. Tikeldirler, parçalara bölünebilirler. Her parçası gene kendi başına devam eder (Yalnız ikinciler o zaman anlamlı varlık olmaktan çıkar, yalnız şu-varlık olurlar). Buraya kadar sözünü ettiğimiz varlıklar eskiden beri sanı ve adi bilgi dediğimiz bilgi çeşidini meydana getirir. O, medenî insanla ilkelde, çocukta ortak bilgidir.

Fakat insanda, asıl insan olarak, bilgi denmeye lâyık olanlar bunlar değildir. Çünkü şu-varlıklarla hayvan da devamlı temas halindedir ve onun dar çevresi içinde içgüdüleri ile yaşar. Ehlileşmiş hayvanlarsa, anlamlı şeylerle de temastadırlar. İnsanlar tarafından yetiştirilerek onlardan bir kısmını kullanır ve algılarlar. İnsanda asıl önemli olan bu dereceyi aşan bilgilerdir ki, bunları başlıca iki büyük gruba ayırabiliriz. Bir yanda objektif, genel bilgi dediğimiz bir grupla karşılaşırız. Bu, bizim matematikten toplum bilgisine kadar türlü derecelere ayırdığımız ve "ilmî" dediğimiz bilgi grubunu meydana getirir. İlmî (bilimsel) bilgi bizim ruhî hallerimizin dışında ve bizden bağımsızdır: Bunun için ona objektif diyoruz. Kişisel görüşlerimize bağlı değildir: Bunun için de ona dış-kişisel diyoruz. Şu veya bu insanın görüşüne göre kurulmuş değildir: Bunun için tarafsız diyoruz. Olaylar arasında bağlantılar kurmak üzere şu-varlıkta hiç bulunmayan bir özellik kazanır: yani soyut objeleri inceler. Bundan dolayı da genel ilişkileri meydana çıkarır ve kanunlara yükselir.

Fakat gene insana vergi bir bilgi çeşidi vardır ki, bundan öncekilerden hiçbirine indirgenemez. Bu da genel ve soyut bilginin karşısında ve hattâ ona karşıt olarak yer alan özel somut bilgidir. Bu bilgi doğrudan doğruya, insan olarak kendi varlığımıza aittir. Dışımızda değil, bizdedir: bunun için ona sübjektif diyoruz. Kendi benliğimize ve kişiliğimize aittir: Bunun için kişisel diyoruz. İnsandan insana değişir, hattâ varlığı onlardan her biri ile kaimdir: Bunun için de taraflı (*partial*) diyoruz. Fakat bu bilginin hedefi, şu-varlıkta olduğu gibi, kendi başına, ayrı ayrı şeylerin varlığına hiç benzemez. Çünkü o bizimle kaimdir, zamanda gerçekleşir ve kişisel yaşayışımız sırasında her an onun gerçekleşmesi olarak meydana çıkar. Buna da yeni bir terimi kullanarak varoluş veya varlığa-çıkış (*ex-istence*) diyebiliriz.

Öyle ise bilimsel bilgi ile elde ettiğimiz genel ve objektif varlık ile doğrudan doğruya kendimizde bulduğumuz kişisel ve sübjektif varlık veya varoluş karşıt iki bilgi ve iki varlık tipi teşkil etmektedir. Bilim felsefeleri (daha Aristoteles'ten beri) birinci varlık tarzı üzerinde durmuşlardır. Başlıca Auguste Comte ve sonraki bilimci ve pozitivist felsefe, bilginin yalnız bu çeşidini kabul etmekte ve bütün empirik varlıklardan genelleştirme yolu ile bu bilginin doğacağını iddia etmektedir. Onlara göre empirik varlıklar genel bilgiye yalnızca malzeme verirler. Kişisel bilgi ise, sübjektif, kararsız ve değişik karakterinden dolayı bilgi denilmeye lâyık değildir. Çünkü hiçbir suretle kontrol edilemez; indî ve geçici hükümlere dayanır. Böylece onları sanı derecesinde olan şu-varlıklardan ayıramayız.

Kişisel ve doğrudan doğruya kavradığımız sübjektif bilgiyi değerlendirenler ise asıl ve temel bilginin yalnız orada olduğunu iddia etmektedirler. Köklerini Platon'a kadar çıkarabileceğimiz bu görüşte gerçek bilgiyi biz "genelleştirme" ile değil, "hatırlama" ile elde ederiz. Asıl varlık zamansal olan, yaşadığımız varlıktır (Augustinus). Geometrik görüşün karşısında ince görüş (*esprit de finesse*), matematik mantık karşısında kalbin mantığı (*logique du cœur*) vardır (Pascal). Bu çeşit bilgi ile kavradığımız varlık biricik varlık değilse de, hiç olmazsa genel bilginin varlığından ayrı bir varlıktır. Onu ayrı metotla incelemeli ve birincilere indirgememelidir (Ampère, Dilthey).

Kişisel ve sübjektif varoluş, bilincin doğrudan doğruya verisidir. Onu yaşarız ve sezgi ile kavrarız (Bergson). Objektif ve sübjektif, dış-kişisel ve kişisel, soyut ve somut, mekânsal ve zamansal, bu iki bilgi ve varlık tarzı bazen birini ötekine indirgeme için yapılan zorlamalara rağmen karşılıklı yer almaktadır. Pozitivistler ikinciyi birinciye

indirgemeye ve ayrı bir alan diye tanımamaya çalışıyorlar, idealistler birincinin gerçekliğini inkâra kadar varıyorlar; dış âlemi ve genel bilgiyi bilincimizin icadı sayacak kadar ileri gidiyorlar. Fakat Pascal'dan beri türlü şekillerde gelişen bir felsefi görüş bu iki bilgi alanını, iki varlık tarzını birbirine indirgemek için zorlamıyor. Onların temelli ayrılığı üzerinde duruyor.

Bu felsefi görüşler her ne olursa olsun biz fiilde bu iki bilgi alanının karşıt özellikleri ile yer aldığını görüyoruz ve onları birbirine indirgemek veya ayrı ayrı nüfuz etmeye çalışmadan önce, bu durumu tespit etmekle işe başlıyoruz. Zamanımızda *existence* felsefesi diye tanınan akım da böyle bir ayırıştan hareket ediyor. Şu farkla ki, o bizim empirik varlıkla genel bilgi ve varlıklar arasında gördüğümüz fark üzerinde daima durmuyor. Onları Varoluş'a karşı birleştirmeye meylediyor. Ayrıca bu felsefe, doğuş tarzı bakımından dramatik bir felsefi görüşe (Kierkegaard) bağlanıyor.[4] Halbuki somut ve zamansal varlığımız bizce daima bu dramatik din felsefesinin sezgilerinden ibaret değildir. Ayrıca *existence* felsefesi de çeşitli tarzlarda yorumlanmış ve anlaşılmış olduğu için onlarla her bakımdan birleşmeye imkân yoktur.

*Existence* felsefesi ile birleştiğimiz birinci nokta dış âlemin varlığını kabul etmektir. Bu bakımdan "varlık algılanmaktır" (*esse est percipi*) diyen Berkeley'den ve bütün idealistlerden ayrılırız. Bu felsefenin ikinci bir ortak vasfı olan varoluşun zamanda gerçekleştiği bakımından da onunla birleşiriz. Nitekim bu felsefeden önce de, W. James ve Bergson felsefelerinin bilinç anlayışı buna yakındır. Şu farkla ki onlarda zamansal olan bilinç süreci genel olarak ele alındığı halde *existence* felsefesinde kişisel olarak alınmıştır: yani genel bir bilincin varlığından değil, kişisel bilinçlerin varoluşundan söz edilebilir. En sonra bu yeni felsefe ile birleştiğimiz bir nokta da sübjektif varoluşun aktüelliği üzerinde durulmasıdır. Varoluşta önemli olan geçmişteki hayaller değil varlığa çıkış, yani bilincin aktüel varlığıdır. Geçmiş ve gelecek, ona göre değer alırlar. Halbuki Bergson'da önemli olan hafıza, yani geçmiş bilincidir.

Birleştiğimiz bu noktalar dışında *existence* felsefesinden, daha doğrusu felsefelerinden ayrıldığımız bazı noktalar da vardır. Onları belirtmek için önce bu felsefelere bir göz atalım. Bu felsefeyi daha geçen yüzyılda kuran Kierkegaard, bir filozof olmadan önce teolog idi. Hıristiyanlığın temel ilkesi olan paradoksu akıl felsefesine, başlıca Hegelciliğe karşı savunmaktan kendi fikirlerini meydana çıkarmıştır.

---

[4] Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*.

Sokrates gibi bir çeşit "istihza" ile başlayan Kierkegaard'a göre varoluşun temeli ölüm ve sonsuzluk önündeki korku ve titremedir.[5] İç bunalımı (*angoisse*) dediği bu hal her türlü akıl kuralını aşan inancın da temelidir. Bu iç bunalımı (hafakan) onca "aslî günah" ve insan bilincindeki hürriyet imkânını doğurmuştur. Hürriyet imkânı korku ve iç bunalımının geleceğe uzanan zaman boyutunu yaratır. Zamanda önemli olan Kierkegaard ve Heidegger'e göre, geçmiş bilinci değil, gelecek bilincidir. Onlar bu bakımdan zamanı hafıza ve geçmişle tanımlayan Bergson'dan tamamen ayrılırlar. Varoluş geleceğe doğru açılmış hür imkânlar halindeki zamansal varlıktır (Heidegger, *Sein und Zeit*). Halbuki kişisel varlığımız aktüel gerçekleşmesinden başlayarak daima hem geçmişe hem de geleceğe doğru iki boyutta uzanan zamansal varlıktır.

Ayrıca *existence* felsefesine göre varoluş sübjektifliktir. O daima sistemli, kapalı, soyut düşüncenin karşısında hayata bağlı açık imkânlar halinde somut yaşayış ve duyuşta kendini gösterir. Genel mantığın karşısına ihtiraslı mantığı ve objektif hakikatin karşısına sübjektif hakikati koyar. Fakat bu ortak vasfa rağmen bazı *existence* filozoflarının da kısmen ayrıldığı gibi (Merleau-Ponty) varoluş sübjektifle objektifin arasında bulanık bir alandan doğar ve ikisi arasında sürekli bir sallanmadan sonra bu iki alanı ayırmayı başarır. Öyle ise, bizce sübjektif ve objektifin daha başta bu kesin ayrılışına imkân yoktur. Burada yalnız gerçekleşmiş olguları, karşı karşıya yer alan görüşleri gözden geçirdiğimiz için böyle bir ayrılışın nasıl başladığı sorusuna girmeyeceğiz.

Kierkegaard ve Heidegger'e göre varoluş ölüm ve yokluk karşısında duyulan iç bunalımı ile başlar. İnsan kendi varlığını bu yokluk korkusundan çıkarır. Nietzsche'ye göre varoluş tehlikeye atılma, kendini aşma bilincinden doğar. Fakat her tehlikeye atılma ıstırabı yenen bir hayat sevinci doğurduğu için, onca varoluşun temeli kudret iradesidir. Burada, bir kısım *existence*'cıların, meselâ Jaspers'in kendilerine önder saydıkları Nietzsche'nin görüşü ile yukarıda zikrettiklerimizin görüşü çatışma halindedir. Bizce bu çatışma onların varoluşa, yani insani varlığa ayrı birer yönden bakmalarından ileri geliyor. İnsani varlık aslî bir çelişme içinde korku ile cüreti, iç bunalımı ile hayat sevincini birleştirmektedir. Ona bu manzaralardan yalnız biri ile bakmak varoluşun aslındaki aklı-aşan (*trans-rationnel*) karakterini görmemek ve onu aklileşmiş bilgilerle, psikoloji dili ile ifadeye çalışmak demektir.

---

[5] Kierkegaard, *Crainte et tremblement.*

*Existence* filozoflarından bir kısmı varoluşu tamamen bireysel, başkasına kapalı bir âlem sayarlar (Heidegger, J.-P. Sartre). Buna karşı bir kısmı da onun asıl özelliğini başkasına açık oluşunda, başkası ile birleşmesi ve bildirilebilir olmasında görürler (Jaspers, Gabriel Marcel). Hattâ onun temel karakterinin başkasında var olmak ve kendini aşmak olduğunu söylerler. Biz bu görüşlerden birincisinden ayrılır ve ikincisine katılırız. Şu farkla ki başkasında var olmak insana vergi değildir. İnsandan önceki varlıklarda da onun hazırlandığını görüyoruz. Yalnız bu hayvan derecesinde henüz içgüdü halinde olduğu, bilgi ve değer seviyesine çıkmadığı için başkasında oluş bir hazırlık ve yatkınlıktan ileri gidemez. Asıl başkasında var olan insan toplumsal hayatı ve değerler âlemini meydana getirmiştir.

Jaspers'e göre âlem ve varoluş sürekli bir gerginlik halindedirler: ne birleşebilirler, ne ayrılabilirler. Mümkün varoluşta felsefenin ilkesi "gerginlik"tir. Bilinebilen âlem ve aydınlanması gereken varoluş diyalektik olarak ayrıdırlar; fakat karşılıklı birbirlerini içerirler. Biz bu kitapta bu görüşe ne derece katıldığımızı ve ondan ayrıldığımızı göstereceğiz. Şimdilik şu kadar söyleyelim ki, varoluşun yani insani varlığın temel karakteri gerilim olduğu kadar da genişlemedir. Onda âlemle birleşme ve ayrılma çabalarının birbirini tamamlaması bundandır.

Ruhla bedenin ayrılığı ve birliği, bir bütünün çelişkili iki yüzü olmalarından ibaret olan orijinal bağıntıları da bundan ileri gelir. Descartes'ın ruh ve bedeni iki ayrı cevher halinde tanımlamasından doğan felsefi krizi (ve buradan çıkan paralelizm postulatının çıkmazlarını) burada hatırlamak yerinde olur. Gerek psikoloji, gerek felsefi antropoloji bundan dolayı insanı ruh ve beden bütünlüğü halinde ele almaktadırlar. Fakat ruhu bedenin veya bedeni ruhun bir gölge-olayı haline getirmeksizin bu bütünlüğün nasıl sağlanacağı da son derecede güç bir konu teşkil eder. Bu soruya bu kitapta girecek değiliz. Yalnız Jaspers'in çözümleme şeklinin de doyurucu olmadığını işaret edelim. Çünkü ona göre insan ruh olarak varoluş, beden olarak şu-var-lık (*Dasein*)tır. Böylece onun ruh varlığı beden varlığını aşar. "Ben beden değilim; böyle olsaydı bir doğa fenomeninden ibaret kalırdım. Bedenim bana aittir, ona ölüm verebilirim ve bu suretle 'ben'in onda tükenmediğini kanıtlarım" der. Fakat Jaspers'in bu kanıtlama şekli kandırıcı görünmüyor. Eğer böyle ise hem ruh-beden bütünlüğü fikri yarım kalmış, Bergson'un görüşüne dönülmüş, hem de ruhla bedenin ilişkileri de açıklanamadan kalmış olur. Bu noktaya başka bir kitapta döneceğiz.

Sartre'a göre varoluş kendisi için (*pour soi*) olduğu halde, bütün başka şeyler ve fenomenler kendisindedirler (*en soi*). Kendisinde olan şeyler değişmezler; yani onların bir özleri vardır. Varoluş ise her an yokluktan varlığa çıkış halindedir; bundan dolayı onun özü (*essense*) yoktur; kendini geçmiş ve geleceğe aksettirmek üzere o özleri sonradan koyar. Başka deyişle Sartre'a göre varoluş özden önce gelir. Fakat bu fikir iki bakımdan savunulamaz: Önce insan, Jaspers için de söylediğimiz gibi hem ruh hem beden, hem *pour soi*, hem *en soi* varlıktır. Onun bu durumu insan konusunda kendisi için ve "kendisinde"nin ayrılmasını imkânsız bırakır. Bu aynı zamanda hem varoluş hem de şu-varlık olma zorunluluğu insanı içinden çıkılması güç müphem çift-kutuplu (ambigü) bir hale koyar ki, Merleau-Ponty bu noktadan haklı olarak Sartre'dan ayrılır. Ancak insanın bedene bağlı bu çift-kutuplu durumu onun sandığı gibi içinden çıkılmaz bir bulanıklık değildir. Çünkü insanın bu kendine vergi durumuna rağmen hattâ bu yüzden bütün karşıt görüşler ve açılışlar ondan doğar. İkinci nokta da şudur ki, Sartre'a göre *pour soi* varlık kendine kapalı, "başkası" ile her türlü birleşme ümidinden uzak, tek varlıktır, tek kalmaya mahkûmdur. Halbuki Jaspers'in gösterdiği gibi varoluşun en önemli vasfı başkasında var olmaktır. Ben bedene olduğu gibi toplumsal hayata, kendi geçmişine, kendi eylemlerine açıktır. Başka insanlara kendini bildirebilme gücündedir. Bunun için de insan kendi bütünsel yapısının gereğince toplumsal varlıktır. Sartre'da birinci nokta onu bedenden ayrı varoluşu bir soyutlama haline getirmesine ve maddeci felsefeye yaklaşmalarına rağmen maddeden fazla ayrılmış bir ruh görüşüne götürüyor. İkinci nokta onun insanı yoklukla varoluş arasında sallantıda bırakmasına, bedeni, başka insan ve toplumla bağları kesilmiş bir nihilizme düşmesine sebep oluyor. *Existence* felsefesinin gerçeğe ve ideale küskün, boşlukta kötümser bir felsefe gibi görünmesinin sebebi bu yorumlama tarzıdır.

Her ne şekilde olursa olsun, varoluş felsefeleri ile genel bilgi arasında karşıtlık radikaldir.[6] Onları hangi şekilde yorumlasak, gene sübjektif ile objektifin karşılığı halinde devam ederler. Bizce önemli nokta bu indirgenemez durumun tespitidir. Varoluş, başka hiçbir benle ilişkisi olmayan bilincin bireysel varlığı olabilir; ya da bilinçler arası bildirilme

---

[6] Varoluş sübjektiflik anlamında kullanıldığı için, onu somut varlıklarla (être) karıştırmamalıdır. İnsan, ruh-beden bütünlüğü halinde varoluş değil, varlıklar arasında bir varlık derecesidir. Bu anlamda ontoloji ile felsefi antropoloji birleşir.

ile bağlanan ortak bir alan olabilir. Fakat her iki durumda da, objektif, soyut ve genel bilgi ile aralarındaki zıtlık ortadan kalkmaz. İlk önce Batı Ortaçağı'nda Duns Scotus 1308'de *subjectivum* ve *objectivum* kelimelerini kullandı. Fakat onun bunlardan anladığı şey bizimkinden farklı idi. Subjectivum deyince bir önermenin konusuna ait olan şeyi kast ediyor. Yani bizim obje dediğimize süje diyordu. 17. yüzyılda Wolff'la bu kelimeler bugünkü anlamına yakın bir şekilde kullanıldı: Sübjektif olan her şey içe ait, objektif olan her şey dışa aittir.[7]

"Manevi bilimler" akımı ile bu ayrılık iki bilim tarzının ve iki ayrı metodun ayrılığını ifade etmeye başladı. Sübjektif alanda manevi bilimlerin metodu yaşanmış tecrübelerimizi (*Erlebniss*) içebakış psikolojisi ile anlamak, objektif alanda tabiat bilimlerinin metodu dışsal objeleri matematik metotla açıklamak idi.[8] Bu iki bilim kategorisinin bu derece kesin sınırlarla ayrılıp ayrılamayacağı noktası üzerinde durmadan, şimdilik yalnız bu yaygın akımın temelinde gene varoluş felsefesinde olduğu gibi obje ve süje âlemlerinin ikiliğinin bulunduğunu işaret edelim.

En sonra şunu da söyleyelim ki, Berkeley'den beri çeşitli şekillerde fikir tarihinde meydana çıkan idealizm akımları süje yönüne dayanarak kurulmuş, sübjektivizmden kurtulmak için fikirlerin objektifliğine sığındığı zaman dahi gene süje yönünü –hiç değilse– zımnen tutmuş olduğu gibi; Aristoteles'ten beri türlü şekillerde görünen realizm de obje yönünü tutmuş ve objeye verilen anlama göre (maddeden tanrısal varlığa kadar) çeşitli felsefeler halini almıştır. Herhalde idealizm ve realizm kavgasının ilk dayanağının süje-obje arasındaki indirgenemez karşıtlık olduğunu söylemek yanlış olmaz.

## Bilgi Teorisinin Konusu

Bilgi veya varlık alanında ilk felsefe problemi karşımıza süje ve obje ikiliği olarak çıkıyor. Bilmek, bilen süje ile bilinen obje, ben ile âlem arasında ilişki kurmak demektir. Fakat bu süje-obje ilişkisinin tabiatı nedir? Işte bütün soru buradan çıkıyor. Bilen süje ve bilinen obje arasında bir denge var mıdır? Biri ağır basar mı?

Felsefeyi obje yönünden veya süje yönünden ele alanlar olduğu ve bunlar da indirgemeci görüşleriyle doktrin kavgalarına sebep oldukları

---

[7] Rudolph Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, çev. H. Buriot et G. H. Luquet, Félix Alcan, 1911 (s. 13-46; *objectif - subjectif).*

[8] Dilthey, *Introduction aux sciences morales*, PUF.

için, felsefeyi bu tek cepheli doktrin kavgalarından kurtarmak üzere zamanımızda iki akım doğmuştur: Biri fenomenoloji, öteki yeni pozitivizm.

Fenomenolojinin ne olduğunu kısaca işaret edelim: O, bilinci eskiden Descartes'ın anladığı gibi cevher olarak değil, bilinç fiilleri, kasıtlı fiiller olarak tanımlayan bir akımdır. Eskiden beri bilinç deyince kendi başına bir âlem, bir cevher anlaşılırdı.[9] Son derece şeffaf olan, maddi olmayan öyle bir fanus ki dış âlem izlenimleriyle onun içine girer. Fakat herhalde o kendi başına bir âlemdir. Bilinci tarif edenler hep düşüncenin cevher olduğu, âlemden ayrı bir varlık olduğunu söyleyerek onu kapalı bir fanus gibi tasavvur etmişlerdir. Bu yeni akımı açan Husserl, bilinci büsbütün başka tarzda tanımlıyor. Ona göre "cevherî bilinç" yoktur, "bilinç fiili" vardır. Bilinç daima bir şeyin bilincidir. Hedef edindiği objeden bağımsız kendi başına bilinç olamaz, ancak bir şeyin bilinci olabilir. Her bilinç fiili mutlaka bir şeyin bilincidir: Algı bir şeyin algısı, hayal bir şeyin hayali, tasavvur bir şeyin tasavvuru, dikkat bir şeye dikkat, hatırlama bir şeyi hatırlama, düşünce bir şeyin düşüncesi vb.'dir. Her bilinç fiilinde hedef "bir şey" diye ifade edileceğine, o bir şey de obje olduğuna göre şu halde bilinç fiilleri sübjektif birer bilinç verisi olmayan, öz olan obje ile kaimdir. Bundan dolayı buradan şu sonuç çıkar ki, her bilinç fiilinin bir ucu süje, öbür ucu objedir. Yalnızca süjeden ibaret bir bilinç fiili mümkün değildir. Bilinç fiilleri ile kavranan özler halinde fenomenleri tasvir etmek demek, hem karşıtlı fiilleri hem de onların hedefi olan objeleri bir sezgi içinde tetkik etmek demektir. Öyleyse fenomenoloji yolundan gidilecek olursa eski bilinç görüşünde olduğu gibi varlığı izlenimlere indirgeyen idealizm içinde kalınmayacaktır; daima objeye açık bulunulacaktır; obje bilinçle birlikte kavranmış olacaktır. Obje özler ve varlıkları teşkil ettiği için, bu suretle acaba bilgimiz dışında varlıklar var mıdır? Yani onlar bilinç tahlilinin dışında mı kalıyorlar diye bir soru olmayacaktır. Her bilinç fiili şeylerin halini, özleri, asıl objeyi kavradığı, obje de varlık olduğu için, bilinç fiilleri varlığı kavramaktadır. Şu halde her bilinç fiili bir nevi varlığı kavradığı için, kasıtlı fiillerin tasviri, yani fenomenoloji, sonunda ontolojiye varacaktır. Ve her fenomenolojik tasvir mutlaka bir ontoloji yani varlık tasvirine ulaşacaktır. O halde eskiden söylendiği

---

[9] Bu akımı başlatan Franz Brentano, fakat onu yeni felsefenin temelli metotlarından biri haline koyan Edmund Husserl'dir. *Philosophie als strenge Wissenschaft* ve *Logische Untersuchungen* adlı eserinden sonra başlıca *Edeen*'de fikirleri gelişmiştir.

gibi, epistemoloji bir kısır döngü müdür, varlığa açılmayan bir görüş tarzı mıdır, demeyeceğiz. Daima bilgi fenomenlerine ait her tasvir bir varlık tetkikine, bir varlık tespitine gidecektir. Demiştik ki Husserl'e göre iki türlü varlık vardır: Biri içerikli varlıklar: renk, iyilik, adalet gibi birtakım *sachverhalt*'ler, özler; öteki üçgen, 2+2 = 4 gibi birtakım formlardan ibaret içeriksiz özlerdir, yani bu özler boşturlar. Şu halde bilinç fiillerinin hedefi olan varlıklar "dolu varlıklar" ve "boş varlıklar" olmak üzere ikiye ayrılıyor. Dolu varlıklar dolu ontolojileri, boş varlıklar da boş ontolojileri meydana getiriyor. Boş ontolojiler mantıkla matematiği temellendiren ontolojilerdir.

Görülüyor ki Husserl mantık ve matematik gibi iki esaslı formel bilimi temellendiren ontolojiye boş ontoloji diyor. Buna karşı doğa bilimleri ve manevi bilimleri temellendiren ontolojilere de dolu ontolojiler diyor. Bu varlık dereceleri arasında da akıldışı uçurumlar (*hiatus irrationalis*) görüyor. Yani bir varlık derecesinden ötekine kendiliğinden geçilmez. Biri ile öteki arasında uçurum vardır. Bu uçurum akılla doldurulamaz. Bunların niçin olduğunu bilmiyoruz, yani neden bir varlık ile öteki varlık derecesi arasında uçurum vardır. Meselâ, niye madde ile hayat, hayat ile bilinç arasında uçurum vardır bilmiyoruz. Yalnız bildiğimiz maddenin bir varlık, hayatın ayrı, ruhun ayrı bir varlık olduğudur. Onlar birer varlık derecesi olarak, ontolojilerin konusunu teşkil ederler. Kısaca, fenomenolojik tasvirin neticesi olarak önce ontolojiler kurulur; bilimler onlara dayanırlar, madde biliminin, hayat biliminin, ruh biliminin konusunu teşkil eden varlıklar önce bu ontolojilerle temellendirilmelidir. Şu halde, pozitivizmin tersine olarak, bu görüşte hayatı, hayat olaylarını hayat ilminden çıkarmayacağız. Canlı varlıklar ontolojisine dayanarak hayat bilimini, insan ve ruh ontolojisine dayanarak ruh bilimini yani psikolojiyi kuracağız. Descartes'ın giriştiği teşebbüsün daha etraflısına bu suretle Husserl girişmiş oluyor. Descartes, bütün bilimleri kuşatan tümel bilgiyi matematik üzerine kuruyordu. Husserl ise böyle bir iddianın imkânsızlığını gösterdi. Bütün bilimleri matematik üzerine kuramayız. Matematik bilimler varlıkların yalnız bir tipine dayanarak kurulur ki, onlara boş ontolojiler diyoruz. Fakat tabiat bilimleri ve manevi bilimler başka ontolojiler üzerine dayanırlar. Birini ötekine indirgemek kabil değildir.[10]

---

[10] Bu metodu kullanarak ontolojik görüşü geliştiren Nicolai Hartmann, iki varlık tarzı görüyor: 1) Gerçek varlıklar; 2) Gerçek-dışı (*irréel*) veya ideal varlıklar. Bu ikincisi Husserl'in boş ontolojilerine karşılık olup mantık ve matematik denen varlık sferini teşkil eder.

Bu görüşün karşısına yeni-pozitivizm diye tanınan bir çığır çıkıyor, ikisinin benzer vasfı, felsefeyi bilim olarak kurmak arzusudur. Pozitivizm de fenomenoloji gibi felsefeyi, bilim olarak görüyor. Fakat daha ileri gidiyor ve diyor ki, başka bilimlerden farklı bir "özler ilmi" olamaz. Felsefe de bir nevi bilimdir. Başka bilimler nasıl kendi olaylarını kontrol ederler ve olaylar ne gibi hal ve şartlara göre değişmelere uğrarsa felsefenin de olayları değişikliğe uğrar ve bu değişme kontrol edilir. Felsefenin temel olması onu başka bilimlerden farklı özleri (*Wesen*) olmasını gerektirmez. Bu suretle daha başlangıçta mütevazı bir tarzda işe başlıyor ve bu ilmî felsefeyi kurmak için sırf metot olarak, başka bilimler gibi mantığı ve mantıki tahlili ele alıyor. Yeni pozitivizm önce bilgiyi tarıyor.[11] Yani lüzumsuz kavramları kazıyarak, problemleri doğallanabilen, kontrol edilebilen problemler, edilemeyen problemler diye ikiye ayırıyor. Doğrulanamayan, kontrol edilemeyen problemleri anlamdan yoksun (*vide de sens*) anlam bakımından boş sayıyor. Bu, anlamdan yoksun problemleri de sözde-problemler diye adlandırıyor. Bunlar artık felsefenin konusu olamazlar. Cevher, öz, hürriyet, gayelilik vb. sözde problemlerdir. Bunlar halledilemez, çözümlenemezler. Çözümlenebilecek olanlar ancak doğrudan doğruya kontrol ettiğimiz ve anlamlı olanlardır.

Şu halde felsefenin konusu değişmez özler değildir. Nedensellik bile kendi başına bir problem olamaz. Yalnız gördüğümüz şeyler arasında münasebetler kurabiliriz. Olaylar arasında dıştan tesir eden bir "neden" tanıyamayız. Ancak fonksiyon ilişkileri kavrarız. Filan şey olduğu zaman filan şeyin de ona bağlı olarak olduğunu görürüz. Bir fonksiyon daima bir değişkenle birlikte gösterilir. Biz olaylar arasında ancak değişken-fonksiyon ilişkisi tespit ederiz; ondan fazla bir şey göremeyiz. "Neden", âdeta ilkellerin "mana"sından bilime geçmiş metafizik bir kalıntıdır ve olaylar arasındaki ilişkide onu kavrayamayız. Biz niçin sorusuna cevap vermiyor, yalnız nasıl sorusuna cevap veriyoruz, olayların niçinini çözümlemekten uzağız. Biz obje ve süje diye birbirine indirgenemez iki temel kavramı kabul zorunda değiliz. Çünkü onlar da sözde-problemdirler; objeyi nerede görüyoruz, sujeyi nerede görüyoruz? Yani değişmez süje, değişmez obje dediğimiz aslında duyum kompleksleridir: Masa, iskemle, sınıf, şehir vb. duyum kompleks-

---

[11] Bu bilgi taraması zihindeki temelsiz soyut kavramları kazıyarak bilgiyi deneyden gelen ilk unsurlarına indirmektir ki, Ortaçağ'da ilk kullanana nispetle "Occam usturası" (*le rasoir d'Occam*) diye tanınmaktadır. Yeni pozitivistler bundan faydalanıyorlar.

leridir. Ben karşımda daima bir duyum kompleksi, yani sesler, renkler, ışıklar, dalga uzunlukları vb.'lerinden yapılmış kompleksleri görüyorum ki onlara obje diyorum ve tahlil edince objeyi daima duyumlara indirgiyorum; buna karşılık süje deyince de ben'i, kişiliği ele alıyoruz. Değişmez olan ben daima kendimin aynıyım; çocukluktan beri aynı insanım diyoruz. Halbuki değişiyoruz. "Ben" de bir duyum kompleksidir. Ben kendimi kendim diye görebilmek için kendime ait olan duyumları terkip ediyorum. Onlardan bir birlik çıkarıyorum, bu birliğe ben diyorum. Şu halde obje nasıl bir duyum sentezi ise süje de öyle bir sentezdir. Karşımıza heyula gibi bir obje ve süje çıkarmaya lüzum yok. Duyum komplekslerinden başka bir şey görmüyoruz. Bilimin konusu da bunlardır.[12]

İşte böylece, bu bilimci felsefe bizim temel diye koyduğumuz şeyleri yıkmak, en basit saydığı ögelere, duyumlara indirgemek istiyor. Gerek süjenin gerek objenin birtakım ruhî tuğlalardan örüldüğünü ve bu tuğlaların duyumlar olduğunu söyleyerek iç ve dış âlemi paramparça ediyor. Avenarius da E. Mach'ı tamamlayarak şöyle diyor: Süje ve obje münasebeti aslında tecrübe ile tecrübe yapanın içinde bulunduğu ideal şart münasebetine indirgenir. Biz birtakım ideal şartlara bağlı olarak tecrübe yapıyoruz. Her tecrübeyi ancak içinde bulunduğu şartlarla bağıntısına göre anlayabiliriz. Tecrübenin şartları Kant'ın deyişi ile a priorilerimizdir. Avenarius'a[13] göre tecrübe ile şart arasında üç türlü ilişki olabilir:

$$\text{Tecrübe} > \text{Şart}$$
$$\text{Tecrübe} < \text{Şart}$$
$$\text{Tecrübe} = \text{Şart}$$

Ya tecrübe şarttan büyük olur, o zaman şartlarımızdan şüphe ederiz. Ağır basan tecrübelerin kendisidir. O vakit metafizikler meydana gelir. Ya tecrübe şarttan küçük olur; o zaman şartlar, a prioriler ağır basar, idealizm, sübjektivizm dediğimiz felsefeler meydana gelir; yahut tecrübe ile şart eşit olur. O zaman bir denge durumu meydana gelir ki, asıl gerçek bilgi yolu budur. Avenarius'a göre işte doğru olan

---

[12] Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*; Fransızca tercümesinden birinci kısım Sabri Esad Siyavuşgil tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

[13] Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*. Avenarius, Kant'ın transandantal idealizmini basitleştirmiş, saf aklın tenkidi yerine tecrübenin tenkidini yapmıştır.

yol, yani pozitivizmin aradığı yol üçüncüsüdür. Metafizikler birinci, idealist-sübjektif felsefeler ikinci yoldadır. Asıl felsefe bu üçüncü yolu tutmalıdır. Bu bir denge durumudur. Fakat bu denge eğretidir. Bu iki ucun eşit-değer terazi durumunu devam ettirmek kolay mıdır? Ya biri ya öteki ağır basarak denge bozulabilir, bu hal denge halinden daha fazladır. Bu hassas teraziyi tam ortada tutabilmek için cambaz mahareti lâzımdır. Olaylarsa cambazlardan daha kuvvetlidir. Onlar teraziyi ya bir ya öbür tarafa doğru sürüklerler. Ve bu suretle pozitivizmin istediği denge durumu gerçekleşemez. Yani ya süje ağır basar, ya obje ağır basar. Bu surette ya sübjektivizmin ya da objektivizmin kutuplarına doğru giden türlü görüşler doğar. Demek pozitivizmin iyi niyetine rağmen böyle bir dengeyi sağlamak kabil değildir. Nitekim bir tahlil yaparsak bunu görürüz. Pozitivizmden sonra doğan felsefeler son yarım yüzyıl içinde bu dengenin sağlanamadığını gösteriyorlar.

1) Dengenin bozulmasından doğan birinci durumda süje ağır basar. Bu ise türlü şekillerde ele alınabilir:

a- Psikolojik bireysel-süje olabilir. Yani filozof hareket noktası olarak psikolojik bireysel süjeyi, benim ruhî hayatımı temel diye alabilir. Bu bireyci sübjektif felsefi görüştür ki, buradan Solipsizme kadar gidilebilir.[14] İdealizmin en kaba şekillerinden biri olan psikolojizm de buraya girer. Yalnız kendisi anlamına gelen Solipsizm herkesin kendi bilincini bilginin ayrı ayrı temeli saydığı için, buradan insanlar kadar ayrı bilgi çeşitleri olduğunu kabul eden bir felsefe görüşü doğabilir. Bu görüşe dayanarak bilgiyi ve değerleri kurmak kabil değildir. Böyle düşünecek olursak kimse kimseyi anlayamaz.

b- İkinci görüşte kolektif bir süjeden hareket edilir. Toplum bir süjedir diye kabul edilebilir ki, bu toplumcu-sübjektif görüştür, buna bilgi teorisinde *sociologisme* denir. O bireyin süjesi yerine toplumun süjesini koyar. Bireyler birbirleriyle kaynaşırlar; dille, duyguyla vb. birbirlerine nüfuz ederler, aynı dili konuşanlar bir süje gibi ele alınabilir. Onların ortak tasavvuru bir âlem tasavvurunu doğurur. Ama o zaman Çinli'nin dünya görüşü Hintli'nin, Yakın Doğulu'nun, Batılı'nın dünya görüşleri ayrı kalır ve hiçbirisi ötekine nüfuz edemez.[15]

---

[14] *Solus* ve *ipse* (yalnız kendisi) kelimelerinden teşkil edilmiş olan bu bileşik kelime bilginin ferdî bilinçle sınırlı olduğunu iddia eden en dar idealizm görüşünü temsil eder. Başlıca Arthur Schuppe tarafından ortaya atılan bu aşırı görüşe *immanentisme* de denir.

[15] Durkheim'ın bilgi teorisi bunun en tipik örneğidir. Max Weber başka bakımdan aynı gruba girebilir.

c- Üçüncü görüşte süje, geniş anlamıyla bilinç olarak ele alınır. Bilinç deyince artık o psikolojik süje değildir; bilinçli, yahut bilincime dâhil dediğim zaman bu "bilincime" bütün algılanmış olan âlem giriyor. O zaman süje, bilinç diye alınınca bütün âlemi de içerir. Psikolojik süje yani ben, düşünen merkez olmak bakımından bu bilincin hareket noktalarından biri olur. Yoksa bilincin kendisi değil. Felsefenin konusu da bütün bilinç yani algılanan âlemdir. Buradan da objektif idealizmin şekilleri doğar.[16]

d- Yahut süje tümel fikir olarak alınmıştır. Süje burada ne böyle hudutsuz bilinçtir, ne bireysel ben'dir; fakat fikirdir ve bu fikir de tümeldir, evrenseldir. Bu anlamda idealizm mantıki şeklini alır.[17] Buradan mantıki veya transandantal idealizm doğar. Görülüyor ki süje yönü ağır basarsa bireysel sübjektivizmden transandantal idealizme kadar türlü şekiller doğuyor.

2) Obje ağır basarsa, o zaman da bilginin sübjektif öğesine ait her türlü tahlilden önce âlem bir veri olarak alınmış olabilir. Yani, âlemin varlığı doğrudan doğruya kabul edilir: a- Ya doğrudan doğruya veri halinde su vardır, ateş vardır; yahut zihnî bir tahlil verisi olarak atom vardır. Her türlü bilgi tahrifinden önce, Eski Yunan'da ilk filozoflarda görüldüğü gibi, buna safdil realizm denir, b- Yahut bilen süjenin bilinen obje üzerindeki değiştirici etkisi göz önüne alınır. Buradan şüphecilik doğar. İnsan bu görüşte hakikate ulaşamaz, çünkü duyuların insanı aldattığı kabul edilir. Bilen süjenin bilinen objeyi değiştirdiği sanısından hareket edilir, c- Ya da, safdil realizmle şüphecilik arasında kontrollü düşünceden sonra, hakikat süje ile objenin uygunluğunda aranabilir. Böylece hakikat süjenin objeye uygunluğudur, uyarlığıdır diyenler de dogmatik realistlerdir. Dogmatik realizm iki şekilde ifadesini bulur: aa) Ya varlığın özüne mantık aracı ile nüfuz edeceğimizi söyler; bb) Ya da kalbin sezgisi yolu ile varlığın özüne nüfuz edeceğimizi kabul eder. Birincisine mantıki dogmatizm, ikincisine gnostik dogmatizm denir. Yani birincisine asıl dogmatizm, ikincisine, gene dogmatizm olmakla birlikte, gnostisizm denir. Birincisi Aristoteles ve ardından giden skolastiklerin (Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd vb.) görüşleridir. İkincisi daha İlkçağ sonlarında başlayarak İslâm dünyasında tasavvuf şeklinde devam eden çığırın görüşüdür. Bunlara mantıkçı metafizik ve mistik metafizik de diyebiliriz. Her iki görüş dogmatik

---

[16] Eskiden Schelling, yakın zamanda Josiah Royce, J. M. Baldwin gibi.

[17] Marburg Ekolü diye tanınan felsefe akımı (Cohen, Natorp, Cassirer) Kant'ı Hegel açısından yorumlamadan doğmuştur.

ve realist olmada birleşirler. Yani her ikisi de realisttir; her ikisi de Ortaçağ felsefesini kapladıktan sonra Ortaçağ sonunda tenkitçi felsefe tarafından sarsılmıştır ki, bu tenkitçi felsefenin başında Descartes görülür, d) Descartes'ın metodik şüphesi dogmatik realizmi kısmen sarsmıştır; çünkü metodik şüpheye rağmen, bu realizm gene dogmatik olmaktan kurtulamamış; Aristoteles'in formel mantığındaki tasım dogmatizmi yerine matematik sezgi ve sonuçlama dogmatizmini getirmiştir. Çünkü Descartes'a göre matematik düşünce tamamen varlığı ifade gücündedir. Matematik düşünceyi getirin, varlık kumaşı üzerine koyun, ne biraz fazla ne biraz eksik, tamamen onu ifade edebilir. Tenkitçi realizm ancak Kant'la başlamıştır denebilir. Hâsılı, bir yandan süjeden ve sübjektivizmden doğan akımları, öte yandan objektivizmden doğan akımları görüyoruz. Bunlar bize dengenin sağlanmadığını gösteriyor. Avenarius'un iyi niyetle tasavvur ettiği denge, ya bir yana ya öteki yana doğru bozuluyor.

## Varlık Kanıtı ve Bilgi Kanıtının Çağdaş Felsefede Yeri

Bilgi teorisinde bugün iki akım bu bozulmuş dengenin iki ucunu temsil ediyorlar: Biri egzistansiyalizm, öteki diyalektik materyalizm. Egzistansiyalizm süje lehine bozulan dengenin en son ucudur. Diyalektik materyalizm ise obje yönünde bozulan dengenin en son noktasıdır. Egzistansiyalizme göre var olan yalnız sübjektif varlıktır. Doğrudan doğruya yalnız varoluşumuzu biliyoruz; varlık bilgisi varoluşumuzun bilgisidir. Felsefenin asıl konusu sübjektif varoluştan ibarettir. Bunun için ona varoluş felsefesi deniyor. Halbuki diyalektik materyalizmin gözünde felsefenin temeli süje değil, obje ve objenin de duyu ile kavranan ilk şekli, maddedir. Madde bütün varlık derecelerinin temelidir. Bu iki karşıt felsefe bugün çatışma halinde olmasına rağmen, garip tir ki bazı egzistansiyalistler iki kutbu birleştiriyorlar. Yani hem diyalektik materyalizme kayıyor, hem de gene egzistansiyalist kalıyorlar. Jean-Paul Sartre bunlardan biridir. Kendisi diyalektik materyalizmden uzak bir felsefeye mensup olmasına rağmen, oraya meylediyor ve başka egzistansiyalistler, meselâ Jaspers, Gabriel Marcel, hattâ Merleau-Ponty bunu fena karşılıyorlar. Fakat Sartre Marksizme geniş çapta ödün veriyor; onlarla politika alanında birleşiyor. Bu çelişik durumun sebebi, Sartre'ın kendine özgü hürriyet teorisidir. Sartre'a göre insan hürdür. Hür olmak demek alternatif karşısında iki şıktan birini seçebilmek demektir. Ancak seçtikten sonra artık oraya angaje oluruz. O, bir çeşit zorunluluk halini alır. Yani artık kendi hürriyeti-

miz kendi seçtiğine angaje olmuştur. Sartre'ın felsefesi sırf *subjectivité* felsefesi olarak Marksizmle hiç ilişkisi olmayan bir felsefedir. Fakat başka yönden o bir proje felsefesidir: Yani insan kendini geleceğe aksettirir ve *pour soi* varlığı *en soi* varlık olur, idealler, ideolojiler insanın inşalarıdır. Ve kendi varoluşunun *en soi* varlık halinde görünüşleridir. Bu bakımdan insan ideolojiler kuran bir varlıktır denebilir; ideolojiler asıl varoluş değildirler, bizim inşalarımızdırlar. Biz hür olarak kendi seçtiğimiz bu inşalara angaje oluruz; işte Sartre, bu anlamda Marksist ideolojiyi seçiyor ve ona angaje oluyor.

Şimdi konumuza dönelim: Süje yönünden fikir gelişmeleri idealizmin çıkmazına giriyor. Obje yönünden fikir gelişmeleri insana benzetilmiş bir varlık icat ederek asıl obje alanını süje rengine boyuyor: Schopenhauer ve Bergson gibi. Yani asıl varlığı ya irade gibi insana vergi bir özellik içinde görüyorlar, ya "hayat hamlesi" gibi gene insana vergi olan bir özellikle, yahut en kaba duyu verisi olan objeye, maddeye kadar inerek materyalizme giriyorlar. Maddeden başka gerçek yoksa bilinç bir rüya mıdır? Rüya bile olsa, maddenin rüyası olamayacağı için aşılmaz bir duvar olarak kalmayacak mıdır? Bilinçten başka gerçek yoksa, idealizmin dediği gibi maddenin bir rüyası olması gerekir. Halbuki doğa düzenini veren kanunlar bunu yalanlıyor. Yani bilim ve bütün bilim tarihi gösteriyor ki, tabiatta bir düzen vardır ve bu düzen de bir gerçek karşısında bulunduğumuzu açıklıyor.

Her yöne doğru gelişen bu indirgeyici görüşler neden ileri geliyor? Bu ircacı görüşler tek bir ilkenin hem zihin alanında hem varlık alanında kullanılmasından ileri geliyor ki, Platon zamanından beri kullanılan bu ilkeye, yeter sebep ilkesi (*Principe de la raison suffisante*) diyoruz. Yeter sebep ilkesi gerek akıl gerek tecrübe, her iki alanda da kullanılıyor. İlk defa Leibniz nedensellik ve yeter sebep ilkesi ile formel ilkeleri ayırmaya doğru yöneldi. Olgulara ait hakikatle forma ait hakikat diye iki hakikat düşündü. Forma ait hakikat için zamanımızda lojistik'in yaptığı gibi *caractéristique universelle* diye bir bilim kurmaya çalıştı. Bir yanda forma ait olan hakikat ki, tamamen soyut ve zorunludur; öte yanda olgulara ait hakikat ki, o da somut ve zorunsuzdur. Önemli olan bu ayırıştır. Zamanımızda lojistik bu düşünceyi ileri götürmüştür. Halbuki Kant, felsefede önemli bazı soruları halletmekle birlikte burada bir sıkıntı yarattı: Kant'a göre bir yandan bilinç bilginin formunu veriyor; öte yandan tecrübe onun maddesini. Bu ikisi birleşince asıl bilgi meydana geliyor. Leibniz onları zihnin hakikati, olguların hakikati diye ayırmıştı. Halbuki Kant onları a priori terkibî hüküm (*Jugement*

*synthétique a priori*) ile birleştiriyor. Her bilgi hakikati aynı zamanda hem zihne aittir, hem materyeldir. Yani hem fenomenlere, dış âleme hem de bilince aittir. Bilginin a priorilerini bilinç veriyor; fakat maddesi âleme aittir, çünkü muhtevayı âlem veriyor, ikisi birleşince bilgi meydana geliyor. Dogmatizmin ve şüpheciliğin buhranından kurtulmak bakımından bu çok önemli bir adımdı. Fakat bizi başka bir sıkıntıya soktu. Kant'tan sonraki felsefe zihnin hakikatlerini âleme yaymak yüzünden çıkan bir buhranı geliştirdi. Bir başka bakımdan Kant'ın kendisi fenomen ve numen'i ayırmak suretiyle bundan kurtulmuştu. Kant'tan sonra gelenler numen'i bilince indirgemek, varlıkla düşünceyi birleştirmek yüzünden tekrar eski buhrana düşmüşlerdir.

Bu eski buhrana bir ad vermek gerekirse ontolojik kanıt diyebiliriz. Ontolojik kanıt Parmenides'le başlar, Hegel'e kadar sürer ve felsefe tarihinin en uzun serüvenidir. Parmenides'e göre var vardır, değişme yoktur; düşünce ve varlık aynıdır. Her neyi düşünüyorsak vardır; her ne varsa onu düşünüyoruz. Yani onca tasavvur ve varlık dünyaları birbirinin aynıdır. İşte Saint Anselmus buradan hareketle, Ortaçağ'da bunu "ontolojik kanıt" haline getirmiştir.[18] Ontolojik kanıtın esası şudur: Her neyi düşünürsek onun mutlaka olması gerekir. Mademki yetkin bir varlığı düşünüyoruz, öyleyse, o yetkin varlık vardır. Bu kanıtı türlü şekillerde Descartes, Spinoza ve daha sonra Hegel kullanmışlardır. Bunu en olgun olarak kullanan Hegel olmuştur. Hegel'e göre, varlık ve yokluk birbirini tamamlayan iki soyut ve karşıt terim, yani tez ve antitezdir; sentez oluşudur.

Bu Evrensel Ruhun oluşu, ancak özel bir mantıkla anlaşılabilir ki, o mantık da diyalektiktir. Sonradan Marx'ın tersine çevirerek kullanacağı bu tez, antitez ve sentez mantığında esas olan ne varlık, ne de yokluktur. Fakat varlıkla yokluğun sentezinden ibaret olan oluştur. Varlığa tez, yokluğa antitez diyecek olursak gerçek daima bir tezle onun antitezinden senteze ulaşır. Şu halde tez daima kendi antitezini koyar ve onlardan sentez doğar ve bu sentez tekrar kendi antitezini yaratarak yeni senteze doğru ilerler; bu diyalektik çatışma ve oluş sonsuzca gider. İşte varlığın evrimi budur. Demek varlığın evrimi, aslında, mantığımızın evrimine uygundur. Mantığımız varlığın ifadesidir, varlık da o mantığımızın gerçekleşmesinden ibarettir. Kısaca, varlık ile düşünce arasında tam bir uygunluk vardır. İşte Hegel, bu eski görüşü böyle canlandırdı. Daha ileri giderek Parmenides'le yetinmedi, onu

---

[18] "Preuve ontologique" (*Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, çev. Pierre Rousseau, Aubier, 1947.)

Herakleitos'la tamamladı. Çünkü âlem ona göre hareketsiz varlıktan ibaret değildir. Âlem evrim halinde, fakat diyalektik sentezler ve devrimlerle ilerleyen oluştur. Öyle ise, Hegel'in âlemi evrimli olması bakımından Herakleitos'un âlemine benzer. Fakat varlıkla tasavvurun bir olması bakımından da Parmenides'in âlemine benzer. Onun için hem Parmenides hem Herakleitos, gerek Yunan'da gerek sonraki çağlarda asla uzlaşmayan bu iki zıt düşünce yolu; Hegel'in diyalektik mantık teşebbüsünde birleşti.

Mantığımızın formel yapısına göre bu imkânsız bir birleşme idi, ama Hegel'in ontolojik kanıtına dayanan mantık görüşü, bunu yapmak için büyük bir hamle gibi görülmelidir.

Bu öyle bir düşünce yoludur ki, bu yola zihnin kanunlarından varlığın ilkelerini çıkarmak ya da tasavvurdan varlığa geçmek diyebiliriz. Acaba buna hakkımız var mı? Zihnin kurallarına dayanarak, varlık da bu kurallara uygundur dememiz doğru mudur? Hiçbir kanıt bize bunu ispat edemez. Meselâ Spinoza gibi bir üçgenin iç açılarının toplamı iki kareye eşit olduğu hakikati ile varlık vardır diyebilir miyiz? Hayır. Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki kareye eşit olduğu doğrudur. Bu doğruluğun geçerliliği yalnız kendisi için yani formel olarak vardır. Onun gerçek için geçerliliği yoktur. Varlık hakkında o bana hiçbir şey göstermez. Halbuki ontolojik kanıt bunu iddia ediyor, yani bu kanıt analitik bir hakikati bir varlık hakikati haline getirmek istiyor. Formel hakikat analitik hakikattir. Yani zihinde doğru olan hakikattir. Bu formel hakikate dayanarak onu varlığın hakikati haline getirmek bir mantık oyunudur (*paralogisme*).[19] Felsefe tarihinde aralarında çok büyük adlar bulunan düşünürler böyle bir serüvene girmiş ve bu mantık oyununu varlık alanında kullanmıştır. Bu serüveni başka bir kitapta[20] tafsilâtlı olarak anlatmıştık. Burada yalnız onun bir paralojizm olduğunu söyleyerek geçiyoruz. Düşünceden varlığa, kavramdan gerçeğe geçmek için denemeler felsefe tarihini dolduruyor. İşte dogmatik rasyonalizm dediğimiz ve Aristoteles'ten Hegel'e kadar gelen felsefi buhran zihin kurallarından varlık kanunlarını çıkarmak, yani soyut mantık kavramlarına dayanarak metafizik kurmak şeklindeki mantık oyunu, İspanya'da şato kurmaktan başka bir şey değildir. Bu varlık kanıtının paralojik olduğunu tespit ettikten sonra bunun karşısında başka kanıt olup olmadığını araştıralım.

---

[19] Louis Rougier, *Les Paralogismes du rationalisme*, Félix Alcan.
[20] H. Z. Ülken, *Varlığın Açılışları* (yayımlanmamıştır).

Bu başka kanıt bilgi teorisi kanıtıdır (*preuve épistémologique*). Varlık kanıtının karşısına bunu çıkaran, varlık kanıtına dayanan metafiziği tenkit ederek bilgi teorisini kuran Kant olmuştur. Ondan sonra birçokları aynı kanıtı kullanmışlardır. Kant, varlık kanıtını tenkit ederken bu tenkitlerine dayanarak rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teolojinin imkânsızlığını gösteriyordu. Buna karşılık, ruhun ölümsüzlüğü, âlemin sonsuzluğu ve Allah'ın varlığını büsbütün başka yollardan epistemolojik bir surette ispata çalışıyordu, içinde ruhun ölümsüz olarak devam ettiği başka bir âlem vardır. Fakat bu âlem, Spinoza'nın *Etika*'da yaptığı gibi sırf kavramlar arasındaki matematik tutarlılıkla ispat edilemez. Kant'a göre sırf bilgi alanında kalarak Allah'a inanmak ihtiyacı, mutluluğun gerçekleşmesi ihtiyacı, ruhun ölümsüzlüğü ihtiyacından işe başlamalıdır. Kant, erdem ve mutluluk antinomisini koyduktan sonra buradan bütün hayat (âhiret), ruhun hürlüğü ve Allah'ın varlığını ispat ile çıkar. Yani akıl böyle bir antinomi koyar. Bu antinomiden kendi başına çıkamaz. Ancak inanç yolundan bu üç sonuca varmak suretiyle bunu çözümler. Aynı metodu Yeni Kantçı Renouvier *Metafizik Dilemmalar*'da daha iyi bir şekilde ifade etmiştir.[21]

Metafizik dilemmalar nedir? Renouvier Kant gibi fenomenlerle numeni ayırmamıştır. Dilemmaları bütün bilgi alanında aramaktadır. İlmimiz bizi birtakım karşıt hükümlere, dilemmalara götürür. Sonlu-sonsuz, hür-zorunlu gibi. Bir yanda sonlu hükmüne ulaşıyoruz, öte yanda sonsuz hükmüne. Nitekim hürlük-zorunluluk veya birey ve kişi dilemması da öyledir. Atom veya hücre birer bireydir; kişi değildir. Dilemmalar Renouvier'ye göre bilginin üstünde ancak karar verme yetisiyle çözülebilir. Bu yeti bu Yeni Kantçı filozof gözünde inanmadır. Biz bilgiyi inançla tamamlıyoruz. Bilgi sırf zihnî unsurların bir sentezi değildir. Öyle olsa dilemmanın içinden çıkılamayacak, zihin daima böyle çelişkili fikirlere ulaşacak ve orada kalacaktır. Hüküm vermek, karar vermek zihnî işlemi aşan fiillerdir. Onlarda irademizin rolü vardır. Bu fikrin kökünü Descartes'ta buluyoruz. Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" derken bilinçte iki dayanak noktası buluyordu: düşünce, irade. "Düşünüyorum" sözü yalnız düşüncenin tespiti değildir; "öyleyse varım" hükmünü verdiren bir kararla birleşiktir. Her hüküm karardır, her karar iradedir. Fakat Descartes bu iki yetiyi birbirine bağlamadı ve bir yanda düşünce, öte yanda irade olarak kaldı. Çağdaş felsefe işte bu ikiliğin içinden çıkmaya çalışıyor ki Renouvier de bu teşebbüslerden birine girişmiştir. Renouvier bunu inanma aracı

---

[21] Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Félix Alcan.

ile çözümlemek istiyor ve buna "inanmak iradesi" (*volonté de croire*) diyor. Bu kavram çok yenidir ve Kant'ın biraz önce anlattığımız epistemolojik kanıtını kuvvetlendirmiştir. Bir bakımdan da William James üzerine tesir etmiştir. Nitekim James sonradan eserlerinin birine bu adı verdi[22] ve *Felsefeye Giriş* adlı kitabında Renouvier'nin kendi üzerinde tesirini belirtti.[23]

James türlü şekillerde bu inanmak iradesine dayanıyor. *Tecrübe Felsefesi* adlı eserinde Hegel'e hücum ederek konusuna giriyor.[24] Ona göre varlığı birliğe indiren, âlemi mantıki bir şema içinde açıklamaya çalışan sentezli felsefeler hatalıdır. Biz belirlenmemiş bir gerçek karşısındayız. Bu gerçeğin ne başını ne de sonunu biliyoruz. O çok şekilli ve belirsiz *indéfini*dir. Eylemimiz (aksiyon) ve başarı ihtiyacımız bu gerçeğe nüfuz için işlemektedir. Eylemimiz ihtiyacına göre gerçeğin kumaşından bir parça kesiyoruz ve yalnız bu belirlenmemiş gerçekten ihtiyacımıza uygun olan o parçayı alıyoruz. Bu kumaşı kesişte hâkim olan eylemimizdir. Eylem bizi başarıya götürdüğü nispette ona inanıyoruz. Çünkü o bizim başarı ihtiyacımızı tatmin ediyor, inandığımız şeyler bizi başarıya götüren ve tatmin eden değerlerdir. Kutsal, iyi, güzel, doğru ve başka türlü seviyeden pratik ihtiyacımızı tatmin eden bütün değerlerdir. Doğru dediğimiz şey bu geniş değerler alanının bir parçasıdır. Düşüncemiz eylemimizin eseri olduğu için pragmatik felsefe –Yeni Hegelcilerden daha ileri giderek– teori ile pratik arasında köprü kurmakla yetinmiyor, teorinin pratikten çıkmış olduğunu iddia ediyor. Teoriyi yapan, felsefeyi yapan, fikri yapan pratiktir diyor.

Artık klasik felsefenin (yani Platon ve Aristoteles'ten beri gelen felsefenin) tam zıddı kutuptayız. Aristoteles'ten beri bilgiden eyleme, mantık ilkelerinden ahlâk ve toplum kurallarına doğru gidilmekte olduğu, yani bilgi ilkeleri hareketimizin de ilkelerini gerektirir diye düşünüldüğü halde, şimdi tam tersine, eylemden bilgiye, pratikten teoriye doğru gidiliyor. Mantık ilkeleri aksiyon ihtiyacından çıkarılıyor. Düşünce iradeye indirgeniyor. Klasik felsefe önünde bu ihtilâlci düşünce tarzı acaba terimlerin yerini altüst etmekle bir sonuca ulaşmış mıdır? Yani teori yerine pratiği, pratik yerine teoriyi koyarak eskiden beri sağlam kabul edilen bir fikri tersine çevirmekle bir sonuca varılabilir mi? Burası çok şüphelidir. *Homo Faber*'in *Homo Sapiens*'ten önce geldiği

---

[22] W. James, *Volonté de croire.*
[23] W. James, *Introduction à la philosophie.*
[24] W. James, *Philosophie de l'expérience.*

ispat edilmiş değildir.[25] "Homo faber", âlet yapan insan; "homo sapiens" de bilen insan demektir. Acaba yapıcı insan esastır da, bilici insan ondan mı çıkmıştır? Öyle ise insanlığın karanlığında, fecrinde insanlar önce hiçbir şey bilmezken yalnız baltanın ucunu sivriltmek, sabanı keskinleştirmek, ateşi yakmakla uğraşmışlar, fakat sonra yavaş yavaş dili icat etmişler ve bilgi ondan doğmuştur demek gerekir. Bu herhalde prehistorya hakkındaki düşüncelerin bir varsayımıdır; fakat doğrulanmış bir varsayım değildir.

İnsanın maymundan geldiği hipotezinin temelsizliği bir yana,[26] insanın Franklin'in dediği gibi âlet yapan hayvan diye tanımlanması da işi halletmekten uzaktır. Bergson "âlet yapan âletleri yapan varlık" diye bu tanımı inceltmiştir. Bu tanıma göre "âlet yapan" beyindir; beyni yapan da insan. Yani insanın hayat hamlesi zekâ dediğimiz âleti meydana getiriyor. Şu halde hayata göre beyin ve zekâ bir âlet; zekânın âleti de silâh ve makine oluyor. Önümüzdeki şu âleti (yani mikrofonu) yapan insan, başka hayvanlardan ayrılmak üzere, zekâyı meydana getiren ve zekâ aracı ile bunu yapan varlık oluyor. Bu incelenmiş şekle rağmen soru halledilmekten uzaktır. Bu suretle Bergson zekânın bir âlet olduğunu kast ediyordu. Fakat bu açıklama tarzı zekânın yalnızca pratik değeri olduğunu gösterme gücünde değildir. Pragmatizmin asıl cüretli tarafı aksiyonun yalnız düşünceyi değil, bütün değerler âlemini meydana getirdiği iddiasıdır. "Doğru" kadar "kutsal", "iyi", "güzel" ve "haklı" da pratiğe bağlıdır. James'e göre, bununla birlikte, hangi şekilde olursa olsun gerçek bu değerlerden ayrı kalır. Çünkü gerçeği değerlerden önce verilmiş olarak buluyoruz. Biz duyularımızla gerçeği bir defa kabul ediyoruz; belirlenmemiş (*indéfini*) bir gerçek karşısında bulunuyoruz. Gerçeği biz yaratmıyoruz, icat etmiyoruz, tersine belirlenmemiş veri olan gerçek üzerine değerleri kuruyoruz. Yani o bir kumaştır ki ondan ihtiyacımıza göre bir parça kesiyor ve değerler elbisesini imâl ediyoruz.

Bu kanıta daha gelişmiş bir şekil veren Nietzsche'dir. Ona göre, W. James'ten daha sert olarak, değerler yaratılmıştır. Değerler yaratıcısı, pragmatizmden farklı olarak "Üstün-insan"dır (*Übermensch*). Onun felsefesi âdeta aristokratik bir pragmatizmdir. Değerler yapıcısı değer levhasını tersine çeviren (*transmutateur de table des valeurs*), eskile-

---

[25] Gustave Mercier, *La Vie de l'univers*, édit. Chariot, 1946, s. 75-134; Albert Vandel, *L'Homme et l'évolution*, Gallimard, 1949.

[26] Bu noktaya ileride dönerken Darwin hipotezini sarsan yeni görüşlere değineceğiz.

rin yanlış dediğine doğru, haksız dediğine haklı dedirtendir. Değerler levhasının yaratılışında hareket noktası *volonté de puissance* (kudret iradesi)dir. Kudret iradesi ise iradeci vitalizmin bir manzarasıdır. Yani kudret iradesini kabul etmek için iradeci vitalist olmak lâzımdır. Fakat burada Nietzsche felsefesindeki bir çelişki meydana çıkıyor: Vitalizm bir metafiziktir. Bu hayat metafiziği ile biz Kudret iradesini, Kudret iradesi ile de "Üst-insan"ın meydana çıkışını, değerlerin yaratılışını, böylece pragmatik hakikat görüşünü elde ediyoruz. Yani bu, dâhinin yahut üstün insanın şu şeye doğru, şu şeye yanlış dedirttiğini; herkesin yanlış sandığını doğru, doğru sandığını yanlış, güzeli çirkin, çirkini güzel diye kabul ettirdiğini; onun kurduğu değer levhasının insanlar tarafından kabul edildiğini söyleyen *fictioniste* Nietzsche felsefesinin hareket noktası budur. Fakat bu olan şey nedir? Vitalist bir metafizik. Vitalist olduğu için de bir "Kudret iradesi" kabul ediyor. Kudret iradesi kabul ettiği için "Üst-insan" fikrine ulaşıyor. "Üst-insan" kabul ettiği için değerler levhasının onun tarafından tersine çevrileceğini ve doğrunun yanlış, yanlışın doğru diye konulabildiğini söylüyor.

Halbuki eğer biz gerçeği olduğu gibi kavramıyorsak, yani hakikat sübjektif bir değer hükmünden, bir *fiction*'dan ibaretse; üst-insanın, dâhinin kabul ettirdiği sübjektif bir değer hükmünden ibaretse, böyle bir hakikat görüşünden nasıl bir vitalist metafizik çıkarabiliriz? Yani bizim temelimiz olan vitalist metafiziğin doğru olması için onun dâhi tarafından kabul ettirilen mevhum (sanal) bir hakikat hükmünün dışında olması gerekir. Halbuki, onun dışında hakikatimiz yok. Bu döngüden nasıl çıkabiliriz? Yani hayatın ne olduğunu nereden bilebiliriz? Çünkü laboratuvar tecrübesinin bize verdiği şey, Ernst Mach'ın söylediği gibi, duyum komplekslerinden ibarettir ve onlardan hayatın mahiyeti şudur veya budur diye bir hüküm çıkaramayız. Böyle bir hüküm obje hakkında kesin ve mutlak bilginin imkânına, yani ontolojik görüşün kabul edilmesine bağlıdır. Şu halde Nietzsche bir kısır döngü içindedir. Çünkü eğer metafiziği temel diye kabul ederse mevhum hakikat sonucunu çıkarmaması, mevhum (sanal) hakikati kabul ederse metafiziği kurmaması gerekir. Bu kısır döngüden kurtulabilmek için ya başlangıç noktası olarak Schopenhauer gibi metafizik bir ilkeye, yani irade ile kavranan varlığa, metafizik irade ilkesine dayanmak gerekir; yahut Kant ve pragmatistler gibi epistemolojik kanıtta kalmak ve oradan kendi fikirlerinin sonucu olan *illusionisme*'i çıkarmak zorundadır. Bu iki yoldan birinciyi seçtiği zaman onun hakkında ontolojik kanıta ait söylediğimiz tenkitleri ileri sürebiliriz. İkinciyi seçtiği zaman Nietz-

sche tam epistemolojik kanıtın içindedir ve yalnız *illusionisme*'e ulaşıyor demektir.[27]

İlüzyonizm, insanın kendi vehimlerini hakikat diye ileri sürmesi demektir. Böyle bir görüş bize varlık hakkında hiçbir şey vermiyor demektir. Kısaca, felsefe tarihi kadrosunda birçok felsefe sistemi bu iki kanıttan birine bağlı görünüyor. Epistemolojik kanıt başarı ölçütü ile hangi şey bizi başarıya götürürse o doğrudur diyen ölçüt ile hakikati en gevşek bir temele bağladığı ve varlığa ait olan konuları ruhumuzun eğilimlerinden çıkardığı için bize âlemin varlığı hakkında kandırıcı hiçbir temel vermemektedir. Bu yoldaki araştırmalar yalnızca "Bizi tatmin ediyor, öyleyse doğrudur", "İstediğim için inanıyorum" önermelerinden ibarettir. Halbuki bunlar inanma konusunun gerçekten "doğru" olduğunu ispat etmez. Şu halde bu kanıtı kullanmak da yerinde değildir. Demek ki felsefe tarihinin birinci safhasında gördüğümüz ontolojik kanıt nasıl bir paralojizmin kurbanı olmuşsa, ikinci safhasında gördüğümüz epistemolojik kanıt da süje içinde hapsedilme yüzünden, ispat etmek istenen şey hakikatte ispat etmek isteyenin arzusunun tatmininden başka bir şey olmuyor. Bundan dolayı bu da ispat sayılamaz.

## Mantıki Empirizm veya Fizikalizmin Çözümleme Yolu

Şimdi buraya kadar bugünkü felsefe durumunu açıkladık, başlıca akımları gördük. Ontolojik kanıtın kullandığı mantık oyunu yüzünden düşülen buhranı, epistemolojik kanıtın da süjenin kendi arzu ve eğilimlerine bağlı kaldığını anlattık. Bütün bunları açıklamanın sebebi, süje-obje çift kutbunda daima bir kutbunun ele alınması yüzünden felsefenin düştüğü buhranları anlatmaktı.

Zamanımızda Ernst Mach ve Avenarius'ta gördüğümüz pozitivizm akımının ortaya koyduğu tarafsız (*neutre*) alandan, "ilmî saha" denilen alandan hareket ederek, onlardan ileri giden bazı düşünürler var ki, bunlardan ikisi bizim için dikkate değer. Çünkü ikisi de Türkiye'de ders vermiş, Türkiye fikir tarihine karışmıştır. Bunun için bu iki karşıt akımı temsil etmek üzere onların fikirlerini özetlemeye çalışacağız.

Birisi 1933-35 arasında, öteki de 1935'ten 1948'e kadar İstanbul Üniversitesinde felsefe öğretimi yapmış olan bu düşünürler Hans Reichenbach ve Ernest von Aster'dir. Bu iki filozof iki kutbu, bahsettiğimiz bu krizden kurtulmak için yapılmış iki yeni teşebbüsü temsil edi-

---

[27] H. Z. Ülken, "*İdealizmin Çıkmazları*", İlâhiyat Fak. Dergisi, yıl: 1962.

yorlar. Bu bakımdan onların üzerinde düşünmek yerinde olur. Hans Reichenbach ve von Aster, ikisi de aslında yeni pozitivizmden hareket ediyorlar. Fakat onu yetersiz görüyorlar. Hans Reichenbach Viyana Çevresi (*Wiener Kreis*) diye tanınan bir felsefeye mensuptur. Bugün Viyana'da artık bunların temsilcisi kalmamıştır. Aşağı yukarı 1920-35 aralarında Viyana'da bu felsefe akımı hâkimdi. Viyana Çevresi'ne göre mantık kuralları varlığın genel kanunları değildir, dilin kurallarıdır. Konuştuğumuz dilin önermelerine aittir. Dilin bir sentaksı olduğu gibi, mantık da bilimin sentaksıdır; ve aslında birtakım ilişkileri gösterir. Fakat onlara varlıktan çıkarılmış değişmez şeyler diyemeyiz. Reichenbach'a göre bir şeyin olup olmadığını anlamak için biz üç türlü doğrulama şekline sahibiz:[28]

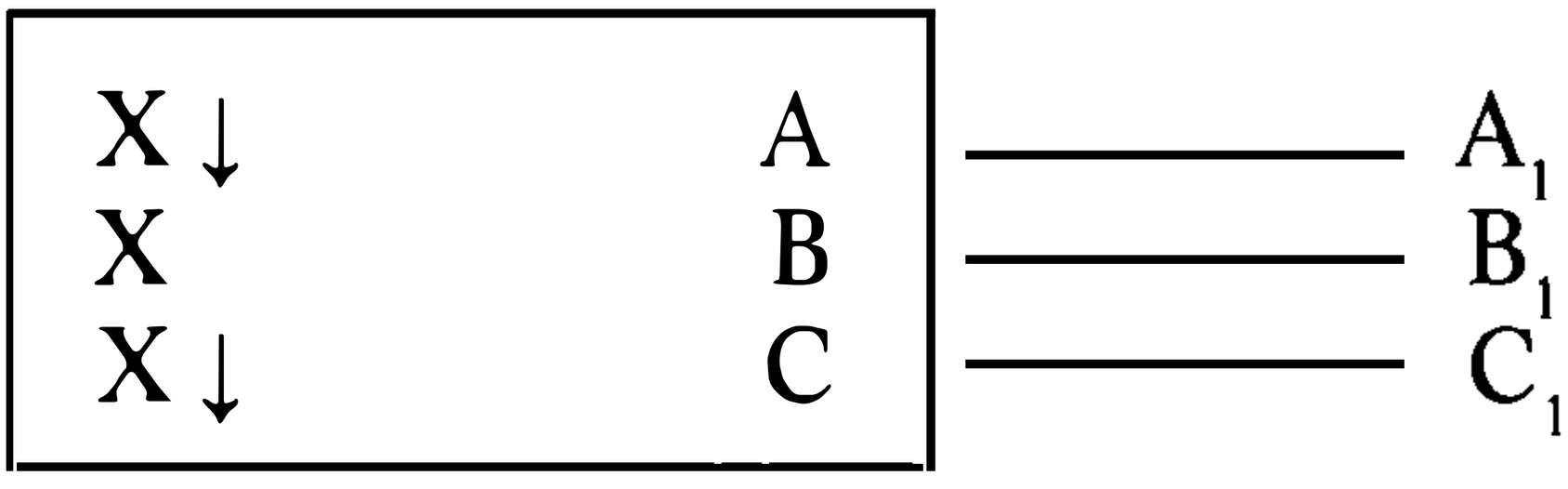
1) Teknik doğrulamadır. Boğaz'da bir köprü kurulabilir mi? Teknik bakımdan bu doğrulanabilir. Bütçemiz elverişli ise Boğaz'da bir köprü kurabiliriz.

2) Fizikî doğrulamadır. Atlantik'te bir köprü kurulabilir mi? Bu fiziksel bakımdan doğrulanabilir. Atlantik'in altında büyük direkler kurabiliriz; fakat teknik bakımdan dünyanın bütçesi buna yetmez, yani fiilde doğrulanmaz.

3) Mantıki doğrulamadır. Güneşteki ısı derecesi nedir? Termometre ile bunu doğrulayamayız. Çünkü orada termometremiz erir. Ancak dolayısıyla, yani spektroskop ve başka âletler aracı ile güneşin ısı derecesini ölçebiliyoruz, takriben 7.000 derecedir diyoruz.

Felsefenin yapacağı iş, işte bu mantıki ve fizikî doğrulamaları kullanmaktır. Mantıki doğrulamalar aracı ile kurduğumuz bir şemayı fizikî doğrulamaların kadrosu diye kullanırız ve fizikî doğrulamayı da onun içine yerleştiririz.

İki türlü hakikat vardır: Birisi olguların hakikati ki, fizikî doğrulama onu verir. İkincisi de mantıki hakikat ki ona da önermelerin hakikati deriz. Bunlar birbirinden ayrıdırlar. Şöyle diyebiliriz:




[28] Hans Reichenbach, *Expérience and prédiction.*

A ile A[1]; B ile B[1]; C ile C[1] arasında ancak fizikî bir doğrulama ile elde ettiğimiz bir hakikat vardır. Bunlar *protocolaire* önermelere aittir, yani bu hakikat A, B, C vb. arasında bir sonuçluluk ve tutarlılık hakikatidir. A'dan B sonucu çıkar, B'den C sonucu çıkar ve onlar arasında tutarlılık var dediğimiz zaman mantıki bir hakikat kurarız. Birincisine bir hükmün hakikati deriz ki, bu eğretidir. İkincisine hükümlerimiz arasındaki tutarlılığın hakikati deriz ki, devamlıdır. Bilimin ışığı bir hükme ait hakikati eğreti bırakmayıp onu hükümlerimizin devamlı hakikati içine yerleştirmektir. Bunu yapamazsak bilim olamaz. Demek oluyor ki, *tautologique* hakikat dediğimiz hükümlerimizin hakikati çerçevesine her hükmün ayrı ayrı fizikî hakikatini koymak zorundayız. Bir şey eğer tecrübe ile kontrol edildiği zaman anlamı varsa ona fizikî hakikate sahiptir deriz. Anlamı yoksa[29] fizikî hakikate sahip değildir deriz. Bunu daha önce de görmüş ve anlamdan yoksun beyanlar diye ayırmıştık. Reichenbach'a göre iki tip filozof bunlar karşısında iki türlü tavır alıyor. Bunlardan biri pozitivist, öteki realisttir. Pozitivist diyor ki, şurada bir kalorifer veya lamba var; çünkü ben onu görüyorum, sonra ısı derecesini hissediyorum. Daha sonra yanına gittiğim, elimle tuttuğum zaman onun bir şekli olduğunu da fark ediyorum. Bu izlenimleri topluyorum. Onların toplamına kalorifer diyorum. Şu halde kalorifer dediğim şey, hakikatte, bunların toplamıdır.

$$A = a + b + c + d....$$

Yani şöyle ifade ederiz: Eğer kalorifere A diyecek olursak, onun ısı derecesine (a), görmediğimiz lambadan gelen yeşil renge (b), dokunduğum zaman bıraktığı dokunma izlenimine (c) vb. dersek; A bunların toplamına eşittir deriz. Fakat hiçbir zaman A bunların toplamından ibaret değildir. Ama ben onun ne olduğunu bilmiyorum. Ben bunları gördükçe A vardır diyorum. Kalorifer beni ısıtmadığı yahut onun rengini görmediğim, ona dokunmadığım zaman kalorifer yoktur; öte tarafa döndüm, şimdi kalorifer var. Kalorifer gerçi beni ısıtıyor, yani bir duyu var. Fakat rengini görmüyor ve ona dokunamıyorum. Bundan dolayı o duyumlar yok. Şu halde yalnız bu terimlerden bir kısmı var, demek ki denklem bozuldu. Nitekim öteki terimler de olmayabilir.

---

[29] Fransa'da Louis Rougier vb.'leri bu akımı temsil ediyor. Pennsylvania Ekolü diye tanınan dalda Wittgenstein onun başlıca üyelerindendir. H. Reichenbach Berlin Üniversitesi'nde profesör olduğu halde Wiener Kreis'in ileri üyelerindendi. Kendi çıkardığı *Erkenntniss* adlı dergi bu akımın esaslı fikir organı olmuştur.

Ben ateşlenirim de içimden üşürüm. Üşüyünce de kalorifer yandığı halde beni ısıtmayabilir. Aynı zamanda onu görmüyorsam benim için kalorifer yok demektir. Ama ona doğru dönünce kalorifer gene vardır. Nitekim bütün bu şartlarla birlikte arkamı dönünce kalorifer gene yok olur. Şu halde kalorifer, ancak ondan bu izlenimleri aldığım müddetçe vardır, almadığım zaman yoktur.

İşte pozitivizmin hükmü budur. Ama Reichenbach'a göre bu ne kadar çürük bir hükümdür! Eğer o yalnız pozitivistin dediği gibi izlenimler toplamından ibaretse, ben nasıl kalorifer yoktur diyebilirim? Bazı şeyler vardır ki ben onları hiç görmüyorum. Meselâ, elektrik; elektronları hiç görmüyorum, hiç görmediğim için onlar yoktur demek lâzım gelir. Çünkü benim elektrikten gördüğüm şey sestir, titreşimdir, ışıktır, ısıdır vb. Ben yalnız bunları görüyorum; fakat onların hepsi başka başka enerji çeşitleridir. Elektriğin kendisi değildir. Şu halde elektrik bir masaldır da diyemem. Çünkü elektrik var; onun bütün etkilerini görüyorum. O halde pozitivizm yanılıyor. Zaten pozitivizmin son haddinde Paul Dubois-Reymond 19. yüzyıl sonlarında (1897-1898) buna *ignorabimus* demişti; bilgimizin sınırında bilemediğimiz bir şey kalıyor ki, ona nüfuz edemiyoruz. Biz ancak ignorabimus ile sınırlanan şeyleri, izlenimleri biliyoruz. Bilgimiz daima tam hakikat olduğu söylenemeyen hipotezlerden ibarettir deniyordu.[30]

Reichenbach'a göre bu izah şekli yetmez. Böyle olsaydı bilimi hiçbir suretle temellendiremezdik. Ama onca, bir de bunun zıddı kutupta realizmin görüşü var. Realizm şöyle formüle edilebilir. A> a + b + c + d. Burada sağ taraftaki terimlerin toplamından A daha büyüktür. Yani, ben şu duvara baktığım zaman orada gene kaloriferi görürüm. Başımı oradan çevirdiğim zaman da o oradadır. Çünkü, kalorifer veya elektrik dediğim şey bana onların verdiği izlenimlerin toplamından fazla bir şeydir. İşte onun için (A) izlenimler toplamından büyüktür diyoruz. Ancak bu (A)'nın büyük olduğunu nereden biliyoruz ve nasıl ispat ederiz? Bunu yapmak çok güçtür. Şu halde realizmin iddiası ispatı imkânsız bir postülat olarak kalır. Yalnız onu böyle diye kabul etmek zorundayız. Demek ne pozitivizmin yoluna gidebiliriz, ne de realizmin yoluna! Pozitivizmin yolunda gidersek asıl gerçeği temelinden reddetmiş, onu mevhum farz etmiş oluyoruz. Realizmin yolunda gidersek, ispatı mümkün olmayan bir postülaya dayanmış oluyoruz. Onun için, bu yollardan her ikisi de doğru değildir. Şu halde ne yapmalı?

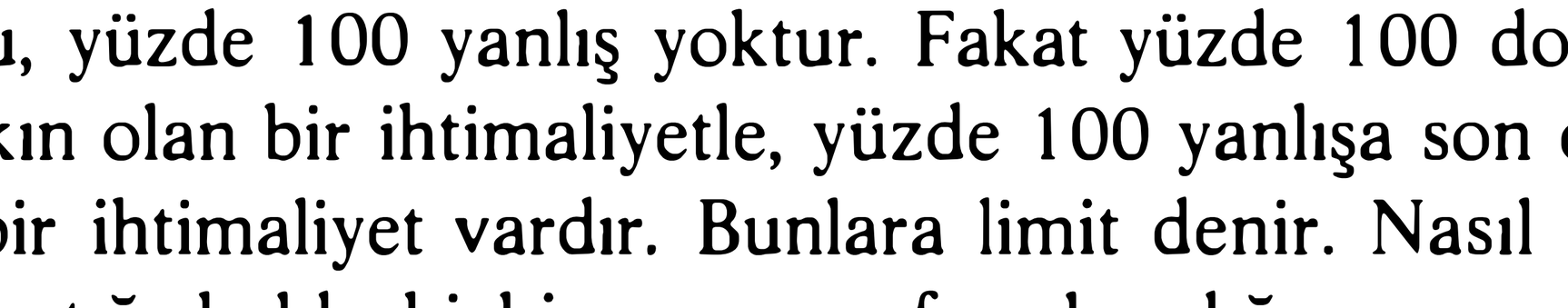
---

[30] O devir bilim filozofları, Henri Poincaré, Boutmy, Pierre Duhem, Enriques vb.'leri böyle düşünüyorlardı.

Reichenbach'a göre bizim üçüncü bir hükmümüz var; o da ihtimaliyet hükmüdür. Bu da öteki hükümler gibi mantıkidir. Reichenbach'a göre ihtimalî bir hükümle objenin varlığını kabul ederiz: Obje vardır, ama realistin dediği gibi ben baktığım ve bakmadığım zamanlarda yüzde yüz vardır diyemeyiz. Sonra objeyi bilmiyoruz da diyemeyiz. Çünkü obje olmasaydı bu izlenimler olmayacaktı. Bundan dolayı obje büyük bir ihtimalle vardır deriz. Bu ihtimaliyeti Reichenbach şöyle gösteriyor.

$$A \text{ Ø } a + b + c + d \ldots .$$

Yani A'nın olması muhtemeldir. Neye göre? a, b, c, d, vb. olduğuna göre! Fakat bu ihtimal derecesi yükselir, alçalır. Reichenbach bunu anlatmak için doğru ile yanlış dediğimiz çift-kutup arasında bir ihtimaliyet mantığı kuruyor.




Bu uca doğru, öteki uca da yanlış diyelim. Doğruya 1, yanlışa 0 değeri verelim. 1 ile 0 arasında ihtimaller derecelenir. Bunlara da ihtimaller skalası diyoruz. İhtimalleri en yükseğe çıkardığımızda o doğruya yaklaşır, en aza indirdiğimizde yanlışa yaklaşır. Şu halde olaylarda yüzde 100 doğru, yüzde 100 yanlış yoktur. Fakat yüzde 100 doğruya son derece yakın olan bir ihtimaliyetle, yüzde 100 yanlışa son derece yakın olan bir ihtimaliyet vardır. Bunlara limit denir. Nasıl ki bir sayı sıfıra yaklaştığı halde hiçbir zaman sıfır olmadığı zaman o niceliğe limit diyorsak, sıfıra yaklaştığı halde tamamen sıfır olmayan ihtimaliyete de yanlış diyoruz. Nitekim bire yaklaştığı zaman tam bir olmayan ihtimaliyete doğru diyoruz. Şu halde takribi olarak yüksek dereceden ihtimaliyete doğru, gene takribi olarak en aşağı dereceden ihtimaliyete yanlış demiş oluruz. Demek ki bizim Aristoteles'ten beri kullandığımız çift değerli mantığımız aslında çok değerli mantığın özel halinden ibarettir. Bizim asıl bir mantığımız vardır ki, gündelik hayatta kullanırız: O mantık olasılık mantığıdır.[31] Bir de kaba mikyasta bazı kesin hükümler vermek istediğimiz zaman kullandığımız mantık vardır: O da çift değerli mantıktır. Halbuki biz gündelik hayatta daima olasılık mantığına göre hareket etmekteyiz, bunun farkında değiliz. Ve bu

---

[31] *Probabilité* karşılığı ihtimaliyet yerine olasılık kelimesini kullanıyoruz.

kaba mikyastaki mantığımız kolay şemalaştırıldığı için, Aristoteles onu sistemleştirmiş, insanların kafasına yerleştirmiştir. Bu o kadar hüküm sürmüştür ki, insan ondan vazgeçemiyor ve ihtimaliyet mantığını göremiyor. Buna karşılık biz bilimsel hükümlerimizde ihtimaliyet mantığına göre hareket ediyoruz. Bir tümevarım, ihtimaliyet mantığına göre zihnin işleyişidir.

Tümevarım demek doğa olaylarının aralarındaki bağlılığın meydana çıkarılması demektir. Bu nasıl çıkarılır? Şimdi gördüğümüz bazı ilişkiler gelecekte de devam edecek olursa orada tümevarım geçiyor deriz. Bunun için bizim tavrımız şu olmalıdır: Biz daima geleceğe ait önceden hüküm verecek durumda olmalıyız; yani demeliyiz ki, güneş şimdiye kadar doğudan doğduğu ve batıdan battığı için bundan sonra da batıdan batacaktır. Yahut dünya daima şu devingeni şu kadar gün ve saatte katettiği için bundan sonra da o kadar gün ve saatte katedecektir. Ya da şimdiye kadar bu şartlarda hava değişimleri yağmuru doğurduğu için bundan sonra da bu şartlardaki bir durum yağmuru doğuracaktır. İşte bu "diyebilmeler"e biz tümevarım diyoruz. Tümevarımın nispeti değişir. Astronomi kanunlarında kesin, meteoroloji kanunlarında ise çok müphemdir. Demek ki bazı tümevarımlar sonunda bizi kesin determinizme götürür gibi görünür. 1968 senesi baharının filan günü bir husuf olayı olacaktır diye astronomlar haber verirler. Hakikaten o saatte bir husuf olayı olur. Şu halde astronomun hükümleri kesin hükümlerdir. Fakat rasathane bize yarın hava yağmurlu olacaktır derse de, inadına hava açar. Demek rasathanenin hükümleri kesinsiz hükümlerdir. Çünkü astronomi olaylarında tümevarım yapmak imkânı kuvvetlidir. Sebebi onun konusunun, tek bir çeşit olay oluşudur. Halbuki rasathanenin tetkik edeceği olaylar rüzgârların yönü, yükseklik, nemlilik, o sırada havayı değiştiren birtakım meteorlar ve meteorolojik başka etkenler vardır ki, bunlardan bir kısmı şimdiden görülemez. Bir kısmı incelememizden sonra meydana çıkar. Ancak bunların toplamı ile hüküm vereceğimiz için, bu türlü gözlemlerde olasılık nispeti azdır. Şu kadar var ki hiçbir zaman Reichenbach'a göre astronomik olaylarda da yüzde yüz kesinlik vardır diyemeyiz. Ancak, onlarda yüzde 99.5, yahut daha çok olasılıktan söz edebiliriz.

Bundan dolayı, onların meteorolojik olaylardan veyahut erzak fiyatları, nüfus değişmeleri, intihar ve cinayetler cinsinden sosyal istatistik vakaları gibi tümevarımın kullanıldığı olaylardaki olasılıktan astronomik determinizmi ayıran yalnız derece farkıdır. Astronomik determinizmde de aslında çok yüksek dereceden bir olasılık vardır.

Hepsinin yaptığı şey geleceğe ait bir öndeyiştir. Oyun masasında ruletin duracağı yeri bekler gibi biz olayları bekliyoruz, acaba olacak mı olmayacak mı diye! Daima önceden diyoruz ki, olasılık çoğalırsa orada gerekliliğe doğru gidilir. Öyleyse ortaya bir yeni kavram daha çıkıyor: O da çoklaşma (yoğunluk) kavramıdır.[32] Vukua gelen şeylerin miktarları çoğalır ve çok sayıda meydana gelirse orada yoğunluk var, miktarları azalırsa yoğunluk yok denir. Fakat Reichenbach'ın ihtimaliyet hesabına ait incelemeleri göstermiştir ki, yoğunlukların önemli bir vasfı da temerküz,[33] yani bir merkeze doğru gidiştir. İlk tecrübelerde dağınık, az yoğunlu sonuçlar elde ediyoruz. Bundan sonra daha yoğun ve daha merkezleşmiş, daha sonra daha çok merkezleşmiş sonuçlar elde ediyoruz, işte bu Konvergenz noktasına biz determinizme doğru gidiş diyoruz. Ama tamamen oraya gitmiyoruz, ancak oraya yaklaşıyoruz, işte Reichenbach'a göre tabiat kanunlarının keşfi böyle meydana geliyor.

Yalnız buna bir noktayı daha katalım: Bilgi teorisi bakımından algıladığımız şeylerde, biz daima bir algıyı meydana getiren uyarım ve algının olmasından sonra doğru cevabı görüyoruz. Şöyle diyelim: Dışarıdan bir çıngırak sesi işitiyorum, zilin çalındığını duyuyorum. Dersi kesiyorum, dışarı çıkıyorum. Çıngırak sesi ve benim dersi kesmem bir uyarıma cevaptır. Fakat bunu meydana getiren asıl olay benim çıngırak sesinin dersin bittiğine ait bir işaret olduğunu anlamamdır. İşte asıl algı odur. O algı içte olup biten bir olaydır; onu ben görmüyorum diyor Reichenbach. Yani bu algı, onca, doğrudan doğruya bir inceleme konusu olamaz. O sanki kapalı bir kutudur ki içinde olup biten şeyleri görmüyoruz, bilincin içi o kapalı kutu gibidir. Onun ne olduğunu bilmiyorum. Benim bildiğim bir şey varsa o da bir uyarımın oluşu, yani çıngırak sesi (ki bu uyarım dilidir); bir de ona benim verdiğim cevap, yani benim davranışını, meselâ, derse devam etmem yahut dersi kesmem (ki o da cevap dilidir): Burada Reichenbach, 'İçte olup biten şey nedir?' diye soruyor. Onca bu sanki bir *cellule photo-électrique* gibidir. Bu *cellule* içinde ne olduğunu bilmiyoruz. Yalnız bildiğimiz orada bir uyarımın oluşu, oradan bir cevabın gelişidir. Bu ikisi arasındaki işlemi göremiyoruz. Çünkü o kapalı bir kutudur, bilinç de onun gibidir. Bizim beynimiz, onca, kapalı bir kutudur. Dışarıdan

---

[32] Fransızca *fréquence*, Almanca *Heufigkeit* kelimelerinin karşılığıdır. Olasılık mantığına Reichenbach tarafından sokulmuş olan esaslı bir kavramdır.

[33] Bu kelime gene Reichenbach'a ait olup *convergence* (Konvergenz) karşılığıdır.

bir uyarım alıyoruz, ona bir cevap veriyoruz. Fakat beynimizin içinde, asıl bilinenin bu anlayış fiilini nasıl meydana getirdiğini göremiyoruz. Onu nasıl anlayabiliriz? Akılyürütme ile: Şöyle olduğu için şöyle oluyor, öyle ise orada da böyle olmak gerekir deriz. Yani onu doğrudan doğruya, ilk veri olarak, yaşanmış tecrübe olarak kavramıyoruz. Mademki ben bir uyarım aldım, mademki bu uyarıma cevap veriyorum: öyleyse anlamış olmalıyım. Anlama da öyle ise şu tarzda olmuş olmalıdır diye bir akılyürütme sonunda o algının bulunduğunu çıkarıyoruz. Fakat hiçbir zaman akılyürütme ile çıkardığınız şeyler ilk hakikatler değildir. İlk hakikatler daima ya uyarımlar ya da cevaplardır. Doğrudan doğruya olan onlardır. Uyarımlar fiziksel doğadadır; cevaplar da psiko-fizik doğadadır. Çünkü benim işitmem, duymam, vb. gibi, psikofizik olaylardır. Şu halde ben fizik ve psikofizik birtakım uyarmalar ve cevaplardan ibaret bir bilgi süreci karşısındayım. Onun için bu felsefe kendisine "fizikalizm" adını veriyor. Çünkü onca bilginin temelini fiziksel olaylar teşkil ediyor. Bu görüşün cevabını von Aster şu tarzda vermektedir.[34]

## Yeni Pozitivizmin Çözümleme Yolu

Pozitivizmin yorumlanmasından doğan iki akımdan biri de von Aster'in ifade ettiği şekildir.[35] Von Aster önce karşısındaki ekolün tenkidi ile işe başlıyor. Karşısındaki ekol lojistik empirizmin fizikalist tarzda yorumlanmasıdır. Ona göre bu yeni akımın bazı meziyetleri vardır. Işe Descartes gibi, Husserl gibi bilincin doğrudan doğruya verilerinden, iç duyusundan başlayan felsefelere göre ileridir. Çünkü onlar kontrolü mümkün olmayan bir şeyden başlıyorlar. Bu felsefenin meziyeti bilimsel oluşu, bilimden hareket edişidir. Fakat bazı kusurları da vardır: Birinci kusuru, gözlemle gözlemi yapan arasındaki nedensellik bağı üzerinde fazla durması, bunun için kendini zorlamasıdır. İkinci kusuru da doğru dediğimiz hükümlerin tek bir hükümle (meselâ, "Burada bir âhizenin olduğu doğrudur.") halledilemeyeceğidir. Doğru hükmü mutlaka bir hükümler sistemine bağlamalıdır. Başka önermeler de olmalıdır ki, bunların bütünü içinde bu önerme doğru olabilsin. O bunu

---

[34] Ernst von Aster, *Erkenntnisslehre,* Tübingen, 1913; *Bilgi Teorisi ve Mantık* (İstanbul Üniversitesi'nde verilmiş dersler, 1942); von Aster, *Le Concept de vérité* (Atina Üniversitesi'nde verilmiş konferans, 1947).

[35] Von Aster Cornelius'un pozitivizminden gelmektedir (Hans Cornelius, *Grundlagen der Erkenntanistheorie,* München 1926).

yapmıyor.[36] Bir üçüncü kusuru da başarıya önem vermesidir. Yani o pratik sonuçlardan hareket ediyor, bu da bu felsefeyi pragmatizm dediğimiz çığıra, bizi başarıya götüren şey doğrudur kanısındaki felsefeye yaklaştırıyor. Halbuki, hükümlerimizde başarı daima sonuçtur. Doğru, daima başarıya götüren şey değildir. Formel mantık bizi hiçbir başarıya götürmez, ama doğrudur. Matematik bir sistem bizi bir başarıya götürmez, ancak vakalara tatbik ettiğimiz zaman başarıya götürebilir. Bu ise sonuçtan ibarettir. Yani biz teorikten pratiği çıkarıyoruz. Başarıya götürme şu halde, neden değil eserdir. Bunun için, von Aster'e göre bu felsefe böyle sakat bir temel üzerinde durmaktadır. Sonra o *behaviorism* (davranışçılık) denen psikoloji akımının etkisi altındadır. Çünkü olayları uyarım ve cevap şeklinde görünen davranışlarla açıklamaktadır. Halbuki bizim, bilgi hayatımızı uyarım-cevap dediğimiz son derece basit bir psikolojik açıklamaya indirmemiz doğru değildir. Çünkü uyarımla cevap arasında uzun bir fasıla vardır ve bilgi süreci asıl bu fasılada devam eder. Uyarım-cevap psikolojisi insanın sırf ilkel psikolojik hallerini açıklamak için bile yetmez. Kaldı ki bu insan psikolojisinin üstün derecesini, bilgiyi açıklamak için nasıl yetebilir. Von Aster bundan dolayı bu felsefeye karşı vaziyet alıyor ve şöyle düşünüyor: Bizim araştıracağımız şey şudur: Hakikat nedir? Bu felsefe hakikat sorusuna kaçamaklı cevaplar vermiştir. Aster, problemi doğrudan doğruya koyuyor. Bir önermeyi empirik olarak doğrulamak ne demektir? Yağmur yağıyor dediğimiz zaman bunun doğru olup olmadığını öğrenmek istersem pencereden bakarım. Bulutları, yağmur damlalarını, şemsiyeleri görürüm ve evet yağıyor derim.

Evet yağıyor dediğim zaman bir şeyler bekliyorum. Yani bulutan, yağmur damlalarından yağmurun yağmasını bekliyorum. İşte bu beklemenin doğrulanmasına biz hakikat diyoruz. Şu halde hakikatin temeli beklemedir. Beklediğimden hayal kırıklığına uğrarsam yanlış diyorum. Yani bir şeyler var, fakat netice yok: Yağmur yağıyor diyemiyorum. Değilse doğru diyorum.

Demek hükümlerimde doğru veya yanlış çıkanlar bu beklemelerdir. Beklemelerin bazısı doğru çıkıyor bazısı yanlış çıkıyor. Her önerme şu halde beklemeleri ifade eden bir işarettir. Bu işaret, olacak olan bir şeyi, beklenen bir şeyi gösteriyor. Bekleme nedir? Bekleme, geleceğe çevrilmiş ruh demektir. Şimdiye kadar olmuş olan haller bundan sonra da olabilecek mi? İşte beklenen budur. Bekleyen adam

---

[36] Reichenbach tutarlılık hakikati ile uyarlık hakikatini ayırıyor. Burada Aster'in istediği uyarlık hakikatinin bir önermeler sistemi olmasıdır.

şimdiye kadar olan hallerin bundan sonra da olacağını umuyor. Şu halde hakikat eğer bizim şimdiye kadar olanların bundan sonra da olacağı, yani daima aynı şeylerin olacağını ifade etmek demekse, hakikatin ölçüsünü beklemede aramalıyız. Yalnız burada bir şeye dikkat edelim: Burada sözü geçen hakikat formel mantığın hakikati değil, olgu hakikati, yani tümevarım hakikatidir. Çünkü ötekinin bekleme ile ilgisi yoktur. Reichenbach bu soruda şöyle düşünüyordu: "Rulet çeviriyoruz, rulet nerede duracak diye bakıyoruz: Kırmızı veya siyah üzerinde duruyor. Durduğuna göre kazanıyoruz veya kaybediyoruz. Tıpkı bunun gibi bilginin de laboratuvar tecrübelerinde veya rasathanede havanın yağmurlu olup olmayacağına dair tecrübelerin bizde beklemeyi doğurduğunu, belirli bir ihtimal yoğunluğu olan şeyi beklediğimizi" söylüyor. Şu halde Reichenbach'a göre tümevarımın temeli bekleme değil, olasılıkla "bahse giriş" veya koyma (*mise*)dır. Meselâ, ben şu kadar nispette büyük bir ihtimalle filan şeyin olacağına bahse girişiyorum diyoruz. Ve o ihtimal sayısı çoğalırsa, yani o nispette vakalar sık sık olursa hakikaten onun olması ihtimali o kadar azdır diyoruz; şu halde orada doğruluğu gerektiren olgunun sildiği veya seyrekliği, bahse giriştiğim vakanın olasılık nispetinin yüksekliği veya alçaklığı idi. Halbuki von Aster'e göre bunu gerektiren benim beklememdir. Şu halde olgu hakikatini gerektiren süje veya ruhtur. Halbuki Reichenbach'a göre hakikati gerektiren vakanın ihtimal nispetinin artması, yoğunluğun artmasıdır; yoğunluk ise objeye aittir. Şu halde Reichenbach'a göre pozitivizmin çözümü objektif, fizikalist bir çözüm oluyor! İşte bakınız iki yorumlama kendiliğinden ayrılmıştır.

Şu halde doğa bilimlerinin temeli olan tümevarımı von Aster'e göre beklemeden çıkarıyoruz. Fakat bir ikinci hakikat var: O da özdeşliğin hakikati, bir şeyin kendi kendisinin aynı olmasının, matematik önermelerin hakikatidir. Bu hakikat ötekine benzemiyor. Onun için olgulara lüzum yoktur. Bir matematik denklem yazsak bunun doğruluğunu ispat etsek, burada bir olgu var mı? Hayır. Ne fizikî ne de biyolojik hiçbir olgu yok. Fakat bu bir hakikat midir? Evet. Bu formel hakikattir.

Bir eşitlik yazıyoruz; eşitliğin bir yanına bazı harfler, öte yanına da onu çözümleyen terimleri koyuyoruz; onlar birbirine eşittir diyoruz. Sol taraftan bazı harfleri öte tarafa alıyoruz, buradaki (+) işaretini (-) ye çevirerek geçiriyoruz; eşitlik devam ediyor. Yahut bütün harfleri sağ tarafa geçiriyoruz, sol tarafta (0) kalıyor ve gene eşitlik devam ediyor. Bu suretle birinci ve ikinci dereceden cebir denklemlerini kuruyoruz. Şu halde bütün matematiğin yaptığı Özdeşlik ilkesine göre

eşitlikler göstermektir. Bu akılyürütmelerde olgulardan bir şey katmıyoruz. Onlarda zihnimiz yalnız formel olarak işliyor. Bu akılyürütmeyi nereden çıkarıyoruz? Von Aster'e göre bunu hatırlamadan çıkarırız. Beklemelerimiz tümevarımı doğurduğu gibi, hatırlamalarımız da sayıyı doğurur. Hatırlamalarımızdan sayılar serisini meydana getiririz; vakaların seri halinde akışını, oradan da sayıyı doğururuz. Sayıyı elde edince matematiği kurarız. Ve böylece bütün formel hakikati çıkarırız.

Bu bize biraz zorlama gibi geliyor. Çünkü hatırlamalarımız zaman süresine bağlıdır. Halbuki özdeşlik zaman süresine bağlı değildir. Bir şeyin kendi kendisinin aynı (özdeş) olması için orada zaman olmamak gerekir. Halbuki hatırlamada asıl olan zamandır. Biraz zorlama görünüyor; yalnız sayı için pek zorlama yoktur; gerçekten, sayı zaman süresi içinde doğuyor. 1, 2, 3, 4, 5 demek için onları zaman içinde düşünmek gerekir. Sayıyı elde ettikten sonra matematiğin başka kısımlarını da elde edebiliriz. Bu her ne kadar doğru ise de gene matematik düşünceyi anlamak için yetmez. Matematik için bir değişmezlik, özdeşlik ilkesinin işlemesi, yani zamanı kaldırıp, zaman-dışı düşünmek gerekir. O vakit hatırlama rol oynamaz. Şu halde matematik düşüncenin iyi işlemesi için aynılaştırma (*identification*) lâzımdır. Yalnız hatırlama ile matematik anlaşılamaz.

Von Aster bir yandan lojik empirizme, öte yandan da pozitivizme karşı vaziyet alıyor. Lojik empirizme karşı vaziyet alışını yukarıda gördük. Ayrıca pozitivizmin tam sübjektif ifadesini de kabul etmiyor ve hakikat tam sübjektif değildir diyor. Onca a prioriler aynı zamanda varlığın a priorileridir. Objektif bir mekân, insandan önce bir evren vardır. Bundan dolayı evren insanla kaimdir dememiz doğru olamaz. Âlemi bir düzen içinde tasavvur ediyoruz, ama bu düzen âlemde de vardır. Ancak, von Aster burada realizmin eski sakat görüşüne takılıyor. O sakat görüş âlemin düzeni ile aklımın düzeni arasında tam bir uyarlık olduğunu kabul etmeden ibaretti.[37] Bunu kabul etmedikçe âlemde tam bir düzen olduğunu nasıl anlayabilirim? Von Aster bu suretle adetâ iki felsefe arasında sallanıyor. Bir yandan realizm, öte yandan sübjektif idealizm; bir yanda beklemeyi ve hatırlamayı ilke diye alması bakımından sübjektif idealizme, yahut psikolojizme gidiyor. Çünkü hatırlama da psikolojik bir olaydır, bekleme de! Fakat öte yandan da a priorilerin varlığa ait olduğunu söylemesi bakımından realizme gidiyor. Halbuki bunlar birbirleriyle uzlaşmaz iki felsefedir, nasıl

---

[37] Spinoza'nın *Etika*'daki şu ifadesi bu eski realizmi özetler: "Şeylerin düzen ve bağlantısı fikirlerin düzen ve bağlantısının aynıdır."

bağdaştırılır? Bu bağdaşmayı biz von Aster'de bulamıyoruz. Çünkü Aster şöyle bitiriyor: Apaçık olan bilgi yalnız iç algı, yani bilince, süjeye ait olan algıdır. İç algıda ben doğrudan doğruya kişiliğimi kavrıyorum. Ben yalnız bilince ait şeyleri kesin olarak biliyorum. İnsanın dışında âlemin varlığını akılyürütme ile biliyorum. Şu halde bütün başka bilgiler doğrudan doğruya duygu değildir, vasıtalı bilgidir. Doğrudan doğruya bilgi Ben'e ait, bilince ait olan bilgidir.

Demek ki von Aster sonunda sübjektif idealizme dönüyor. Biz von Aster'in felsefesinde bir tarama yapacak, birbirine benzemeyen tarafları atacak ve onu sistemleştirecek olursak o, psikolojik idealizmin kadrosuna girer. Yalnız kendisini 19. yüzyıl sonlarının buhranlı ve anarşik bireyciliğinden korumak için ona karşı da vaziyet alıyor: "Benim kast ettiğim bekleme bir bireyin beklemesi değil, insanlığın beklemesidir; benim kast ettiğim hatırlama bir bireyin hatırlaması değil, insanlığın hatırlamasıdır" diyerek kendisini objektif idealizm cephesine bağlamak istiyor. Fakat böyle bile olsa gene kendisini psikolojik açıklamanın dışında görmüyor.

Kısaca, pozitivizm zamanımızda iki yön almıştır. Türkiye'de ders veren iki Alman filozofu bu iki yönü temsil ediyorlardı: Biri obje yönü, öteki süje yönü. Hâsılı pozitivizm aynı tarafsız noktada duramıyor. Bu iki cepheden birine veya ötekine doğru kayıyor: Ya obje yönüne kayıyor, o zaman fizikalizm oluyor. Ya süje yönüne kayıyor, o zaman idealizm oluyor. İşte bu güçlüklerden dolayı biz pozitivizmi temel diye alamıyoruz. Pozitivizm Ernst Mach, Avenarius, Viyana Çevresi ve bu son bahsettiğimiz filozoflarda günümüzde hayli yürürlükte olmasına ve bilimci felsefe diye tanınmasına rağmen, asıl maksadı olan tanı tarafsız yolu tutmadığı için biz orada duramıyoruz.

## Fenomenoloji ve Yeni Psikolojiler

Şimdiye kadar üç görüşle karşılaştık:

1) Süje-obje ilişkisini süjeye, bilince indirgeyen idealist görüş. Buna idealist pozitivizm diyebiliriz.

2) Bu ilişkiyi fizikal beyanlara, fizikalist olasılık hükümlerine indirgeyen fizikalizm görüşü.

3) Süje-obje ilişkisini kasıtlı fiillerde, süje-obje bütünlüğünde gören fenomenoloji görüşü. (Husserl'in felsefesini yalnız bu fiillerin "tasvir"i diye anlamak şartıyla.)

Biz birinci ve ikinci görüşün imkânsızlığı karşısında, üçüncü görüş üzerinde duruyoruz. Ve derslerimizin hareket noktası olarak bu gö-

rüşü bazı kayıt ve şartlarla alıyoruz. Fenomenoloji, iki ilkeden hareket eder:

A- Birisi fenomenlerin özler (*Wesen*) olduğu, asla değişmeyen mahiyetler olduğu ilkesidir.

B- İkincisi de felsefenin bir izah değil, bir tasvir bilimi olduğu ilkesidir. Birinci nokta bize tam olarak katılacağımız bir ilke gibi görünmüyor. Gerçi biz, fenomenolojinin tasvirine göre, yeşili mahiyet diye ayırıyoruz. Spektroskop altında gördüğümüz çeşitli renklerin fizikçi tarafından incelenen dalga uzunluğuna karşılık diğerlerinden ayırıp, bu yeşildir, bu kırmızıdır diye gördüğümüz zamanki yeşili ve kırmızıyı ele aldığımızda yeşili her şeyden ayırıp *Sachverhalt* olarak, yeşil diye, kırmızıyı kırmızı diye tetkik ediyoruz. O vakit bunun hangi dalga uzunluğuna karşılık olduğunu, filan renkle karışınca ne olacağı ve fizikî olayların ne gibi değişmelerinden doğacağını düşünmeksizin yalnızca yeşili yeşil, üçgeni üçgen olarak ele alıyoruz. Nitekim 2+2=4'ü olduğu gibi, yani özler diye alıyoruz. Psikolojide bu görüşleri değerlendiren birkaç akım var: Bunlardan birisi eğilim psikolojisi, öteki Gestalt psikolojisidir. Eğilim psikolojisine Würzburg Okulu da deniyor. Eğilim psikolojisinin esası şudur: Bütün zihnî olaylarda bir hedefe yöneliş vardır. Bu açıkça görülüyor. Dikkat ediniz dediğim zaman, hepiniz bana dönüyorsunuz. Algıladığınız zaman algıladığınız şeye, duyumda duyduğunuz şeye, düşündüğünüz zaman düşündüğünüz şeye, karar verdiğiniz zaman karar verilen şeye yöneliyorsunuz.[38] Bir şeyi kast ettiğiniz zaman kast ettiğiniz şeye yöneliyorsunuz. İradî fiillerde, duyguda da öyle. Bir şeyi azimle bitirmeye karar verdiğiniz zaman irade konusuna çevriliyorsunuz. Demek hiçbir ruhî olay yoktur ki onda bir yöneliş, bir vaziyet alış bulunmasın. Bütün ruhî olayların ortak karakteri eğilimdir. Onun için, bu psikolojiye eğilim psikolojisi denir. Bunun için de Ach gibi iradeyi inceleyenler, Külpe gibi zihin üzerine denemeler yapanlar, hükümlerin tahlifine girenler; Marbe gibi algı ve fikir, Watt, Messer ve Bühler gibi hayalsiz düşüncenin tahlilini yapanlar vardır. En sonra Binet ve Simon gibi bu esasa göre zekâ testlerini kullananlar oldu. Çok yaygın olan bu psikoloji akımı ruhî

---

[38] Eğilim psikolojisi önce düşüncenin hayalsiz bir eğilim olduğunu deneysel içebakışla incelerken, sonra bu metodu başka ruhî olaylara da tatbik etmiştir. (Albert Burloud, *La Pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*, Félix Alcan, *1927*; *La Pensée conceptuelle, essai de psychologie générale,* 1927; *Principes d'une psychologie des tendances,* Félix Alcan, 1938; *Psychologie et philosophie.*)

hayatın duyum ve hayal unsurlarını birleştirerek bilincin içinde bir sentez olacak yerde, daima bir yöne çevrilmiş fiillerden ibaret olduğunu göstermektedir. Dışarıdan bir şey almıyor muyuz? Evet, kaliteleri, duyumları alıyoruz ki, bunlar hayaller halini alıyor. Fakat bu kaliteler, bu yöneliş fiilinde rol oynuyor. Meselâ, algı sırasında, algı fiilinin kaliteleri nedir? Algılarımız objenin rengi, kokusu, lezzeti vb. Fakat biz bu imajları birleştirerek algıyı yapmıyoruz. Algı dediğimiz fiilde bunlar o algı sırasında içerik görevi görüyor. Şu halde bu psikolojiye Burloud gibi "Hayalsiz düşünce" psikolojisi diyebiliriz.[39] (Ruhî hayatımız hayal tuğlalarını birleştirerek kurulacak yerde, hayalden bağımsız bir düşünce fiilinin hayaller üzerinde işlemesi ile meydana geliyor.

İkincisi Gestalt psikolojisidir. Bu ikinci psikoloji akımı gösteriyor ki, biz duyuların verdiği, duyum dediğimiz izlenimleri birleştirerek onlardan algılar meydana getirmiyoruz. Fakat doğrudan doğruya şeylerin veya olayların şekillerini, ilişkilerini, bünyelerini kavrıyoruz. O bünyelerin içerisine duyumlar içerik olarak giriyor. Çünkü aynı duyumlar türlü şekillerde algılar halini alabiliyor. Bunu bu psikologlar birçok misalle gösterirler. Ben burada birkaçını vereceğim: Biri Ehrenfels'in melodisi misalidir. Bir melodiyi teşkil eden seslerin toplamı, yüz ses tonu olsun, bu yüz ses tonundan ayrı biçimde birçok melodi çıkarabiliriz. Önemli olan melodinin kendisidir, onu terkip eden ses tonlarının sayısı değildir. Demek melodi bir şekildir, bir ses bünyesidir. Bunu renkler için veya doğrudan doğruya geometrik şekiller için de söyleyebiliriz. Her zaman verilen misali verelim: Aynı büyüklükte iki hattın iki ucuna biri içe öteki dışa doğru açılar çizersek, dışa doğru açısı olan ötekinden daha büyük görünür. Çünkü şekilleri başkadır. Halbuki her ikisinde duyumlar toplamı aynıdır.

Yahut karşılıklı iki insan yüzü çizersek, ortadaki beyaz kısma baktığımızda o bize bir vazo gibi görünür; iki yandaki siyah kısımlara baktığımız zaman karşılıklı iki insan gibi görünür. Halbuki birkaç şekil algısı olduğu halde duyumların toplamı gene aynıdır. Bu tecrübeler Wolfgang Köhler tarafından hayvanlara da tatbik edilmiştir. Bu deneyler maymun ve tavuklardaki algının da şekil algısı olduğunu tespit etmektedir. Demek yalnız insanlar değil az çok zekâları olan yüksek hayvanlar da şeyleri duyumların bileşimi ile algılamıyor; şekillerle algılıyorlar ve şekilleri duyumlardan önce doğrudan doğruya kavrıyorlar. Duyumlar bu strüktürlerin içinde yalnız öğe olarak rol oynuyor.

---

[39] Burloud, *La Pensée,* PUF.

Bakınız iki psikoloji akımı verdik, ikisi de zamanımızda hâkim bulunuyor. Eğilim psikolojisi, Gestalt psikolojisi. Bu iki psikoloji bilim alanında yerleşirken kendilerinden önce 19. yüzyılda hüküm sürmüş ve felsefede de esaslı rol oynamış olan bir psikolojiyi yıkıyorlar ki, o da Hume'dan gelen ve ondan sonra Stuart Mill, Alexandre Bain, Spencer, Fransa'da H. Taine, Jouffroy ve yakında Dwelshauvers'e gelinceye kadar birçok psikolog ve filozofa etki yapmış olan psikolojidir. Bu eski akıma öğeci başka deyişle sentezci psikoloji denebilir.[40]

Bu psikolojiye göre, ruh hayatı bir sentezdir ve ruhî olaylar birer öğedir. Bu öğeler birleşerek daha yüksek ruh olaylarını meydana getirir. Bu basit öğeler duyumlardır; onların birleşmesinden algılar, algıların birleşmesinden hayaller, onların birleşmesinden fikirler meydana gelir. Fikirlerin birleşmesinden genel fikirlere, üstün fikirlere kadar yükseliriz. 19. yüzyılda bu görüş gerek Almanya'da gerek Fransa ve Ingiltere'de hâkimdi. Fransa'da H. Taine, Ingiltere'de Alexandre Bain, J. Stuart Mill, Almanya'da Weber, Fechner, W. Wundt ve onu takip eden psikologlar, aynı zamanda filozof idiler ve bu görüşe dayanan felsefi izahlar yapıyorlardı.[41]

Gestalt psikolojisi ile Eğilim psikolojisi neden bu sentezci ve unsurcu psikolojiyi yıkıyor? Unsurcu olan her psikoloji aynı zamanda sentezcidir. Çünkü unsurların birleşmesinden doğan ruh, bir hayaller *polypier*'sidir. Nasıl denizlerin içinde bir hayvan türünün iskelet yığını veya kalıntısı olan mercan ağacı bu unsurların birikmesinden kuruluyorsa, onların görüşünde ruhî sentez de öyle kurulur. Bütün o unsurların birer birer eklenmesinden o koca ruh ağacı meydana gelir. Bu sentezci psikolojinin en son temsilcilerinden olan Dwelshauvers, ilk görüşe bakılırsa daha mutedil olarak ruh bir sentezdir diyordu. Yeni psikoloji işte bu fikre hücum etmektedir. Eski sentezci psikolojiye göre objeden alınan izlenimler bilinçte terkip edilir, iş böyle ise bilgi teorisi de o terkip edilen hayal ve fikrin objeye uyup uymadığını araştıracaktır. Şu halde iş güçleşiyor. Bir yandan ruhî binanın tuğlaları olan unsurlar ele alınacak, o unsurları terkip ede ede bilinçteki genel fikirlere kadar çıkarılacaktır. Sonra da bu genel fikirler yahut algılar objelere

---

[40] H. Taine, *De l'Intelligence*; T. Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine;* H. Spencer, *Principes de la psychologie*; Dwelshauvers, *La Psychologie* (Türkçe çev. M. Şekip Tunç); *La Synthèse mentale* vb.

[41] Herbart'la başlayan deneyci Kant yorumlaması Fechner, Weber ve Helmholtz'la psikoloji ve fizik araştırmalarında psikofizik diye tanınan akımı meydana getirmiştir.

uyuyor mu uymuyor mu diye aranacaktır. Uyuyor diyecek olursak realist oluyoruz, uymuyor dersek şüpheci oluyoruz. Yahut gerçek bizim ruhî sentezimizden ibarettir dersek idealist oluyoruz. Bu suretle türlü tarzlarda çözümler veriliyor; fakat bunların hiçbirisi tam doyurucu olmuyordu. Halbuki yeni psikoloji ve felsefede bu problemlerin çoğu ortadan kalkmaktadır.

Eski felsefede olduğu gibi bilgimizin dış objelere uygunluğu ve buradan doğan septisizm, dogmatizm problemleri yavaş yavaş felsefenin konusu dışına çıkıyor. İkinci nokta: Felsefe yeni psikolojinin ışığında bir sentez sorgusundan vazgeçiyor. Antipsikolojist denen felsefeler bile, kendi devirlerinin psikoloji akımlarının etkisi altında kalmış, ve buna karşı onlara etki yapmışlardır. Husserl zamanında eğitim psikolojisi, Gestalt psikolojisi ve buna benzer yeni akımlar uyanmaya başlamış olmasaydı, o bu kadar cesaretle bir öz felsefesi, kasıtlı fiil felsefesi ortaya atamayacaktı. Çünkü o zaman geri ne kalırdı? Ortaçağ'dan gelen bir *intentio* (acte intentionnel) fikri. Bunu zaten söylemişlerdi. Onu sağlamlaştıran zamanımız bilimi tarafından desteklenmiş olması idi.[42]

Husserl'e göre önce kasıtlı fiilin kendisi yani fenomenler vardır, bir de o fenomenlerin kavradığı özler vardır. Birine noetik, ötekine noematik özler deniyor. Bu kasıtlı fiillere öz (*Wesen*) diyecek olursak, öte yandan bunların kavradığı, üçgen, eşitlik veya yeşil, kırmızı da birer özdür. Üçgen ve yeşilin özü ile kasıtlı fiilin özü nasıl ayrılır? Kasıtlı fiili inceleyen psikoloji eğilim psikolojisidir. Üçgeni ve yeşili bir şekil olarak kavradığımızı gösteren psikoloji Gestalt psikolojisidir. Şu halde Husserl felsefesinin bu iki yanı iki psikoloji tarafından bir bakımdan aydınlanmış bulunuyor. Noetik öz dedikleri Gestalt psikolojisi tarafından, Noematik öz dediği de Eğilim psikolojisi tarafından. Fakat şu farkla ki Husserl onlardan her ikisini de değişmez özler, mahiyetler diye kabul ediyor. Halbuki psikolojiler bunları değişmez özler diye almıyor, yalnız şekiller, bünyeler diye alıyor. Bünyeler değişebilirler. Ancak biz karşımızda, şekil varsa onu görürüz. Şekil dağılmışsa göremeyiz. Şu halde yeni psikolojiler yeni ontoloji metodu olan fenomenolojiye geçmek için bir köprü veriyor. Husserl burada kendine özel bir metot

---

[42] Gerçi fenomenolojinin *épochê* (parantez içine alma) ve *irca* metodu özleri tabiat olgularından ayırıyor. Fakat gene de, *psikolojizm* ve *natüralizme* bütün hücumlarına rağmen bu felsefenin dönemin ilminden etkilenmediği söylenemez.

kullanıyor ve diyor ki, tarihçi yahut bilgin, olayları incelerken onların nereden geldiklerini, nereden çıktıklarını araştırır.

Meselâ, tarihçi: Türkler Orta Asya'dan geldi; şu feodalizm veya kapitalizm devirleri oldu, şöyle bir toplum doğdu der. Biyolojist de insan şu safhalardan geçti vb. der. Fenomenolog bunlarla uğraşmayacak, bunları (yani kök ve evrim sorusunu) tarihçiye bırakacak, kendisi de bir öz olarak gördüğü fenomenin tasviri ile yetinecektir.

Bir de natüralist var ki laboratuvar deneyleri ile biyolojik olayı kimyasala, kimyasal olayı fiziğe, psişik olayı biyolojiye indiriyor. Ve böylece ilk olayları, kök olaylarını arıyor. Halbuki fenomenolog öz olarak ne görüyorsa onu tasvir edecektir. Bunu yapabilmek için özel bir metot kullanması gerekir. Bu metot da Husserl'e göre "irca" veya "parantez içine almak" (*épochê*) metodudur.[43] Yeşili ele aldık mı, onun kökünü aramayacağız. Yeşili yeşil olarak alacağız. Üçgeni ele aldık mı insanlık tarihinde üçgen fikrinin nasıl doğduğunu ne gibi safhalar geçirdiğini aramayacağız. Üçgen fikrine sahip olmuş insan bize yeter. Onu öz olarak ele alacağız. Ve üçgen mademki kendi kendinin aynıdır, onu değişmezliği içinde zaman-dışı olarak alacağız.

Ama insanlık tarihinde bir devir varmış ki, insan üçgeni düşünemiyormuş; bunu hiç hesaba katmayacağız. İşte "parantez içine" almak budur. Fakat, bunu yapabilmek için önemli bir şeyden vazgeçmek gerekir. O önemli şey, gerek tarihin, gerek bilimin, tabiat biliminin yaptığı açıklamadır; bu bilimler açıklama yapıyorlar, bir olay zümresini öteki ile açıklıyorlar. Meselâ, doğa bilimi psikolojiyi açıklamak için biyolojiden faydalanıyor. Biyolojiyi açıklamada "şimi-fizikten, şimi-fiziği açıklamak için fizikten, onu da açıklamak için matematikten faydalanıyor; açıklama zinciri böylece en basitlere kadar indiriliyor. Fenomenolojiye göre açıklamadan vazgeçeceğiz. Açıklamaya dalarsak özleri yok ederiz. Özleri *öz* olarak göremeyiz. Şu halde ne yapmalıyız? Yalnızca zaman-dışı özleri "tasvir" etmek. Fenomenolojinin metodu tasvirdir, izah değildir; tabiat bilginlerinin, tarihçinin yaptığı gibi kök aramak değildir. Bir fenomenin özünü ele alacağız. Din nereden gelmiştir diye aramayacağız. Din dediğimiz fenomeni bir öz olarak göreceğiz; o özü tasvir edeceğiz. Onu doğuş ve evrim sorusundan sıyıracağız. Dinler tarihçisi ve natüralist varsın onu sosyolojik, psikolojik vb. olaylara indirgesinler. Biz bununla ilgilenmeyeceğiz. Din dediğimiz fenomeni bütün başka fenomenlerden ayırarak, empirik

---

[43] Nermi Uygur, *Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.

verileri parantez içine alarak onu yalnız o olmak bakımından tasvir edeceğiz, işte fenomenolog olmak bu demektir. Şu halde fenomenolog olmak bir nevi fedakârlıktır. Yani bilginin büyük iddiasına karşılık o, bu iddialardan vazgeçiyor, fenomenleri oldukları gibi, öz gibi ele alıp, yalnız böylece kendilerine vergi olan karakterlerini tasvirle yetiniyor. Zamanımızda filozoflardan birçoğu bu metodu kullanmaktadır. Çünkü insanı tetkik ederken biz kolaylıkla sahip olduğumuz daha basit bilgilerle onu açıklamaya doğru kayabiliriz. Hayvanı tetkik ederken de cansız maddeye ait bilgiye kayabiliriz. Zihnimizdeki açıklama hevesi onu kolaylıkla daha basite kaydırabilir. İnsanın organları hayvanda da görülüyor; öyleyse insana ait olayların kökleri oradan gelmiştir. Hayvana ait olayların da daha basiti selenterelerde ve daha önce bitkilerdedir. Bu tarzda olayları zincirleme ilk köklere ve en basite indirme metodu çok cezbedicidir. Ama bu bizim asıl insanı anlamamıza engel olur. Bu basite indirme görüşü, fenomenlerin asıl kendilerine vergi olan özlerini anlamamızı engeller, işte bundan kurtulmak için bilinci, en basit olan refleks olaylarına ve ondan daha basit olan fizikî olaylara indirmeye kalkacak yerde, bilinci bütün orijinalliği ile, kendi karakterleri içinde ele almak daha başarılıdır. Çünkü bu suretle onu ortadan kaldırmıyoruz. Bilinci bilinç olarak, kendi özüne vergi karakteri ile yakalıyor ve onu tasvir ediyoruz, işte fenomenolojinin orijinal tarafı budur.

Fakat onu her türlü Eğilim ve Gestalt psikolojilerinin etkisinden sıyırarak, ezelî özler bilimi diye almak; tabiat bilimlerinin tarihin inkârına kadar giden bir görüş haline getirmek tehlikelidir.[44] Çünkü o zaman oturduğumuz dalı keseriz. Fenomenolojik tasvirde her türlü izahtan vazgeçeriz, ama bilimsel çalışmada vazgeçemeyiz. Bilgin olarak, tarihçi olarak gene kök arayacağız. Natüralist olarak, gene olayların evrimini arayacağız. Laboratuvarda insan anatomisini yapan bilgin, fizyoloji yapan bilgin onun hayvan ve bitki anatomi ve fizyolojisi ile ilişkilerini gene arayacaktır. Fakat fenomenolog olarak insanın kendisine özgü karakterini, özünü tetkik ederken bu metodu kullanmak zorundayız. Aksi takdirde insan yahut başka herhangi bir varlık sırf o

---

[44] Psiko-fizik, psiko-fizyoloji, *béhaviorisme, réflexologie*, klinik psikolojisi, sosyal psikoloji vb. gibi bilinci ortadan kaldırma esasına dayanan psikolojilerle açıklamaya karşı alınan tavır doğru olsa da, burada sözü geçen ve tamamen bilince dayanan psikolojilerin fenomenoloji akımına yardımı meydandadır. Buna karşı saydığımız psikoloji akımlarının da fizikalizm ve materyalizme tesiri olduğunu yukarıda görmüştük.

varlık olarak anlaşılmaz. Şu halde varlıkları ayrı ayrı incelemek zorundayız. Her varlığı öteki varlıktan ayıran uçurumu görmek, birinden ötekine kendiliğinden geçilemediğini olumlamak, o varlığı kendi sınırı içinde tasvir etmek zorundayız. Bu tasvir de kolay değildir. Büyük fedakârlıkla oluyor, çünkü insan zihninin bünyesinde basite indirme gücü vardır. Descartes'ta bu basite indirme açıkça görülür. Descartes bütün bilgileri matematiğe indiriyor, o halde evren matematik şekilde açıklanıyor diyelim. Bu, olayları sabit oranlarla ifade bakımından çok verimlidir, ama açıklananın kuvveti varlıkların özel karakterini tanıma ile tersine orantılıdır. Bir anda ayrı ayrı bilimlere lüzum kalmaz. Yahut hepsi birden evrensel mekanizm hipotezi içine sığar. Felsefe de ondan ibaret kalır. Halbuki bu suretle hiçbir şey halletmiş olmuyoruz. Descartes'tan beri üç yüz yıl geçtiği halde varlık derecelerini özel vasıfları ile tanıma konusunda yerimizde sayıyoruz. Metodumuzun sakatlığından insan bilimleri bir türlü ilerlemiyor. Onun için zamanımızda fenomenoloji her varlık derecesine ait özleri ayrı ayrı tasvir etme metodu üzerinde ısrarla duruyor. İşte bu derslerde benimsemiş olduğumuz fenomenoloji budur. Mutlak anlamıyla anlaşılan fenomonoloji değildir. Çünkü öyle bir fenomenoloji doğa ve *esprit* bilimlerini, tarihi bir kenara bırakır. Biz onun savunucusu değiliz. Bilim zihniyetine, tarih zihniyetine sadıkız. Ama filozof olarak varlıklarını orijinal karakterlerini tetkik ederken Husserl'in metodunu kullanmaktan başka yol olmadığını görüyoruz.

## Üç Görüşün Karşılaştırılması

Şimdiye kadar üç yol gördük:

1) Reichenbach'ın yolu, indirgemeci bir felsefe ve bilimden insan zihninin ortaya attığı birçok problemi sözde-problem diye bir yana koyuyordu. Bilgi problemini davranışçılığın en basit izahına indirivermişti. Felsefe bir kelime ile özetleniyordu: Fizikalizm. Fizik davranışların insan bilgisinin en kompleks şekillerini uyarım-cevap dili ile ifade. Sezgi, yaşanmış tecrübe veya doğrudan doğruya veri denen şeyin aslında kapalı kutu içinde geçtiği için, orada ne olup bittiğini ancak akılyürütme ile anladığımızı söylüyordu.[45] Bu görüş pozitivizmin obje yönünde yorumlanmasından doğmuş, ihtimalci ve çekingen bir materyalizmdir.

---

[45] Bu anlamda Reichenbach'ın felsefesi Bergson, Dilthey ve genel olarak yaşanmış tecrübe (Erlebniss) felsefelerinin tam zıddı kutuptadır.

2) Öteki kutupta von Aster'in ölçülü ve ihtiyatlı idealizmi var. O da aynı pozitivizmin süje yönünden yorumlanmasından doğmuştur. Felsefe tarihinde idealizmin türlü cüretli denemelerinden, bunların meydana getirdiği fikir buhranlarından kaçınmak isteyen bir *erudit*'in ihtiyatlığını gösteren bu teşebbüs, ölçülü, alçakgönüllü, ama kararsızdır. Mutlak idealizmin tehlikeli serüvenlerine asla girişmiyor. Fakat sübjektif idealizmin bireyci, anarşik görüşünden de kaçmıyor. Son yüzyılda felsefelerden çoğunun düşmeden çekindiği *psikolojizm*i de açıkça kabul etmek istemiyor. Böyle bir durumda bilime temel olabilmek için objektif idealizme sığınmaktan başka çare yok. Bununla birlikte kanıtlarını gene psikolojiden, ancak Augustinus'a kadar çıkan bir iç duyu psikolojisinden almak zorundadır: Çünkü beklemek ve hatırlamak iki ruhî süreçtir.

3) Hâsılı birinci yol süje-obje bütününü obje açısına ikinci yol süje açısına indirgemiştir. Her iki yönde indirgemeye kadar gitmeyen, süje-obje bütünlüğünü "kasıtlı fiil" halinde ifade eden felsefe fenomenolojidir. Fakat bizim benimsediğimiz, a- Onun bilinç anlayışı, her bilinç fiilinin kendisi için ayrı cinsten bir objeyi kavrayışı; b- Bu bilinç fiillerinin kendisi için ayrı cinsten bir objeyi kavrayışı; bu bilinç fiillerinin Ego (ben) kökünde birleşmek üzere bir bilinç fiilleri huzmesi, bir akım teşkil etmesidir, c- Fakat ayrıldığımız nokta bu suretle asıl bilinci aşan varlığa ulaşma imkânıdır. Zaten Husserl de, *Logische Untersuchungen*'de realist olduğu halde, *Ideen*'de özellikle *Méditations Cartésiennes*'de tekrar idealizme, *inter-subjectif* kavrayışa dönmek zorunda kalıyor. Fenomenolojinin bize verdiği bilgi öz bilgisi olsa da, bilinci aşamıyor. Varlık olsa da bilinç fiillerinin hedefi olan içkin varlıklardır.

Soru: 1) Fenomenoloji özleri tasvir ettiğine göre, evrim, değişme ve devrim bu metodun araştırması dışında mı kalıyor? Bütün bilimlerin konusu olan bu soruya karşı fenomenoloji nasıl ilgisiz kalabilir?

Soru: 2) Genel olarak evrimciliğin ve başlıca devrimciliğin 20. yüzyılda felsefe üzerindeki genel etkisi inkâr edilemez. Bu araştırmaların *mutation* teorisine kadar bütün şekilleriyle Schopenhauer, Nietzsche felsefeleri, Marksizm ve en sonra –farklı da olsa– Bergsonizm üzerinde ne derecede rolü olduğunu burada tafsil etmeye lüzum yoktur. Fenomenolojinin bu sorudaki davranışı nedir?

Cevap 1) İnsanlığın beş bin yıllık evrimini tarihçi inceler. Halbuki filozof bu evrim sürecinden faydalanır. Ve oluşu da öz olarak ele alır, onu tetkik eder. Artık evrilmekte olan olaylarla uğraşmaz. Fakat *devenir*'i de bir öz olarak alır. Oluş nedir? Evrim nedir? diye sorar.

O zaman evrimin kendisi bir öz olur. Oluş kendisi bir mahiyet olur. Bilgin ise o oluş dediğimiz halden doğmuş sonuçları tetkik eder. Yani olayların, birbirine katılmasından, medeniyet dediğiniz yumak meydana gelmiş. O tekrar geri doğru yumağı çözer. Ve Cilâlı Taş Devri'nde nereye kadar gidiliyorsa bulur, hangi halkalardan geçerek insaniyet vücuda gelmiş araştırır. Filozof bunu araştırmaz. Problem olarak oluş nedir, varlıkla oluşun münasebeti nedir, diye sorar. Oluşu bir öz olarak tetkik eder. Evrimi veya sıçrama şeklindeki evrimi (yani devrimi) öz olarak tasvir eder. Bu tetkik artık bilginin tetkiki olmuyor, çünkü her yerde bunu bulabiliyoruz. Meselâ, oluşu bitkide, hayvanda, insanda, maddede, enerjide buluyoruz. Bu çeşitli yerlerde gördüğümüz oluşların bütününü sırf oluş olmak bakımından ele alırsak oluş bir öz oluyor. O zaman filozof oluşun ne olduğunun tasviri ile uğraşıyor. Halbuki bilgin oluşun ne olduğunu tasvir etmiyor, oluş halindeki şeyleri izaha çalışıyor. Yani *devenir*'i değil, *devenant*'ı açıklamak istiyor. Bilgin kendi gerçek ve problemlerini iki türlü buluyor: Birini fiilde, ötekini zihinde. Fiilde suyu tahlil ediyor: Oksijen ve hidrojeni buluyor. Fakat hayatı zihinde tahlil edip maddeleri buluyor ama onu birleştirip hayatı yapamıyor. Demek iki türlü analiz veya sentez var. Biri insan eli ile yapılan çözümler ve birleşimler; öteki insan eli ile yapılmayan ve tabiatta kendiliğinden geçilmez duvarla ayrılmış gerçeklere ait analizler ve sentezler. Bilgin bu ikincisini zihinde yapıyor. Hayat oksijen, hidrojen, karbon, azot ve çeşitli tuzların toplamından bileşik bir sentezdir diyor. Ama bu sentezi kendisi yapamıyor. Ve nereden başlayarak böyle bir sentezin olduğunu da bilmiyor. Ancak zihinde bunu kendi metodunu kullanmak suretiyle, evrenin filan noktasında şartlar o tarzda birleşmiştir ki o şartların birleşmesinden artık bir daha tekrarı mümkün olmayan öyle bir sentez meydana gelmiştir diye hipotez koyuyor. Şu halde demek oluyor ki bilginin fiildeki sentezleri veya analizleri bir yerde duruyor. Geri kalan kısmı farazî analizler veya sentezlerdir. Yani onlar tamamen zihinde cereyan eder. Zihinde insan, bilinci hayata indirebiliyor. Ama fiilde indiremiyor. Yahut zihinde hayatı bilinç çıkarabiliyor, fiilde çıkaramıyor. Hayattan da maddeye doğru zihnî bir yükseliş tamamen farazî olarak yapabiliyor. Fakat fiilde yapılamıyor.[46]

---

[46] Bu görüşü ileri götürünce, tabiat derecelerinde daha üstün şartlar bütününün önceki fonksiyon ilişkisi ile ifade edilemediği için, rölatif olarak yeni bir gerçek derecesi diye kabul edildiğini iddia eden Georg Simmel rölativizmi doğar. Halbuki burada bilginin karşısına çıkan aşılamaz *hiatus*'u derece değil, öz farkı ile ayrılan varlık mertebelerinin duvarları sayıyoruz.

İşte Husserl metodunu kullananlar diyorlar ki; bu farazî indirişler veya çıkarışlar, sentezler veya analizler boşunadır. Çünkü, insan bu *hiatus*'leri kaldıramıyor. Bunların aralarında *hiatus irrationalis*, yani akılla doldurulamaz uçurumlar vardır: Maddeden hayata geçilmez, hayattan bilince geçilemez, bilinçten ruha geçilemez. Bunlar bizim zihnî kanunlarımızla indirgemesi saçma olan birtakım fasılalardır. Bu *hiatus*'lerin ayırdıklarından her biri bir varlıktır, öteki başka bir varlıktır. Şu halde biz, âlemde tek bir varlık karşısında değiliz. Madde, bitki, hayvan, insan diye ayrı varlıklar karşısındayız. Her varlığı kendi özü içinde ayrıca tetkik etmek zorundayız. Çokluk evreni karşısındayız. Ve bu çokluk evrenini her mertebesinde kendi bünyesinde ayrı ayrı tasvir etmek zorundayız. Bunları hangi metotla tetkik ederiz? Tasvir metodu ile; eski ilmin izahtan önce gelen, basit tasviri ile değil, fakat felsefi bir tasvir ile. Bilgin laboratuvarda acaba tütün yaprakları üzerindeki bir kültürle hayata benzer etkinlikler uyandırmak kabil mi? diye tecrübeler yapadursun. Billurlaşma sırasında kristalin etrafındaki sıvıyı cezbedişini ve bunun bir çeşit organizmadaki özümseme olayına benzediğini araştıradursun. Bundan dolayı, billurlaşmadan organizmaya geçebiliyor muyuz? Laboratuvarların işlemesine hiçbir engel yok. Fakat bizim gördüğümüz şey ayrı varlık alanlarının bulunuşudur. Ve bu ayrı varlıkları tek bir köke indiremiyoruz. Her birini kendi özü içinde, kendi özüne vergi olan karakterleri ile tasvir etmedikçe anlayamayız. Hele insanı, insandaki bilgi ve değerleri ancak bu tasvir metodu ile anlayabiliriz. İşte bizim kullandığımız metot değerler âlemine çevrilmiş fenomenolojik tasvir metodudur.

Cevap 2) Darwin tipik bir natüralisttir. Darwin'de, Spencer'da bütün o devirdekiler yani insanın tabii evrimi fikrini savunanlarda tam natüralizm görülüyor. Gerçi bunu destekleyecek gibi görünen birçok vaka var. Çünkü insanla maymun arasında strüktür bakımından benzerlikler görülüyor. Pitokantropus erektus (ayağa kalkmış yarı insan), homo pekinensiz, Cava insanı vb.'lerini böyle sıra ile dizecek olursak maymun iskeletinden insan iskeletine doğru bâriz bir evrim görülür. Ama insanda, insanın yeryüzüne çıktığından beri o kadar başkalarına benzemeyen tamamen ayrı vasıflar görülüyor ki, Darwinizm onların hiçbirini çözemiyor. Biz bu noktalara değer teorisi içinde değineceğiz. Bu özellikler insanın büsbütün başka bir biyolojik strüktüre sahip olmasından ileri geliyor.[47] İnsan foetal bir varlıktır; yani ana karnından

---

[47] Bu konuda ilk göze çarpıcı araştırmaları yapan Hollandalı van Bolk'tur. Ondan sonra Arnold Gehlen insanın antropolojik bünyesine ait incelemeleri

tam biyolojik gelişmesini yapmadan dünyaya gelmektedir. Bu bakımdan insan başka hayvanlardan biyolojik bakımdan aşağıdır. Ve bunun sonucu olarak da psikolojik bakımdan onlardan yüksektir. Hayvanların içgüdüleri kuvvetlidir. İnsanın ise çok zayıftır. Hayvanlar yakın çevrelerine (*Umwelten*) iyi adapte olurlar. Oraya yerleşirler, mıhlanırlar. İnsan adapte olamaz ve mıhlanamaz.[48] İnsan çevresi içinde sallanır. Hayvanlarda türsel (*spécifique*) birtakım tepki güçleri vardır ve bu tepkiler tamamen irsî ve biyolojiktir. Meselâ, keklikte atmacaya karşı bir korunma içgüdüsü vardır. Keklik yavrularına hiç öğretilmeksizin onlar, atmaca kanatlarının havada şekli görünür görünmez hemen yuvalarına saklanırlar. Halbuki, onun yerine başka bir kuş gelmiş olsa, o saklanma gücünü duymazlar. Demek ki, onlarda irsî (kalıtımsal) bir refleks, bir içgüdü var. O içgüdü onları belirli tepkiler almaya götürür, insanda bu güç yoktur. Onda, tersine, sonsuzca değişen belirsiz algı gücü vardır. Hele çocukta bu daha geniştir. Hattâ şunu söyleyelim, çocuğun algı alanı bizimkinden çok değişik ve hareketlidir. Çünkü o belirlenmemiştir: Çocuk aynı zamanda her yana birden bakar. Bütün duyularını art arda kullanır, gözleri, elleri biteviye yordamlar yapar ve çocuğun algısı *kaleidoskopik* bir haldedir; yani belirlenmemiş bir surette dünyaya çevrilmiş bir algıdır. Nevileşmiş (*spécifié*) değildir, insan bunu eğitimle yavaş yavaş nevileştiriyor; ve tabiatın hayvana verdiği gücü eğitimle vermeye ve tamamlamaya çalışıyor. Meselâ, tabiat karıncaya yuva yapma gücünü vermiş, insan yuva yapmasını bilmiyor. Eğitim insanı mimar yapıyor. Ancak uzun bir eğitimden, on beş yirmi yıllık öğrenimden sonra insan mimarlık bakımından karınca seviyesine erişebiliyor. Bilmem ne kadar bir eğitimden sonra karanlıkta görmede at seviyesine gelebiliyor, uçurumun kenarında yolunu bulabiliyor:

İyi bir turist rehberi yahut şoför olabiliyor. Demek insanın duygularını terbiye etmesi, bazı ruhî yetilerini eğitmesi, hâsılı zekâ fonksiyonlarını bütünü ile yetiştirmesi eğitim dediğimiz şeyin, yani medeniyetin mahsulüdür ve bu tabiatın insandan esirgediği büyük bir kuvveti ödemek (karşılamak) içindir. O kuvvet de içgüdüler, nev'î refleksler, yakın çevreye iyi intibak etmiş tepkilerdir. Kısaca insan, biyolojik bakımdan eksik bir yaratıktır. Onun için de psikolojik bakım-

---

ile bunu tamamladı. Ralea gibi materyalist yazarlar bu araştırmalardan faydalandılar. Aslında bu çalışmalar Max Scheler'in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* adlı eserinde ortaya attığı felsefi fikri geliştirmektedir.

[48] Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg, 1958.

dan hayvandan çok üstündür. Şimdi bu kadar farkı gördükten sonra artık insana hayvanın evriminden doğmuştur demeye imkân kalmaz. Çünkü insan kendi türü içinde biriciktir, tektir.[49] Hayvan ise biricik değildir. Hayvanlar birbirine benziyorlar, insanın bu tekliği, biricikliği ve bütün canlı varlıklara benzemeyişi onun kendi türü içinde büyük bir devrim geçirmesini, bilgiyi ve değerler dünyasını doğurmuştur.

Fenomenolojik metodu kullanmadan nasıl değerler dünyasına girebiliriz? Ama yalnız bu araştırmada gereken sınırlandırılmış fenomenolojik metodu kullanıyoruz. Natüralizmden de faydalanıyoruz. Nasıl fenomenoloji kurulurken psikolojiden faydalanmışsa, burada da gene başka bir doğa bilimi olan antropoloji bize yardım ediyor. Antropolojinin evrimi eğer Darwinizmin hatalarını göstermeseydi felsefe bu ışığı tutamayacaktı.

*

Üç felsefe akımını gördük:

1) Obje yönünden açıklama yapan fizikalizm.

2) Süje yönünden açıklama yapan sübjektivizm veya idealizm.[50]

3) Süjeden objeye doğru bütün bilinç fiillerinin bir yöneliş ve kasıt fiili olduğunu gösteren fenomenoloji. Dedik ki, hareket noktamız üçüncüsü olacaktır. Ama ona tam olarak katılmıyoruz. Çünkü o yeni tarzda bir öz metafiziğine ulaşıyor. Halbuki biz bu suretle bilgi teorisi yapıyoruz. Böyle bir teori ile bilgi içeriğinin ne olduğunu, onunla vardığımız son sınırları arıyoruz. Bilinç fiillerini tasvir edeceğiz, izahı bilime bırakacağız. Bilginin son sınırlarına ulaşınca bu metodun yetersizliği bize kendini gösterecektir.

## İlk Olgu Araştırması

Felsefenin ana problemi, ilk olgu (fait primitif) araştırmasıdır. Felsefe her devirde bir ilkel olgu aramıştır. Yani öyle bir temel aramıştır ki, bütün başka olgular onun üzerine dayanabilsin. Thales ilkel olguyu suda bulmuştu. Aristoteles ilkel olguyu formda, maddede, Platon ilkel olguyu Eidos'ta (ki o da "şekil demektir") ideada, Descartes ilkel olguyu Düşünce'de, Husserl "kasıtlı fiil" de bulmuştur. Biz ilk olgu-

---

[49] W. G. Everett, *The Uniqueness of man*, Univ. of California Press, Berkeley, 1932.

[50] Husserl *Logische Untersuchungen*'de realist iken *Ideen'de* idealizme meyl etti. *Méditations cartésiennes*'de bu temayülü daha da kuvvetlendi. Fakat "fenomenoloji"yi metot olarak kullananlar bu değişmelere bağlanmıyorlar.

yu süje-obje bütünlüğünde buluyoruz. İlkel olgu araştırması o kadar esaslıdır ki, Husserl felsefe yerine eğer başka bir bilim tarafından benimsenmiş olmasaydı *archélogie* denebilirdi diyor. Çünkü *arché* kök ve ilk demektir.[51]

Süje-obje bütünü bilinç alanında parçalanamaz, bölünemez ilk bütündür. İnsan konusunda ilk olgu süje-obje birliğidir. Bundan daha ilkin bir olgu yoktur. Yani duyum, algı, hafıza, hayal gücü ilk olgu değildirler. Çünkü onlarda ortak vasıf süje-obje bağıntısıdır. Akılyürütme ve sezgi de ilk olgu değildir. Çünkü onlar da araçlı veya araçsız süje-obje bağıntısı vardır. Fakat ilk olgu süje-obje bütünüdür. İlk olgunun karakterlerini tasvir edeceğiz. Fenomenoloji bize bir hareket noktası verdi ama ilk olguyu yalnız bir kutbu ile tasvir etti. Objeye yöneliş. Halbuki görüyoruz; objeye yönelen süjedir. Yani her bilinç fiilinde yönelen süje ile yönelinen obje var. Bunun için, fenomenolojinin tasviri gibi onu yalnız bir ucu ile yani ya okun çevrildiği uç ya da ayrıca oraya çevrilen ok halinde anlamak kabil değil.[52] Oku atan ve çeken güç ile birlikte anlamak gerekir. Bu hem bir güçtür, hem de yönelinen yöndür: Yani onun iki kutbu vardır. Süje-obje olgusu doğrudan doğruya kavradığımız şeydir, bundan dolayı ona bir anlamda sezgi de diyebiliriz. Bilgi sürecinin ilk terimi budur. Onun başlıca özelliği, daha sonra anlatacağımız gibi, zıt ve tamamlayıcı olmasıdır. Onun iki yönü, iki ucu vardır: bu iki uç bir yandan birbirine karşıttır; öte yandan birbirinin tamamlayıcısıdır. Bu ilk olgu, zıt ve tamamlayıcı, çift-kutuplu dediğimiz olgu, ne laboratuvar tecrübesinde olduğu gibi gözlem ile

---

[51] Husserl bundan dolayı, eğer başka bir bilim içiri kullanılmamış olsa idi arché-logie demeyi doğru buluyor. (E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie;* E. Husserl, *Revue int. de Phil. 1938-39*). Fakat bilinçte "ilk olgu" araması teşebbüsü daha eskidir. Descartes'ı bu bakımdan öncü saymalıdır. Ondan sonra Maine de Biran ilk olgu olarak aldığı çabadan bütün felsefi psikolojisini çıkarıyordu. Jean Nogué Bergson'dan sonra açıkça *fait primitif* araştırması ile başlıyor.

[52] Fenomenoloji noetik ve noematik özleri ayırırken süje-obje bütününü parçalayarak, süje yani yöneliş fiilini ve obje yani yönelinen şeyi (sachverhalt veya *Eidos* halinde) ayrı özler gibi ele alıyor. Halbuki, Husserl de Descartes gibi ilmin radikal ve kesin (apodictique) temelini kurmaya çalışırken ilk olguyu kaybederek zihin işleminin zirvesindeki erişkin olgu üzerinde duruyorlar. Radikallik ve kesinlik karşıt vasıflardır: Hareket noktamız radikalse kesin değildir; kesinse radikal değildir. Biz radikali aradığımıza göre, kesinden vazgeçerek, kesinin nasıl meydana geldiğini oradan çıkaracağız. Bu görüşe Navratil de dikkat ediyor (Mickel Navratil, *Introduction critique à une découverte de la pensée,* PUF, 1954).

kavranabilir, ne eski psikolojide olduğu gibi içe bakışla kavranabilir; ne de tümevarımla meydana çıkarılır. Gözlem yapan meselâ, ben onu görüyorum diyecektir ki, işte bunu gören olgu gene ilk olgudur. Hâsılı o gözlenı ile kavranamaz.[53] Nitekim iç-düşünme (*réflexion*) ile de kavranamaz. Çünkü iç düşünme yalnız süjeye çevrilmiş bir bakıştır. Yani süje-obje dediğimiz kutuplardan objeye dikkatimizi çevirdiğimiz zaman gözlemi yapmış oluruz, öteki ile ilgimizi keseriz. Süjeye baktığımız zaman iç düşünmeyi kullanırız. Fakat gene birinci ile ilgimizi kesmiş oluruz. Öyle ise her ikisi ile de kavranamaz. Nitekim tümevarımla da kavranamaz, çünkü tümevarım ya gözlem, ya tecrübeyle elde edilmiş sonuçların birbirine bağlanmasından doğacaktır.

Bilgi fenomenlerinin aktüel hali, yani şimdi-burada diyeceğimiz hal her an yaşanmakta iken tespit edilir. Bu ancak, her an yaşanmakta olan halin tespit ve tasvirinden başka suretle elde edilemez. Onun için fenomenolojik metoddan başka bir metotla kavranmasına imkân yoktur. Yani laboratuvar metodu ile, klinik metodu ile, tarih metodu ile yahut iç düşünme metodu ile onu kavramak mümkün değildir. O ancak fenomenolojik tasvir metodu ile, doğrudan doğruya kavramakla elde edilebilir.[54]

Bilgi süreci ilk olgu halinde kalitatif bir sezgiler[55] akışıdır. Bu sezgiler ya maddi bir şekle çevrilmiştir: bir cismin şeklini algıladığımız zamanki gibi; ya bir soyut şekle çevrilmiştir: bir geometri problemini çözümlüyoruz, ahlâki bir fikri düşünüyoruz dediğimiz zamanki gibi. Ya tarihî bir objeye çevrilmiştir: Fatih'in İstanbul'u fethini inceliyoruz dediğimiz zamanki gibi; ya ideal bir objeye, bir değer objesine çevrilmiştir, yahut bir masala, mevhum bir objeye çevrilmiştir. Fakat obje tarzlarının değişmesinin önemi yoktur. Hepsinde herhangi bir objeye yönelen fiil, daima süje-obje bütünü halindedir. Meselâ, Fatih'in İstanbul'u fethini incelemede, tarihçinin süjesi ile incelediği Tursun Fâkih Bey Tarihi, Kritovulos Tarihi veya Schlumberger Tarihi gibi başka bir yabancı yazarın eseri, ya da bulunmuş bir yeni vesika karşı karşıyadır. O inceleme fiilinde hem Kritovulos, hem tarihçi ayrılmaz bir surette aynı fiilde birleşmektedir. Bu, süje ve objeyi aynı zamanda

---

[53] Onun gözlemle kavranması, kendi kendini kavraması demektir ki, her süje-obje tespitinde gene bunu yapan bir süje obje ikiliği çıkacak ve bu sonsuzca gidecektir.

[54] Lagache, *L'Unité de la psychologie*, PUF.

[55] Bu noktadan Bergson, Husserl, hattâ W. James'in görüşleri birleşiyor.

içine alan, ayrı cinsten iki kutbu birbirine indirgenemez bilinç fenomenlerinden ibaret süreçtir.

1) Bilgi, süje-objelerin ayrı cinstenliği halindeki bir oluştur. Orada art arda gelen bu fiillerde bir süreklilik görüyoruz. Bir kitap okuduğumuz zaman gözümüz satırlar üzerinde hareket eder. Önce birinci satıra ait algı sonra ikinci satıra, üçüncü satıra ait algılar halinde bir süreklilik vardır. Fakat bu devamlılık içinde gene her satıra dikkat eden insanla her dikkat edilmiş satır arasında süje-obje bütünlüğü olduğu için bu aynı zamanda bir süreksizliktir. Yani orada bilinç fiilleri süreci süreklilik içinde süreksizlik manzarası gösterir. Şöyle diyebiliriz: Bir konuyu inceleyen kimse bu (x) olsun, konusunun uzandığı alan da bu ($x^1$, $x^2$) olsun. Bu inceleme sürekli ise de bunun her lâhzasında dikkat bir noktaya çevrildiği, ondan sonra başka bir noktaya vb. çevrildiği için bu bilinç filleri, yani süje-obje bütünleri aynı zamanda süreksiz lâhzaların birbiri ardından gelmesi olduğu gibi, öte yandan da bir incelemenin devamı olmak bakımından o bir süreklilik demektir.

Şu halde bu süreç bir bakımdan süreklilik, başka bakımdan süreksizliktir. Bilgi zamansal bir süreç olduğu için, yani uzun veya kısa zaman süresi içinde meydana çıktığı için[56] her an yeni süje-obje ilişkileriyle zenginleşir. Bir karınca yuvasına çevrilen gözlemde her an dikkati yeni bir karınca üzerine çevirmek suretiyle bilgi yeni bir süje-obje bağıntısı halinde zincirlenerek gider. Her bilgi sürecinde, yaşanmış fenomenlerin akıp gittiği yol olan bir potansiyellik; yani incelediğim karınca yuvaları hakkında hafızamda veya notlarımda toplanmış bir bilgi vardır.

Bir de bu bilginin aktüelliği vardır ki, örneğin burada tetkik etmekte olduğum herhangi bir karınca yuvası, bir laboratuvar tecrübesi veya şimdi okuduğum kitabın son satırından ibarettir. Fakat bir günden beri okumuş olduğum kitapla bende kalan izlenimlerin toplamı onun potansiyelidir. Şu halde her bilgi süreci bir potansiyel hörgücü ile bir de her an yenileşen aktüalite ucuna dayanır. O hörgücü olmadan bu uç olamaz, nitekim bu uç olmadan da o hörgüç olamaz. Ama hangisi ağırlık merkezidir? Aktüellik. Çünkü daima ben, şimdi-burada dediğim bir bilinç fiili ile bu hörgücü teşkil ediyorum. Ve her an "şimdi-burada"nın yeni bir noktasındayım.

---

[56] Bir kitabı okumak için en azından bir gün zaman sarfederiz. Bir gözlemi bazen birkaç dakikada, derin bir araştırmayı ise aylarca kesintisiz olarak yaparız.

2) Bu süreci özce[57] ne mantıki bir ilişkiye indirgeyebiliriz, ne fizikî bir ilişki ve bağıntıya benzetebiliriz. Süje ile objenin ilişkisi, ne konu-yüklem cinsindendir, ne de aralarında bir nedensellik ilişkisi vardır.

Önce, onu tasavvurlar arasında mantıki bir orana benzetemeyiz. Yani bu ilişki matematik iki terim arasındaki bağlantı gibi değildir.[58] Süjenin obje ile ilişkisi süje öncül, obje sonurgu olacak surette bir sonuçluluk bağıntısı da değildir. Sonra onu herhangi bir fiziksel münasebete de benzetemeyiz. Yani o ışık kaynağı ile ışıktan etki alan mercek gibi bir münasebet değildir. Vakıa uzun bir süre öyle zannedilmiştir. Çünkü algı olmak için mutlaka dıştan bir etki gelmesi gerekir. O etki geliyor, gözden ağısı tabakaya, ağısı tabakadan beyne, oradan bilince geçiyor ve böyle bir süreç sonunda algı meydana geliyor.

Şu halde algı, eski psiko-fizyolojinin açıklamasına göre, dıştan gelen izlenimlerin beyine ve beyinden de bilince geçmek üzere bilinç içindeki sentezden ibarettir deniyor. Fakat bundan önceki bölümde bu sentezci metodun yanıldığını anlamıştık.

Bilinci bu tarzda kapalı bir fanus gibi gören sentezci görüş yanılıyor. Gerek Gestalt psikolojisi, gerek eğilim psikolojisi[59] şeyleri doğrudan doğruya kavradığımızı söylemede fenomenolojiyi destekliyorlar: Yani biz duyumların terkibini değil, doğrudan doğruya şekli kavrıyoruz. Öte yandan her bilinç fiili bir eğilimdir. Yani bir konuya, bir şeye doğru yönelmedir. Dikkat bir eğilimdir, heyecan, hafıza fiili, hatırlama birer eğilimdirler. Hatırlama, hatırlanan şeye bilincimin yönelişidir. Bütün bilinç fiillerinde birer eğilim görülüyor. Şu halde her iki bakımdan, yani eğilim ve Gestalt psikolojileri bakımından da, öğelerin terkibi suretiyle içte meydana gelen bir inşa, bir kuruluş yoktur; bilinç fiili doğrudan doğruya şeyleri kavrıyor.

İşte bu noktaya tekrar dönüyoruz. Bu suretle onu fiziksel olayların ilişkisine benzetemediğimiz gibi, psikolojik iki olayın ilişkisine de ben-

---

[57] Husserl'in söylediği anlamda radikal ve zaman-dışı *essense* (Wesen) olmak bakımından alınabilirse de, buna Spinoza'nın belirttiği anlamda "tabiatça" (*par nature*) da diyebiliriz. Çünkü bu, sürecin varlıktan sıyrılmış özünü değil, varlığının tabiatını ifade etmektedir.

[58] Süje-obje ilişkisi f (x) gibi bir fonksiyon şeklinde, yahut (bxa) (b+c) gibi matematik herhangi bir işlem şeklinde gösterilemez.

[59] "Bilinç"e dayanmayan *behavior* (davranış) psikolojisi vaziyet alış psikolojisi de çok farklı ilkelerden hareket ettiği halde bu niteliğiyle öteki akımlarla uyuşmaktadır.

zetemeyiz.[60] Bunlar ayrıcinsten oldukları için fiziksel veya psikolojik olaylar arasındaki ilişkiler gibi değildirler.

Süje-obje ilişkisi, konu-yüklem ilişkisi gibi de değildir Yani süje objedir dersek, o zaman gerçi bir önerme kurmuş oluruz. Yahut süje objeyi kavrar dersek, o zaman da o bir konu-yüklem münasebeti şeklini alır. Fakat süje ile objenin oranı asla bir mantıki önerme değildir ve o şekilde gösterilemez. Süje obje ilişkisi *sui generis*, kendi cinsine özgü bir ilişkidir, bir bütündür. O bütünle ben her an değişen bir objeye bakıyorum. Benim bakışımda herhangi bir obje dâhilidir. Yani ben ve obje burada bakış ânı içinde biriz.[61] Başımı çevirdiğim zaman başka şey görüyorum. O başka şeyle gene ben bir bulunuyorum.

Süje-obje ilişkisi nedensellik ilişkisi de değildir. Yani süje objenin nedenidir, veya obje süjenin nedenidir diyemeyiz. Obje *fiction* olabilir, rüya olabilir. Rüya olduğu zaman süje objenin veya obje süjenin sebebi midir? Yahut iki insanın karşılıklı birbirini algılamasında sen "ben"in sebebi midir? Sen düşündüğü için mi beni icat ediyor? Hayır! Ben zaten vardır, dış âlem zaten vardır. Gerçi böyle düşünenler de var, ama o düşünce tarzı savunulamaz.[62] O düşünce kendi sonuçları içinde çelişmeye düşen idealizmin düşüncesidir. Dış dünya benim icadımdır, ben sebebim, dış dünya da benim eserimdir, şeklinde akılyürüten bu görüşte süje neden, obje onun eseri oluyor ki bu düşünce tarzı yanlıştır.

Soru 1) Süje-obje ilişkisi gördüğümüz ilişki şekillerinden hiçbirine indirgenemezse nasıl bir ilişki olabilir? Cevap 1) Öyle ise bütün bu ilişki şekillerine indirgenemeyen bu ilişki için ne diyebiliriz? Kendi cinsinde tek ve orijinal. Onun için de buna "ilkel olgu" diyoruz.[63] Ne anlamda? Mademki o mantıki münasebete, fiziksel iki olayın oranına, konu yüklem münasebetine ve daha başka saydığımız bütün bağın-

---

[60] Psikolojik olaylar arasındaki oranlar için çağrışım, şartlı refleks, düşünme zinciri (sonuçluluk), iradi fiiller zinciri vb. misalleri verebiliriz.

[61] Aristoteles'e göre düşünme veya algı fiilinde akıleden (*intelligent*) ve akıledilir (*intelligible*) birdirler. Fârâbî de öyle düşünüyor, İbn Sînâ ilk defa süje ve obje ikiliğinden hareketle onlardan ayrılıyor. Bizce süje-obje çift-kutupluluğu ayrılmaz olduğu için, kutupları bakımından ikidir. Bunun için gerek Aristoteles, gerek İbn Sînâ görüşünü içine almak ve onlardan ayrılmak üzere buna "unité duale" (iki manzaralı birlik) diyoruz.

[62] H. Z. Ülken, "*İdealizmin Çıkmazları*" İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 1960.

[63] Jean Nogué "*Activité primitive de Moi*" ve "*Le système de l'actualité*" adlı kitaplarında vakıa hep ilk olgu araştırmasına dayanıyor. Fakat ilk olguyu ya bilgiden ziyade değer alanında rolü olan "ihtiyaç"la, ya da dayanak ve atılış aradığı için onun görüşüne katılmıyoruz.

tı şekillerine indirgenemiyor. Kendisi bütün bunlarla açıklanamıyan, fakat bütün ötekilerin açıklanabilmesi için kendisinin gerekli olduğu nesne! O nesne ki, o olmadan ötekiler anlaşılamaz. Fakat kendisi bütün onların bulunması için temel görevini görür. İşte ona ilk olgu deriz. Süje-obje insani bilinç alanında, ilkel olgudur.

Fakat bu iki uç, süje-obje dediğimiz bütünün iki ucu ayrıcinsten-dirler. Bununla birlikte birbirlerini tamamlarlar. Ayrı cinsten olunca birbirinden farklıdırlar ve karşıttırlar, ama gene de birbirlerini tamamlarlar (*complémentaire et contraire*) diyoruz. Yani süje olmazsa obje olmaz, obje olmazsa süje olmaz; fakat birbirlerinden farklı veya karşıttırlar: Süje obje olmayan şeydir; obje de süje olmayan şeydir.

Şu halde süje-obje ilişkisi tamamen orijinal bir ilişkidir. Başka hiçbir ilişki şekline indirgenemez. Ve ayrıca bütün başka ilişkiler buna dayanırlar. Demokritos'un varsaydığı gibi bilginin temeli atom değildir,[64] fakat süje-obje bütünüdür. Hattâ Descartes'ın dediği gibi düşünce bizim ilk olgu dediğimiz radikal fakat kesin olmayan şeyin iki kutba doğru ayrılmasından sonra elde edilmiş bir sonuçtur. Düşüncenin olması için önce ilk olgu olmalıdır. Önce süje-obje bütünü olmalıdır ki, ben dikkatimi iki kutuptan birisi olan süjeye veya objeye yönelttiğim zaman düşünceyi elde edeyim. O zaman dahi düşünce ben ile benin eski bir hali arasındaki münasebet şeklinde vardır. "Ben düşünüyorum" dediğim zaman bir şeyi, diyelim ki varlığımı düşünüyorum. Varlığımı yani daha önce var olduğumu düşünüyorum. Daha önce var olduğum ne demektir? Daha önce bende var olan bir süje-obje bütünlüğüne şimdiki bilinç fiilim çevriliyor. Yani şimdiki bilinç fiilim onu, o süje-obje bütününü obje olarak alıyor. Şu halde tek başına bir süje mevcut değil. Meselâ, siz diyorsunuz ki, "ben kendimi düşünüyorum"; bu ne demektir? Çocukluğumu düşünüyorum. Şu halde ben çocuklığumu hatırlıyorum; onu obje olarak aldım. Dünkü varlığımı düşünüyorum, filan arkadaşında tartışırkenki halimi düşünüyorum, daima yaşanmış bir halimi düşünüyorum ki o vaktiyle şimdi-buradaki süje-obje idi. O artık geçti, potansiyelime karıştı. O potansiyelimdeki süje-objelerden birine, bilmem, bir fotoğrafıma, filan yerdeki tartışmama, filan yerdeki başarıma veya başarısızlığıma çevrildi. Ve onu obje olarak aldı. Alınca ben kendimi algıladım, kendi kendimi bir algı konusu olarak aldım diyorum. Kendimi algılamam veya kendi kendimi düşünmem de, ancak süje-obje bütünlüğü ile mümkündür.

---

[64] Demokritos'a göre bilgi dış atomların bilinç atomları üzerindeki etkisinden doğar.

Volkelt başka ilişkilere indirgenemeyen bu olguya *alogique* ilişki diyor.[65] Ama dikkat ediniz buna *prélogique*,[66] veya *illogique* demiyor, hele *antilogique* hiç demiyor,[67] yalnızca *alogique* ilişki diyor. *Alogique* demesi şundan dolayıdır: bu ilişki mantığın zıddı değildir, fakat mantıktan geniş ve öncedir; mantık ondan doğacaktır.[68] Süje-obje öyle bir ilişkidir ki, ancak onun çift-kutuplu birliği açılınca ondan mantık çıkabilir. Çünkü insan, süje-obje bütünlüğünde, bakışı objeyi tahlil ettikçe mantığı, süjeye, çevrilerek onu tahlil ettikçe iç dünyayı elde edecektir. Şu halde onu nasıl "mantık nedir? İlişkilerin değişmezliği hakkındaki düşünce kurallarımız. Onu nerede buluyoruz? Bilinçte. Bilinç nedir? İşte bu ilk olgu olan süje-obje bütünlüğü. O olmadan mantıkî ilişki bulabilir miyiz? Şu halde mantığın hareket noktası budur. Mantık oradan nasıl çıkar göreceğiz.

## Bilgi Hareketlisi[69]

Her bilgi sürecinde bir zaman süresi var dedik. Şu halde bir bilgi süreci bir harekettir. Bu hareketin son noktası bilginin aktüel halidir. Bilgi daima şimdi burada diyeceğimiz, yaşanmakta olan bir anda gerçekleşmektedir. Yaşanmış tecrübelerin birtakım kavisler çizmesi mümkündür. Şoförün, bisiklet kullanan çocuğun çizdiği kavisler gibi, hayatımızda da böyle belirli bir zaman süresinde gerçekleşen (geometrik olmamak şartıyla) hareketli bir bilinçle yaşıyoruz. Önümüze çıkan bir soruşturma engeli üzerine yolumuzu çeviriyoruz. Nitekim bu hareketimiz bir tabiat alanında, bir yerde gerçekleşiyor. Bu mekân-zaman sürecinin aşılmış kısmı bilginin potansiyeli, aşılacak kısmı ise bilginin imkânlarıdır. Demek, daima mekân-zaman süreci içinde gelişen bilginin bir potansiyeli vardır ki, yaşanımış olan süje-objelerden ibaret demektir. Bir de imkânları vardır ki o da yaşanacak olan süje-objeler demektir. Bilgi potansiyeli yaşanmış bilinç fiilleri, onların imaj halini almış yaşanmışlarından meydana gelir. Bilginin imkânları ise gelecek-

---

[65] Volkelt, *Ästhetische Bewusstsein* (Volkelt burada bilincin bu vasfını estetik bakımdan gösteriyor.)

[66] Bu terimi başlıca L. Lévy-Bruhl kullanıyor.

[67] Illogique ve anti-logique terimleri kimse tarafından teklif edilmemiştir.

[68] *Pré-logique* bir çeşit mantığı beklediğimiz bir merhale anlamına geliyorsa da, orada mantık kurallarına isyan eden karakter, hiç değilse, Lévy-Bruhl'e göre barizdir. Halbuki *a-lojik* içinde zımni *(implicite)* bir mantık gücü vardır. Çünkü *explicite* mantık onun açılmasından doğacaktır.

[69] Buna devingen (*mouvant*) de deniyor.

te bilgiye nelerin girebileceğidir. Bu bir dağ yolunda kervanın gittiği yön gibidir. İlerisi pek az belirlidir. Fakat bir patika veya şosede daha belirli hal alır. Bir tren yolunda ise raylar gidilecek yönü önceden çizdiği için belirlilik nisbeti çok artmıştır. Bilginin imkânları, gerçekleşmesi muhtemel olan objelerdir. Ufkumda var olabilen, olabilecek olan objelerdir. Objelerin olasılığı mümkün objelerin elverişli objelere oranıdır.

Bilginin hareketini hesaplamak için itibarî olarak bir olasılık kadrosu kurmalıdır. Bu kadro bize teknik ve pratik ihtiyaçlarla verilir. Yani aslında toplumsaldır; fakat bilginin temel karakterine tesir etmez. Toplum şartları değişince bu kadro da değişir. Meselâ, bir çöl ortasında kuracağınız bir olasılık kadrosu ile İstanbul'da köprü başında kuracağınız olasılık kadrosu arasında büyük fark vardır. Çünkü çölde eğer böyle bir kadro kurarsak bir günde oradan geçmesi muhtemel olan insanların sayısı ya sıfırdır, yahut bir veya ikidir. Köprü başında bir olasılık kadrosu kurarsak, bir günde geçmesi muhtemel olan insanların sayısı, faraza yirmi bin veya kırk bindir. Demek ki olasılık kadrosu sosyal-coğrafî şartlara göre değişir. Ve bu şartlara göre olasılık nispeti yükselir veya alçalır. Öyle ise onu bilginin temeli değil, şartı gibi görmeliyiz. Bilgi sürecinin her an ulaştığı, yani her an nerede ise orada ulaşmış olduğu aktüel, geometriko-dinamik hal şimdi-burası dediğimiz şeydir, yani son noktadır. Başka deyişle o kalitatif bir zaman-mekân bütünüdür. Ve bilgide daima aktüel son terime şimdi-burası diyoruz, biraz sonra şimdi-burası değişiyor vb. Fakat "burası" nedir? O her şeyden önce mekândır. Şu halde burası deyince bir mekânı, şimdi deyince zamanı ifade ediyoruz. Öyle ise bilgide bir zaman-mekân süreci görüyoruz. Yani bu (a) noktası olsun. (a) noktası mekânın belirli bir noktasıdır. Fakat bununla birlikte a noktası zamanın da bir anıdır. Hangi zamanın bir anıdır? (M) ile gösterdiğimiz bilinç akışında, (a) noktası mekânla bitişen zamanın bir anıdır. Fakat şu dikkat ettiğiniz son nokta, aynı zamanda mekânın da bir noktasıdır. Şu halde bu bir an-noktadır.[70] Hem andır, hem noktadır. Bir bakımdan an, bir başka bakımdan noktadır ve onlar birbirinden ayrılamazlar. O nokta olarak mekân, an olarak zamandır. Biz bilinçteki zaman-mekân bütününü sonradan çaba ile ayırıyoruz. İlkel olgu, yani insani varlığın temeli olan ilk olgu zaman-mekân bütünü halindedir. Buna, zaman-mekân sürek-

---

[70] İngiliz yeni realist filozofu Alexander *Space, Time and Duty* adlı kitabında bu an-nokta fikrini ileri sürüyor. Fakat Einstein fiziğinden mülhem olan bu metafizikçi için an-nokta bütün varlığı ifade ettiği halde biz onu bilincin ve bilginin hareketliliğini göstermek için ileri sürüyoruz.

lisi diyelim: Yüzyıllar boyunca, ilim aslî olguyu parçalayarak mekânı ayrı, zamanı ayrı gibi görmeye alışmıştır; hele türlü saatlerimiz, zenberekli saatlerin etkisi ile zamanı yalnız başına ve kadastro ölçüleriyle de mekânı yalnız başına incelemeye alışmış ve onda o kadar ilerlemişizdir ki mekân bilimi olan geometriyi ve bir kısım matematiği ve gene zaman bilimi olan mekaniği ve dinamiği kurmuş, onlar da kendi başlarına gelişirlerken günün birinde Einstein teorisi bu ayırımın yapay ve yüzeysel olduğunu ifade etmiş ve göstermiştir ki mekân zaman bir bütündür. Fakat bu sentezin olabilmesi için 2.500 yıl beklemek lâzım gelmiştir. Ancak Galileo, Newton vb.'lerinden sonra daha önceki görüşler özel hal olarak doğru kalmakla birlikte, evrenin mekân-zaman süreklisi halinde görülmesi zorunluluğu anlaşılmıştır.

Halbuki biz bilincin temelinde zaman-mekân bütünlüğünü ilkel olgu olarak görüyoruz. Demek ki aslında zaman-mekân bütünlüğü varken bilim bunu parçalamış, fakat bilimin en yüksek haddinde onların evrensel bütünlüğü anlaşılabilmiştir. Birincisine bilincin aslî zaman-mekân bütünlüğü diyelim, o süje-obje bütünlüğüne karşılıktır. Bilimin ulaştığı son terkip soyut mekân ve zamanın birinciden çok farklı olan terkibidir. Bilincin açılışından biri mekân yönünde öteki zaman yönünde birer evrim olmuş ve mekândan geometri, jeodezi, jeoloji vb. bilimleri; bilinçte yaşanmış zamanın incelenmesinden, basit zaman ölçüsü, aritmetik, mekanik, dinamik, paleontoloji, tarih vb. bilimleri meydana gelmiştir. Modern fizikte yeniden evrenin mekân-zaman süreklisi halinde anlaşılması soyut bir bileşimdir. Herhalde ilkel bilinç olgusu ile son bilimsel görüş arasında ayrılık yoktur. Bilincin ilk sezgisi ile bilimin ulaştığı son hüküm birleşiyor.

Bilginin her an ulaştığı aktüel nokta şimdi burasıdır. Yani kalitatif bir zaman-mekân sürecidir. Aynı suretle o bir süje obje bütünüdür. Yani şimdi-burası dediğimiz şey, mekân-zaman bütünü, isterseniz süje-obje bütünü, aynı şeydir. Çift-kutuplu olan bu birliğin bir kutbu mekân, öteki kutbu zaman; bir kutbu bu süje, öteki kutbu objedir. O tabiatça alojik (*alogique*)tir. Çünkü obje ve süje birbirinin zıddı ve tamamlayıcısıdır. Bilgi sürecinin her şimdiki anında süje-obje bütünlüğü bize hem tamamlayıcılık, hem zıtlık vasıflarını verir. Süje-obje tamamlayıcıdır. Yani obje olmasa süje olamaz, süje olmasa obje olamaz. Bir yandan da zıddırlar: Obje süje değildir, süje de obje değildir. İşte bu iki karakteri ile süje-obje ilişkisi birbirinin karşıtı fakat tamamlayıcısı olan bir bütünün iki cephesidirler diyoruz. Bu iki terimin ilişkilerinden, bilgi sürecinin iki ilkesi çıkar:

1) Karşılıklı bağlılık ilkesi. (*Principe d'interdépendance*)
2) Karşılıklı dışta bırakma ilkesi. (*Principe d'interexclusion*)

Yani önce iki terim karşılıklı olarak birbirine bağlıdırlar. Sonra da bu iki terim karşılıklı birbirlerini dışta bırakırlar. Meselâ, masa hakkındaki algımız aynı zamanda hem algılayan süje, hem de algılanan objedir. Şu masa algımızda süje ve obje karşılıklı olarak birbirlerine bağlı oldukları gibi, birbirinden ayrılırlar. Algılayan ve algılanan birbirine bağlıdırlar. Fakat aynı zamanda birbirlerini dışta bırakırlar. Yani bir şeyin algılayan olması için onun algılanan olmaması gerekir. Algılanan olması için de algılayan olmaması gerekir. Bu halin tek istisnası vardır: O da insanın kendi kendini algılamasıdır. İnsan kendi kendini algılıyor dediğim zaman, bu kuraldan ayrılır gibi görünüyor. Fakat burada da "kendi" dediğimiz obje çok değişiktir. İnsanın kendi kendini algılamasında bu bedenin bir kısmıdır: eline, bakıyor, elim var diyor. Yani böyle bir durumda, meselâ, çocukta ilk algı herhalde Descartes'taki gibi *cogito* değildir. Çocuk *cogito ergo sum* diyemez, ama henüz dil bilmediği için değil, birçok algıdan hatırlamalar ve ümitlerden "kendi" ve "ben" bilincine erişemediği için bunu söyleyemez.

Çocuk kendini nasıl algılar? Önce eline bakar, parmaklarına bakar, şöyle böyle yapar, yani ayrı ayrı beden kısımlarını görür. Bunlar sujenin ayrı ayrı yöneldiği birer objedir. Önce ayrı ayrı objelere, sonra, canı acıyan bir yerine bakar, sonra yavaş yavaş kendi bedenini, daha sonra kendi bilinç fiillerini algılamaya başlar. En sonra Ben'i, "düşünce"yi bütün bilinç fiillerinin ortak kaynağı olarak meydana çıkarır. Burada görülüyor ki "kendi" dediğimiz obje çok değişiktir: o ya bedenin bir kısmıdır, ya bütün bedendir, ya da ruhî sürecimizin bir kesitidir. Yahut ruhî hayatımızın daha geniş bir sürecidir. Yani yaşanmış uzunca bir zaman parçasıdır. Bütün bu hallerde algılanan, görülen, düşünülen kendimiz veya kendilerimizdir. Çünkü bir "kendi" değil, zaman süresinde ayrı ayrı algılanan birçok "kendi" var. Algılanan kendimiz ile algılayan, gören, düşünen "ben"imiz birbirinden ayrı kalırlar. Bu durumda dahi süje-obje birbirini dışta bırakır. Yani orada ben kendimi algılıyorum dediğim zamanki "ben"le, "kendi" gene ayrı kalıyorlar. Zaten söylerken bile onları ayırıyoruz: "Ben kendimi" diyoruz. Hangi kendimi kast ediyorum? Ben şimdiki kendimi mi, dünkü kendimi mi, tarihteki kendimi mi? Bana çevremdekilerin tasvir ettiği; sen şöylesin, böylesin dedikleri kendimi mi? Çocukluğumda azarlandığını, dayak yediğim kendimi mi? Hangisi? Hiçbiri değil. Ya onu yahut da bunların müphem bir bütününü. O müphem bütünü ki, o dahi ancak sonradan

teşekkül edecektir. Gene ben diyorum ki, şu kendilerin toplamını ben algılıyorum. Onların arkasındaki ortak vasıfları algılıyorum dediğim zaman, gene "ben"le "kendi" süje-objenin çift-kutuplu varlığı, düal birlik oluyorlar. Gene orada yalnız kendi olarak kalmıyor. Ben süje, "kendi" veya "kendiler" de obje oluyor. Ben ile kendinin algılanması dediğimiz şey, gene süje-obje bütünü olarak kalıyor. Şu halde Descartes'ın *cogito*'su gerçekleşemiyor. Hiçbir zaman yalnız başına cogito yoktur. Daima süje-obje bütünü vardır.[71]

Süje-obje bağıntısının formel mantığımıza direnen nevi, türsel (*spécifique*) ve özel bir tabiatı olduğu görünüyor. Süje-obje bütünlüğünde hem Schopenhauer'ın dediği gibi süje objesiz, obje sujesiz olamıyor.[72] Hem de Alman filozofunun deyişinden fazla olarak: obje, süje olmayan şey demektir. Yani bilinç fiili bu iki karşıt ve tamamlayıcı karakteri taşır. Fakat bu esaslı karakterler göz önüne alınmazsa süje ile objenin karıştırılmasından doğan bazı yanlış görüşler meydana çıkar. Şimdilik bu yanlış görüşlerin incelenmesine girmeyelim.[73] Yalnız şunu söyleyelim ki, Fârâbî bunun farkına varmıştı. Bir kitabında diyor ki:[74] "İnsan aynı zamanda hem suretleri hem de o suretleri meydana çıkaran "nefs"i birden kavrayamaz. Ya nefsten ibaret kalır ya da suretten ibaret kalır. Suretle suret, nefsle nefs olur. Aynı zamanda hem suret hem nefs olmaya kalkması imkânsız dilektir. O Allah'a mahsustur." İnsan suretle suret olduğu zaman, mantığı ve tabiatı teşkil ediyor. Nefsle nefs olduğu zaman ruh âlemini teşkil ediyor ki, bizim burada anlattığımız şey budur; yani biri objeleşme öteki süjeleşmeden ibaret nöbetleşe iki süreç!

Demek bilgi, hareketi bakımından sürekli, tamlığı bakımından süreksizdir. Bilgi süreklisi, her yeni süje-obje fenomeninde süreksiz ve kesintili bir görünüş halini alır. Hem birbirine bağlı, hem birbirinden ayrı olma dediğimiz bu çift karakter de buradan gelir. Bilgi sürecinin bu zıt ve tamamlayıcı çift karakteri yüzünden, orada iki ucun aynı zamanda kavranmasına imkân yoktur. Bu durumda bilginin bilgisini yapmak için onun hareketini suni olarak durdurmak gerekir. Yani süje-obje zıt

---

[71] Husserl bunu *cogito cogitatum* şeklinde ifade eder. (*Méditations cartésiennes: Introduction phénoménologique;* Sorbonne'da verilmiş dersler olup önce Fransızcası, çok sonra Almanca aslı yayımlanmıştır).

[72] Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, vol. 1.

[73] Bu noktayı *Varlığın Açılışları* adlı kitapta derinleştirdik.

[74] Fârâbî, *Tahsil-üs-saade* (Mutluluğun Elde Edilmesi).

ve tamamlayıcı bütününde dikkatimizi ya obje üzerine çevirmeliyiz ki, o zaman fiilde tespit edilen bilgi objelerini kavramış, fakat süjeleri suni olarak unutmuş oluruz. Yahut da süje üzerine dikkatimizi çevirmeliyiz. O vakit yaşanmış olan süjeleri kavramış, objeleri unutmuş oluruz. Şöyle tasavvur ediniz: Diyelim ki, iki gözümüzle baktığımız zaman eşyayı bulanık görüyoruz. Bir gözümüzü kapattığımız zaman aydın fakat tek taraflı, öteki gözümüzü kapatınca gene aydın ve tek taraflı görüyoruz. Fakat bu gözümüzü kapatınca bulanık olan şeyin karakterlerinden birini bütün açıklığı ile görüyoruz ve o sırada ötekini göremiyoruz. Ya gölge, ya ışık! Şu Rembrandt resimlerindeki esaslı vasfı düşününüz. Daima bir yana ışığı veriyoruz, öteki yanı gölgede bırakıyoruz. Eğer obje yanına ışığı verirsek süje yanı gölgede kalıyor. Şimdi bu ışık verme işinde, diyelim ki, projektörle odaya girdik. Odanın iki yanına birden bakamıyoruz. Yahut diyelim ki iki cepheli bir cisim var; ikisini birden göremiyoruz. Ya bu cepheye bakacağız, ya öteki cepheye. Burada da böyle bir durumda bulunuyoruz. Şimdi obje yönüne çevrildiğimizi farz edin: fiilde bilinen objeleri, daha önce bilinmiş objelerle ve sonra bilinecek veya bilinebilecek objelerle tamamlamak üzere, objeleri kuvveleştiririz. Bakın ne yapıyoruz: Bunu bir şema ile gösterirsek A dairesine kuvveleştirme[75] diyoruz, bilgiyi objeleştirirken aynı zamanda kuvveleştirdik. Diyelim ki, obje bardak veya masadır. Burada şimdi gördüğüm bardak veya masa fiil halinde objedir. Daha önce de bardaklar görmüştüm, onlara x diyelim. İleride de bardaklar görebilirim. Onlara $x^1$-$x^2$ diyelim. Şimdi burada gördüğüm bardağı daha önce gördüğüm bardaklarla, göreceğim ve görebileceğim bütün bardaklarla birleştirirsem, ilmin konusu olan devamlı bardağı teşkil ederim. Fakat görmüş olduğum, göreceğim ve görebileceğim bardaklarla birleştirdiğim zaman onun bütününe kuvve (güç) halinde bardak derim.

Her obje kuruluşu veya objeleşme, bir kuvveleşmedir. Bir objeyi inşa etmek demek, şimdi burada var olan objeyi yani süje-obje fiilinin hedefi, okun ucu olan objeyi daha önce yaşanmış, sonra yaşanabilecek objelerle tamamlamak üzere onu kuvve halinde obje haline getirmek demektir. İşte asıl objenin inşası, objeleşme[76] dediğimiz şey budur. Beni siz geçen derslerde de dinlemiştiniz, gelecek derslerde dinleye-

---

[75] *Virtualisation.*

[76] *Objet construit* yalnız imâl edilmiş obje demek değildir. Çünkü bu ikincisi gerek objelerden tekniğin yaptığı şeyden ibarettir. Fakat "inşa edilmiş obje" içine o da özel bir hal olarak girer; ondan "değer" olarak ayrılır.

ceğinizi düşünüyoruz, yani bu anlamdaki ben yalnız şimdi –burada bu kelimeleri söyleyen ben değildir. Size dört yıldır hocalık eden ve bundan sonra da tanıyacağınız bir insan demektir. İşte o zaman ben size göre bir hüviyet, bir kavram oluyorum. Ama şimdi-burada gördüğünüz bir imajdır. Siz bu anda bir Gestalt, bir gölge görüyorsunuz. O gölge gerçektir ama hakiki değildir. Gerçek ne zaman hakiki oluyor? Kuvve halini alınca; yani şimdi-burada, eskilerle gelecekler tarafından tamamlanarak kuvve halinde obje olunca! Oluş halindeki aktüel objeler (çünkü objeler daima oluşta tespit edilirler) ancak kuvveleştirilme suretiyle sistemleşirler. Ne kadar kuvveleşirlerse, o kadar sistem halini alırlar. Böylece inşa edilmiş objeleri, soyut objeleri elde ederiz. Şu halde bilimin objeleri soyut objeler, inşa edilmiş objelerdir. Ve işte "mantıki" dediğimiz düşünce şekli buradan doğar. Obje eğer kendi kendini tekrar ediyorsa, kuvve halinde obje olur. Obje kendi kendinin aynı olmadıkça özdeşlik olamaz. Özdeşlik (aynılık) olmayınca, çelişmezlik olamaz. Bundan dolayı da üçüncü terimin yokluğu ilkesi olamaz; mantık olamaz. Onların var olabilmesi için objenin inşası, objenin tekrarı, kuvve halinde objenin vücut bulması gerekir ki, işte aradığımız budur.

Soru: Kuvve halinde obje, kendi kendinin aynı obje nasıl meydana geliyor?

Cevap: Şöyle sorabilirsiniz: Çocukta ve erişkin insanda süje-obje parçalanmaz bütünü var olduğu halde, insan niçin bunu parçalamaya çalışıyor? Niçin ya süje veya obje yönüne atılıyor? Deli neden gerçek objeye yönelemiyor. Deli ne demektir? Büyük bir kısmı bakımından yeni doğmuş çocuk gibi kalınış veya o hale dönmüş demektir. Nitekim çocuk da bir yaşa kadar objeye yönelemiyor, çünkü çocuk henüz o güçte değil, bulanık bir bilinç içindedir. Erken bunama veya şizofreni de objeleştiremiyor. Anormal bilinç hep süje-obje ayrılmazlığı içinde kalıyor. Ömür boyunca biz derece derece objeyi kurmaya doğru yöneliyoruz. Dış dünya bize direnç yapıyor, dış dünyadan darbe alıyoruz; o darbeye karşı direnmek için dış dünyaya doğru yöneliyoruz. Her yönelme, her vaziyet alma bir objeleşme başlangıcı oluyor. Dış dünyanın bizi kendine karşı koymaya zorlayan saldırışları, dayanışları olmasaydı, biz belki bulanık bilincin içinde kalacaktık. Yani çocuk bilinci insanlara yetecekti. Fakat hayat savaşı, intibaksız olduğumuz çevreye uyma çabası biteviye obje yönüne doğru atılmaya bizi mecbur ediyor. Fakat bir yandan da süje yönüne çevriliyoruz. Yalnız obje yönüne atılsaydık, süje yönü olmayacak, daha doğrusu, karanlık kala-

caktı. Devamlı bir karanlık içinde süje kendini bilmeyecek, yalnız obje yönünde bir ışıklaşma olacaktı. Halbuki bu olmuyor, çünkü objeleşme hiçbir zaman sürekli gidemiyor. Hızını ancak birikmiş izlenimlerden yani süjeleşmeden alıyor.

Ben artık yaşadığım eski süje-objelerimi hayal halinde hatırlıyorum. O halde ben geçmişime dönüyorum, içime katlanıyorum, içimde yeni bir inşa başlıyor. Objeyi inşada şimdi görmekte olduğum bardağı daha önce gördüğüm ve görebileceğim bardaklarla birleştiriyordum. Güç halinde bardağı o tarzda teşkil ediyordum. Burada objeleşme geri doğru bir hareketle süjenin inşasından, hatırlamadan faydalanıyor. Bu olmasa objeleşmeyi yapamayacaktım. O halde her objeleştirme bir süjeleştirme ile; nitekim her süjeleştirme de bir objeleştirme ile mümkündür. Demek bunlar karşılıklı bazen biri bazen öteki ağır basan bir terazinin iki kefesi gibidir. Daha doğrusu birine basınca öbürü yükselir, ötekine basınca bu yükselir.

İşte süjeleşme ve objeleşme devamlı olarak bu durumdadır. Ancak bu bir zorunluluktur. Objeleşme önceden yaşanmış imajlardan kuvvet alarak meydana geleceği için ister istemez oraya doğru bir çevrilme olacaktır. Süjeleşmeden kuvvet alıp objeleşmeyi yaptıktan sonra ikinci bir objeleşme için yeniden bir süjeleşme başlayacaktır. Bu suretle nöbetleşe (veya almaşık) bir hareket, bir o bir bu olmak üzere bilinç fiillerinin bütün evrimini teşkil edecektir. Böylece inşa edilmiş objeleri, yahut soyut objeleri elde ederiz. Onlar arasında tekrarlar, süreklilikler, özdeşlikler kurarız. Çeşitlilik ve değişmelerden özdeşliklere doğru yükseliriz. Bilginin objeleşmesi asıl objenin kuruluşu olduğu gibi onunla birlikte tekrarlar, aynileştirmeler farklılardan aynılara geçişleri sağladığı için, bu objeleşme sonuçlama (*déduction*) mekanizması demektir.[77] Nitekim o akılyürütmenin kuruluşu demektir. Şu halde bütün mantığımız bu temelden çıkmaktadır. Veya sonuçlama bunun eseridir.[78] Sonuçlama özdeşten özdeşe geçerek düşüncenin ilerlemesidir. Akılyürütme de bunun bir başka adıdır. Şu halde akılyürütme dediğimiz mekanizmanın olabilmesi ancak objeleşme ve kuvveleşme

---

[77] İbn Sînâ akılyürütmenin iki esaslı şeklinden birincisine *istintaç* ikincisine *istikra* diyor ki, birincisi burada kullandığımız *sonuçlama*'nın tam karşılığıdır. Sonradan kullanılan *ta'lil* kelimesi bu kavramı ifadeden uzaktır.

[78] Burada açıkladığımız genetik-eidetik (yani fenomenlerin ve şekillerin özünü ve oluşunu birlikte arayan) görüş Lipps, E. Rignano, Burloud vb. gibi psikolojist bilgi teorisyenlerinin görüşleri ile asla karıştırılmamalıdır (M. E. Rignano, *Psychologie du raisonnement*).

ile mümkündür. Biz ne objeden bağımsız işleyen bir özdeşlik, yani tecrübe dünyamızın üzerinde kendi başına işleyen bir akıl görüyoruz, ne de tecrübelerimizi birleştirmek suretiyle iç âlemimizde onların benzerliklerinden çıkardığımız özdeşliği görüyoruz. Birincisini ileri süren teorik görüşe rasyonalizm deniyor. İkincisini iddia eden görüş de empirizmdir. Descartes, Spinoza, Leibniz, Ilkçağ'da Aristoteles, Platon rasyonalisttirler. Locke, Berkeley, Hume, İlkçağ'da Demokritos, Leukippos empiristtirler.

Rasyonalizme göre tecrübeden ve insandan önce akıl ilkeleri vardır. Onlar insanüstüdür; insan onları doğrudan doğruya sezgi ile doğuştan fikirler halinde kavrar: Özdeşlik, çelişmezlik ilkeleri gibi.

a- Özdeşlik bir şeyin kendi kendinin aynı olmasıdır.

b- Çelişmezlik bir şeyin aynı şartlar altında, aynı zamanda hem kendisi hem kendisinden başka bir şey olmayışıdır.

c- Üçüncü terimin yokluğu (*tiers-exclu*) ilkesine göre bir şey ya vardır, yahut yoktur; ya kendisidir ya kendisinden başka bir şeydir. Bu ikisi arasında üçüncü bir terim olamaz. Bunlara aklın ilkeleri deriz. Bu temel ilkelerden bütün mantık doğar. Biz akılyürütmeyi bunlarla yaparız; yani bunlar olmadan akıl yürütemeyiz. Bunlar olmadan matematik kuramayız. Bütün düşünce, sonuç çıkarma imkânsız olur. Hattâ bunlar olmadan tümevarım da mümkün değildir.

Rasyonalistlere göre, bu ilkelerin işlemesi için tecrübeye ihtiyaç yoktur. Onlar tecrübeden önce vardılar; tecrübe onların içinde işler. Öyle ise insan onları nasıl kavrar? Ya Platon'un dediği gibi idealar âlemini hatırlayarak; ya Aristoteles'in dediği gibi, formların zorunlu bağıntılarından onları çıkararak! Ya da Descartes'ın dediği gibi, bizde doğuştan varolan bu fikirleri sezişle zihinde doğrudan doğruya, apaçık, aydın ve seçik olarak kavrayarak.

Empiristlere göre ise bu genel fikirler bütün insanlık tarihinin tecrübelerinden çıkmıştır. Bu tecrübelerle olaylar arasında yavaş yavaş ilişkiler kurarız, oradan daha genel ilişkilere geçeriz. Meselâ, üç olayı birleştiririz; bakarız ki bunlar birbirlerine benziyor; üç olay daha alırız, onlar da öncekilere benziyor; sonra bunlarla ötekiler arasında yalnız benzeyişleri bakımından ilişkiler kurarız. Böylece fikirden fikre piramit gibi yüksele yüksele en genel fikirlere en sonra ulaşırız. Tecrübelerimizin başlangıcında ne özdeşlik vardır, ne çelişmezlik! Hiçbir ilke yoktur. Yalnızca ilkel bağlantılar vardır. Fakat tecrübelerimiz derleye derleye en yüksek derecede genel fikirleri, özdeşlikleri buluruz. Bu yükseliş doğrudan doğruya algıdan hayale, hayalden iç dünyaya doğru olduğu

için daima içsel (*interne*) bir terkip eseridir. Yani empiristlere göre bilgi tecrübe ile elde edilir, ama sentez bilinçte yani içte meydana gelir. Locke'a göre de Berkeley'e göre de bilginin sentezi içte gerçekleşir.[79]

Şimdi bu iki fikirden yani rasyonalizm ve empirizmden hangisi doğrudur? Bütün felsefe tarihi bunların mücadaleleri ile doludur. Descartes'ın karşısında Locke'u, Berkeley'in karşısında Leibniz'i, Hume'un karşısında Kant'ı görürsünüz. Uzlaşma teşebbüslerine rağmen bu karşıt görüşler bugün de devam etmektedir. Bugün de eğer empirizm ve rasyonalizm ayakta ise daima bir ötekini reddetmek için bitmez tükenmez yeni kanıtlar ileri sürdükleri içindir. Benim açıklama tarzım empirizme de, rasyonalizme de olduğu gibi hak vermez, ikisinden hem dışarıda kalır, hem kısmen onlarla birleşir. Açıklama tarzım empirizm gibi bilginin kuruluşunu içsel bir süreç diye kabul etmez. Rasyonalizm gibi de bunu insan üstü ve dışı ilkelerin hatırlanması diye almaz.

Açıklama tarzım şudur: Kuvveleşmenin içinde, objeleşme sırasında özdeşlikler teşekkül ettiği için, her şeyden önce özdeşliklerin bilincin iç terkibi olmadığını kabul etmek gerekir. Şimdi empirizme göre şöyle demiştik: (a) bizim duyumlarımız, (b) duyumlarımızdan algıladığımız şeyler, (c) de o algılardan teşkil ettiğimiz hayaller olsun. Sonra (d) de hayallerden kurulmuş kavramlar, en sonra (e) bu kavramlardan elde ettiğimiz genel fikirler olsun; bütün bunları süjede inşa ederek genel kavramlara kadar yükseliriz; ve genel kavramlar süjenin kendi içinde inşa ettiği bünyelerdir.

Rasyonalizmde ise, onlar süjenin üstünde, süjeden önce vardırlar. Süjede yalnız onları hatırlama, kavrama gücü vardır ki, ona Descartes'ın deyişi ile sezgi diyebiliriz.

İnsan doğuştan gelen böyle bir sezgi gücüne sahiptir. O sezgi gücü ile doğrudan doğruya özdeşlikleri ve başka ilkeleri kavrar. Hattâ bugün de bazı düşünürler meselâ Lévy-Bruhl'ün tezi üzerine tartışma yapanlardan Olivier Leroy şöyle diyor: Mantığın evrimini incelemeye ne lüzum var; insan zaten gözünü açar açmaz mantığı görür.

Bu görüş biraz şüphelidir; yani insanlar her zaman aynı mantık gücüne sahip olmuşlar mıdır? Aynı kuvvette akıl-yürütme yapmışlar mıdır? Burası şüphelidir. Olivier Leroy, bunu o kadar apaçık buluyor ki,

---

[79] Şu farkla ki Locke'a göre bu içsel sentez dış varlığa uygundur; çünkü biz şeylerin birinci niteliklerini biliyoruz. Berkeley'e göre ise birinci nitelikler de ikinci niteliklere, yani sübjektif duyumlara irca edilirler. Bunun için algılarımız dışında varlık yoktur.

bütün insanların bütün tarihî devirler boyunca aynı güce sahip olmaları gerektiğini zannediyor.[80] Fakat bunu vakalar göstermiyor. Şu halde rasyonaliste de hak vermek güç. Rasyonalist bu ilkeleri dışarıda hazır olarak bulduğunu söylüyor. Mantıkçı bunu gayet kolay anlıyor. Çünkü hele yirminci yüzyıl mantıkçısı uzun bir evrim sonunda teşekkül etmiş yetkin bir cihaz karşısında bulunuyor. İşte mantık! diyor,[81] ama, "işte mantık" dediği şey, teşekkül etmiş bir şeydir. Onu her devirde herkes aynı güçte düşünmüş olmadığı gibi, hattâ bugünün her filozofu da onu hemen aynı anlamda kavramıyor. Nasıl ki son derece ince ses tonlarına karşı yalnız müzikçinin kulağı hassastır. Onları müzikçi anlıyor, fakat hepimiz o seslere nüfuz edemiyoruz. Demek onun için apaçık olan şey, bizim için apaçık değildir. Onu elde edebilmek için ayrı bir eğitim gerekir. Şimdi öyleyse, ya diyeceğiz ki bu bir süjenin inşa ettiği şeydir. Ya da diyeceğiz ki bu zaten vardır, biz onu hazır olarak aldık. Halbuki görüyoruz, hem o bir evrim eseridir, hem süjenin inşa ettiği bir şey değildir. Evrim eseridir. Çünkü insanlık tarihinde mantık her zaman aynı güçte olmamıştır. Mantık ilkeleri teorik olarak aynı yürürlükte olsa da, insan onu her zaman düşünememiştir.[82]

İkincisi: O süjenin bir inşası değildir. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi obje ne kadar kavranırsa objeler ne kadar kuvveleşirse, ne kadar devamlı obje halini alırsa; yani karşınızda gördüğünüz ben'i şimdiki bir hayal gibi değil, dün de, bugün de var olan, yarın da var olacak olan, devam eden bir varlık gibi görürseniz benim hakkımda özdeşlik hükmü verebilirsiniz. Şu halde objenin inşasına bağlı olarak, kuvve halinde objeye bağlı olarak özdeşliği tasarlıyabilirsiniz. Ve nitekim sembolü ve dili buradan çıkarıyoruz.[83] Mantığımızın ilkeleri yani özdeşlikler, çelişmezlikler vb. bizim süjemizin içten bir inşası değil, dışa çevrilmiş gücümüzün inşasıdır. Biz ne kadar objeleşirsek, objeyi inşa edersek, ne kadar objeleştirme gücüne sahipsek o kadar özdeşlikleri inşa ederiz. O kadar mantıki ilkelerimizi kurarız. Şu halde empirizmin kanısının tersine olarak, mantığımız bizim süjeleştirmemizin değil, objeleştirmemizin eseri oluyor.

---

[80] Olivier Leroy, *La Raison primitive.*

[81] Kant mantığın değişmezliği ile bütün ilimlerden ayrıldığını, âdeta donup kalmış olduğunu söylüyor. Halbuki 19. yüzyılda mantık yalnız işlemlerinde değil, ilkelerinde de büyük bir hareketlilik göstermektedir.

[82] Objeleşme ilerledikçe güç halinde (zımnî) mantık dille ifade edilen (olicite) mantık olur.

[83] Greenwood, *La Logique symbolique.*

Fakat öte yandan rasyonalizmin kanısının aksine olarak, mantığımız hazır bir şey olmuyor, bir teşekkül oluyor, bir evrim oluyor. Şu halde biz, mantık ezelî olarak var değildir, mantık evrim eseridir; fakat empirizmden ayrılıyoruz, çünkü mantık bir evrim eseridir ama evrim süjenin kendi içinde yaptığı bir evrim değil, süje-objenin kendi bulanıklığından kurtarmak için, objeyi inşa ve varlığa nüfuz için yaptığı evrimdir diyoruz. Bununla birlikte, bizim empirizmle de, rasyonalizmle de birleştiğimiz noktalar var: rasyonalizmle şu şartlarla birleşiyoruz: Mantık objektiftir ve dışa aittir. Yani varlığa ait kuralları meydana çıkarmaktadır. Fakat şu noktalarda ayrılıyoruz: Rasyonalizme göre mantığımız her zaman aynıdır; insan gözünü açar açmaz karşısında mantığı hazır bulur. Halbuki insan objeleştirme nispetinde binlerce yılda akılyürütmeyi teşkil etmiştir. Bu bakımdan ondan ayrılırız. Empirizmle şu noktada birleşiriz: Onun gibi bizce de mantığımız kuruluş mantığıdır. Ancak empirizm kuruluşun süjede olduğunu kabul eder. Biz diyoruz ki, bu kuruluş objede, objeleşmede, kuvveleşmededir; demek her iki doktrinden, bir bakımdan ayrılıyor, başka bir bakımdan onlarla birleşiyoruz.

Her objeleşme aynı zamanda bir sonuçlama başlangıcıdır dedik. Zihnin bir gücü olan özdeşliklerin tecrübelere uygulandığını söylemek formalistlerin, lojistikçilerin görüşü idi. Bu görüşü savunmak kabil değildir. Buna karşı özdeşliklerin ve sonuçlamaların tecrübeden çıkarıldığını söylemek de empiristlerin görüşüdür. Bunu da savunmak kabil değildir. Fakat ikisinin de birer bakımdan doğru tarafları vardır. Şunu da katalım: objenin inşasına biz kuvveleşme dediğimiz gibi, süjenin inşasına da fulleşme diyoruz.

Objenin inşası ve süjenin inşası, dikkatin obje yönüne veya süje yönüne çevrilmesidir. Dikkat obje yönüne çevriliyor demek, mümkün objelerle gerçek ve karşımızdaki hazır objeleri birleştirmek üzere kuvve halinde objeleri inşa ediyoruz; yani başka deyişle objeyi virtüelleştiriyoruz demektir. Süjeyi inşa ediyoruz demek, daha önce yaşadığımız süje-obje hayallerini şimdi yaşamakta olduğumuz süje-obje ile birleştiriyoruz. Bütün halinde sübjektif varlığı koruyoruz demektir. Fakat bu işlem ötekinin zıddına olarak, aktüelleşme şeklinde olur. Çünkü burada potansiyelde bulunan hatıralar, hayaller, yaşanmış bilincimizin kesintili parçaları vardır: bir filmin kopuk parçaları gibi. Onların hepsi birbirine tam bağlı değildir ve insan hafızası çok zayıftır. Bu izlenimlerin çoğu silinip gider, bir kısmı kalır. Bu kalanlardan biz, hale ait bütün gücümüzle var olanlarını, şimdi yaşamakta olduğumuzun

kuvvetiyle birbirine bağlayarak tekrar geçmişimizi inşaya çalışırız. Şu halde geçmişimiz var olan bir hazine değil, tarafımızdan inşa edilen bir eserdir. Geçmişimiz bizim bugünkü gücümüzle, önceden yaşanmış hallerimizi canlandırmak için yaptığımız büyük bir etkinliğin sonucudur. Ve bu etkinliğin kuvveti, merkezini bilincin şimdiki gücünde, yani aktüelliğinde bulur. Yani hayata dikkatimiz ve bilincimizin aktüel gücü ne kadar gerginse onun gevşeme kavsinde geçmişimizde gömülü olan hayalleri canlandırıp onlardan kendi bütünlüğümüzü teşkil etme gücümüz de o kadar büyüktür; değilse, o kadar sönüktür. Düşününüz, yaşadığınız hayatın birçok parçaları bölünmüştür, teferruatını unutursunuz. Hattâ dünden kalan bazıları unutulmuştur. Onlardan bazılarını bugünün kuvvetiyle canlandırırsanız, bazılarını da hayalle doldurursunuz. Sizde şimdi aralarında bazı parçaları silinmemiş olan a, b, c gibi kesintili hayal zincirleri vardır. Diyelim bugün B.- anındasınız. Onun objeleşmesinden, yani (O)dan aldığı kuvvetle süjeleşme dikkatin (S) yanına çevrilmesi demektir. Bu hareketle a. b. c. d kesintili hayal zincirleri vardır. Bu hareketle a. b. c. d. kesintili hayal süreçlerini birleştirirsiniz, bunları tamamlarsanız. Akılyürütme gücü ile hayaller arasındaki boşlukları doldurursunuz. Akılyürütmelerle a. b. c. böyle olduğu için, bölmediğim tarafların da şöyle olması gerekir dersiniz "Olması gerekir" dediğimiz şeyler hakikatte öyle olduğunu bildiğimiz şeyler birleşerek geçmişinizdeki varlığınızı teşkil eder. Şu halde bizim hafıza dediğimiz güç hakikatte inşa gücümüzün, süjeleştirmemizin yarattığı bir güçtür.

Hafıza Bergson'un anlattığı gibi dinamik, sürekli, bugünkü bilinci yaratan, kesintisiz, olağanüstü bir güç değildir. Tersine, hafıza son derece zayıf, kesintili, bizim objeleşmeler yardımıyla tamamladığımız bir güçtür. Bugünkü gücümüzle arkeolojik kazı parçalarından nasıl tarihî gerçeği inşa ediyorsak, meselâ bazı çanak parçalarını şöyle birbirine yaklaştırarak, eski bir sanat eserini nasıl yeniden meydana getiriyorsak hafızamızı teşkil edişimiz de böyledir. Hafızamız zayıf bir güçtür. Bütün ruhî hayatımızı dayandıracağımız sarsılmaz bir güç değildir. Fakat çok şükür, bizim aktüel gücümüz ve ondan doğan objeleşme ve süjeleşme gücümüz var. O kuvvetini daha önce objeleşmeden alacaktır. Nitekim objeleşme de süjeleşmeden olmaktadır. Onlar karşılıklı birbirini inşa eden birer güç olduğu için, biz daima objeleştirmeden aldığımız kuvvede, yani kuvveleşme dediğimiz inşa gücüyle süje izlenimlerini birbirine bağlayarak ondan yaşanmış hayatımızı yeniden meydana çıkarıyoruz. Objeyi nasıl inşa ettiydik? Var olan objeleri

mümkün objelerle tamamlayarak, mümkünleri var olanlarla birleştirip güç halinde objeyi kurduk. Biz bununla akılyürütme yetimizi elde ettik. Akılyürütmeyi yani hükümden hüküme, var olandan var olabilene geçmeyi elde ettik. Bu yetiyi şimdi de süjeye uyguluyoruz. Yani iç dünyamızda unutulmuş hayalleri yarım yamalak hatırlanan hayalleri hemen şimdi yaşadığımız bir süje-obje bütününe bağlıyoruz. Diyoruz ki, falan yerde şunu hatırlıyorum, falan yerde şunu yaşamıştım, öyleyse ondan da şunun çıkması gerekir. Bu gücümüzü nereden aldık? Objeleştirme yetisinden! Objeleştirilmiş varlığımızın gücüyle sübjektif varlığımızı kurmaya başladık. Ve işte bu kuruş hafızamızı ve zaman içindeki sürekli varlığımızı teşkil etti. Şu halde hafıza, obje ile elde edilmiş bazı yetilerimizin süjeye tatbik edilmesinden meydana gelmiş bir süje inşasıdır. Başka deyişle o süjeleştirmedir. Süjeleştirmemiz ne kadar tamamsa hafıza o kadar tam ve bütünleşmiştir. Ne kadar zayıfsa o kadar zayıf ve parçalıdır.

Süjeleştirmenin hareket noktası nedir? Aktüel bilincimiz, yani şimdi-burası olan bilinç ne kadar kuvvetli ise ve şimdi-burası, yani bizim intibak gücümüz ve hayatla ilgimiz ne kadar kuvvetli ise geçmişimizdeki zayıf ve dağınık hayalleri bağlayabilme gücümüz de o kadar kuvvetli, iç dünyamızı yeniden kurma gücü de o kadar tamdır.[84] Ancak, bu hiçbir zaman tam anlamda yetkin olamaz. Çünkü onun bir kısmı hep potansiyelde kalacak, yani unutulmuş veya yarı unutulmuş hayaller tamamen bilinç yüzüne çıkmayacaktır. O zaman bu potansiyel hafızamızın, yani süjeleşmemizin hazinesi zaman zaman başvurduğumuz bir hazine olacaktır. Hayaller bilinç yüzeyine yükseldikçe, bilinç yüzeyi ile ilişkileri oldukça bunlardan faydalanarak eksik tarafları tamamlayacağız. Öyle ise, objeleşmede nasıl var olan objeleri mümkün objelerle tamamlamak üzere virtüel objeyi teşkil ediyor ve obje yönünde gelişiyorsak, var olan kesintili hayal akışlarını potansiyel hayaller ya da unutulmamış fakat parça parça hayallerle yeniden kuruyoruz.

Demek her objeleşmeye bir süjeleşme, her virtüelleşmeye bir aktüelleşme karşılıktır. Niçin aktüelleşme diyoruz? Çünkü onlar güç halinde iken fiile geçiyorlar; yani kesintili veya potansiyel hayaller akışı birleşmek üzere hafıza dediğimiz fiilî bilinç hayatımızda büyük rolü olan yeti halini alıyorlar, onu inşa ediyorlar. Gerçek radyo karşımdaki kurşunî kutu hayali değildir. Her zaman devam eden özellikleriyle,

---

[84] Buna kurma değil, yeniden kurma (*reconstruction*) diyoruz. Çünkü sübjektif varlığımız önceden yaşanmış olduğu için, şimdiki yaşayışımızla canlandırılmakta ve yeniden kurulmaktadır.

özdeşlikleriyle birlikte kutudur. Özellikleri onun tık tık ses vermesi, direnci olması ve bir yer kaplaması, bir uzamı olması vb.'dir. Bu özellikler onun matematiğin, fiziğin, başka ilimlerin konusu olmasını sağlar. Şimdi burada tek bir hayal, bu dakikada ve daha önce gördüğüm, ondan önce de gördüğüm hayal unutulmuş hayallerle birlikte potansiyelimizde vardır. Fakat ben kendime ne zaman varım diyebilirim? Ben hiçbir zaman var değilim; ancak oluyorum. Potansiyelimdeki hayalleri ve hatırladığım müphem hayalleri şimdiki gücümle yeniden kurar, zaman dediğim, yaşadığım, kuyruklu yıldızı yeniden kurabilirsem o vakit ben varım diyebilirim. Yani ben vardım derim ki, varım da oradan çıkacaktır. Ben vardım, şimdi varım ve devamı edeceğim, bir zaman süresi içinde devam edeceğim. Zaman süresi içinde devam edebilmem için mutlaka o zaman süresini benim inşa etmem gerekir: filan ânı filan âna bağlayıp onlardan bir zincir örerek! Bilinç süreci eğer her biri ayrı süreksiz süje-objelerden ibaretse,[85] benlik nerede kalıyor? Benlik dediğimiz şey, işte benim bu zaman süresi içinde inşa ettiğim şeydir. Yani benim aktüel varlığım ne kadar zamanı inşa edebilirse, aktüel varlığım süjeleşmeyi ne kadar tamamlarsa, aktüelleşmeyi ne derece yaparsa, benlik o kadar tamam olur. Vakıa bu bir metafizik açıklama değildir. Fakat mümkün olan bir tasvirdir ve bundan başka bir yol da yoktur. İbn Sînâ'ya göre, benliğin özdeşliği vardır. Bu filozof "insan-ı tâir" (uçucu adam) örneği ile benliğin aynılığını şöyle açıklar: Hiçbir mekâna muhtaç olmadan o kendi kendini tasarlayabilir. Nitekim Descartes'ın şuuruna ait kanıtı da böyledir. Descartes'ın *cogito*su mekâna muhtaç olmadan kendi kendini tasavvur eden cevherdir, kendi kendisinin aynıdır ve onun cevherliği de bu kendi kendisinin aynılığından çıkar. Fakat biz bunun ne iç-düşünme (*réflexion*) ile, ne de başka bir yeti ile kavrayamıyoruz. Bunu ancak gözümüzü kendimize çevirdiğimiz, eski benimizi şimdiki benimize bağladığımız, yani şimdi-şurada algıladığım düşünce ile daha önceki ve ondan önceki düşünceleri birbirine bağladığım zaman onlardan her biri ayrı ayrı kasıtlı fiil, yahut süje-obje birliğidir. Bu süje-obje fiillerini aktüele bağlı bir güçle sürekli bir akış haline getirdiğim zaman onlardan cogito'yu veya benliği çıkarıyorum. Şu halde benlik bir sonuçtur. O bir sezgi, doğrudan doğruya veri değildir; birdenbire kavradığım bir ilk gerçek değildir; ve bana hiçbir şey doğrudan doğruya beni vermez. Fakat "ben"in inşasını verir. Çocuk benliğini bilmez. Ancak safha safha objeleşme yardımıyla içe katlanmalarla, sözleşmelerle onu inşa eder. Dikkat ediniz, çocuk önce ob-

---

[85] Gaston Bachelard, *Dialectique de la durée*.

jeleşme ile başlar, sonra süjeleşmeye yani kendine döner. "Kendi"ni, benliğini oradan inşaya başlar.[86]

Bilincin iki kavsi var: Biri gerilim kavsi, öteki genişleme kavsi. Her gerilim kavsi bir genişleme kavsi ile tamamlanır. Gerilme kavsinde dikkat en bâriz olaydır. Genişleme kavsinde de kontansiyon (*contention*) yani yayılma, eski hayatımızla bir olma en bâriz vasıftır. Biz dikkat fiilini bir gevşeme fiili ile tamamlarız ve devamlı olarak hayatımız boyunça biri yükselme öteki alçalma kavsi olmak üzere bu iki kavsi resmederiz. Çizdiğimiz bu çift kavis bütün ruhî hayatımızın gücünü teşkil eder. Bunlardan gerilim kavsi virtüelleşme, veya objeleşme; genişleme kavsi de aktüelleşme veya süjeleşme demektir. Yalnız bu gerilim ve gevşeme kavislerinin tetkiki artık ruhî varlığa ait ontolojik bir konu olur. Halbuki önce gördüklerimiz epistemolojik birer konu teşkil ediyordu.

## Farklı Felsefelerde Ortak Vasıf: Bilincin Bünyesi

Yeni Thomasçı felsefe ile yeni ontoloji ve fenomenoloji akımları bazı noktalardan birleşirler: Her üçü de bilincin kapalı bir süreç olmadığı, bilinç fiili ile kavranan asıl gerçek olduğu, bilgide gerçeğe uyarlık ve apaçıklık (*évidence*)ın bulunduğu, bilginin kesin (*certain*) olduğu kanısındadırlar. Rahip Mercier, *Kesinliğin Genel Teorisi* adlı eserinde bilginin gerçeğe uygunluğunu ve kesinliğini ilk hakikat olarak koyuyor; fakat bunu psikolojik kritere dayandırıyordu.[87] Paul Geny *Critica* adlı kitabında psikolojik metottan uzaklaşarak felsefi eleştiriyi mantığa dayandırmak istiyor. Bu bakımdan Mercier'den üstün görünüyor. Ancak yukarıdaki ortak özelliklerde onunla günümüzün felsefe akımlarıyla birleşiyor.[88] Josef de Vries ise *Yeni Thomasçı* akımın en yeni filozofu olarak ötekilerin eksiklerini tamamlamaya çalışıyor. Kant'ın "Bir ilim olarak metafizik mümkün müdür?" sorusuna o yeni ontolojistler gibi olumlu cevap veriyor. İdealizme karşı bilginin objektif değerini savunuyor.[89]

---

[86] Burada kullandığımız metot da gene bir iç-düşünmedir. Fakat bunu genel olarak iç-düşünmeden ayırmak için genetik iç-düşünme (*réflexion génétique*) diyoruz. İlk olgunun iki yönüne doğru açıldığı için de iki yönlü genetik iç-düşünme diyebiliriz.

[87] M. Mercier, *Critériologie ou théorie générale de la certitude,* Louvain, 1884.

[88] Paul Gény, *Critica,* 1914.

[89] Josef de Vries, *Critica in usum scholarum,* 1937.

Fakat başlangıçta metot olarak fenomenoloji ile uyuşan bu akım sonuçlarında ondan ayrılıyor. Tümel kavramların gerçekliğini postülat olarak koyduğu için soyut kavramlarla varlık ve gerçek derecelerini birleştiriyor. Bunun için de *Yeni Thomasçılık*, modern felsefeyi F. Bacon ve Descartes'tan beri sapma ve gerileme olarak görüyor, idealist felsefeleri olduğu kadar *empirizm, nominalizm* vb. akımlarını da reddediyor. Düşüncesinin bu yetkin şeklini Aristoteles'te buluyor.

Buna karşılık materyalist felsefenin de yukarıda zikrettiğimiz akımlarla bazı ortak özellikleri vardır. Materyalistlere göre de bilgi gerçeğe uygundur. Bilinç fiillerinin objesi olan veriler doğrudan doğruya dış âleme aittir. Bilgiyi gerektiren dış verilerdir. Lenin'e göre biz sübjektif izlenimleri değil, asıl *gerçeğe* ait olan verileri kavrıyoruz.[90] Garaudy'ye göre de bilgi maddi objenin aynadaki aksi (*reflet*) gibidir. Biz gerçeği olduğu gibi biliyoruz.[91]

Şu farkla ki materyalist filozof gerçeğin değişmez özlerini reddediyor. Bu bakımdan hem *Yeni Thomasçılar*dan hem de fenomenologlardan ayrılıyor. Garaudy dogmatizme ve metafizik görüşe hücum ederken bir yandan metafiziğin değişmez öz fikrinden hareket ettiğini söylüyor; öte yandan da yeni ilmî keşiflerin değişmeyi gösteren kanıtlarını kullanıyor. Fakat Herakleitos, Hegel, Whitehead, Bergson vb.'lerinin metafizikleri hareketin, değişmenin, evrimin metafizikleridir. Onları bilimin görüşünden ayıran değişme gücü değil, varlığa doğrudan doğruya nüfuzda kullandıkları metoddur. Bu bakımdan materyalizmde varlığa ait bütünsel bir görüş, bilimi aşan bir açıklama olduğu için metafiziktir. Diyalektiğin kullanılması dahi onun bilimci görüşle yetinmediğini, sentezci bir varlık felsefesi olmak istediğini anlatır.

*Yeni Thomasçı*, fenomenolojik bir materyalist felsefenin bu derecede karşıt durumlarına rağmen, bilgi sürecinin tasvirinde bilinç bünyesi anlayışında birleşmeleri bundan ileri gelir.[92]

Fenomenolojide olduğu gibi néo-thomisme ve materyalizmde de bilgi fiili gerek objektif gerek sübjektif yönden belirli bir tipi olan bir karmaşıklık gösterir. Steenberghen'e göre bilincin objektif kutbunun apaçık karmaşıklığı vardır. İşte beyaz bir kâğıt, onu algılıyorum; o bilincimin verisidir. Gözlerimi kapayınca bilincimde devam ediyor.

---

[90] Lénine, *Matérialisme et emprio-criticisme*, 1917.

[91] Roger Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, PUF, 1955.

[92] Gündelik hayatta aşırı sağ ve aşırı solun burada birleştiği görülüyor. Marksist teze rağmen idealizm aşırı sağı ve kilise felsefesini temsil etmiyor.

Fakat birinci ile ikincisi arasında fark vardır. Birinde obje maddi bir veri olduğu halde, ötekinde soyutlaşmaya başlayan bir veridir. Fakat bilinçteki bu nev'î hazıroluş (*présence*) tarzlarını meydana çıkarmak için en esaslı ve ilkeli olan cisimsel veriden başlayalım.

Cisimsel veride "veri" terimi geniş anlamıyla alınmıştır. O yalnız süjede hazır-olan, ona kendini kabul ettiren, "ben"de kurucu olarak görünen objeyi gösterir. Yoksa bilen ben tarafından "kurulmuş" olan şeyi göstermez. Veri, bilincin her türlü etkinliğinden önce vardır. Bu verinin başlıca karakterleri şunlardır:

1) Veri, bilincin bütün unsurları gibi gerçektir: Bana kırmızıyı, karayı veren şey yokluk değildir.

2) Veri cisimsel (maddi)dir, yani uzamlı ve mekânsaldır. Mekân (uzam) tecrübenin yeni bir verisidir.

3) Ayrı ayrı ele alınan her veri mekânın belirli bir yerinde doğrudan doğruya bulunmaz. Bir ses veya rengin *localisation*'u için çeşitli verileri birbiriyle karşılaştırmak gerekir.

4) Cisimsel veriler aynı zamanda bilincin sübjektif kutbuna göre bir yerdedirler. Çünkü bu sübjektif kutup maddi objelerin bütününde bulunmaktadır. O âlemdeki bir ben'dir. Husserl'in deyişi ile onun varlığı âlemdeki varlık (In der Welt Sein)tır. Bu sarsılmaz, yeni bir apaçıklıktır.

5) Veri, zamansal (*temporel*)dir; bütün unsurları art ardadır. Onlar aktüel olarak bilinçte hazırdırlar, fakat kaybolan (veya potansiyel) verilerden sonra gelirler. Onlar birbirlerine göre "önce-sonra" teşkil ederler. Zaman tecrübenin ilkel verisidir, veri farklılaşmıştır: mekân-zaman çift çoğunluğu içinde bir nitelikler çokluğu gösterir.

6) Veri gittikçe şekilleşir; bir kaos olarak görünmez. Onun mekân-zaman dediğimiz çift sürekli bünyesi vardır. Bundan dolayı nicelik, uzaklık, benzeyiş, zıtlık, bitişiklik, sonuçluluk vb. gibi türlü ilişkiler verilerde meydana çıkar. Farklılaşmış ve şekilleşmiş maddi veri karmaşık bir objeler bütünüdür. Işıklar, renkler, sesler, dirençler, vb. gibi.[93]

Şimdi şuurda maddi objelerle süje arasındaki oranı (*rapport*) açıklayalım. Bunun için, burada bilgi âleti olarak kendi bedenimizin tasvirinden başlamalıyız. Bilinç hayatımız kökünden "bilen ben" ile "bedenim"i birleştiren uzun bir tecrübe olabilir. Bilincin âleti olarak bedenin keşfi iki merhalede gerçekleşir.

---

[93] Fernand van Steenberghen, *Epistemologie*, Louvain, 1947.

1) Bilinç cisimsel, uzamlı objektif bir alana (*zone*), maddi verilere sahiptir;

2) Bu maddi objeler arasında her yerde hep bilinçle birlikte bulunan bir "objeler grubu" keşfediyoruz. Bu imtiyazlı objeler (yani bedenim) aktüel bilincin alanında bulunur.

3) Bazı obje gruplarıyla bedenimin bazı kısımları arasında düzenli sabit bir bağıntı vardır. Algıladığım bütün ışıklı veya renkli objeler bedenimin bir kısmı yani gözlerimle ilişkilidir.

4) Bedenin bir bilgi âleti olduğunu görüyoruz. O hem obje olarak bilinçle birlikte bulunur; maddi objelerin bilinçte hazır bulunmasının şartıdır. Hem de bilen süjenin bir unsurudur. Bilen ben olarak duyu organlarında hazır olmanın bilincine sahibiz, biz gözlerimizde hazırız, onlarda ve onlarla algılıyoruz. Onları açıp kapamaya, filan objeye tespit etmeye karar veriyoruz.

Maddi veri bilinçte bedenimizin duyu organları ile hazır (présent) dır. Bu durum bilgi tasvirinde yeni problemler doğurur:

A- Yeri bedenimden ayrı bir cisim midir? Çeşitli algıların karşılıklı kontrolü bu incelemede önemli rol oynar. Görme ile bunu apaçık algılarım. Dokunma ile daha az aydınlanır. Soğukluk, yumuşaklık duyumlarını bedenimin bir kısmı alır; onlar bana algılanan bir cismin hazır olduğunu gösterir. Fakat bu cismin bedenin bir kısmı olup olmadığını apaçık göstermez.

B- Veri, algılayan organdan ayrı mıdır? Bazı durumlarda veri algılayan organın bir değişikliği gibi görünecektir.

C- Bir algı bedenimden ayrı bir bedenin hazır oluşunu gösterdiği zaman, bu ayrılık nereye kadar varır? Benimkinden ayrı filan bedenin benimkine bitişik veya yanında olduğunu algılayabilirim. Benimkinden ayrı, ondan az çok uzak olabilir. Saatimi görüyorum, işitiyorum, dokunuyorum. Gözlerimi kapayınca gene tiktakını duyuyorum, bilinç alanından kaybolan objeleri tekrar buluyorum ve tanıyorum. Benden ayrı cisimler benden bağımsız görünüyorlar.

Bilincimin objektif kutbu süje-objeye hazır olan veriler toplamından kurulmuştur. Onları veren görme ve işitme organlarının birlikte etkisidir. Bilinçte karanlık zone'ların bulunuşu, bu tam aydınlık durumu bozmaz. Maddi verinin bilinçte hazır oluşu veya "objektif" tecrübe asla iki cisim arasındaki (veri ile duyu organları arasındaki) bir dokunmaya indirgenemez. Bilinçte hazır olan veri öyle ise, bir süje-obje fiilinin içkin terimidir ki, ona duyusal algı diyoruz. Bende algılama bilinci vardır. Algılamadığımı biliyorum. Algı bir bilinç fiilidir. Bu fiil

bilen süjenin beden verisine göre aşkınlığını gösterir. Algılarımın bilinçli oluşu, benim her algıda algılanan obje ile algılayan fiili, "veri" ile "kavrayışı"ı karşı karşıya koymama imkân verir. Objektif tecrübe benim fiilimi türleştirir (*spécifié* eder). Sübjektif tecrübe ise yaşanmış tecrübedir. Ben'in bir fiilidir. Duyusal algının içinde bu çift tecrübe vardır. İnsan bilgisinin esaslı değerini sağlayan bu çift tecrübenin birbirini tamamlamasıdır.

Duyusal algı tam bilginin hareket noktasıdır. Bilincin ilk uyanışını belirleyen odur. Tasarlanmış hayaller bu ilk algının ardından gelir. İlk algının tasarısını, hayal hatırasını saklarım. Bilinç, önceki algıların izleri olan hayallerle doludur. Onlar çeşitli aydınlık ve aktüellik derecesi ile hazırdırlar. Bir dikkat çabası ile bu hazır oluşu belirtebilir, şu veya bu hayali bilincin ön planına koyabiliriz:

a- Hayaller bilincin gerçek öğesidir: Duyu verisi kaybolduğu zaman onlar bilinçte kalırlar.

b- Hayaller zaman-mekân karakterleri ile maddi veriyi temsil etmeleri bakımından cisimseldirler.

c- Hayallerin saklanması, kendilerini doğuran duygu organlarının işlenmesinden bağımsızdır.

d- Hayaller veriye başvururlar. Gözler kapalı olduğu zaman masanın hayalini uyandırabilirim. Bu bir "eş", bir kopya, beynimdeki bir "tortu" değildir. Gözlerimi açınca gördüğüm asıl masadır.

Hayallerin işleyişi, hayal gücünü meydana getirir. Kazanılmış hayalleri saklama, uyandırma gücü olarak hafıza adını alır. Fakat kazanılmış hayaller yardımı ile ve çağrışım gücü ile yeni hayal objelerini kurma gücü de vardır: Billur köşk, uçan adam, altın dağ gibi. Bu suretle bir trajedi, bir epope, bir roman yaratabiliriz. Bu hayal kurma ürünleri duyusal algı ve elde edilen hayalleri çok aştıkları için kazanılmış hayaller gibi tanı bir tasarı (*représentation*) anlamına sahip değildirler. Onlar da bilgi objeleridir, ancak gerçeğe karşılık olmayan hayalî (*imaginaire*) objelerdir.

Modern bilgi tenkidi algı âlemi ile hayal âlemini ayırmaya büyük önem vermiştir. Descartes'dan beri bilginin gerçeğe uygunluğunda bu kriter üzerinde durulmaktadır: Rüya ve birsam hayallerini uyanıklığın algılarından nasıl ayırıyoruz? Burada ölçü, normal psikoloji verileriyle bilinçdışı ve marazi psikoloji algıları arasındaki karşılaştırma oluyor. Fakat bilgi tahlilinde epistemolog rüya, dalgınlık, birsam, bulanık bilinç gibi bütün halleri bir yana bırakmalıdır. Buna karşı, maddi veri ile hayallerin ayırt edilmesi, dikkatli ve iç-düşünmeli (*réflexif*) bilinç için

daima kolaydır. Algılanan âlemle hayal edilen âlem arasında aydınlık, sarihlik, tutarlılık bakımından yalnız derece farkı yoktur, kökten fark vardır. Bir objeyi algılamak, bilincin aktüel verisi olarak, ona sahip olmaktır. Aynı objeyi hayal etmek, bilincin objektif alanında onun "hazır" olmadığını bilerek uyandırmaktır. Fakat gerçek için hazır olmayan bu şey, bir bilinç olgusu olarak hazırdır. Bilinç kendi için hazır olan bu objelerin maddi veri olarak da hazır olup olmadığını kontrol edebilir. Rüyasında bir şeyi kaybettiğini gören kimse uyanınca bunu kontrol edebilir; yerinde ise gördüğünün yalnız hayalî olarak bilinçte hazır olduğu kanısına varır. Maddi verilere göre bilincin aşkınlığı algı seviyesinden hafıza ve hayal gücü seviyesine doğru yükselir. Fakat maddi veriye göre aşkın olan algı, tasarı, hayal ve hatıralar bilince göre içkin (*immanent*)dirler. Çünkü onlar ya bilincin objektif kutbunda ya da sübjektif kutbunda hazırdırlar. Objektif kutbunda tekrarlarla virtüelleşirler; sübjektif kutbunda ise potansiyelden daima fiile geçmeye hazır bulunurlar: yani aktüelleşirler.

Veri ile hayal arasındaki fark, onların cisimlerin etkinliğine indirgenmeyen bir özleri olduğunu gösterir. Bu fark başlıca maddi veri için hazır olmayan, fakat bilinçte hazır-olan "geçmiş" ve "gelecek" bilgisini kuşatmasıdır. Onlarla biz maddi veri bakımından hazır bulunmayanı bilinç bakımından hazır olarak kavrıyoruz; Fatih'i düşünüyorum; o bilincin geçmişinde "falan yerde" düşünülürken bilincin "şimdi burada"sında hazırdır. Geçmişi böyle düşündüğüm gibi, geleceği de böyle düşünürüm: İçinde bulunduğum çevrenin, hattâ dünyanın gelecekteki halini tasarlıyorum. Fakat bu tasarı veya hayali "filan zamanda" düşünürken bu düşünce bilincin şimdi-burada'sında hazırdır. Veriler, geçmiş ve geleceğe ait vakalara, cisim bakımından hazır olmamak üzere "şu zaman"da veya "şu yerde" hazırmış gibi bakmamı sağlarlar. Geçmiş ve gelecek tasarısına ait hayallerin bilinçte hazır oluşunu verilerin süresiz hazır oluşundan ayıran budur.

Bilincin hazır oluşunu maddi verilerin varlığından ayıran temel özelliklerden biri de soyut veri veya kavramlardır. Buraya kadar gördüğümüz bilincin objektif kutbuna ait bünyeler (duyusal algı, hayal, hatıra vb.) zaman-mekân şartlarına bağlıdır. Onlardan her birinin karşılığı olan obje vardır. Algıda bu obje karşımdadır; tasarıda fiil olarak silindiği halde bilincin objesi olarak hazırdır. Fakat ben bu hayalleri hafızada ve hayal gücünde, yani bilincin sübjektif kutbunda canlandırırım; ve yeniden objektif kutba yardım edecek hayaller haline koyarım: Hatırladığım bir insan yüzü çerçevedeki insan resmi oluyor, ya-

hut hayalimdeki bir çiçek gerçek bir çiçek resmi halini alıyor. Tanıma, benzetme, ayırt etme vb. dediğimiz objektif kutba ait işlemler böyle meydana gelir. Böylece hayalleri bilincin içkinliğinde saklar ve meydana çıkarırım. Onları aktüel bilinçte uyandırırım. Geçmiş hayallerle şimdi-buradaki hayali birleştiririm. Hattâ onları gelecekteki mümkün hayallerle tamamlarım. Mümkün hayallerin kumaşı şimdi-buradaki veriden ve geçmiş hayalin ipliğinden dokunmuştur. Şu kadar var ki bu dokuma işlemi hayal ve verilerin terkibi ile kanmaz. Zaman-mekân şartları dışına çıkar. Bu şartlardan bağımsız olarak kendi başına çiçeği, kırmızıyı, şekli koyar. Artık hatırladığım hayal bilinçteki şu çiçek, yahut tasarladığım ve bütün hatırladıklarıma benzer şu şekil değil, bilincin geçmiş-gelecek iki boyutuna doğru uzanan hazır ve somut hayallerinden sıyrılmış, kendi başına düşünce olur. Bilincin bu zaman-mekân dışı tasarı gücüne kavram diyoruz. Kavramlar bilincin objektif kutbuna ait üstün şekillerdir (Eidos). Çünkü onlarda bilinç en çok tümel ve yad-kişisel (*impersonnel*) olmuştur. Kavram halinde bilinç artık "ben"in hattâ "biz"in bilinci değil, genel bilinçtir. Ona bilimleri kuran bilinç diyoruz. İnsanın objeleştirme gücünün son haddi kavramların kuruluşudur. Fenomenolojinin *eidetique* özler veya *noétique* ve *noématique* özler dediği bu kavramlardır. Kavram kurma gücü, ondan önceki bilinç güçlerinden herhangi birine (duyusal algı, tasarı veya hayale) indirgenemez; ve o güçlerin son haddinden ibaret de değildir. Çünkü hayallerin birleşmesinden ancak inşa edilmiş hayaller, algıların terkibinden bir algılar serisi veya akışı doğabilir; bir kavram doğmaz. Kavramın doğması için zamanda bir oluş olan bilincin kendini zaman-dışı bir süreç olarak kavraması, mekâna bağlı duyu verilerinin gene aynı bilinç gücü ile bu mekândaki tasarıdan sıyrılması gerekir.

Halbuki bilinç (temelinde) hayati varlığa, yaşayış yönüne bağlıdır. Bütün bünyesi bu hayati oluşa göre kurulmuştur. Hayati varlık ise maddi çevrenin etkileri ve tepkileri ile gerektirilmiştir. Hayati varlığın özümseme, uyma (intibak), çoğalma, kendini tamir etme, yıpranma, ihtiyarlama ve ölüm gibi bütün fonksiyonları çevre ile kendi arasındaki etki ve tepki şartlarına bağlı olarak doğmaktadır. Öyle ise hayatın evrilemez (*irréversible*) bir yönde akış olması bu şartların sonucudur. Nitekim bilinç de hayatın bu evrilmez oluşuna bağlı olarak yaşama yönünde gelişen bir oluş, bir süre karakteri gösterir. William James'in "bilinç akışı", Bergson'un "süre" halindeki bilinç görüşleri, bilinci evrilmez hayati akışa bağlı olarak anlamaktan ileri gelmektedir. Fakat hayat nasıl çevre ile karşılıklı etkilerden ibaret değilse, hayata vergi

olan özellikler onu fiziksel varlıktan özce ayırıyorsa, insan bilinci de kendisini şartlandıran hayati olgulardan ibaret değildir ve kendi özellikleriyle hayat gerçeğini aşar. Bilinç, hayata bağlı olarak geçmiş-gelecek yönündeki sürekli bir oluş olarak göründüğü halde, hayat üstü bir varlık olarak zamanı aşan devamlı bir hazır-hal, devamlı aktüellik olarak görünür. Bu özelliği ile bilinç zamandan kurtulmak için çabasında kendi aktüelliğini tekrar eder, virtüelleştirir. Virtüel obje yani kavram haline gelir; ama gene de hayati akıştan kendini kurtaramaz, yaşanmış hayallerle geçmişini baştan kurar. Böylece bir yandan zaman-dışı kavramları teşkil ederken objeleşmiş ve virtüelleşmiştir; öte yandan hayati ritme bağlı olarak oluş içinde yaşar ve gene aktüel varlığından hareketle geçmişini kurarken süjeleşmiş ve aktüelleşmiştir.

Bir kısım filozoflar bilinçte ayrıca soyut kavramların varlığını kabul etmezler: onları yalnız kelimelerle teşkil ettiğimiz şematik hayaller sayarlar. Onlara göre meselâ insan fikri şu veya bu insana göre bulanık, müphem bir hayaldir. Çünkü büyük ve küçük, şişman veya zayıf, ak veya kara, güçlü ve güçsüz vb. birçok insanları içine alır; fakat o bunlardan hiçbiri değildir. Nitekim üçgen kavramı da dik açılı, kenarları eşit vb. bütün üçgenleri alır, fakat sarih olarak bunlardan hiçbiri değildir. Öyle ise insan ve üçgen gerçek kavramlar değil, ancak isimlerdir. Böyle düşünenlere isimciler (*nominaliste*) diyoruz.

Materyalistler, bir kısım pozitivistler, empiristler, fenomenistler, hattâ Berkeley gibi idealistler bile bu isimci görüşe bağlanmışlardır. Böyle düşünenler somut fenomenler, somut sübjektif izlenimlerden başka gerçek görmezler. Böyle düşünenlere göre akıl ilkelerine varıncaya kadar bütün genel kavramlar gerçeklikten yoksun zihin inşaları ve şema haline konmuş kelimelerden ibarettir.[94] Bu düşünce tarzının en son ucu tam şüpheciliktir. Fakat bilincin kavram yapıcı gücü, kavramların hayal ve duyu verilerine indirgenmezliği, kavramların gerek gerçeğe, gerek gerçek-üstüne ait özleri ifade etmesi, kavram seviyesinde bilincin varlık derecelerine ait özleri, kanunları, genel bağıntıları açıklaması ve ondan önceki bilinç seviyeleri (duyusal algı, hayal vb.) için bütün bu bağıntıları açıklama imkânsızlığı bu düşünüş tarzının doğru olmadığını gösterir.

Bir hayal, tasarı ve hafıza derecesinde gene bireysel bir hayal olarak kalır. Bilincin objektif yönünde, şu anda ve şurada bulunur. Fakat biz bu hayali düşünce derecesinde genel olarak hayal, zaman-mekândan sıyrılmış kavram haline koyabiliriz. Bu gücümüz, bilincin hayal içeriği

---

[94] David Hume şüpheciliği bunun en belirgin örneğidir.

bakımından fakirleşmesi, hayaldeki dinamizmin kaybolması, ruhî *tension*'un pratik bir tasa ile gevşemesi ve aşağı dereceye düşmesi demek değildir. Tersine, bilincin şimdi-buradaki aktüel gücünden uzaklaşan bireysel algı hayal gücünün ve hafızanın unsuru olarak ne derecede arka-plâna giderse, zaman perspektifinde ne kadar uzaklaşırsa, bilincin gevşeme ve dalma haline bırakılırsa, aktüel gücün en keskin halinde doğan dikkat de o kadar çok kavram derecesine yükselmeyi, yani gittikçe daha genel ilişkileri kavramayı sağlar. Dikkatin bu ilerleyici hareketi, bilincin varlığa ait özleri de her sefer biraz daha geniş, daha tümel ilişkiler üzerine çevrilmesi, yani her seferinde daha geniş bütünleri kavraması ve ondan önceki teferruatı otomatizme atması demektir. Böylece ilerleyici hareketi, bilincin daima daha geniş bütünleri kavramayı mümkün kılar ve teferruatın dış-bilince atılması, başka deyişle virtüelleşmesi sonucunu doğurur, işte dikkat ve yeti kazanma ile gelişen bu üstün bilinç etkinliğinin eseri "kavram"dır. Bundan dolayı, ne kavramı fakirleşmiş bir hayal şeması sayan empiristlere ne de onun bilincin pratik tasa ile gevşemesi ve alçalmasından doğduğunu söyleyen Bergson'un görüşüne katılmaya imkân vardır. Kavramlar, önce sonsuz çeşidi duyusal algılardan meydana getirdiğimiz empirik kavramlar olarak başlar: Cisim, kırmızı, üçgen, kare vb. gibi kavramlar objektif tecrübeden çıkarılmışlardır. Onların her biri genel özleri ifade ettikleri gibi, bu özlere giren çeşidi duyusal hayalleri de ifade ederler.

Kırmızı dediğim zaman dikkatim genel bütüne çevrilirken bu bütün çeşitli kırmızı tecrübelerinin teferruatını, virtüel olarak içine alır. Üçgen kavramını teşkil ettiğimiz zaman bununla sayısız üçgen çeşitlerinin müphem olarak bir şemasını yapmış oluyoruz. Fakat dikkat ilerleyici bir bütünleşme fiili ile bu kavrama çevrildiği zaman onun daha önceki safhalarına ait "alt bütün"leri de zımnen ifade etmiş oluyor. Bu dereceler zihnin devamlı bir gerginliği halinde dikkatin basamak basamak elde ettiği tümel şekiller olduğu için, müphem olmak şöyle dursun gittikçe daha aydın, daha seçkindir ve bu aydınlanma hareketinde dış-bilince itilen, otomatikleşen, virtüelleşen daha önceki dereceler de onun tarafından kuşatılmaktadır. Çünkü dikkat bütünü kavradığı ve teferruatı otomatik olarak hazırladığı sırada, onun bir an için daha aşağı dereceye inmesi bu hazırlıkların yerli yerinde olduğunu, hattâ bütüne, kavrama ait fiilin kolaylığını onlarla sağladığını hemen gösterir.

Bir kısım empirik kavramlar da iç tecrübeden, sübjektif bilinçten elde edilmişlerdir. Bunları bilincin süjeleşme, aktüelleşme, yani yaşanmış

hayalleri yeniden kurma için yaptığımız geçmişe dalma fiili sırasında elde ederiz. Daha sonra göreceğimiz gibi, bilincin bu sübjektif yönü, esas bakımından kavrama elverişli değildir. Çünkü bilinç orada gerginlik halinde bulunmak şöyle dursun, kendi kendine dalmıştır. Bu "yaşanmış tecrübe" (*Erlebniss*) alanı, soyut ve genel olan kavramların aksine olarak somut, özel, bireysel hayaller ve duygular alanıdır. Fakat objektif bilincin gerilim ve kuvveleştirmesi bu yaşanmış tecrübe verilerini de soyutlaştırma, yani kavram şeklinde ifade etme gücündedir. Böylece sübjektif tecrübeden de objeleşmiş kavramlar meydana gelir: Açlık, arzu, eğilim, iç kıvrantısı, benlik kavramları gibi.

Kavramlar kurabilme gücümüze düşünmek ve düşünce işlemi ile meydana gelen soyut kavramlar hakkındaki bilincinıize, yani kavram üzerindeki düşünceye de fikir (idea) diyoruz. Şu halde fikir kavramın kavramı veya soyut düşüncenin düşüncesidir. Bilincin en gergin ve üstün derecesi fikir teşkil edebilme, yani düşünme derecesidir.

Fikir bilincin gerçek bir unsurudur. Objektif ve sübjektif tecrübe ile keşfettiğimiz bir olgu ve bir değer üzerindeki öyle bir tasarıdır ki, bireysel, özel ve somut tasarıdan ayrılır. Duyusal algıya ve hayale irca edilemez. Çünkü o tümel bir tasarıdır. Hayalleri yan yana getirerek hiçbir tümel tasarı elde edilmez. Bu suretle ancak şemalaşmış bir hayal veya yapıştırma hayale ulaşılır. Halbuki kavram ve fikir sayısız objeleri belirtmeye (delalet etmeye) elverişli tümel bir tasarıdır; çünkü o derece derece kendini hazırlayan hayalleri virtüel olarak taşımaktadır. Kırmızı veya üçgen fikri yalnız şu obje tasarısı olarak değil, bilinç alanında hazır olan, hazır olacak olan herhangi bir kırmızı veya üçgen objesinin ifadesi olarak görünür. Fikirlerimizin tümel karakteri, fikirle zaman-mekân şartlarına bağlı tecrübenin karşılaştırılmasından elde edilir.

Zaman-mekândaki algı bize sayı sezgisini verir. Çünkü zaman-mekânın bölünebilirliği, tekrar imkânını, o da herhangi bir objenin türlü yerler ve anlarda belirsiz olarak çoğalabilmesi gücünü verir. Hiç değilse virtüel olarak sahip olduğumuz bu güç, bir tecrübeyi sayısızca çoğaltabilme hakkındaki sezgimizi doğurur. Her tecrübe sezgisi, böylece belirsiz bir surette çoğaltılabilir. Şu kadar ki tecrübelerden her birinin özel, bireysel seçik karakteri devam eder ve bu tekrar yalnız tecrübenin sayısına ait olarak kalır. Halbuki fikir esasta bir olduğu halde birçok ferde "katılır"; o değişik hayaller serisi değil, kendisine çeşitli hayaller katılan tek şekil, kanun halinde ifade edilen tek tümel tasarıdır.

Bundan dolayı da fikir soyuttur, yani gerçek objelerin karakteri olan somut zaman ve mekân şartlarından sıyrılmıştır. Fikrin somut içeriği olsaydı, evrensel, belirsiz objelere katılmazdı. Nitekim her fikir objektif veya sübjektif (yaşanmış) bir tecrübenin ifadesidir. Platon'un deyişi ile ideaların kendilerine vergi bir duruş (*consistance*) ve devamları vardır. Yani maddi olmayan, duygusal olmayan bir âlem teşkil ederler. Platon, görüşünün idealara verdiği bu üstün değer onu nominalizmin, empirizmin, pozitivizmin karşısına koyar. Fakat her iki görüş de başka bakımlardan aşırı ve yanlıştır: Biri soyut kavramları gerçekten, tecrübeden ayırma yanlışına düşer. Öteki onları duyusal tecrübeye indirgeme yanlışına kapılır. Aristoteles'in deyişi ile "Duygularda önceden bulunmayan hiçbir şey zihinde yoktu" (*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*).

Bilincin objektif kutbunda soyutlama ve fikir, sübjektif kutbunda yaşanmış tecrübe ve hayal gücü iki yönde, gerilim ve genişleme halinde birbirini tamamlayan ritimli iki kavistir. Her ikisi de bilincin canlılığının belirtileridir. Fakat ilkel bilinç her iki kavisin kendinden çıktığı, henüz ayrılmamış olan süje-obje çift-kutupluluğu ve bütünlüğüdür. Bilinç bu ilkel şeklinde ne obje yönüne doğru virtüelleşmiş, ne de süje yönüne doğru aktüelleşmiş olduğu için duyusal algı dünyasının zaman-mekân kadrosunu kurmadığı gibi, hafızanın süre kadrosunu da kurmamıştır.

Bundan dolayı o bir bakıma bulanık ve karanlık bilinç olarak görünür; ilkel adamın, şizofrenin bilinçleri böyle bulanık veya henüz açılmamış bilinçlerdir. Fakat onların –marazî durumlar bir yana– hiçbirinde bu hal bilinç yetersizliği ve yoksunluğu demek değildir. Çünkü ilkelde de çocukta da, objeleştirme ve süjeleştirme güçleri henüz meydana çıkmamış (*non-explicité*) bir halde bu süje-obje bütünlüğünde hazır bulunmaktadır.

Bu geniş bir anlamda, ilkel'de ve çocukta akıl kuralları ve kavramlaştırma ile hayal ve hatırlamanın, güç veya potansiyel olarak bulunduğunu, bir yandan mantık, öte yandan hayal gücünün; bir yandan düşünce işlemleri (hüküm, akılyürütme, sonuçlama vb.), öte yandan hafıza ve hayal işlemlerinin (yaşanmış tecrübe, hatıraların canlandırılması, ruhî sürenin yaşanması vb.) gelişmeye hazır bulunduğunu, yaşlar ve tarihi çağlar boyunca kültür çevrelerinin bu gelişmelere ait türlü denemeler olduğunu gösterir.

## Objeleşme ve Süjeleşme

Önceki alt bölümlerde, bilinçte ilk olgunun süje-obje düal birliği olduğunu görmüştük. Süje-obje birliğinin karakteri zıt ve tamamlayıcı oluşudur dedik. Zıttır yani nerede süje varsa orada obje olmak gerekir; nerede obje varsa orada bir süje olmak gerekir. Bundan dolayı bu iki (zıt ve tamamlayıcı) vasıf, süje-objenin gerçekleşmek için mutlaka bir yöne doğru açılması[95] zorunluluğunu gösterir. Bu öyle bir fiildir ki, ya bir yönde ya diğer yönde gerçekleşecektir.[96] Obje yönünde gerçekleşirse, süje yönünü karanlıkta bırakması gerekir; süje yönünde gerçekleşirse, obje yönünü karanlıkta bırakması gerekir; ikisini aynı zamanda ışığa çıkarmak kabil değildir. Çünkü süje-obje dediğimiz çift-kutuplu, zıt ve tamamlayıcı olguya yukarıdan bakmak insanın gücü dışındadır. Bunu ancak insan-üstü bir varlık yapabilir, yani bütün olarak kavrayabilir, insan olarak biz, ancak ya birini ya ötekini gerçekleştiririz. Şu halde bizim bilgi sürecimiz, ister istemez almaşık (*altérnant*) veya nöbetleşe bir bilgi sürecidir. Ya süjeyi biliriz, ya objeyi biliriz. Ve daimî surette objeyi bildiğimiz zaman, objeleştirme, süjeyi bildiğimiz zaman süjeleştirme dediğimiz iki fiili yapmaktayız. Bütün bilinç süreci de ya "objeleşme" ya "süjeleşme" yönünde gelişir. Objeleşme yönünde geliştiği zaman ona kuvveleşme, virtüelleşme deriz. Süjeleşme yönünden geliştiği zaman ona aktüelleşme, fiilleşme deriz. Çünkü bu fiil, objeleşme yönünde gelişiyor demek, aslında bu fiil kendi kendini tekrar ediyor ve bu tekrarlarıyla şimdi burada olan obje ile mümkün olan objeleri birleştiriyor demektir. Şimdi burada olan obje, mümkün olan objelerle birleşince artık, bu şuradaki masa, şuradaki reseptör olmaktan çıkar, fakat genel olarak masa, genel olarak reseptör, yani kuvve halinde masa, kuvve halinde reseptör olur ve o zaman bilimin konusu haline gelmiş bulunur. Öte yandan süjeleşme, tersine, bizim potansiyelimiz, yani bilincimizin yaşanmış hallerinde bulunan ve alt bilinçte devam eden hayaller akışının tamamlanmasından ve fiile çıkarılmasından meydana gelir. Onun için süjeleşme aynı zamanda bir fiilleşmedir; bir kuvveleşme değildir. Çünkü yaşanmış olan hal, kendiliğinden potansiyele gidiyor. Yani zaten o, kuvveye karışıyor. Bir gün önceki ben artık ben değildir; fakat benim bir potansiyelimdir. Benim ömrüm

---

[95] *Explicitation* karşılığıdır ki dışa doğru (extériorisation) ve içe doğru (intériorisation) şeklinde iki yöndeki açılımları da ifade eder. *Explicite* (açılmış) olan şey, *implicite* (gizli kalmış) olan şeyin zıttıdır.

[96] Gerçekleşme, *réalisation* karşılığıdır.

şimdi-buradaki ben değildir, fakat benim potansiyelimdir. Ama ben şimdiki benle onu canlandırdığım, aktüelleştirdiğim zaman, geçmişi yeniden kuruyorum. Yani geçmişimi kurmak, hafızamı kurmak benim kendi kişiliğimi teşkil etmem demek, potansiyelimde varolan hayaller akışı ile şimdiki gücüm arasında bağlantı kurmak demektir ki, bu potansiyelimin fiile geçmesidir.

Şu halde her objeleşme bir kuvveleşme olduğu gibi, her süjeleşme de bir fiilleşmedir. İşte bu karşılıklı iki süreçte bilincimin iki yönü teşekkül eder. Bu yönlerden birisi "ben", "kendi", "kişilik" dediğimiz, öteki de "genel bilinç", "ilim" dediğimiz yöndür. Biriyle bilinç ve bilim ve genel olarak obje teşekkül eder, ötekiyle ise, tamamen sübjektif varlığım ve kişiliğim kurulur. Bu virtüelleşme sırasında aynı zamanda dil de doğar. Çünkü virtüelleşme veya kavramlaşma aynı zamanda birtakım işaretlerle ifade edilir. Obje ne kadar virtüelleşirse, işaretler o kadar soyutlaşır. Virtüel objeleri belirtmek üzere konsonlu sesleri yani kelimeleri ya da virtüel objelere hareket noktası görevini gören aktüel objelerin resimlerini kullanırız.

Objeler kuvveleştikçe fiili ve mümkün bütün objeleri göstermek üzere resim halindeki işaretleri, belirtileri stilleştirilmiş sembollerden ibaret belirtiler haline getiririz. Böylece onların yalnız şimdi-burada olan şu objeyi değil, birçok bilinç fiilinde tekrar ettiğimiz mümkün, virtüel obje bütününü ifade etmesini sağlarız. Meselâ, bir güneş resmi yaptığımız zaman, o güneş resmi yalnız şimdi-burada gördüğümüz şu güneşi değil, görmüş olduğumuz ve görebileceğimiz bütün güneşlerin sembolü görevini görür. Nitekim konsonlu seslerden ibaret kelimeler de önce şimdi-buradaki şu objeyi gösterdikleri halde tekrarlar ve aynılaştırmalar sonunda virtüel objeleri göstermeye başlar. Böylece somut işaretlerden soyut işaretlere, yani semboller ve şemalara doğru çıktığımız gibi, somut kelimelerden soyut kelimelere yükseliriz. Konsonlu seslerden doğan kelimeler dili meydana getirdiği gibi, resim halindeki işaretler onların soyutlaşmasından doğan şemalar da yazıyı meydana getirir. Şu halde dil ve yazı bilginin objektifleşmesinin ve virtüelleşmesinin sonuçlarıdır. Objeleşme sürecinin yanısıra dil ve yazı da teşekkül eder. Bundan dolayı kuvveleşme ve kavramlaşma nasıl objeleşme ile başlıyorsa, dil ve yazı da objeleşme ile başlamaktadır. Öte yandan kuvveleşme aynılaşma demek olduğu için, mantıki düşünce de oradan çıkmaktadır. Aynıdan aynıya geçmeden ibaret olan sonuçlama ve bun-

dan dolayı da akılyürütme[97] gene bu kuvveleşme ve kavramlaşmanın sonuçlarıdır.

Buradan, kendiliğinden şöyle bir sonuç çıkar: Dil, düşünceden sonra mı kurulur, yoksa düşünceyi hazırlayan dil midir? Bu iki tez uzun zaman psikologlar arasında tartışma konusu olmuştur. Empiristler, hele başlıca sosyologlar düşüncenin dilden doğduğunu iddia ederler. Würzburg psikologları ise düşüncenin dilden önce başladığı kanısındadırlar.[98] Bu tezlerden birincisine göre düşünceyi yapan imajlardır. İkincisine göre, düşünce imajlardan önce ve onlardan bağımsız bir etkinlik olarak başlar ve imajları kendi hizmetinde kullanır. Egger, *La Parole intérieure* adlı kitabında düşüncenin konuşma ile başladığını, düşünce fiilinin bir çeşit içten konuşma olduğunu söylüyor. Albert Spaier bu iki teze ait kanıtları gözden geçirerek, düşünce ile hayaller arasında öncelik-sonralık ilişkisinin olmadığını, her düşünce fiilinin mutlaka hayallerden ibaret bir içeriğinin olduğunu söyleyerek iki fikrin ifratlarından kaçıyor.[99] Acaba bu tartışma ne derecede haklıdır? Albert Spaier'in uzaklaştırıcı görüşüne lüzum var mıdır? Bu tartışma, düşüncenin bilinç içeriği olan hayaller arasındaki bir düzenleme gibi görülmesinden doğmaktadır. Yani tartışma şu fikirden hareket ediyor: Bilinç kapalı bir âlemdir ve dıştan gelen izlenimler bilincin içinde terkip olunur. 18. ve 19. yüzyılın bu bilinç görüşü, Descartes'tan gelen, "Düşünüyorum, öyleyse varım" fikrinden doğan bilinç görüşünün, bir süreç ve akış değil, bir cevher gibi anlaşılan bilinç görüşünün kalıntısıdır. Bu teze göre bilinç içeriği uyarımların doğurduğu izlenimler yani duyumlarla onların zamanda uzayan ve zayıflayan izleri yani hayallerden ibarettir. Hayallerin çağrışım suretiyle birbirine bağlanmasından gittikçe daha soyut düşünce fiilleri doğar diyorlardı.

Halbuki biz, bilincin böyle bir bünyesi olmadığını, her bilinç olayının bir fiil olduğunu, her bilinç fiilinin bir objeye yöneldiğini ve birbirine bağlı bir akış meydana getirdiğini gördük. Refleksten başlayınız en soyut zihin fiilerine kadar hepsinde bu özelliklerin bulunduğunu ve onların mutlaka bir yönelme (*intentio*), bir fiil olduğunu anlattık. Böyle olunca bilinci artık kapalı bir fanus, içe ait bir terkip gibi anlamak

---

[97] Akılyürütme'yi *raisonnement* karşılığı kullanıyoruz. Bir yerde uslamlama ve usavurma da deniyorsa da biz kullanmıyoruz. Eskiden "istidlal" deniyordu.

[98] Bu ekol için en etraflı yayınlar Fransızcada Albert Burloud tarafından yapılmıştır. Marbe, Messer, Bühle, Külpe ve Ach bu akımın tanınmış psikologlarıdır.

[99] Albert Spaier, *La Pensée concrète*, Félix Alcan, 1932.

doğru olmaz. O zaman da bu tartışma yerinde bir tartışma olmayacaktır. Würzburg ekolünün tahlilleri yukarıdaki açıklamanın tersine olarak, zihin etkilerinin, meselâ dikkatin, karşılaştırmanın zihnî ilginin, anlama vb.'lerinin hayallerden bağımsız olarak bilinçte işlediğini ve hayallerin ancak bunlara katıldığını ispata çalışan *introspectif* deneyler yapıyorlar. Fakat gene bu bilinç eğilimleri sübjektif bir alan içinde akıp gidiyor, gene bir objeye yöneliyor. Çünkü onları incelemek için kullanılan metot deneysel, içebakış metodudur ve o tamamen içsel bir etkinlik gibi görünüyor. Halbuki bilinç, Husserl felsefesinin,[100] eğilim psikolojisi ile Gestalt psikolojisinin gösterdikleri gibi, mutlaka obje ile kaimdir ve o olmadan kendi başına bilinç yoktur; bilinç diye cevherî bir varlık değil ancak objelere çevrilmiş kasıtlı fiiller vardır. Her bilinç fiilinde objeleşme o fiilin bir kutbudur.[101] Biz dilin teşekkülünü, soyut düşüncenin doğuşunu ancak objeleşme, kuvveleşme ve aynılaşma şeklinde görüyoruz. Ikisi paralel görülmelidir, yani kuvveleşme ve soyut düşünce oldukça dil de teşekkül ediyor, ikisi atbaşı gidiyorlar. Öyle ise, bunlar bilinç fiillerinin objeye yönelişine ait birer süreçtir. Halbuki gerek empiristler, gerek Würzburg ekolü soruyu büsbütün aksi kutuptan ele alıyorlar; bunları bir iç etkinlik, süjeleşme gibi görüyorlar. Halbuki süjeleşme ile dil teşekkül etmez, ancak dil hazinesi olan hayaller bağlanmış olur. Dilimiz bütün kurallarıyla mutlaka objeleşme sırasında kurulur. Çünkü çocuk yahut erişkin insan, yabancı bir memlekete giden kimse baktığı, gördüğü şeylere işaretlerle isim verir, birine a der, ötekine b der, şuna c der; fakat mutlaka a, b, c, dediği zaman a, b, c, dediği objeleri görmüştür. Yani onlara çevrilmiş olan kelimeleri, konsonlu sesleri koyar. Fakat bunlar sonradan süjeleşme hazinesinde de hayal-hatıralar halinde devam eder. Ama dil olabilmek için, önce bunların objektif etkinlik sırasında kurulmuş olması gerekir. Öyle ise, dil objeleşme eseridir. Objeleşme ile atbaşı gider, onunla birlikte incelenir. Ve dil düşünceden önce midir sonra mıdır, tartışması yersizdir.

Düşünce ile dil birlikte akla gelir; birlikte kurulurlar. İkisi de bilincin aynı etkinliğine, yani objeleşme etkinliğine aittir. İkisi de aynı derecede kuvveleşmenin sonucudur. Biz ne kadar süje-obje çift-kutupluluğundan kurtulmak için dışa çevrilirsek o kadar kuvveleşiriz, o

---

[100] Yani fenomenolojinin.

[101] Fenomenolojinin bilinç görüşünü biz ancak bir *Sachverhalt*'a çevrilen dil anlamında benimsiyoruz. Fakat bu fiillerin ve onların çevrildiği objelerin öz olduğunu kabul etme bakımından ayrılıyoruz.

kadar dil kurulur, o kadar da soyut düşünce onunla birlikte meydana çıkar. Ne kadar süje-obje çift kutupluluğundan kurtulmak için içe çevrilirsek o kadar yaşanmış halleri canlandırırız, kişisel ve somut hayallere gideriz, kelimesiz izlenimleri birbirine bağlarız, Bergson'un deyişi ile ifadesi kabil olmayan[102] bir iç âleme, bir içsel duyuya gideriz.[103] Fakat sonra onları sembolik olarak dille ifade ederiz, çünkü dilimiz bir defa dış düşüncede doğmuştur. Dış düşüncenin doğurduğu dili oraya uyguluyoruz. Objeleşme ve virtüelleşmeden ibaret düşünme etkinliği potansiyel ve sübjektif bilinç alanında gereken içeriği buluyor. Bu içerik süje-obje birliğinin aktüelleşmesinden veya süjeleşmesinden ibaret birinci devreyi tamamlayan bir devre içinde meydana çıkacaktır.[104] Süjeleşme kuvvetlendikçe, yani süje aktüel oldukça kesintili potansiyel hayaller akışının yeniden kurulması suretiyle çağrışım ve hafıza işlemeye başlayacaktır ki bu hayaller akımı objeleşmeden doğan düşünce etkinliğinin içeriğini teşkil eder. Her objeleşmeye karşılık bir süjeleşme fiili olduğu için bilinç daima düşünce fiillerine içerik olacak hayaller akımını hazır bulmaktadır. Böylece bir yandan düşünce şematizmi kurulurken öte yandan bu şematizme içerik veren hayaller akımı hazırlanır. Bunun için de düşüncenin konuşmadan önce geldiğini söylemek kadar, düşüncenin konuşmadan sonra geldiğini ve onun tarafından hazırlandığını söylemek de doğru olamaz. Bu zamandaş veya hiç değilse nöbetleşe (*altérnant*) iki devre birbirinin neden ve eseri olmaksızın karşılıklı gelişirler:

Hâsılı, objeleşme ve süjeleşme birbirinin nedeni ve eseri değildirler. Çünkü ne objeleşme süjeleşmeyi doğurmuştur, ne süjeleşme objeleşmeyi. Bunlar çift-kutuplu ilk olgunun o veya bu yöndeki zorunlu gerçekleşmenin almaşık sonuçlarıdırlar. Neden daima ilk olgudur. Objektif düşünce şemalaştıkça sübjektif bilinç alanında kendi içeriğini bulur. Kelimeler, işaretler semboller aslında objeleşmenin işaretleri olduğu halde, bilinç fiilinin süjeleşme kavsinde meydana çıkan hayal-

---

[102] Charles Blondel objeleşmeye karşılık dille ifade edilen sosyal ve mantıki düşünceyi, süjeleşmeye karşılık "ifade edilemeyen" iç-hallerini aldığı için, Bergson'un "süre" dediği bu iç-halleri sosyal bilinçle tamamlanmazsa marazî bilinç sayıyor. Bizce sosyal veya kelimeli bilinç objeleşmeden ibarettir. (C. Blondel, *La Conscience morbide,* Félix Alcan, 1926)

[103] *Coenesthésie*'yi iç duyu veya hal duyusu diye karşılıyoruz. Eskiden "hissî hal" deniyordu. Marazî şekline *coenestopathie* denmektedir.

[104] Paul Giran, *Les Origines de la pensée* adlı eserinde düşüncenin hayatî köklerinden başlayarak duyarlıktan zekâya kadar ruhî gelişmeyi, dilin ve toplumsal bilincin teşekkülünü inceliyor. (Félix Alcan, 1923)

lerin belirtileri görevini de görürler. Fakat hiçbir zaman süjeleşme kavsindeki hayaller serisini kelimeler ve işaretlerle karşılamak mümkün değildir. Çünkü bu sonsuzdur. Çünkü bir şeyi kelime ile ifade etmek demek, onu kuvveleştirmiş, soyutlaştırmış olmak demektir. Halbuki sonsuz hayaller yani ömrümüzün akıp giden seline bırakılmış ve birbirine benzemeyen hayaller nehri içindeyiz; o hayallerden her biri için ayrı kelime bulmaya imkân yoktur. Süjeleşme kavsinde duygu, hareket olayları birlikte meydana geldikleri için, Bergson'un deyişiyle onlar sanki niteliksel, ayrıcinsten bir akış teşkil ederler. Başka bir ifade ile onların değişmeler içindeki akışının kelime kalıplarına sığdırılmasına imkân yoktur.

Sübjektif varlığımızda, süjeleşme alanımızda akıp giden hayaller nehri kelimelerle ifade edilemez. Fakat bu ne Bergson'un iddiası gibi, onların objeleşmeden daha zengin bir alan olduklarını belirtir, ne de empiristlerin, yani John Locke ve başkalarının iddiası gibi duyumlara göre gittikçe fakirleşen bir alan olduklarını gösterir. Çünkü felsefede bu bakımdan yorumlama yapan iki karşıt görüş vardır: Locke ve D. Hume tarafından temsil edilen empirizme göre bilincin iç hayatı son derece fakirdir ve hayaller fakirleşmiş duyumlardır. İkincisi Bergson'un görüşüdür ki, onca, tersine, hayallerin son derece zengin bir alanı vardır ve duyumlara göre, onlar asıl ruh dinamizmini teşkil ederler. Kelimelerle ifadesi kabul olmayacak kadar zengin bir alan. Evet, kelimelerle ifadeleri kabil değildir, ama bu onların özel bir zenginliğe sahip olmaları demek değildir. Bu yalnızca onların objeleşmeden farklı, fakat onu tamamlayan süjeleşme dediğimiz bir alan olduklarına ve bilgi sürecinde bu iki kavsin birbirini tamamlayan nöbetleşe gelişmelerini göz önüne almaksızın düşünce şematizmini ve hayalle dilin münasebetini açıklamanın mümkün olmadığını gösterir. Yani Bergson'un dediği gibi sonsuz bir zenginliği veya Locke ve Hume'un dedikleri gibi sonsuz bir fakirliği değil, fakat farklı bir bünyesi olduğunu ifade eder. Süjeleşmenin objeleşmeden farklı bir bünyesi vardır. Biri zamansal öteki mekânsaldır. Süjeleşme zamansal, objeleşme mekânsaldır; süjeleşme aktüelleşmiş, objeleşme ise virtüelleşmiştir. Süjeleşme psikolojik anlamda somut, objeleşme ise gene psikolojik anlamda soyuttur; çünkü biz varlıktaki tümellere karşılık olan o soyutları inşa ediyoruz; üçgeni, daireyi "iki kere iki dört eder" hükmünü ya da herhangi bir ağaç, herhangi bir masa kavramını inşa ediyoruz. Bundan dolayı, objeleştirme soyutlar; süjeleştirme ise somutlar alanıdır.

Bu farktan dolayı onun birine fakir, ötekine zengin demeye hakkımız yok. Bergson'a bakacak olursanız, o süjeleşmeyi kelimelerle ifadesi kabil olmayacak kadar zengin, buna karşılık objeleşmeyi de ruhun en fakir derecesi, çünkü mekânı sayıyor. Bu konuya böyle birtakım değerlendirme hükümleriyle bakmaya ihtiyaç olmadığı gibi hakkımız da yoktur. Zamanı ulvileştirip mekânı alçaltmaya ne lüzum var. Mekân da, zaman da birer kategoridir. Mekân bütün soyut geometrilerin tasavvur ettikleri evrenleri ifade eden kategori; zaman da rûhi oluşumuzu, âlemin oluşunu ifade eden başka bir kategoridir. Onun birine zengin, ötekine fakir demeyelim; yalnız mahiyetleri farklıdır diyelim. Her ikisinin de hareket noktası biziz. Objeleşme de, süjeleşme de bizden çıkıyor. Objeleşmemiz mekânı yaratıyor, subjeleşmemiz zamanı meydana getiriyor. Zaman dediğimiz kategori somuttur, mekân kategorisi ise soyuttur. Ama zamanın soyutu yok mudur? Evet o, zamanı mekân cinsinden ifade eder, fiziksel, jeolojik vb. alanlarda kullanırsak, o takdirde soyut zamanı elde ederiz. Fakat yaşadığımız zaman somut zamandır, Ali'nin yaşadığı, Hasan'ın, Hüseyin'in zamanı kendi zamanıdır, yani kendi ruhî oluşunun zamanıdır. Aynı suretle diyebiliriz ki, süjeleşme kavsine göre objeleşme veya düşünce şematizminin üstünlüğü veya fakirliğinden söz etmek de yerinde değildir. Çünkü süjeleşme veya süjenin aktüelleşmesi olmaksızın düşünce şematizmi her türlü içerikten yoksun olacak ve kendi başına işleyemeyecektir. Bu da onun süjeleşme ile tamamlanma zorunda olduğunu gösterir.

Şunu da işaret edelim ki, Hegel'in tasavvur ettiği gibi süjeleşmenin bir yanda, objeleşmenin diğer yanda oluşu ve onların sonradan sentezi meydana getirişi fikri savunulamaz. Gerek süjeleşmeyi, gerek objeleşmeyi nöbetleşe olarak biz yapıyoruz ve objeleşme olmadan süjeleşme olmuyor; niye? Çünkü objeleşmenin inşa ettiği karşılaştırma ve akılyürütme yetileri yardımıyla süjeleşme dediğimiz etkinliğe hazırlanabiliyoruz; yani kaybolmuş hayallerimizi varolan hayallerimize bağlayarak akılyürütme ile onlardan geçmişimizi inşa ediyoruz. Bu objeleşme gücüne sahip olmasak onu yapamayacaktık. Ve nitekim bizim o süjeleşme veya kişilik ve benlik dediğimiz gücümüz olmasa biz burada ve şimdi gördüğümüz şeyleri, daha önce gördüklerimize, sonra görebileceklerimize bağlayarak güç halindeki şekilleri, kuvve halinde kavramları inşa edemeyecektir. Şu halde her objeleşme mutlaka süjeleşme yardımıyla gerçekleşir. Her süjeleşme de daha önceki bir objeleşme yardımıyla meydana çıkar.

*

Süje-obje bütünü, zıt ve tamamlayıcı çift-kutuplu ilkel (*fait primitif*) dir. Bu yanda ilk olgudan doğan soyut evren, öte yanda somut evren yani iç âlemimiz var. Hegel'e göre ise tez olarak sübjektif ruhla antitez olarak objektif ruhun çatışmasından sentez olarak Mutlak Ruh meydana gelir. Biz böyle görmüyoruz. Bu görüş Descartes'ın düşünüyorum (*cogito*) şeklindeki bilinç tanımının kalıntısıdır. "Düşünüyorum" diyebilseydik ve hakikaten objeden bağımsız olarak düşenebilseydik, yani her türlü objeden bağımsız boşlukta düşünceyi koyabilseydik; o zaman belki böyle bir süjenin karşısına ondan ayrı bir obje koyabilirdik. Fakat böyle âlemden ayrı bir süje koyamıyoruz. Çünkü her koyduğumuz süjede mutlaka âlem birlikte konulmuştur.[105] Süje-obje bütünü üzerinde ısrarla durduğumuz bundandır. Burada bir sentez fiili yoktur, ilk kökten başlayarak her iki yöne doğru açılış (*explicitation*) vardır. Bütün medeniyetin doğuşu, kültürün gelişmesi bir yandan bilimin öte yandan iç hayatın gelişmesi bundandır. Bu açılışa biz medeniyetin yürüyüşü[106] diyecek olursak, bu yürüyüş bir yandan soyut ve genel düşüncenin öteden iç hayatın zenginleşmesi ile, birbirini yumak gibi ören iki kanat halinde gelişmektedir. İlk insanda bu örülüş henüz çok fakirdir.

İlkel insandaki bu ilk dışa çevrilme haline biz projektif düşünce diyoruz. Önce süje-obje bütününün çözülmemiş olduğu kök halinde bir isim verelim: ona *épijectif* düşünce diyelim. Biz insanın ve insanlığın bilincine onunla başlıyoruz, düşünce başlangıçta çocukta, ilkel insanda ve ilkelliğini kaybedemeyen delide ya da ilkelliğe kasıtlı olarak dönen sanatçıda, zaman zaman ilkelliğe dönen ve geri gelen hayal kurma[107] adamında veya uykunun rüyasında düşünce *epijectif*'tir, yani süje objeden ayrılmamıştır. Süje-obje çift-kutupluluğu düal birlik halinde devam eder. Fakat orada dahi birtakım ayrılma çabaları görünür. Bu çabalar objenin büsbütün kendi yönünde gelişmesini sağlayamadığı için, ancak süje-obje bütünlüğünün açılması suretinde, yani bütünün kendisine dışarıda bir akis bulabilmesi şeklinde olur ki, bu işleme *projection*, bu türlü düşünceye de projektif düşünce diyoruz. Rüya bir projektif düşüncedir, çünkü rüyada biz objeyi kuvveleştiremedik, fakat müphem olan süje-obje bütününü bir sinema perdesine aksettirir gibi, gece karanlığında, uyku içinde aksettirdik. Ve orada bilinçdışına ait

---

[105] Husserl buna "âlemde var olmak" (*In der Welt Sein*) diyor.

[106] *Cheminement de la civilisation.*

[107] Réverie.

bütün güçler, eğilimler birtakım hayaller halinde dışsal bir hal aldılar. Benim olmaktan çıktılar, dışsallaştılar.[108]

Bir rüya motifini ele alalım: Bu rüya motifine ben bazen seyirci olarak, bazen de aktör olarak karışırım, fakat her ikisinde de birtakım vakalar vardır ki, bunlar sanki benim dışımda gibi cereyan ederler. Halbuki bu vakaların çoğu kendi eğilimlerimdir. Rüyada eğilimlerim sanki objeleşmiş, objeleştirilmiş gibi bir hal almıştır; fakat bu bir kuvveleşme yani hakiki bir objeleşme değildir. Ancak süje-objenin veya süjeleşmiş bilincin objeleşmesidir. Halbuki asıl objeleşmede esas olan süjenin objeleşmesi değildir; süje-obje çift-kutupluluğunda, asıl obje kutbunun kuvveleşmesidir. Burada ise, obje kuvveleşemiyor. Yani burada benim gördüğüm masa mümkün masalarla birleşip "güç halinde" masa olmuyor, fakat benim duygu, eğilimlerim ve hayallerim dışa aksediyor. Sanki bir sinema perdesinde görünüyor. İşte buna projektif bilinç diyoruz. Fakat rüyada gördüğümüz bu hali efsaneler, masallar ve eski kavimlerin mitolojilerinde (Yunan, Mezopotamya, Hint vb. mitolojilerinde) insanlığın projektif bilincinde görüyoruz.

Ancak derece derece gelişmeye başlayan objektif bilinçle birlikte, süje objeden kurtuluyor ve süje kendi başına, kendi evrenini inşa ederken obje de kendi başına kendi evrenini inşa ediyor. Böylece objeleşme ile birlikte aklileşme başlıyor, şu halde medeniyetlerde de iki çağ görüyoruz: 1) Objeleşme ve süjeleşmenin gerçekleşmesinden önceki çağ; 2) Bu iki hareket başladıktan sonraki çağ. Bu hareketlerden önceki çağa mitolojik veya projektif medeniyetler diyoruz. Ondan sonrakine de objeleşme ve süjeleşme medeniyeti diyoruz. Bu objeleşme ve süjeleşme medeniyeti Eski Yunan'la başlıyor; ondan önce bâriz olarak görünmüyor. Yani Yunan filozofları ve bilginleriyle matematiğin, astronominin, mekaniğin, geometrinin, bir yandan da felsefenin doğuşu ile aklî düşüncenin, Logos'un doğuşu ile başlıyor. Öte yandan, ona paralel olarak iç hayatın, Sokrates'in dediği "kendi" bilincinin doğuşu ile birlikte başlıyor. Kendi bilinci işte bu süjeleşmenin eseridir. Nitekim bilimlerin doğuşu ve genel bilinç de objeleşmenin eseridir. Her ikisi Yunan'dan önceki medeniyetlerde hemen hemen yoktu. Daha eski kavimlerde projektif bilinç vardı, ondan öncekilerde, yani klan ve kabile medeniyetinde ise yalnız epijektif bilinç vardır.

---

[108] *Extériorisé.*

## İnsani Varlığın Bir Manzarası Olarak Bilinç Gerilimi ve Genişleme Ritmi

Şimdi biz bilgi probleminde bilincin bünyesini ve nasıl geliştiğini aşağı yukarı tasvir ettik. Bu tasvir bize gösterdi ki bilincin gelişmesi Hegel'in dediği gibi tez, antitez ve sentez halinde üç lâhzanın diyalektik yürüyüşü ile değil, fakat aynı ve tek alojik varlığın zıt ve tamamlayıcı iki yönüne doğru açılması ile oluyor; ve hiçbir zaman bir senteze ulaşmıyor; hiçbir zaman ayrılan süje ile obje birleşmiyor, fakat daima obje sübjenin ve süje objenin karşılıklı büyümesini sağlıyor. Karşılıklı her ikisi birbirini dışta bırakmak üzere onun kendi payına gelişmesine yardım ediyor. Fakat asla objektif-sübjektif arasındaki çatışmadan üstün bir senteze doğru gidilmiyor. Objeleşme ile süjeleşme daima ayrı kalıyorlar. Bu da bilgi alanında, insanın kaderidir.

İnsan kendi bilincinin kaderini aşamıyor, bilginin bir barajı var ki, insan o barajın ötesine geçemiyor. Bunun ötesine geçmek için insanüstü varlık olmak gerekir; ancak ilâhî bir bakış insanın bu her iki cephesini birden kavrayabilir. Buna da bilgimizin yeis noktası diyelim. Ne kadar büyürse büyüsün objeleşme kendi cinsinde kalmıyor. Nitekim süjeleşme de ne kadar büyürse büyüsün ve kendi cinsinin en yetkinine ulaşsın, gene yarım kalıyor. Biri ötekine yardım ediyor ama, ikisini birden kuşatan bilginin ne olabileceğini bilmiyoruz. Muhyiddin İbn Arabî'nin söylediği "berzah" âlemi kavranması kabil olmayan bir şey oluyor.[109]

Şimdiye kadar epijektif, projektif, objektif ve sübjektif bilinçlerin gelişmesini kısaca gözden geçirdik. Şimdi bilinci bilgi olarak değil, bir varlık derecesi olan insanın bir manzarası olarak ele alalım; bilen bir güç gibi değil, madde, bitki, hayvan gibi varlıklardan biri insan olduğuna ve insanın da üstün gücü bilinç olduğuna göre bir varlık derecesi gibi ele alalım.

Bilinç akışına bakarsak, orada iki çeşit olaya rastlarız: 1) Bir kısmı duyum, algı, hayal gibi dış âlemin uyarımları ve bizim etkinliklerimizin eseri olarak doğrudan doğruya kavradığımız olaylardır. 2) İkincisi refleks, davranış, mimik, jest, dil sembolleri vb. olaylardır; bunları kendimizde ve başkalarındaki hareketlerle kavrarız. Birinci olaylar grubunun incelenmesinden eski zihinci psikoloji; ikincisinin incelenmesinden *behaviorism* doğmuştur. Bu iki alan ayrı ayrı kaldıkça bu iki akım

---

[109] Halbuki varlığın ilk olgusu düal birlik, Platon'un deyişi ile *Dyade* olduğu için bilgi alanında biz varlığa ulaşamıyoruz.

anlaşmazlar. Yani bir yanda hareketler, öte yanda duyumlar, hayaller vb.'den ibaret iki alan, ayrı ayrı göz önüne alındığı için bu iki psikoloji akımı da ayrı kalacaktır. Hayal ile hareketin, düşünce ile uzamın ayrı postülalarından işe başladıkça bu akımlardan birisinin ötekini ortadan kaldırmasına imkân yoktur. Şu halde bütün soru ilk verilerde bu ayrılığı kaldıran özelliklerin olup olmadığını aramaktır. Hayal ile hareket arasındaki ayrılığı ilk defa W. James kaldırmaya teşebbüs etmiştir. O buna hareket halinde hayal veya dinamik hayal diyor ve bu dinamik hayali tamamen soyut, eski cevheri hayalin yerine koyuyor. Descartes'ın cevheri bilinç fikrinin bir türü demek olan soyut hayal fikrini kaldırıyor ve bilinci "bilinç akışı" (*courant de conscience*) olarak tarif ediyor.[110] Daha önemli yenilik, düşünce ile uzam arasındaki ayrılığın kalkmasıdır;[111] Descartes bir yana düşünceyi, öbür yana uzamı koyuyordu. Yeni psikoloji onlar arasındaki duvarı kaldırıyor. Bu bakımdan bazı yeni cereyanlara göz atalım:

A- Bunlardan birincisi Maine de Biran'ın çaba teorisidir. Ona göre ruhî hayatın temel olgusu çabadır.[112]

B- İkincisi Wünzburg ekolünün fiil teorisidir. Ona göre ruhun temel olgusu fiil ve eğilimdir.[113]

C- Üçüncüsü *Gestalt* ekolünün görüşüdür ki, daha önce görmüştük.[114]

D- Buna bir de eğilim psikolojisi katabiliriz. Bu yeni akımların ortak vasfı hayal ile hareket arasındaki ayrılığı silmeyi temin etmeleri, hareketle hayali birleştirmeyi ve ruhî hayatın bir etkinlik, bir akış, bir süreç olduğunu göstermeleridir. Şu halde ruhî hayatımızın temeli eğilimlerdir. Ruhî hayatımız hayal olsun, duygu olsun, irade olsun daima eğilimler halinde görünmektedir. Eğilimlerimizin iki manzarası var: Bir manzarası ile onlar duygusal-harekî eğilimlerdir. Öteki manzarası ile zihnî eğilimlerdir. Birinciler haz ve elemden başlar, duygusal hareki, ilkel ilgi, sempati, neşe, sevinç, keder, ümit, yeis duyguları, meyelanlar, hâkim eğilimler, tutkular (ihtiraslar), marazî şekilde heyecan bozuklukları buraya girer. İkinciler, duygusal-harekî ilgililerle başlamak üzere derece derece ayrılır: Zihnî ilgiler, dikkat, tecessüs,

---

[110] W. James, *Précis de psychologie.*
[111] *Bilgi Teorisi Dersleri* (1962-1964, İlahiyat Fakültesi).
[112] Maine de Biran, *Les Fondements de la psychologie.*
[113] Albert Burloud, *La Pensée*; *La Pensée conceptuelle.*
[114] Katz, *Psychologie de la forme*; Guillaume, *Psychologie de la forme,* Flammarion.

akılyürütme gücü, sonuçlama (*déduction*) ve en soyut dil ve düşünce mekanizmalarına kadar yükselir. Bu iki büyük eğilim dalı kökünde birdir; aynı ağacın iki dalı gibidir. İlerlemiş şekillerinde bile onları büsbütün ayırmak kabil değildir.

Bir mantıkçının sırf soyut zihnî işlem yaptığı sırada duygusal harekî eğilimden büsbütün sıyrıldığı iddia edilemez. Mantıkçıyı bu etkinliğinde gayrete getiren bilim ihtirası, araştırma şevki, başarı sevinci gibi duygusal-harekî eğilimlerdir. Spor ve satranç ihtirasında, spor yapan bir adamın veya satranç oynayan bir kimsenin ihtirasında oyuncuyu harekete getiren asıl duygusal harekî tutku olmakla birlikte, oyuncunun sarf ettiği zihnî etki dikkat, ilgi, akılyürütme, hafıza vb.'dir. Duygusal-harekî eğilimlerle zihnî eğilimler kesin olarak ayrılamazlar. Ancak bu da onların devamlı surette birbirine karışmış olmaları demek değildir. Asıl olan zihnî eğilimlerin derece derece bağımsızlık kazanmasıdır. Aynı ağacın gövdesinden ayrılmak üzere birinin bu yana, ötekinin öte yana doğru gitmesidir. Eğilimler zaman süresince hızlarını değiştirirler. Ağırken şiddetlenir, yükselirler; yükselme güçlerinin en üstün derecesine çıkarlar. Orada uzun müddet duramadan şiddetleri azalır, alçalmaya başlar. Eğilimlerin, bir yükseliş bir alçalış olmak üzere ritmleri, dalgalanma kavisleri vardır. Bir eğilimin kendi şiddetinin en yüksek derecesine çıktıktan sonra derece derece şiddetinden ve hızından kaybederek alçalmaya başlaması tâbiidir. Eğilim, bu en yüksek dereceye ulaştıktan sonra aynı veya daha yüksek bir seviyede devam etmek isterse onun kaderi kırılmak ve düşmektir. Bu tarzda, şiddetlerinin zirvesine ulaştıktan sonra ritmik kavislerini yapamadıkları için birdenbire düşen eğilimler vardır. Onlara eğilimlerin tükenmesi veya birden çöküntüsü deriz. Eğilimin bu hali ruhî hayat için bir hastalıktır. Ruh hekimleri eğilimlerin yükseliş devrelerine *excitation*, alçalış devrelerine de *dépression* derler; onları yalnız patoloji gözlüğü ile incelerler. Meselâ Kraepelin ve onun sınıflamasını Freud ve Jung'un metodu ile birleştiren Bleuler, eğilimleri bu patoloji metoduna göre inceleyenlerin başında gelir. Onların bilim hayatına hizmetleri büyük olmuştur. Fakat hataları, normal eğilimdeki yükseliş, alçalış ritmleri yerine bu marazî yükseliş-alçalışları koymaları ve onları birbirine karıştırmalarıdır. Bir kısım bünyeciler, meselâ Kretschmer,[115] Minkovski normal yükseliş ve alçalışlarla patolojik yükseliş ve alçalış arasında yalnız derece ve şiddet farkı olduğundan bahsetmektedir. Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: Marazî bir eğilim normalin aşırı hali değildir. Ancak normal

---

[115] Kretschmer, *La Psychologie médicale,* Payot; *La Structure de corps,* Payot,

bilincin aşabileceği kavisten sonra devam etmek için sarf edilen çabanın kavsi tamamlamayı imkânsız bir hale koyması, bu yüzden eğilimin birdenbire düşmesi veya tükenmesi marazî dediğimiz hali meydana getirir.

Ruhî hayatımızın gelişmesini bir şema ile gösterirsek, bu şemada birine yükseliş ötekine alçalış kavsi, daha sonrakine tekrar yükseliş ve alçalış kavisleri deriz. İnsan bilinci zirve noktasına çıktıktan sonra kendisini zorlar ve daha yükseğe çıkmaya çabalar, birdenbire düşer; işte bu düşünmeye çöküntü (*dépression*) diyoruz. Bu zorlama haline de azma (*excitation*) diyoruz. Patologlar bu taşıntı ve çöküntü kavislerini tetkik ediyor ve onları normal halin kavisleri ile karıştırıyorlar. Halbuki normal halde bu zorlama olmaksızın, tabii olarak her yükselişin ardından bir alçalış, onun da ardından gene başka bir yükseliş vb. gelmektedir. Ayrıca her alçalma ve gevşeme de marazî değildir. Ancak bir daha yükselemeyecek hale gelenlerin, yükselmek için yaptığı zorlama çabaları eğilimin yerini alan ve bir bocalama hali gösterenlerin durumu marazîdir. Birincilerde devamlı bir çöküntü haline karşı ikincilerde devreli çöküntü ve azma halleri doğar. Bir kısım hekimlerin patolojik halleri normal eğilimlerin aşırı şekli diye tanımlaması da bundan ileri gelir.[116] Eğilimlerin ritmik bünyesi âdeta jeolojideki üçüncü devir topraklarının *clinal* ve *syn-clinal* kavislerine benzer. Her yükselme kavsi aynı zamanda bir gerilme vasfı gösterir.[117]

Eğilimin şiddeti ve hızı arttıkça gerilme de artar. Zirveye ulaşınca şiddet azalır, en sonra yavaş yavaş alçalma başlar. Yüklemenin aksine alçalmada bir genişleme (*extention*) veya gevşeme (*détente*) var deriz. Eğilim hızını ve şiddetini kaybettikçe yayılır, genişler ve gerginlikten kaybettiğini genişleme sayesinde kazanır. Eğilim gerilme halinde şiddetçe ve hızca kuvvetli fakat yayılma ve dayanması, dayanma sahası bakımından zayıftır. Hattâ gerilmenin en yüksek olduğu noktada eğilim fazla daralmış, bu yüzden dayanma gücü o kadar azalmıştır. Zaten onun bu aşırı kutupta fazla duramayışı da bundan ileri gelir. Buna karşı eğilim zirveyi aştıktan sonra kaybettiğini kazanmaya başlar; sahası genişler, dayanma gücü artar, aşağı doğru ağır ağır, fakat bütün ruhî hayatı kaplamak üzere yayılır.

Yukarıda gördüğümüz eğilimlerin hepsi istisnasız ritmli kavisleri çizerek gelişirler. Fakat eğilimlerin gerilim-genişleme ritmi yalnız ruhî

---

[116] Kretschmer, meselâ bünye sınıflaması ile marazî tipler arasında böyle bir karşılaştırma yapıyor.

[117] Gerilme *tension*, genişleme de *extension* karşılığıdır.

hayatımıza vergi değildir. Onun bir yandaşı da uzvî hayatımızdadır; sanki uzvî hayatın bu yandaş yayılışı eğilimlerin kolay işlemesini hazırlar. İkincilere neden, birincilere eser diyemeyiz. Çünkü aralarındaki münasebet biri ötekini aşacak derecede farklıdır. Bunun için onları aynı varlık ritminin türlü manzaraları olarak görmek doğru olur. Eğilimlerin organik hayattaki karşılığı kassal sistemle sinir sistemidir. Ruhî hayatta nasıl bir gerilim ve bir genişleme kavsi varsa; uzvî hayatta da bir kassal sistem bir de sinir sistemi vardır. Sanki birincisi gerilimi ikincisi genişlemeyi hazırlamak için kurulmuş gibidir. Fakat kaslar bedenimizin mekânda belirli yerlerini kapladığı, sinir sistemi ayrı bir yerde merkezîleştiği halde eğilimler aynı mekân özelliklerini göstermez. Onlar bütün bedenimizi aynı zamanda, bütün ruhumuzu kaplarlar. Fakat kassal sistemin gerginliği, şiddeti, hızı, çabayı hazırladığı veya çabaya şart görevi gördüğü meydandadır. Hattâ gerginliği ifade için kassal çaba (adalî cehd) tabirini kullanırız.[118] Bir kapı tokmağını açmak için, bir yayı germek için kassal çaba kullanırız. Buna karşı sinir sisteminde de gevşemeyi ve yayılmayı sağlayan bir hal vardır. Hekimlerin sinir hastalığı dedikleri şey, hakikatte sinir sisteminin bu görevini kaybettiği ve kaslarla sinirler arasında gerilim-genişleme ritminin işlemediği hallerde meydana çıkar. Yani sinir hastası dediğimiz haller bu ritmik münasebetin bozulduğu hallerdir. Bunu belirtmek için hekimlerin deyişiyle kassal gerilim hali için büzülme (*contraction*), ve sinir boşanması için yayılma (*dilatation*) kelimesini kullanabiliriz ki geniş anlamıyla gerilim ve genişleme kavramları için özel bir hal meydana getirirler.

Şimdi bir süre yeniden yukarıdaki teorilere dönelim: Maine de Biran'ın ruhî hayatın ilk olgusu çabadır, dediği fikre bakalım; çabanın burada yeri açıkça gözüküyor. Demek oluyor ki Maine de Biran ruhî hayatımızın başlıca bu cephesini görmüş ve ötekileri onunla açıklamak istemiştir. Maine de Biran'ın tezi bir bakımdan doğrudur.[119] Fakat bu görüş bu ritmik hayatın ancak tansiyon yönünü aydınlatmaktadır. Ya da uzvî hayatımıza bakacak olursak onun kassal gerginlik yönünü aydınlatmaktadır. Nitekim Alman filozofu Fichte daha 18. yüzyılda, Maine de Biran'ın teorisine benzer bir görüş ileri sürmüştü. Fakat ruhî hayatımızın büyük bir kısmı *sensori-moteur* (duyusal-harekî) sisteme bağlıdır: Duyumlar, hareketler, haz ve elem gibi. Başlangıçtaki bir kısım ruhî olaylar kassal çabadan, bağımsız olarak doğmaktadır.

---

[118] *Effort musculaire* kavramına Bergson önem veriyor.

[119] Maine de Biran, *Fondement de la psychologie.*

Maine de Biran'ın karşısında yer alan başka bir psikoloji otoritesi, Condillac, ruhî hayatımızı duyulardan çıkarmaya çalışıyordu. Duyumlarla ilgili olan ruhî olayların bu suretle açıklanması mümkündür. Bu yoldan giderek algı, hayal, hatırlama, sempati, taklit gibi birçok olayı açıklamaya devam edebiliriz. Fakat birinci açıklama tarzında nasıl bir sınırda durmaya mecbur oluyorsak, burada da aynı suretle bir sınır açıklamamızı imkânsız bırakır. Demek bu konuda karşımızda iki büyük psikoloji ve felsefe otoritesi vardır.

Maine de Biran'ın açıklama tarzı bize ruhî hayatımızın yalnız bir kısmını veriyor. Condillac ve onun ardından giden çağrışımcı psikoloji, hayal ve duyum psikolojisi de öteki kısmı veriyor: Çünkü birinde çabanın esaslı rolü vardır, ötekinde yok. Çaba ile meydana gelen olaylar Maine de Biran tarafından aydınlatılmıştır. Fakat başka bir kısım olaylarda çabaya hiç lüzum yok. Tersine, onlar kendimizi bırakarak meydana gelirler: Telkin, taklit, sempati olayları gibi. Bu olaylar da Condillac'ın gösterdiği yolla açıklanabilir. Demek eskiden filozof ve psikologlar ruhî hayatın zengin, çok cepheli etkinliğinde yalnız birer yöne dikkat etmişler, o yönü iyi aydınlatmışlar, bu yüzden de öteki yönü inkâra kadar gitmişlerdir. Fakat ruhî hayatın ritmik kavislerini bütün olarak görmemiz, ruhî hayatta her objeleşmenin bir süjeleşme ile tamamlandığını ve iki kutbun daima var olduğunu göz önüne almamız bizi birtakım yanlışlardan koruyor.

Burada da, ruhî hayatta her gerilimin bir genişleme ile tamamlandığını ve bilinç akışının sürekli dalgalanmalardan ibaret bir akış olduğunu göz önüne alacak olursak, iki zıt felsefi görüş ve iki zıt psikolojik açıklamadan ikisinin de birer cepheden haklı olduğu, fakat teker teker alındığı takdirde, ikisinin de eksik ve bundan dolayı yanlış olduğu anlaşılır.

Şimdi karşılaştırmayı yapalım: Bir tokmağı çevirmek, bir makineyi kullanmak, bir şeye dikkat etmek için yaptığımız çaba ile, duymak, görmek, hatırlamak, taklit etmek, sempati duymak için yaptığımız fiil aynı mahiyette değildir. Coué, Babinsky, Bernheim, Liébault, Breats gibi psikologlar birçok deneyle gösterdiler ki taklit, sempati, telkin gibi olaylar kassal çabanın tam zıddı kutupta, ona büsbütün karşıt bir süreç olarak gelişmektedir.

Bu bilgilerden birçoğu Nancy Tıp Fakültesi'nde profesör idiler; ve Paris Akıl Hastanesi'nin materyalist hekimlerine meselâ Dr. Charcot'ya karşı manevi tedavi metodunu icat etmiş olan onlardır. Onlar telkinin bir tek olay değil, bilinçte çok yaygın alanda bir olaylar sınıfı olduğu-

nu da göstermişlerdir. Liébaut da bu arada önemli keşifler yapmış; Dr. Coué telkin ve kendine telkin mekanizmasının genel kanunlarını bulmuştur. Breats de Amerika'da bunu bir tedavi metodu haline getirmiştir. Hâsılı birçok tecrübelerde gösterdiler ki, taklit, sempati, telkin cinsinden olaylar kassal çabanın tam zıddı kutuptadırlar. Onlar sinir temeline dayanan *idéo-motrice* (yani fikrî-harekî) bir ruhî süreç teşkil ederler ve ancak kassal gerginliğin karşıtı olan bir gevşeme, genişleme ve kendini bırakma halinde meydana çıkarlar. Yani kassal gerilim ile sinir gevşemesi tersine orantılıdır. Bundan dolayı da onların yandaşı olan ruhî eğilimlerin iki manzarası aynı suretle tersine orantılıdır.

Bir kutupta kassal çabaya karşılık olmak üzere zihnî eğilim alanında en yüksek derece olarak zekâ, duygu eğilimleri alanında ihtiras, fiilî eğilimler alanında irade vardır. Öteki kutupta sinir yayılmasına karşılık olarak zihin eğilimi alanında sempati, fiilî eğilimler alanında taklit güçleri bulunmaktadır. Sanki zekâ ile telkin, ihtiras ile sempati, irade ile taklitten her biri eğilimlerin ritmik gelişmesinde karşılıklı iki kavisten birini temsil ederler.

Gerilme kavsinde bilinç belirli bir yöne doğru gerilir: Güç açılan bir kapı tokmağını çevirirken ne yaparız? Şöyle bir çaba sarf ederiz. O kassal çabanın yandaşı veya sadece benzeri, hattâ ona pek az bağlı olarak bilincin gerilim halini dikkatte, bir zekâ egzersizinde, bir matematik probleminin çözülüşünde, bir oyunun kazanılması, bir bilmecenin çözümünde, diyelim bir spor oyuncusunun başarı kazanmak için yaptığı gayrette daima o merkezleşmiş, bir noktaya çevrilmiş ruhî hayatın gerilme çabasını görüyoruz: Bir yay üzerindeki okun gerilmesi en basit ve en geniş şekilde bu hali temsil eder.

Ötekilerde ise genişleme halini görürüz: Kendini bırakma, genişleme ve etrafı ile bir olma. Bu ruhî gerilme, zekâda zihinsel olarak gerilme, ihtirasta duygusal olarak gerilme, iradede fiilî olarak gerilme şeklini alır. Ruhî gerilmenin en yüksek fiilî görünüşü irade, en derin duygusal görünüşü ihtiras (*passion*); üstün zihnî görünüşü zekâdır. Her üçü âdeta atbaşı giderler.

Buna karşı gevşemenin en yaygın zihnî görünüşü telkindir: Yani bir şeyi kabul etmeye ve kabul ettirmeye hazır olmak ve bir fikri kendi ruhunun derinliğine yerleştirmek için hiçbir suretle kendini zorlamamak, hattâ bunu almak için ruhî hayata en büyük genişliği vermek. O suretle ki o genişlik içinde verilen fikir kendiliğinden yerleşsin. İşte telkin budur.

Sempati bunun duygusal manzarasıdır. Duygusal hayatımızın en kolay yayılabilen şekli odur. İhtiras da kendi kendimize katlandığımız, duygusal güçlerimizi en şiddetli ve gergin dereceye getirdiğimiz halde, sempatide onları en gevşek ve geniş hale koyarız, başkaları ile birleşiriz. İhtirasta en çok başkasından ayrılırız. İhtiras adamı aynı zamanda başkasından ayrılan, bencil kimsedir, yalnız kendi için işleyen kimsedir. Sempati ile davranan ise başkaları ile birleşen, başkası ile duygudaş olan, onunla his beraberliğinde, yani biz içinde olan kimsedir. Beni başkalarından ayıracak yerde, biz içinde, biz'in bütünü içinde yaşayan kimsedir. İrade de onlar gibidir. Ben irademi kullanıyorum demek yalnız kendim için işliyorum, toplum üzerinde veya filan makine üzerinde, filan mekanizma üzerinde nüfuzluyum demektir. Zekâ ve ihtiras gibi irade de bencildir. Taklit ise tam tersinedir. Başkaları tarafından taklit olunmak yahut onları taklit etmek suretiyle onlarla aramızda fiilî beraberlik meydana gelir.

Eğilimlerin ritmik gelişmesindeki bu devreler insanın bütün ruhî güçlerinin birbirine bağlı, fakat gene de birbirinin zıddı olarak geliştiğini gösterir. Bütün gerilim ve genişleme kavisleri arasında bir zıtlık ve tamamlayıcılık vardır, her süje-obje bütününde hem zıtlık, hem tamamlayıcılık olduğu gibi, gerilme olduğu anda genişleme olamaz. Genişleme olduğu anda da gerilme olamaz. Biri gerçekleşince öteki kaybolur. Bununla birlikte onlar ruhî hayatımızın bütünsel etkinliğinin temelidirler ve birbirlerini tamamlarlar. Biri meydana çıkınca öteki kaybolur, öteki çıkınca bu kaybolur. Fakat gene de biri olmadan öteki olamaz ve öteki olmadan bu olamaz. Öyle ise zekâ fiilleri ile telkin fiilleri, arasında, ihtiras fiilleri ile sempati fiilleri arasında, irade fiilleri ile taklit fiilleri arasında zıtlık ve tamamlayıcılık vardır. Daha sarih söyleyelim: Her zekâ fiili öyle bir ruhî gerilme halidir ki, mutlaka bir telkin, yani genişleme ile tamamlanır ve dinlenir. Her ihtiras fiili öyle bir gerilme halidir ki, mutlaka bir sempati fiili ile genişler ve yeniden güç alır. Her irade fiili öyle bir gerilme halidir ki, onu bir taklit, yani yayılma ve genişleme halinin tamamlaması gerekir. İrade fiili aşırı bir çaba ile kırıldığı zaman sükût eder ve başarısızlığa uğrar. Zekâda gerilmenin üstün derecesi ne şiddette ise, irade ve ihtirasta da aynı şiddette olduğunu gördük. Bunun sebebi her üç sürecin aynı tabiata, eğilimlerin gerginliğine ve yükselmesine ait olmalarıdır. Her üçünde de bilinç bir hedefe yönelir ve bu yönelişle gerginleşir. Fakat bu hareket onun şiddet ve hızını arttırması için başka eğilimlerden ayrılmasına ve daralmasına sebep olduğu gibi, gene bu hareket onu hedefine göre

belirli bir mesafede bırakır. Yani gerek zekâ, gerek ihtiras, gerek irade de süje ile hedef birbiri içine giremezler. Tersine, onlar hedefe doğru gergin bulunmak için kendilerine çekilmek, hedefe doğru atılmak için önce gerilemek, onunla belirli bir mesafede olmak zorundadırlar. Gerilmek ile gerilemek arasında bir münasebet vardır. Fakat zeki bir münasebeti gösterir. Hedefe nazaran mesafede oluş, aynı zamanda atılış, hedefe hâkim olmayı ele geçirmeyi, bunun için de ona yabancı kalmayı gerektirir. Hedefle bitişen, hedefle kaynaşan artık onu ele geçirmeyi isteyemez ve ona yabancı kalamaz. Gerilme süreçlerinde ise eğilim hedefi ele geçirmek istediği, ona yabancı kaldığı için aynı zamanda hedefe düşman durumundadır. Genişlemede ise o hedefle bir olmuştur.

Hâsılı, zekânın, ihtirasın ve iradenin objeye karşı durumu, bir ele geçirme (*possession*), bir yarışma ve düşmanlık durumudur. Bunun için her üç eğilim yarışmanın bütün silâhlarını kazanırlar, yani iradeli adam başka iradelerle çarpışır, zeki adam başka zekâlarla, muhteris adam başka ihtiraslarla çarpışır. Onlarla daima yarışma, âdeta düşmanlık halindedir. Yarışma, aşma, başarı onları hedefe karşı gergin ve mesafede bıraktığı gibi, başka bilinçlere karşı da gergin ve mesafede, hedefe ve başka bilinçlere karşı rakip hattâ düşman durumuna koyar. Bu hal üç büyük eğilimin meziyetleri olduğu kadar kusurlarını da ifade eder. Halbuki bilincin öteki kavsinin vasıfları bunların aksinedir. Onlarda birleşme, kaynaşma, bir olma, dostluk, Biz içinde erime vasıfları vardır. Şu kadar ki, bütün bu karşıt vasıfların her iki cephesi de gene aynı insan bilincine aittir.

İki büyük filozof, Schopenhauer ve Bergson zekâ ile iradeyi birbirine zıt iki yeti gibi görüyorlar. Schopenhauer'a göre zekâ, âlemi kendine indirgeyen sübjektif bir yeti olduğu halde, irade varlığı olduğu gibi kavrayan bir yetidir. Yani asıl varlığa nüfuz eden güç iradedir. Zekâ ise âlemi yalnız tasavvur halinde süjeleştirerek kavrayabilir. Nitekim Bergson'a göre de zekâ yalnızca pragmatiktir, faydacıdır, eşyayı pratik fayda bakımından görür. Hayat hamlesi ise varlığın derinliğine sezgi ile nüfuz eden güçtür. Halbuki biraz önce görmüştük, zekâ da, irade de bilincin aynı gerginlik kavsine ait iki güçtür ve atbaşı giderler. Bundan dolayı birine aşağı, ötekine üstün güç demek yerinde olmaz. Kuvvetli bir irade sahibinin aynı zamanda zekâ sahibi olması gerekir. Nitekim kuvvetli bir zekâ sahibinin büsbütün iradesiz olması mümkün değildir. Ancak bu güçlerden birisi daha ağır basabilir. Bazı organik şartlarda, sosyal şartlarda çok büyük bir zekânın bazen bir derece irade zaafı gösterdiği olur, fakat tamamen iradesiz bir zeki, tamamen

zekâsız büyük bir irade sahibi olamaz. Napoléon için büyük bir irade sahibi, ama budala bir adam denemez. Yani eğer büyük bir irade sahibi ise, mutlaka oldukça gelişmiş zekâ sahibidir. Ve aynı zamanda da büyük ihtiras sahibidir. Hâsılı, gerilme kavsinin üç kutbu birleşirler. Onun için Schopenhauer ve Bergson'un iradeyi yükseltmek için zekâyı küçültmelerini doğru görmüyoruz. Onlar kendi felsefelerini daha bârizleştirmek için Platon'dan zamanlarına kadar gelen zihinci felsefeyi küçümsemişler ve ona karşı irade üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bu hal onları ifrata götürmüştür. Gerçi Platon şöyle düşünüyordu: Akılla kavranan İdea âlemi her şeyin değişmez örneğidir. Duyularla kavranan her şey ideaları örnek alıyor, kendisi onun kopyasıdır; asıl bilgi işte o bu idealara yükselmek ve onları akılla kavramaktan ibarettir. Felsefe aşağı yukarı Schopenhauer'a kadar bu hâkim fikrin nüfuzu altında kalmıştır: Descartes, Leibniz, Ortaçağ'ın büyük sistemleri, Spinoza, Kant, Hegel vb. akılcı filozoflardır. İlk defa Schopenhauer aklın karşısına iradeyi koymuştur. İrade onda bütün varlığa yaygın üstün bir güç olarak alınmıştır. Gerçi zihinci ve akılcı geleneğe karşı onun bu devrimci hareketi alkışlanacak büyük bir teşebbüstür. İhmal edilen çok önemli bir güce şeref kazandırmıştır, önemini anlatmıştır. Ancak bu yeni irade metafiziği bu sefer akıl metafiziğine karşı başka bir aşırı ve ölçüsüz görüş meydana getirmiş ve bunu o kadar ileri götürmüştür ki, bu sefer zekânın kadrini düşürmüştür. Gerek Schopenhauer'a gerek Bergson'a göre zekânın rolü eşyanın yüzündedir, faydacıdır, işe yarayan şeyleri alır; ruhun aşağı bir derecesine ait gücüdür. Ruhun gerilim haline değil, gevşeme (*détente*) haline aittir. Ve bilinç ancak gevşeme, maddeye doğru alçalma halinde zekâyı kullanır. Halbuki iş böyle midir? Yalnızca gündelik tecrübelerimizde tanıdığımız insanlara baksak, parlak zekâlı insanların ruhî gerginliğinin en yüksek seviyesinde başarı kazandıklarını, meselâ Henri Poincare'nin en karışık matematik problemleri çözerken gösterdiği maharetin, zihnî gerginliğin en yüksek derecesi olduğunu görürüz. Onun bir matematik problemi çözerken gösterdiği güçle meydan savaşını kazanan Generalin gösterdiği gücün aynı türden olduğunu görürüz. Zekâ aynı şekilde işler. Onun için birine gerginlik ötekine gevşeme hali, birine yalnız yaratıcı irade, ötekine ruhun alçalmış seviyesi olan pragmatik zekâ demek haksızlıktır. Bundan dolayı diyoruz ki bilincin yükselme ve alçalma kavislerinde, yükselme kavsinin (ki aynı zamanda gerilme kavsidir) üç esaslı gücü vardır; ve bu güçler birbirine paraleldir; zekâ, irade ve ihtiras. Her üçü de ruhun gerilme, yarışma, hâkim olma,

objeye nazaran düşmanlık dediğimiz tavrın, bencil tavrın ifadeleridir, onlar aynı seviyeden eşit tarzda tetkik edilmelidir. Zamanımızın bu iki büyük düşünürü, belki de yeni bir temayı keşfeden büyüklükleri yüzünden ifrata gitmişlerdir.

Zekâ ile ihtiras ve iradenin kökten birliği ve paralelliğini görüyoruz. Onların büsbütün ayrı kaynaklardan geldiğini iddia etmek çok güçtür. Gerilme gücünün üç manzarası, yani zekâ, irade ve ihtiras bilincin atılmak için gergin, şedit, aynı zamanda hedeflerinden ve başkalarından en uzak bulunduğu için bu güçlerde bilinç en fazla kendisi olur. Âdeta merkezîleşir. Bu merkezî bilincin atılış yönünün hareket noktası, Ben'dir. Bu suretle benlik teşekkül eder. Benlik gerilme kavsinde doğar. Böylece zekâ işlemlerinde, irade fiillerinde, ihtirasın yarılmalarında bilinç başka bilinçlerden "kendi" (soi) olarak ayrıldığı gibi[120] hedefinden, o hedefe çevrilen etkinliklerin merkezi, hareket noktası olması bakımından "ben" (moi) olarak da ayrılır. Şu halde benlik ve kendilik bilincin doğuştan güçleri değildir. Her halinde de aynı şiddet derecesinde bulunamazlar. Ancak gerilmenin üstün şiddet derecesinde meydana çıkarlar. Çocukta yarışmalar, arkadaşlarını aşma çabaları, hedefe ulaşma gayretleri arttıkça benlik ve kendilik duyguları kuvvetlenir. Üstünlük derecesine erginlik yaşında ulaşır. Küçük çocuk henüz gerilme halinin ilk çabalarında tam bilinçleşmemiş bir "kendi" duygusuna sahiptir. Çocuk kendisini henüz ben olarak görmemekte, fakat eşyadan ayırmaya başlamaktadır. Kendi çabalarının arttığı devrede çocuk bu çabaları yöneldiği eşya ile kendi arasındaki farkı ayıramayacak durumdadır. Zekâya, duyguya, iradeye ait ilk çabalar kendinin gerilici, tesir edici kuvvet olduğu hakkında çocuğun ilk müphem bilincini doğurur ki, burada eşyanın, kendi gibi canlı, çaba yapacak, dayanacak, karşı koyacak güçte olduğunu sanmasından ibaret animizm meydana çıkar. Önce kendini ve "ben"i algılar, sonra kendine karşı direnen eşyanın da ayrı "kendi"leri olduğunu sanmaya başlar. Canlı ve cansız etrafındaki bütün şeylerin birer kendisi var sanır ki, çocuğun üç yaşı ile 6-7 yaşı arasındaki bu görüş tarzına bazı psikologlar animizm, eşyayı canlı farz etme durumu diyorlar.

Ruhî hayatı bir varlık derecesi olarak ele aldık. Onun gelişmesini, ruh akışını birbirini tamamlayan iki kavis halinde gördük. Bu kavislerden birine gerilme, ötekine genişleme kavsi dedik. Ve bütün ruhî hayatın ya gerilme, ya genişleme kavsine ait fiillerden ibaret olduğunu tasvir ettik. Şimdi bu söylediklerimizi bilginin tabiatı için daha önce

---

[120] *Moi*= ben; *soi*= kendi

söylediklerimize bağlarsak görürüz ki, her gerilme kavsi bir objeleşmeye, her genişleme kavsi bir süjeleşmeye karşılıktır. Yani bizim bilgi teorisinde objeleşme ve kuvveleşme dediğimiz hal, varlık teorisinde ruhî varlığın gerilmesi dediğimiz halin karşılığı olduğu gibi; süjeleşme ve fiilleşme dediğimiz hal de genişleme kavsinin karşılığıdır.

Şimdi burada bilgi problemindeki iki hareketin, varlık felsefesinde (ontolojide) insani varlığın tasvirini yaparken anlattıklarımıza nasıl bağlandığını daha iyi görüyoruz. Genişlemede ruhî hayatınız çaba sarf etmeden başkalarına açılıyor, yayılıyor, bağlanıyor, onlarla bir oluyor. Kendinde var olanları, kendi potansiyelinde olanları, yeniden gelenlerle her an daha genişletiyor ve bu genişlemede onu etrafla birleştiriyor; yani onu bencil yapmıyor; başkalarıyla bir kılıyor. Ben yapmıyor, Biz yapıyor. Demek insan gerilme kavsinde Ben, genişleme kavsinde Biz, birinde savaş, ötekinde barış halinde bulunuyor. Her barış hali ardından bir savaş hali geliyor ve ruhî hayatımız sürekli barışla savaşın birbirini kovalamasından ibaret oluyor. Gerçi onlar dünya tarihinde birbirinden ayrı safhalardır. Fakat kendi hayatımızda en yakın insanlara, meselâ, ana-babamıza karşı her an bir barış-bir savaş halindeyiz. Ana-babamızı hem severiz, hem onlara düşmanız. Ana-babamız da birbirlerini hem severler, hem birbirlerine karşı düşmandırlar. Çünkü onların zekâ, ihtiras ve irade güçleri onları birbirlerinden ayırır. Sempati, taklit ve telkin güçleri birbirine yaklaştırır. Yurttaşlar, insanlar olarak biz birbirimizle hem barış halindeyiz, hem savaş halindeyiz. Sempati, taklit ve telkin güçleriyle birbirimize yaklaşırız, birbirimizi severiz; fakat yarışma güçleri olan zekâ, irade ve ihtirasla birbirimizden uzaklaşır, birbirimizi aşmaya çalışır; aşmaya çalıştığımız için de egoist olur, başkalarına bilmeyerek düşman oluruz. Bazen bilerek doğrudan doğruya, devirmek, yıkmak için; bazen bilmeyerek gerilim halinde bulunuruz. Her an bizde düşmanlık ve dostluk, iki karşıt duygu, nöbetleşe hükmetmektedir. Bir o, bir öteki gelir. Bunlar da tıpkı objeleşme ve süjeleşme gibi birleşemezler. Aynı ruhta yer aldıkları halde karşıt ve ayrı kalırlar. Bu hal, insanlığın kaderi ve insan bilincinin limitidir, onu ancak insan-üstü bir varlık uzlaştırabilir. Biz insanlar, mukadder olarak art arda anlarda ya dostluk ya düşmanlık hallerinden birinde bulunmaya mahkûmuz. Ancak dostluklar, düşmanlıkları kuvvetlendirir, düşmanlıklar da dostlukları. Çünkü eğer bizde bu bencil yetiler, yani irade, ihtiras ve zekâ olmasa, başlıca güçlerden telkin, taklit ve sempatinin verdiği ruh genişliğini alamazdık. Bizdeki bu terkip gücü ondan önceki hızımızdan geliyor. Nitekim genişleme

gücü de bize zengin birtakım yetileri, duyguları vermiş olmasaydı, ondan aldığımız ilkel hızla zekâyı, iradeyi, ihtirası devam ettiremezdik. Biri daima gücünü ötekinden almakta, öteki yeniden bununla yoluna devam edebilmektedir.

Şimdi genişlemenin tamamen süjeleşmeye karşılık olduğunu şöyle ifade edelim. Süjeleşmede görmüştük ki biz geçmişimizi, zamanı teşkil ediyoruz ve bütün önce var olan şeylerle birleşiyoruz, çağrışımlar yapabiliyoruz, hatıralarımızı davet edebiliyoruz. Dikkat ederseniz siz kendinizi bir şeyi hatırlamaya zorladığınız zaman o şey kaçar. Unuttuğunuz bir şeyi hatırlamaya çalışınız: O hemen alt bilince gömülür. Dikkati arttırdıkça hiçbir şeyi hatırlıyamazsınız. Hatırlamak Hume'un dediği gibi bir nevi büyüdür. Hatırlamak hayallerin kendiliğinden gelişidir. Hayaller arasında âdeta hissedemediğimiz birtakım bağlantıların kuruluşudur ki, onu üç çağırışım kanunu ile açıklamaya çalışıyoruz. Halbuki W. James'in gösterdiği gibi bu çağrışım ilişkileri pek karmaşıktır, işte süjeleşme bu çağrışım, hafıza ve hayal gücü etkilerinin işlediği yerdir. Onu işletmede de rol oynayan güçler telkin, taklit ve sempatidir. Yani hafızamızın kanunu, çağrışımımızın kanunu ve bizim iç-bilinç kuruluşumuzun kanunu iradede, zekâda değil, fakat telkin, taklit ve sempatidedir. Onlar yardımıyla biz alt bilincimize dalıyor, onunla aktüel bilincimiz arasında bağlantıyı telkin ve sempati ile koruyoruz. Hayal hayali bir irade ile değil, telkinle çeker. Hayal hayali çaba ile, zorlama ile değil, telkinle, *contention*'la davet eder. Buna karşılık, biz bir problemi çözerken, bir bilmeceyi hallederken daima irademizi, zekâmızı kullanırız ve maddi-manevi bir maniayı aşmak istediğimiz zaman da ihtirasımızı kullanırız, orada artık sempati ve taklit yetmez; ihtiras, irade ve zekâya ait bütün güçlerimizi o sırada kullanırız.

Şimdi burada ne görüyoruz? Zekâ, irade ve ihtirasla soyutlara doğru gidiyoruz. Bilinç âlemimizi teşkil etmiyoruz. Fakat zekâ ile kavramları, kuvveleşmeleri teşkil ediyoruz; zekâ ile objeleşmeyi, virtüelleşmeyi yapıyoruz, ihtirasla ve irade ile de onu tamamlıyoruz. Buna karşılık sempati, taklit ve telkinle hayalleri, çağrışımı, hayal-hatıraların canlandırılmasını, yani hayal gücü, hafıza çağrışım dediğimiz yetilerimizi teşkil ediyoruz. Bilgi teorisinde gördüğümüz, ruhî bir varlık gibi aldığımız takdirde konuyu daha açık olarak anlayabiliriz. Diyebiliriz ki, niçin bilinç bir objeleşme ve bir süjeleşmedir? Çünkü bilinç bir gerilim ve bir genişlemedir. Niçin bilinç gerilim ve genişlemedir? Çünkü o sürekli bir akış ve ritmdir. Bu akış durursa bilinç yok olur. Hareket halinde mutlaka bir yöne doğru yönelir, fakat o yönde en

şiddetli dereceye ulaştıktan sonra zayıflar. Hareketi alçalır, sonra yeniden kendini toplar, kuvvetlenir, bir daha yükselir, kayıkçıların ritmik hareketleri gibi bir dalgada yükselir bir dalgada alçalır ve her hareket bir ikinci hızı daha fazla almasını sağlar.

Sonuç: Bilgi tahlili ve varlık teorisinde bilincin bize verdiği sonuç, bilincin sürekli almaşık (nöbetleşe) bir hareketin içinde bulunuşudur. Bilinç bu almaşık hareketin dışına çıkamaz. Bilinç bu almaşık hareketle kültüre ve medeniyete büyük hizmet etmiştir. Fakat devamlı surette her kavsi ayrı gerçekleştirmek ve hiçbir senteze ulaşmamak şartıyla. Halbuki bu bir anlamda yerinde saymaktır. Başka bir anlamda büyük bir ilerlemedir. Çünkü objeleşme geometri ile, cebri ile, mantığı ve felsefesi ile; elbette insanlık için büyük kazançtır. Başka yönden süjeleşme de zamanın, varoluşun, tarihin kuruluşu ile büyük kazançtır. Fakat burada bir sentez yoktur, her yönde birer çıkmaz vardır ve bu çıkmazlar da bir kaderdir. Onun için bilinç problemi, hattâ bilinci bir varlık gibi aldığımız takdirde dahi, bize ruh alanında hakiki bir sentez göstermiyor. Asıl varlığa ait bir keşif de göstermiyor. Burada biz istediğimiz kadar objeleşme yapalım; yaptığımız şey yalnız kendi kendimizin tekrarıdır. Bir daireyi tanımlamak için önce sonsuz kenarlı poligon resmederiz. O zaman güç halinde daire kavramı demek olan 3,1411999 sayısını elde ederiz. Bu sayıya $\pi$ dediğimize göre dairenin geometride tanınmış formülü ($\pi r^2$) olur. Bu bir kuvveleşmeden ibarettir. Daha derine gidemeyiz. Çünkü bu asıl varlıktan bir keşif değildir. Bu bir bilinç fiilinin, yani bölme işleminin kendi kendini tekrarıdır. Şu halde insan bilinç felsefesinde kaldıkça bir çıkmaza saplanır. Bu çıkmazda her iki yön almaşık (nöbetleşe) birer ilerlemeden ibarettir.

Halbuki hakiki ilerlemenin almaşık değil varlığa doğru bir uzantı bir nüfuz olması gerekirdi. Burada ise varlığa hiçbir uzantı yoktur. Çünkü varlık zıt ve tamamlayıcı özelliği ile düal birlik halinde, Dyade halinde kavranamaz olarak kalmaktadır. Şu halde bilinç felsefesi veya bilincin epistemolojik veya ontolojik tahlili bize asıl varlığın tabiatı hakkında ışık veremiyor. Hattâ ondan uzaklaştırıyor. Buraya kadar insanlığın yapabildiği başarıları anlattık. Onu kendi görüşümüzde özetledik. Bu başarıların bizi nereye kadar götürdüğünü, objeleşme ve süjeleşme yönünde ayrı ayrı büyük kazançlar olmakla birlikte, asıl varlığa nüfuz bakımından hiçbir şey yapmadığını gördük. Şu halde biz felsefi problemlere ikinci bir yoldan girmek zorundayız: O da değer felsefesidir. Bundan sonraki bölümde bu konuyu ele alacağız. Bilgi teorisi ile, bilinç teorisi ile biz ancak insanın kendi dışına çıkarak kendini

ne kadar dışlaştırabildiğini gösterebiliriz. İnsan obje halinde dışlaşıyor, süje varoluşunu kuruyor; süje halinde kişilik oluyor, obje halinde objektiflik oluyor, fakat ikisi her şeye rağmen ayrı kalıyorlar.

*

Bundan önceki bölümde bilincin iki yöne doğru geliştiğini gördük. Bir yönde obje ki, buradan objeleşme meydana çıkıyor; öteki yönde süje ki, buradan da süjeleşme doğuyor. Objeleşme, bilincin kendisine karşı koyan dış âlemdeki şeyleri tekrarlarla virtüel (güç halinde) objeler haline getirmesi idi. Her an her algıda biz ayrı bir şey görüyoruz ve bütün gördüklerimiz sonsuz bir değişiklik evrenidir. Biz ancak kuvveleşmelerle şeyleri sabitleştiriyoruz. Yani şimdi gördüğümüzü daha önce gördüklerimizle ve görmemiz mümkün olanlara bağlayarak onları şu-şey (*Dasein*) değil, fakat güç halindeki şey, yani mümkün olan şeylerin toplamından ibaret, bilimin konusu olan obje haline getiriyoruz ve ancak o zaman bu hakiki bir bilgi konusu oluyor. Ondan önceki sonsuz değişik birtakım şeyler bilimin konusu değildirler. İnsan bu değişik şeyler dünyasından ancak objeleşmelerle çıkabiliyor. Fakat gene gördük ki, objeleşmelerle biz mekânı kuruyoruz. Süjeleşmelerle zamanı inşa ediyoruz. Mekânı kurduğumuzda geometri meydana çıkıyor, zamanı yaşadığımızda da kendi hayatımıza ve topluma ait tarih meydana geliyor. Tarihin verdiği bilgi ile geometrinin verdiği bilgi başka başka bilgilerdir. Mekânın verdiği bilgiye ve bütün bu türlü bilgilere açıklayıcı bilgiler, ötekilere ise anlayıcı bilgiler diyoruz. Birincilere açıklama bilimleri, ikincilere de anlama bilimleri diyoruz. O halde onların alanları da tamamen ayrılıyor. Zamana doğru gelişen bilinç varlığı tarihî bilimleri veya manevi bilimleri, ötekiler de tabiat bilimlerini meydana getiriyor ki temelini geometri teşkil ediyor. Ve gene gördük ki, objeleşme kendi kendini tekrardan doğduğu için, bu kendi kendini tekrar tamamen soyut ilkeleri meydana getiriyor, fakat gerçek alanından bir şey fethetmiyor. Aktüel bilinç objelerini mümkün objelere bağlıyor ve mümkün objelerden virtüel objeleri kuruyor; buradan da en soyut kavranılan, yani cebrin, geometrinin, aritmetiğin ve yüksek matematiğin bütün kavramlarını; lojiğin ve lojistiğin kavramlarını çıkarıyor. Fakat asıl tabiattan, varlıktan bir şey fethetmiyor ve nitekim süjeleşme yolundaki çabalarımız da bütün halinde süjeyi kuruyor, iç varlığımızı inşa ediyor. Fakat o süje kişisel varlığın, varoluşun dışına çıkamıyor. Hâsılı bilinç her iki yönde gene kendi olarak kalıyor. Bilinç kendi ötesine yani

dış varlığa[121] geçmiyor. Fakat, bununla birlikte genel bilinç ve varoluşun kuruluşunda büyük bir kazanç olduğunu da gördük; bilincin çift kavisle yapmış olduğu iki açılış insanlık için büyük bir kazanç olmakla birlikte, bu kazancın iki yönden bilincin genişlemesinden başka bir şey olmadığını, bilincin sonsuzca her iki yöne doğru geliştiğini, fakat gene gelişenin bilinç olduğunu söyledik.

## Akılyürütmenin İki Şekli: 1) Sonuçlama

Akılyürütmenin başlıca iki şekli vardır: Biri virtüel düşünceden doğan kurallara dayanarak kavramdan kavrama geçmek, yani sonuçlamadır; öteki aktüel olgular ve objelerden aktüel olan kurala geçmek üzere varlığın düzenini bulmak, yani tümevarmadır. Objeleşmeden doğan bu iki sonucu incelemek için önce kavramlar arasında sonuçlama yapmamızı sağlayan ilkelerin doğuşu üzerinde duralım.

1) Objeleşmenin birinci sonucu akıl ilkelerinin ve mantıki düşüncenin doğuşudur. Gerçi objeleşme önce tekrarlarla, virtüellikle, kendisinin aynı olduğunu ispat etmek suretiyle akıl ilkelerini kuruyor. Akıl ilkeleri deyince, biliyorsunuz, aynılık (özdeşlik), çelişmezlik, üçüncü terimin yokluğu ilkeleri anlaşılır.

Aynılık ilkesini, A=A diye gösteririz. Bu, objenin tekrarı ve virtüelleşmesinden başka bir şey değildir. Bir şey kendi kendisinin aynıdır diyebilmek için, o şeyin daima tekrar edilebilecek bir durumda olması gerekir. Meselâ, A bir tebeşir olsun. Ben diyebilmeliyim ki, A dediğim tebeşir her zaman A tebeşiridir. Halbuki tebeşir biteviye eriyor, kırılıyor, dağılıyor, bu tebeşir olmaktan çıkıyor. Ve yarın elime geçen tebeşir belki başka bir fabrikanın malıdır veya büsbütün başka bir tebeşir olacaktır. Fakat ben tebeşirin aynılığını virtüel olarak söyleyebilirim. Yani şimdi burada daha önce gördüğüm ve bundan sonra görmem mümkün olan tebeşirleri zihinde tekrar ederim ve bu zihnî tekrarımla derim ki, bin defa tekrar etsem tabiatı değişmeksizin o kendi kendinin aynı kalacaktır. Buna fiilde yetkim yoktur. Çünkü ben bunu sonsuzca tekrar edemem. Ancak zihnimde böyle bir şey yapmaya yetkim vardır. Yani zihinde yanılmazlığımı sağlayabilmek için böyle bir temeli kullanmak zorundayım. Şu halde aynılık ilkesi (*principe d'identité*) tanı zihnî bir ilkedir, fiilî bir ilke değildir. A=A diyebilmek için A'nın hep aynı şartlar altında aynı kalabileceğini ispat etmeliyim. Halbuki olgu-

---

[121] Bilinç nazaran dış varlıklar deyince maddeyi, hayatı, toplumu tanrısal varlığı anlıyoruz.

larda bu böyle görünmüyor. *Felsefeye Giriş* adlı kitabımızda (cilt: I, 1961, ikinci baskı) şöyle diyorduk: "Türlü ifade şekilleriyle anlatılmak istenen bu kural matematik formülü ile A=A şeklinde gösterilir." Gerek kelime gerek formülle ifade ettiğimiz bu kural düşüncenin hareket noktası, apaçık olan ispata muhtaç olmayan ilk mantıki hakikat olarak kabul edilir. Matematik formülü ile bu hakikat, eşitliğin iki yanının aynı olması yüzünden bilgimize hiçbir şey katmayan bir tekrar olduğu için buna totoloji (*tautologie*)[122] de diyoruz. İşte yeni mantıkçılarca da düşünce ilkelerinin totolojik olduğu iddiasını meydana getiren cihet budur. Bu kadar apaçık bir şeyi ilk hakikat olarak görmeye ne lüzum var? Fikir tarihine bakarsak bunun sebebi anlaşılır. İnsan zihni duyu verilerinin zenginliği yüzünden çok çeşitli bir zemin üzerinde işler. Ayrıca zaman ve mekân şartlarına göre insan bir hayalden ötekine, bir kavramdan ötekine geçmek üzere düşüncesini ilerletmektedir. Bu değişmeler ortasında değişmeyen bir şey kaldığını görebilmek için böyle bir ilkeye ihtiyaç vardır. Vakıa biz birçok düşünce ve izlenimin akışı içinde aynı meydandan ayrı zamanlarda geçerken ortadaki abidenin hep eskisi gibi kaldığını fark ediyoruz. Bu fark ediş, değişmeler ortasında değişmeyen bir şeyin bulunduğu algısını uyandırıyor, işte bu algının dayandığı esas, yukarıdaki kuraldır. Böylece insan zihni bütün bilimlerde devam eden ve temel olan şeyleri arama imkânını bulabiliyor. Buna genel olarak özdeşlik kuralı diyoruz.

Aynı kaldığını iddia ettiğimiz şeylerin asla değişmediklerini söyleyebilir miyim? Burası şüphelidir. Fakat onların bütün şartlar sabit kaldığına göre aynı imiş gibi olduklarını kabul edebilirim veya böyle görebilirim. Herhalde zihnimde apaçık olarak kavradığım özdeşlik ile şeylerde ve dışarıda var olan özdeşlik başka başkadır. Hareket halinde olan bir cismin aynı olduğundan söz ettiğim zaman zihnim haklıdır. Fakat bu cismin hareket hızı ile orantılı olarak kütlesinin artması veya eksilmesi halinde aynı kaldığı söylenebilir mi? Einstein'a göre hızla orantılı olarak kütle değişiyor. Bundan dolayı aynılıktan, özdeşlikten söz edilmemesi gerekir. Yahut yüzölçümünü pi re kare ($\pi r^2$) ile gösterdiğim bir dairede teorik olarak sonsuz, fiilde sonlu bir poligon olduğundan söz edecek olursam bir dairenin aynı zamanda hem kenarları sonsuz bir poligon, hem de bir daire olduğunu söylemiş olmuyor muyum? Bir üçgenin kenarlarından birini bölmek üzere ondan sayısız üçgenler elde ettiğim zaman aynı surette kenarlardan her birinin sayı-

---

[122] Eski mantıkta devr-i teselsül veya yalnızca devr deniliyordu.

sız üçgenlerden ibaret olduğunu veya sade bir hat olduğunu söylemiş olmuyor muyum?

Yukarıda sözünü ettiğimiz var olanlara özgü özellik, hem kendisinde hem kendisinden başkasında olma özelliği bu özdeşlik ilkesinin büsbütün zıddı olarak görünüyor. Öyleyse nasıl olur da bu apaçık ve kesin mantık kuralını varlığın temeli sayabilirim? Bununla birlikte bu ilke var olanlardan, gerçeklerden ayrı, sırf zihnî bir kural olarak daima açıklığını ve doğruluğunu saklayacaktır. Şimdi burada üç tane misal veriyorum: Birisi, dairenin pi re kare ($\pi r^2$) diye tanımıdır. Dairenin içine önce kare, sonra sekizgen, on altıgen vb. resmederiz. Bunları da tekrar bölebiliriz ve bu böyle sonsuzca uzatılabilir. Bu suretle, biz daireyi, kenarları sonsuz sayıda bir poligon diye tanımlarız. Halbuki poligon demek doğru değildir. Çünkü daire ayrı şeydir, poligon ayrı şeydir. Ancak bunu başka türlü tanımlayamadığımız için böyle diyoruz. Başka türlü tanımlama imkânsızdır. Şimdi burada olan şey nedir? Fiilde poligon asla daire ile birleşmiyor. Burada A=A'ya karşılık daire=daire demeliydik. Fakat böyle diyemiyoruz. Daireyi tanımlarken mutlaka onu başka bir şekille tanımlamak zorundayız. Ancak daireyi başka şeklin limitinde buluyoruz. Yani bir poligonu artık bölemediğimiz zaman ona daire diyoruz. Üçgenler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Şu halde bir üçgenin bir kenarı, sonsuz sayıda üçgenlerin teşkil ettiği limitlerin süreklisidir deriz. Bu tanımlama doğrudur, fakat bu gene bizim özdeşlik ilkemize aykırıdır. Bakınız biz henüz tecrübî hakikatlere girmedik, aklî hakikatlerin içindeyiz. Orada bile özdeşlik ilkesini her yerde kullanamıyoruz.

Tekrar edilen obje, virtüel obje, kendi kendisinin aynıdır. Şu halde aynılık neye ait oluyor? Bilincin kendi gelişme yönünde kavradığı objeyi virtüel obje olarak inşa etme gücüne! Bilinç bir mimar gibi kendi virtüel objesini inşa ediyor. Ve aynılık yalnız ona aittir. Gerçeğe tastamam uygun değildir. Gerçeğe beş aşağı beş yukarı,[123] limitte uygulanabiliyor; fiilde, gerçek alanında hiçbir zaman tam özdeşlik var denemez.

2) Çelişmezlik ilkesi üçüncü terimin bulunmayışına bağlanabilir. Her ikisi de çelişkilerin uzlaşmazlığı (*incompatibilité*) denen ortak bir karakterle birleşirler.[124] Hiç kimse çelişmezliği mutlak olarak kabul edemez. Aristoteles bunu şöyle ifade ediyordu: "Aynı şartlar altında veya aynı zamanda bir şey hem kendisi, hem kendisinden başka bir şey

---

[123] *Approximatif* karşılığı.

[124] Yeni mantık uzlaşmazlık ilkesi üzerindedir ve ötekileri ona bağlıyor.

olamaz." Yani bu şartlar dışında ve ayrı zamanlarda bir şey kendisi ve kendisinden başka bir şey olabilir. Öyle ise çelişmezlik mutlak değil, şartlı bir ilkedir.

İlkel zihniyette "iştirak" kanunu hâkimdir.[125] Bazı insanlar bazı ilkel kabilelerde kendilerini aynı zamanda hem ormanda, hem kulübenin içinde görüyorlar. Suç ve sorumluluk duygusunda bir nevi çelişik düşünce bu iştirak fikri yüzünden hüküm sürüyor ve bizim mantığımız onları anlamıyor. Onlar âdeta mantığımıza karşı nüfuz edilmezlik gösteriyorlar. Lévy-Bruhl tarafından bütün incelikleri ile tahlil edilen bu mantık-öncesi (*prélogique*) zihniyet fikri bu zatın uğradığı şiddetli hücumlar ve eleştiriler yüzünden hayli sarsılmış ve bu tanınmış düşünür ölümünden sonra yayımlanan *Carnets* adlı notlarında ilk eserlerine göre bazı gerilemeler göstermişse de, gene genel hatları ile antropologlar ve sosyologlar arasında mantık-öncesi zihniyete ait gözlemler değerini saklamaktadır. Lévy-Bruhl'ün sonradan savunduğu "duygusal kategori" fikri de başka kelimelerle *participation* kuralını ifade etmektedir. Van der Leuw bu konuda birçok etnolog, tarihçi, dinler tarihçisi ve psikologun tespit ettikleri vakalardan faydalanarak bunun yalnız ilkellere özgü değil, medenîleri de içine alan yaygın bir ruh kategorisi olduğunu gösteriyor.[126]

Bilimde daima çelişmezlik ve üçüncü terimin yokluğu ilkelerinin hâkim olduğu söylenebilir mi? Bilim, temellerinde ve sonuçlarında belirli bir gereksizlik (*indétermination*) payı kabul eder. Bugünkü mikro-fizikte sabit kütlesi olmayan "cisimcik" kavramını sarih ve mantıki olarak tasavvur etmek kolay değildir. Gerçeğin pratik hayatımıza ve duygularımıza dokunan kısmı gerçi çelişmezlik ilkesine uygun olarak işliyor. Fakat gerçek araştırmasında derinleştikçe, derin mikyasların bu ilkeye karşı direndiğini itiraf etmek gerekir: Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi bunun başlıca örneğidir. Duygularımıza hitap eden gerçek ise hiçbir zaman asıl varlık olmadığı gibi ona ait bilim de asıl bilim değildir. Korzybsky, Février-Destouches, Lupasco vb. mikrofizik alanında Heisenberg kesinsizliği ilişkilerinin yalnız determizmi değil, formel düşüncenin çelişmezlik ilkesini de sarsacak sonuçlar doğurduğu üzerinde ısrar ettiler.[127]

---

[125] L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétes inférieures*; *La Mentalité primitive* vb. eserlerinde bu fikri türlü derece ve şekillerde ifade etti. "*Carnets*"lerde biraz geriledi.

[126] Van der Leuw, *La Religion et l'homme primitif*, PUF.

[127] Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF.

Fakat unutmayalım ki bütün bu eleştirmeler çelişmezliğin sınırını aşan ve onu formel saha dışında gerçeğin de ilkesi yapmak isteyenler için doğrudur. Yoksa özdeşlik ilkesi gibi bilinç içkinliğine ait, sırf formel bir ilke olarak alınınca kendi geçerliliğini kazanır.

3) Üçüncü ilke, üçüncü terimin yokluğu ilkesidir. Bir şey ya A'dır, ya A değildir, ikisi arasında üçüncü bir terim olamaz. Fakat iki terimli mantıklar için bu böyle olmakla birlikte, zamanımızda gelişmekte olan birçok yeni mantık denemesinde bunun böyle olmadığı görüldü. Zamanımızda gelişmekte olan birçok yeni mantık denemelerine göre biliyorsunuz ki, doğru ile yanlış arasında saçma diye bir üçüncü değer meydana çıkıyor, yahut mümkün ve muhtemel (olası) diye bir değer meydana çıkıyor, hattâ muhtemel değeri tek olarak değil, muhtemeller skalası halindedir. Bu skalanın iki ucundan birine doğru, ötekine yanlış dersek, arada üçüncü terim olarak birçok muhtemeller yani üçüncü terimler olabilir. Uçüncü terimin yokluğu ilkesinden ilk şüphe eden yeni matematikte sezgici ve "inşacı" denen Heiting ve Brouwer ekolüdür. Onlara göre cümleler teorisinde başvurduğumuz transfini kavramını formalist ve mantıki görüşle açıklamak mümkün değildir. Sonsuz kardinal sayıları içeren bu cümleler öyle birtakım mantık paradoksları doğurmaktadır ki, matematiği tam mantıkileştirmek istediğimiz zaman, bu sonsuz cümleleri feda etmek yani bilimimizi daraltmak zorunda kalırız. O halde matematikler sezgiye göre kurulmakta ve inşa edilmektedir. Bu takdirde üçüncü terimin yokluğu ilkesinden vazgeçmeliyiz. Çünkü bu akıma göre sonsuz cümle paradoksları gösteriyor ki, doğru ile yanlış arasında saçma diye üçüncü bir terim vardır:[128] Sokrates, dik açılı bir üçgene eşittir, önermesi de böyle bir önermedir. Vakıa gerçekte iki karşıt terim arasında bir değil, sürekli terimler skalası koyan olasılık (ihtimaliyet) mantıkçıları bunu daha ileri götürdüler. Fakat bize göre bu hal formel düşünce ile gerçek alanını karıştırmaya gitmektedir.

Olasılık daima beklenen vakalara verilecek değere, tecrübe alanına aittir. Halbuki bu ilkenin tecrübe dışında sırf formel olması gerekir.

4) Bunlara bir de yeter-sebep ilkesini katalım; bu hem akıl ilkesi hem tecrübe ilkesidir. Leibniz tecrübe alanına ait olan nedensellik ilkesini buradan çıkarıyor. Fakat buna ait kanıtlarımız kuvvetli değildir. Şüpheciler, ihtimalciler bu fikri reddediyorlar. Onun için yeter-sebep

---

[128] Meselâ, sonsuz kundura çiftleri ile sonsuz tek kunduralar eşittir. Bu ise tek=çift şeklindeki paradoksu doğurur.

ilkesi tam bir soyut akıl ilkesi sayılmalı mıdır? Bunu söyleyemeyiz:[129] Herhalde bu iddia ilk üç ilkede olduğu kadar kuvvetli değil. İşte mantık, lojistik, matematik bilimleri bu ilkelere dayanarak gelişmiştir.

Bu suretle bir lojiko-matematik zorunluluk ispat edebiliriz. Fakat bu zorunluluk analitik bir zorunluluktur ve bilgimize tecrübe alanından yeni bir şey katmaz. Yani matematik bir ciltlik formül yazsak bu formüllerin hepsi A=A totolojik hakikatinden çıkar ve gene ona irca edilir. Onun analitik olarak geliştirilmesinden doğmuştur. Tecrübe dünyasından, varlık dünyasından ona bir şey katılmış değildir. Matematiko-lojik hakikatler kendi içerdikleri ilk hipotezi (varsayımı) sonuçlamalarla geliştirmekten ve sonra onu tekrar toplayıp katlamaktan, yani açılmalardan veya katlamalardan başka bir şey değildirler. Lojiko-matematik zorunluluk iki türlüdür: Biri tutarlılık zorunluluğu, ikincisi sonuçluluk zorunluluğu. Tutarlılık zorunluluğu mantıki terimlerin arasındaki çelişmezliktir. O terimler arasında mantıki ve soyut bir zorunluluğun bulunmasından ibarettir. Aralarında hiçbir öncelik-sonralık ilişkisi olmaksızın meselâ: a, b, c, d diye dört mantıki önermemiz olsa, bu dört önerme birbirine bağlıdırlar ve onlar arasında mantıki bir tutarlılık vardır. Yani aralarında hiçbir çelişme yoktur deriz. Bu terimler birbirleriyle çelişmiyorlar. İşte bu ilişkiye tutarlılık diyoruz. Akıl zorunluluğu önermeler arasında mantıki tutarlılık arayan bir zorunluluktur. Fakat mantıki bir tutarlılık, onların teşkil ettikleri hakikatin varlık dünyasına ait bir hakikat olmasını gerektirmez. Meselâ, bir evren farz etsek ki, orada hiçbir cisim olmasa yalnızca boşluk olsa ve o boşlukta var olmayan a, b, c, d noktaları olsa, orada a ve b noktası arasında olduğu gibi c ve d noktaları arasında da bir çelişme yoktur. Ama bu noktalar varlık alanına ait değildirler. Önce yokluk evreni düşündük, bu yokluk evreninde yalnız var olmayan noktalar düşündük. Bu noktalar arasında mantıki bir tutarlılık düşündük. Bu mantıki tutarlılık zihinde vardır. Ama bu tutarlılık o evrenin ne var olduğunu, ne de var olmadığını ispat eder. Böyle bir mantıki tutarlılık kendi başına doğrudur. Fakat bundan dolayı da âlem vardır diyebilir miyiz? Diyemeyiz, ancak yoktur da diyemeyiz. Hâsılı, bu varlığa ait hiçbir şey ispat etmez. Öyle ise bu neyi ispat eder? Kendi başına soyut bir sistemin doğru olduğunu! İşte meselâ geometrik doğruluk böyledir. Bir geometri sisteminin doğruluğu mantıki tutarlılık doğruluğudur. Diyelim Eukleides geometrisinin doğruluğu metre ile ölçtüğümüz masa ya da tahta gibi

---

[129] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier.

cisimlerin ölçülmesinden kuvvetini alınaz. Tamamen zihinden gelir ve ancak zihnî hakikat olarak doğrudur.

Bununla birlikte onların karşılığı olan gerçek bir içerik olduğu halde onları da ölçebiliriz. Eğer evren yalnız katı cisimlerden ibaret olsaydı, öyle bir evrende Eukleides geometrisi kolay uygulanabilirdi. Fakat evren aynı zamanda sıvılar, gazlar ve kıvrımlar evrenidir. Onlarda Eukleides geometrisini kullanamayız. Şu halde onun uyarlığı varlığa ait değildir; o her şeyden önce zihnimizin hakikatidir. Doğrultu şakûle de ölçülebilir, yahut metreyi alır bu odanın kaç metre olduğunu ölçeriz. Ama önemli olan o değildir. Önemli olan doğrultunun tamamen formel özellikleridir. Geometri gibi, cebir gibi bilimlerde önermeler veya terimler arasındaki tutarlılık bu cinstendir. Onlar arasında çelişmezlik olması, birinin varlığı ötekinin varlığını gerektirmesi, hepsinin birden bir bütün teşkil etmesi ve böylece hepsinin bütün halinde doğru olmalarıdır. Fakat doğruluk varlık evreninden bize hiçbir şey ispat etmediği gibi onun yokluğunu da ispat etmez. Halbuki bazı filozoflar, meselâ Spinoza diyor ki, bir üçgenin açılarının toplamı ne derecede kesin olarak iki kareye eşitse benim ruhumun da aynı kesinlikle şu ve şu yetilere sahip olması gerekir. Bu düşünce tarzı yanlıştır. Bu ünlü filozof zihinsel hakikatten varlığı çıkarmak isteyerek en büyük yanlışlığa düşmüştür. Bir üçgenin açılarının toplamı iki kareye eşit olması cinsinden bir hakikatle ruhun birtakım yetilere sahip olduğunu ne ispat eder ve ne de onları reddedebiliriz. Bu iki hakikat arasında hiçbir ilgi yoktur. Çünkü bir varlık alanına aittir, öteki tamamen formel olan zihnî alan, veya ideal alandır. Göstermek istediğimiz birinci nokta bu idi.

İkincisi, sonuçluluk zorunluluğudur ki, onu şöyle gösterebiliriz: Verilmiş terimlerden a, b'ye öncül, (*antécedent*) c ve d terimlerine de sonurgu (*conséquent*) dersek, öncül önermelerle sonurgular arasında bir çelişiklik olmaması doğruluğun ölçüsü olduğu gibi, bir de burada arka arkaya konulmuş, böyle önermelerden ikincileri birincilerden zorunlu olarak çıkmalıdır; a'dan zorunlu olarak b, d'den zorunlu olarak c çıkmalıdır. Yani a konulduğu zamanda mantıkça a'dan mutlaka b onun sonucu olarak çıkacaktır; ancak bu sonuç gene de gerçeğe ait hiçbir şey göstermez. Tamamen zihnimize ait olan bir sonuçluluktan ibaret kalır. Meselâ, bir tasımda majör ile minörün, orta terimin ve sonucun ilişkileri böyle bir öncül ve sonuç ilişkisidir. Şu, şu önermeler konduğuna göre, şu orta terimden faydalanarak şöyle bir sonucun mantıkça çıkması gerekir ve bu başka türlü olamaz deriz. Ama bunun böyle olması gerçekte olaylar arasında işlemin öyle cerayan ettiğini

ispat etmez. Ancak gerçeğe ait zorunluluğu zihin sonuçluluğuna benzetebiliriz. Böylece deriz ki, şu olaylar olursa onlardan mutlaka şu sonuçlar çıkar. Meselâ, suyun altına ateş koyar da kaynatırsak, yüz dereceye çıkınca su mutlaka kaynar deriz. Suyun kaynaması neden, yüz dereceye çıkması eserdir. Şimdi burada da bir çeşit öncül-sonuç ilişkisi vardır, ama bu artık mantıki öncül-sonuç değildir. Bu, nedensellik ilişkisi yani maddi varlığa ait bir ilişkidir. Aynı şekilde hayati varlığa ait böyle ilişkiler olduğu gibi ruhî varlığa, spiritüel (manevi) varlığa ait de böyle ilişkiler vardır. Ama nedensellik dediğimiz bu münasebetler öncül-sonurgu münasebetlerine indirgemeye hakkımız yoktur. Çünkü öncül-sonurgu ilişkileri sırf zihnîdirler. Ötekiler ise varlığa, gerçeğe aittir.

İşte buraya kadar söylediklerimiz gösteriyor ki, biz objeleştirme ile varlığa ait olmayıp, yalnız zihne ait olan birtakım kurallar kurabiliyoruz. Ve bu kurallar da analitiktirler. Ancak bazı filozoflar geometrik ispatlar vasıtasıyla varlığın yetilerini açıklamaya çalıştığı gibi, zamanımızda da bazı filozoflar gene sonuçluluk ilkesi yardımı ile nedenselliği açıklamaya çalışıyorlar. Bu da aynı suretle mümkün değildir. Ama aralarında benzerlik ötekinden biraz daha fazladır. Çünkü öncülle sonucun ilişkisi hiç değilse zihinde ve dildeki bir zaman süresinde oluyor. Öncül önce geliyor, sonuç veya sonurgu zorunlu olarak ondan sonra geliyor, nitekim neden de önce geliyor; eser zorunlu olarak ondan sonra geliyor; o halde biz öncüle neden sonuca da eser diyecek olursak öncül-sonurgu bağıntısı bir çeşit neden-eser bağıntısıdır diyen filozoflar var. Meselâ, Brunschvig bunlardan biridir. O halde biz mantıki kurallarımızdan olan sonuçluluk kanununu tabiata tatbik edersek oradan tekrar determinizm yahut nedenselliği bulabiliriz diyorlar ki, bu şüphelidir ve iş daima böyle değildir. Bunu misallerle gösterebiliriz. Yalnız şu kadar söyleyelim ki, tutarlılık ve sonuçluluk dediğimiz mantıki işlemlerimizde öyle birtakım esaslar vardır ki, onun neden-eser ilişkisi ile hiçbir ilgisi yoktur. Meselâ, gene bir cebir denkleminin çözülmesini ele alalım. Onun terimlerini sıra ile çözelim. Onların tabiatla hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat onlar öncül-sonurgu ilişkileri ile pekâlâ biribirinden çıkarlar.

## Soyutlaştırma

Buraya kadar objeleşmenin birinci sonucunu gördük. Bu sonuç akıl ilkelerinin, mantıki düşüncenin doğuşunu ele almaktadır. Bilgi teorisinde objeleşme diye gördüğümüz şey bize bu doğuşu açıklıyordu.

Objeleşme ve kuvveleşmeden (virtüelleşmeden) doğan ikinci sonuç soyutlaştırmadır. Objeleşme bize soyutlaşmayı hazırlar. Yani o bu sonsuz çeşitli ve sonsuz renkli, açıklanamayacak kadar çok değişik olan evreni anlaşılabilir bir hale getiren bir soyutlama cihazıdır. Önce bu bize çoğun bire indirgenmesini sağlamaktadır. Yani biz objeleştirmenin başka adı olan virtüelleşme yardımı ile çoğu bire indirgemekteyiz. Eskiden beri sufilerin, bir kısım filozofların, mantıkçıların, metafizikçilerin, Platon'un, Plotinos'un vb.'lerin türlü tarzlarda kullandıkları "vahdette kesret" ve "kesrette vahdet" bu esaslı işleme dayanmaktadır ki, o felsefenin temel taşlarından biridir. Çoğun bire indirgenmesi soyutlamanın esasıdır. Objeleştirme dediğimiz büyük işlem onu inşa ediyor. Çokluktan, değişiklikten birliğe yükselmeyi sağlıyor. Yani her objeleşme her virtüelleşme çoktan bire doğru bir yükseliştir, bir sentezdir.

Çokla bir arasındaki bağıntıyı ilk önce Platon görmüştür. Platon kendinden önceki felsefenin bu konudaki buhranından şöyle kurtuluyor: Parmenides'e göre, varlık vardır. Varlık vardır demek A=A veya özdeşlikle açıklama, başka deyişle varlık=varlık demektir. Nitekim gene Parmenides'e göre yokluk da yoktur. Ancak bu ilk önermelerin kabulü bilgimize bir şey katmıyor: Totolojik oldukları için yerinde sayıyor. Mantıki kural olarak çok sağlam olsa da, eğer biz metafizik yapıyorsak hattâ gerçeği elde etmek isteyen bilim yapıyorsak, düşünceden varlık alanına girmek zorundayız. Orada da Parmenides'in tolojik önermeleri bizi doyurmuyor, yerinde saydırıyor. Buna karşılık, Herakleitos da diyor ki, her şey sürekli bir değişme halindedir. Bu da doğru olabilir. Ancak bu suretle kesin bilim yapılamaz. Eğer her şey değişiyorsa, hiçbir şey sabit değilse, sabit olan bir kural da yoksa neyin bilimini yapacağız? Çünkü akıp giden bir evrenin içindeyiz. Bundan dolayı bir rüya görüyoruz demektir. Bu rüyanın bilimi olmayacağı gibi böyle evren algısının da ilmi olamaz. Şu halde Herakleitos da yanılıyor, Parmenides de. Platon ilk önce bunu anladı. Şu halde ne yapmak gerekir? Herakleitos'un çokluk evreninden Parmenides'in bir evrenine nasıl yükselebildiğimizi aramak gerekir, işte ona göre bu yükselişi idealar âlemine, Eidos'a çıkmak suretiyle buluruz. Bir oluş âlemi vardır, bir de Eidos, değişmez şekil âlemi vardır: Çokluk ve değişmeler âlemi ile birlik ve değişmezlik âlemi. Birinciden öteki âleme doğru yükseliriz ve bu da *participation* yani ideanın ideaya iştirakiyle olur, böylece en yüksek olan iyilik ideasına kadar yükseliriz. Bu yükselişi de sağlayan her varlıkta iki özelliğin birden oluşudur: Bu iki özellik ayn, (même)

ve gayr (autre)dır. Bir şey başka bir şeye göre bir bakımdan ayndır, bir bakımdan gayrdır. Yani benzeyişleri bakımından ayn, farklılıkları bakımından gayrdır. Şu halde bir şeyle bir şey arasında ne tam aynılıktan, ne de tam gayrılıktan söz edilebilir. Aynılık da vardır, gayrılık da. İşte bu aynılığın gayrılığın birlikte göz önüne alınışı Platon'u daha eski felsefenin güçlüğünden kurtarıyor; yerinde sayma halinden çıkarıyor ve çokluktan birliğe yükselmeyi ve bu yükselişte her terimin, basamaklardan çıkarken her basamağın, kendinden aşağısına göre ayn, kendinden yukarısına göre gayr oluşunu ve böylece derece derece en son terim, yani iyilik ideasına vardığımız zaman her şeyin birlikte yani aynda birleşmesini sağlıyor. Ancak orada da bütün gayrlar o ayn içine girmek şartıyla. Her şey bu bir'in içindedir. Öyle bir ayn ki, gayrları içine alır. Platon'un yaptığı nedir? Soyutlama, yani bizim objeleştirme. virtüelleştirme dediğimiz, insan ruhunun Genel bilinç olarak yaptığı büyük etkinlik! Tabii, bu büyük etkinlik her devirde var, vahşi de onu kendine göre yapıyor, çoban da. Eski Mısırlı matematikçiler de, Yunan bilginleri de yapıyorlar. İnsanlık ve insanlardan her biri yaşama yönünde bu objeleştirmeyi yapmaktalar; o Platon devrinde olgunlaşmıştı; çünkü o zaman astronomi, aritmetik, ilkel mekanik, geometri doğmuştu. Bundan dolayı objeleştirmenin adımları çok ileri idi. Bunun için Platon buna felsefi adını veriyor: Birlik-çokluk.[130] Birlikle çokluğun birleşmesi, çokluktan birliğe yükseliş diyor.

Fakat dikkat edilirse her sentez aynı zamanda bir analizdir. Çünkü sentez birliğe doğru gidiştir, ancak birlik ve bütünlükten tekrar unsurlara doğru bir iniş vardır ki, o da analizdir. Şu halde sentez ve analiz, tahlil ve terkip birbirinin zıddı gibi görünmesine rağmen aslında birbirinin tamamlayıcısı olan iki işlemdir. Zihnin öyle iki işlemidir ki, onunla kavramları birleştirir ve tekrar çözer, unsurlarına ayırır. Bunu yaparken daima dikkat fiilini kullanır. Dikkat ile, dikkat yardımıyla da çeşitlileri birleştirir; çeşitliler arasındaki benzeyişleri bulur ve o çeşitliden benzerlere, daha üstün benzerlere doğru yükselir. Fakat bu işlemi yapan zihnin ikinci bir fonksiyonu daha vardır: Yeti kazanma *habitude;* onu da kullanır. O her seferinde dikkatle birlikte yeti kazanma da işler ki, biz buna eskiden alışkanlık diyorduk. Her seferinde dikkati daha geniş şekillere çevirerek teferruatı otomatik hale koyar. Dikkatin öncekinden daha geniş bir şekil üzerine yönelmesi, ondan önceki şekillerin teferruat halini alarak ikinci safhada bilinçdışı ve otomatik olarak yapılmasına sebep olur. Müzik icra eden bir kimse farz edelim, piyano

---

[130] Jolivet, *L'Un et le multiple.*

başında müziğe çalışırken önce yedi notluk bir ses gamı üzerinde, bir oktav üzerinde çalışırken o sırada do, re, mi, fa, sol, la, si dediğimiz yedi ses üzerine ayrı ayrı dikkati dağılmaktadır. Fakat bir melodiyi çalmaya başladığı, yani dikkatini daha geniş bir şekle çevirdiği zaman iki veya üç oktavı biraraya getirme gücünü kazanır. Melodinin bütününe dikkatini çevirdiği vakit o melodiyi terkip eden oktavlardan her birini artık bilinçdışı ve otomatik olarak çalmaya başlar. Halbuki ondan önce gelen işlemde yalnızca do, re, mi, gibi ses tonlarını otomatik olarak çalıyordu ve dikkati bir oktav bütünü üzerine çevrilmişti. Eğer bu müzisyen daha maharetli ise, tam bir besteyi çalabilecek, meselâ bir orkestra şefi olabilecek kadar mahareti varsa, o vakit dikkati en geniş şekil olarak belki bütün bir senfoni üzerine çevrilmiştir. Yani orkestra şefi senfoniyi toptan görecektir. Bu büyük besteyi terkip eden küçük melodiler ve her çalgı âletine düşen farklı notaları da artık otomatik bir surette çalacak; kumanda edecek ve dikkati asıl bütüne, yani senfoniye çevrilecektir. Çünkü o senfoninin bütününü görmektedir. O bütün üzerine dikkati o kadar toplamıştır ki, teferruat otomatikleşmiş, alt bilince atılmıştır. İşte gitgide daha geniş şekillere doğru bu yükselişe biz yeti kazanma yolu ile dikkatin bütünler üzerine çevrilerek teferruatın otomatizme atılması diyoruz. Bu etkinlik çokluktan birliğe yükselmeyi sağlıyor. Çokluktan birliğe nasıl çıkabiliyoruz? Dikkat ve yeti kazanma güçleri olduğu için, insanda bu güçler bulunmasaydı, –ki hayvanda yoktur, insanda da daima aynı kuvvette ve her medeniyet seviyesinde aynı derecede değildir– insan çokluktan birliğe yükselemezdi. Bütün burada gördüğümüz işlemler objeleştirmenin içine girerler. Yani onlar bu geniş ve yaratıcı çarkın dişlerinin işleyişleridir. O çark işlerken işte bu suretle dikkati kullanıyor, yeti kazanmayla gelişiyor, ve onları kullandıkça da soyutlama dediğimiz işlemi yapıyor, yani çokluktan birliğe yükseliyor.

Objeleşmeden doğan üçüncü sonuç sınıflamadır. İnsan zihni şeyleri, sınıfları, gruplara ayırıyor. Dikkat ve yeti kazanmanın dereceli fiilleri ile, bir piramidin basamaklarından çıkar gibi yükselen fiillerle dereceli sentezler yapıyor. Sentezlerin mertebelenmesi sınıflamayı doğuruyor. Buradan da cins, tür, fasıl ve başkaları gibi genel kavramlar meydana çıkıyor. Bunlara Aristoteles "beş tümel" diyordu. Sonradan Porphyrios bu noktaları açıklamak için *Isagogia* diye bir kitap yazmıştır. Ondan sonra da İslâm yazarları bu eseri Arapçaya çevirmişler, bu konuda şerhler meydana getirmişler. Esirü'd-din Ebherî ayrıca aynı adda bir eser yazmış ve bu eser Aristoteles'in mantık kitaplarına ait

şerhlerle birlikte bin yıldır İslâm medreselerinde yer bulmuştur. Konusu sınıflamanın temeli olan beş tümel kavramın doğuşu ve işleyişini göstermekti ki, buna Porphyrios ağacı (şecere-i Ferferyos) diyorlardı. Bu çok önemli bir noktadır; çünkü bütün bilimimizin temelidir. Onunla biz açıklayıcı rasyonel bilimi kuruyoruz. Somut şeylere ve olaylara bakıyor, benzerlerini seçiyoruz, gruplara ayırıyoruz, başka şeyler ve olayların da benzerlerini gene bir grup haline koyuyoruz. Aralarındaki ilişkilerle farkları gösteriyoruz, farklı olanlarla ikisinin tanımını yapıyoruz, o zaman benzer olanlardan, daha üstün bir dereceye geçiyoruz, daha üstün sınıfları kuruyoruz, böylece fertlerden türlere, türlerden cinslere, cinslerden cinslerin cinsine, (cins'ül-ecnas) yükseliyoruz. Platon'a göre iyilik idea'sı cinslerin cinsi, en yüksek cinstir. Demek Aristoteles'in beş tümel diyeceği şeyi Platon daha önce başka kelimelerle söylüyor: Bu, en yüksek dereceye çıkmaktır diyor. Aynı zamanda bu bütün bilimimizin de temeli oluyor.

*

Bilimimizin bir kısmı akılyürütme tarzı bakımından yukarıdan aşağı, tümelden tekile doğru iniyor: Geometri, cebir veya hesapta önce sayıyı tanımlıyoruz. Veya noktayı, doğrultuyu, yüzeyi, hacmi tanımlıyoruz. Sonra bunlar yardımıyla aralarındaki ilişkilerden doğan *aksiyom*ları tanımlıyoruz. *Aksiyom*lara dayanarak postülaları tanımlıyoruz, postülalardan teoremleri çıkarıyoruz, teoremlerden problemlere geçiyoruz ve problemlerden ine ine mühendislerin her gün ellerindeki projelerde yaptıkları hesaplara, fizikçilerin olayları kanunlaştırdıkları denklemlere veya onların fiziksel uygulamalarına kadar iniyoruz. Bu iniş nasıl oluyor? Bu iniş en tümel olan bir hakikatten başlayıp onun içine giren az tümel, daha tikel, daha özel, hakikatleri meydana çıkarma yolu ile oluyor. Cebirde, geometride veya başka formel bilimlerde aynı işlem olmaktadır. Buna biz, isterseniz, analiz de diyebiliriz. Çünkü meselâ, iki nokta arasında en kısa yol doğru çizgidir hakikatinin içinde ondan sonra söyleyeceğimiz birçok hakikat güç halinde (virtüel olarak) bulunmaktadır. Bir noktadan bir doğrultuya yalnız bir dikey indirilebilir, yahut bir noktadan bir doğrultuya yalnız bir paralel çizilebilir sözünün içinde iki paraleli bir üçüncü doğrultu ile kesecek olursak onların iki yanında meydana gelen açılar birbirlerine eşit olurlar teoremi ve onun içinde de bir üçgenin iç açılarının toplamı iki kareye eşittir teoremi, onun içinde onun ardından gelen daha yüzlerce teorem bulunmaktadır. O halde demek ki en tümel hakikatten başlayarak oradan daha az

tümel olanlara geçmek üzere yukarıdan aşağıya doğru inişle bir analiz yapıyoruz.

Şimdi önemli olan nokta şudur: Bu yaptığımız analiz ve sentez zihinseldir; tabiata ait değildir. Tabiata uygulanmaları sonradan gelir. Dikkat ederseniz bunlar ilk önce zihinsel bilimlerde yani cebir, trigonometri ve geometri gibi bilimlerde kullanılmış, tabiata sonra uygulanmıştır. Fakat unutmayalım ki, tabiatta da tümel bilgilerin uygulanmaları vardır. Gene bildiğimiz Yunan mantıkçılarından misal verelim: tasımı ele alalım. Bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates de insandır, öyle ise Sokrates de ölümlüdür tasımında ne yapıyoruz? "Bütün insanlar ölümlüdür"ü bir sınıf olarak alıyoruz. "Sokrates de insandır"ı daha küçük bir sınıf olarak alıyoruz. Bunu birinci sınıfın içine yerleştiriyoruz, yani bunu varlığa uyguluyoruz. Kavramlar dünyasına ait olanı varlığa tatbik ediyoruz. Fakat bu uygulayış nereden doğmuştur? Bu, Yunan biliminin bir özelliğinden meydana geliyor: Yunan bilimi statik bir bilimdir. Yani değişmeyen türler ve cinslerin, şekiller ve sayıların bilimidir. Yunan biliminde ilerlemiş dallar geometri, aritmetik, zooloji, botaniktir. Herhalde Yunan biliminin temelleri bu statik, sabit disiplinlerdir. Onlar sınıflama bilimleridir; çünkü eski Yunan bilim anlayışı sabit bir bilim anlayışıdır. Eski Yunanlı hareketli, evrimsel bilim anlayışını bilmiyordu. Bunun da sebebi şudur: Yunanlılar zamanında teknikle bilim birbirinden ayrı idi. Teknik bir yanda bilim bir yanda gelişiyordu. Bunun da sebeplerinden birisi belki kölelikti; köleler zanaatle uğraşıyorlardı ve zanaat hor görülürdü. Yani bir kimsenin marangozluk, dülgerlik, değirmencilik vb. uğraşması aşağı bir iş sayılıyordu. Asıl insanlar böyle işlerle uğraşmazlar, bu işlerle alçalmazlardı. Asıl insanlar ki –filozoflar da bu insanların zümresine giriyordu–[131] soyut ve tümel şeylerle uğraşırlar ve zihinlerini tamamen ideal konulara çevirirlerdi. Onun için bilim ideali aramış ve felsefe de yalnız ideal şekiller ve kavramlarla uğraşmış. Teknik ile, işle, icatla, keşifle ilgili olan şeyler aşağı ve hor görülmüştü. O çağda keşif ve icat olmamış mıdır? Şüphesiz olmuştur ama, teorik bilgiden o kadar bağımsız ve ağır olmuştur ki, âdeta yerinde saymıştır denebilir. Meselâ, Heron buharlı makinayı keşfettiği halde, bu makine yalnız İskenderiye Sarayı'nda Kral Ptolemaios'un çocuklarını eğlendirmek için oyuncak diye kulla-

---

[131] Gerçi kölelerden de filozoflar çıkmıştır; fakat bu onların temel dünya görüşünü değiştirmemiştir.

nılmıştır.[132] Fakat hiç kimsenin aklına gelmemiştir ki, bu âlet günün birinde büyük bir taşıt aracı yani vapur ve tren olacak, fabrika makinesi olacaktır. Çünkü köle varken, insan gücü çalışırken makineye ne lüzum var? Aristoteles *Politika* adlı kitabının hemen ilk satırlarında şöyle diyor: İnsanlar toplum halinde yaşarlar (*Zoo politicon*), yani insan toplumsal hayvandır. Toplum da ailelerden, aile karı-koca, çocuklar ve köleden ibarettir, insanların ihtiyaçlarını köleler temin ederler. Her ne kadar makineler varsa da bu makineleri kullanmaya ihtiyaç yoktur.[133] Çünkü eğer makine kullanılmış olsa köle ne işe yarardı? Aristoteles aksini düşünemiyor. Köleyi kaldıralım da makineyi kullanalım diye aklına gelmiyor da, tam tersine makineye ne lüzum var diyor. Lüzum yok, çünkü köle var. Ancak insanlar ondan iki bin yıl sonra köleliğin kaldırılmasını doğuran başka sosyal nedenler meydana çıkınca, vaktiyle icat etmiş oldukları makinenin ne işe yaradığını anlamışlar ve ondan çok önemli sonuçlar doğmuştur.

Bu önemli sonuçlardan biri şudur: İnsan, demek, tabiata derinliğine bakmasını, orada bir şeyler keşfetmesini biliyordu. Ama bu bakışla zihnin formel inşaları, zihinsel kanunlar arasında ilişki kuramıyordu. Zihin daima objeleştirme yapıyor, soyutları kuruyor, zihinsel özdeşlik, bağlılaşmalar (*corrélation*), sonuçluluklar (*conséquence*) icat ediyor, matematik ve lojik bilimlerin en son neticelerine kadar gidebiliyor. Fakat bununla tabiatı keşfetmek, icatlar yapmak dediğimiz güç arasında bir bağlantı kuramıyordu. O orada, bu burada kalıyordu. Hattâ ikincisi ayrıca hor görülüyordu. Makineleri icat eden, keşifleri yapan Philon'lar, Heron'lar, Eratostenos'lar vb.[134] fikir bakımından hep ikinci, üçüncü planda gibi görülmüştür. Meselâ, bir Platon'un yanında Heron'un adı geçer mi? Bir felsefe tarihi ondan söz eder mi? Eğer o zaman Platon'la Heron birleşebilseydi Descartes çıkmış olurdu, olamamıştır. Şimdi buradan çıkaracağımız sonuç şu: Demek, eski çağda felsefe insan zekâsının gelişmesinden doğan objeleşmeyi yapmış ve onun en son neticelerine varmıştır. Bu neticeler önce halk dilinde,

---

[132] Pierre Ducassé, *Histoire des techniques*, PUF, 1964, s. 30-44; Arthur Schuhl, *La Philosophie et la technique*, PUF.

[133] Aristote, *Politique*, Liv. I.

[134] Gerçi ilk filozoflar olan İyonyalılar filozof oldukları kadar ilim ve teknikle de uğraşmışlardır. Thales geometri âlimi ve fizikçi olduğu gibi ilk zeytinyağı değirmenleri birliğini kurandı. Teknikle felsefe başlıca sofistler ve Sokrates'ten sonra birbirinden ayrıldı. İlmin ve felsefenin ilerlemesiyle *action* ve *contemplation* büsbütün ayrılmıştır.

sonra sistem halinde aklın üç ilkesi, ondan doğan başka ilkeler ve mantık bilimi, gene ondan doğmak üzere matematik bilimleridir. Fakat unutmayalım ki gene oradan, bunun neticesi ve bunların bütününün taç giymesinden ibaret olan Platon sistemi âdeta objeleştirme dediğimiz bu büyük işlemin metafizik ifadesi ve zirvesidir: O da aynı işlemin son ürünüdür. Soyut fikir olarak doğmuştur ama icatlar, keşifler, varlık alanındaki ilerlemelerle esaslı hiçbir ilişki aramamıştır.

Öte yandan insan zekâsı değer alanında da biteviye işlediği ve bilgi alanındaki etkinliklerden bağımsız değer alanında ikinci bir çaba sarf ettiği için, orada da makineleri bulmuş, sanat keşifleri yapmış, ahlâki eylem alanına yeni değerler getirmiş, değer olarak tabiatı işlemiş, dinî değerde yeni hakikatler bulmuş, varlığın en yüzüstü derecesinden en yüce derecesine kadar hepsinde keşifler, yaratışlar getirmiş; varlık alanına nüfuz etmiş, fakat bunlarla bilgi alanındaki büyük işleyişinin birleşmesi mümkün olamamıştır. Işte bu birleşme ancak Yeniçağ'da Descartes zamanında meydana çıkabiliyor. Descartes koordinatları bu bakımdan çok büyük bir ilerleme başlangıcı olmuştur: Bir koordinatta D'ye absis, B'ye ordone diyoruz. Diyelim, a gibi bir eğriyi ele aldık. Bundan absis ve ordone üzerinde bir denklem çıkarırız. Yahut denklemden bir geometrik noktalar serisi yani bir eğri çıkarırız. Öyle ise burada ne yapmış oluyoruz? Bir geometri şeklini, bir cebir denklemine, yahut bir denklemi bir geometri şekline çeviriyoruz. İşte bu, olağanüstü büyük bir icat olmuştur. Çünkü Descartes bize matematiği yani soyut düşünceyi tabiat alanındaki keşiflere uygulama imkânına elverişli en ince âleti vermiştir. Ve bununla da o zamana kadar birbirine yabancı olan iki âlem, yani değer alanı ile bilgi alanı birleşmeye başlamıştır.

Değer alanında keşifler, icatlar yapıyorduk. Bilgi alanında objeleştirmeye yani genel bilinci, genel bilinçle de bütün soyut kavramları elde etmiştik. Şimdi bu soyut kavramları değer alanına naklederek, değer alanını onunla ifade gücünü kazandık. Böylece tümevarımı çözdük. Tümevarım tikel hallerden tümel bir kurala yükselmek olduğu için böylece tümevarımın metotlarını koyduk. Tümevarımın metotları sayesinde tabiat kanunlarına nüfuz imkânını elde ettik. İşte modern medeniyetin karakteristikleri bunlar! Ve bununla İlkçağ'ın ikiye ayırmış olduğu âlemleri birleştirdik. Yalnız bir eksik nokta kaldı. O da Descartes ve Bacon'dan beri bütün birleştirici etkinlikler daima bilgi alanına ait sayılmıştı. Ne Bacon ne Descartes tümevarım ve sonuçlama üzerinde çalışırlarken şu nokta üzerine dikkati çekmemişlerdi: İnsan

zihninin sırf soyutlar alanında yapmış olduğu kuvveleşmeler, objeleşmeler başka şeydir; tecrübeler yapması, olayları keşfetmesi, değerler alanında çeşitli tecrübelerle varlığa nüfuza çalışması başka şeydir. Bunu birleştirmek de büsbütün ayrı bir iştir. Bu ikisini toptan bilgi alanının konusu haline getirmişler, yani sonuçlamayı hangi türden sayıyorlarsa, tümevarımı da aynı türden saymışlardır. O derecedeki yakın günlerin mantık kitaplarına kadar bu yanlışlık devam etmiştir.

Liselerimiz için yazılmış mantık kitapları Avrupalılarınkinin aynıdır. Hepsinde sonuçlama ve tümevarım aynı kategoriye konur. Sonuçlama nasıl zihnin bir kuralı ise tümevarım da zihnin bir kuralı gibi anlaşılır. İkisi de aynı şekilde incelenir. Yalnız şu farkla: Birisi tecrübe alanına ait zihin kuralı, öteki aklî olan zihin kuralıdır. Biri sanki ötekinin ters yönde bir işlemiymiş gibi görülür. Halbuki, iş böyle değildir. Bakın hâlâ tümevarımı çözemiyoruz. Şimdiye kadar tümevarımdan hiç bahsetmedik. Objeleşme neticesinde bulduğumuz şeyler hep akılyürütmeler, sonuçlamalardı; ve böylece elde ettiklerimiz de hep akıl ilkeleri ve lojiko-matematik bilimler olmuştur. Fakat tümevarım nedir, zorunluluk, nedensellik nedir? soruları hakkında hiçbir açıklama vermedik. Çünkü yalnız objeleştirme bize onları veremez. Biz objeleştirme sırasında objeyi virtüelleştiriyoruz, fakat virtüelleştirdiğimiz obje bize nedenin ne olduğunu, zorunluluğun ne olduğunu göstermiyor; gerçekte zorunluluk var mıdır, bilemiyoruz. Yalnız diyoruz ki zihin postüla olarak bir zorunluluk kabul ediyor. Zihin ancak kendi kendisi için zorunludur. A=A'nın zorunluğu zihin içindir. Tabiat için de bunun böyle olduğunu bilmiyoruz; yani böyle bir zorunluluğu zihin kurallarının zorunluluğundan çıkaramayız. Ama bizce asıl gereken şey, varlık için zorunluluğu göstermekti. İşte onu söyleyemiyoruz. Demek, biz bilgi alanında değil, fakat başka bir alanda zorunluluk veya hürriyetin cevabını bulabiliriz. Hürriyet var mı? Zihin alanında bunu da söyleyemiyoruz. Biz yalnız özdeşlikleri, çelişmezliği, üçüncü terimin yokluğunu, bunlardan doğan akılyürütmeleri biliyoruz. Bunlarla zihinsel tutarlılığı söylüyoruz, formel hakikatten söz ediyoruz; fakat varlıkta hürriyet var mı, zorunluluk var mı, determinizm var mı, bunu bize bu problem açıklayamaz.

## Sonuçlama İlkelerinin Güç Bakımından Sınırlılığı

Şimdi gene ilkelerimize gelelim. Özdeşlik üzerine hem matematik zorunluluğu, hem nedensellik zorunluluğu, yani *causalité* zorunluluğunu kurmak iddiasında bulunan teoriler her ikisinde de başarısızlığa

uğruyorlar. Yani öyle bir ilke bulalım ki, o matematik zorunluluğu verdiği gibi, aynı zamanda determinizm zorunluluğunu versin. Varlıklar âleminde ele alınan özdeşlik zamanda aynı kalmayı, bir çeşit sürekliliği belirtir ki, bu da ancak bir imkân olarak kabul edilebilir. Mahiyetler, özler alanında ise, sadece bu bir eşitliğe delâlet eder. Halbuki mantıki ve matematik kanıtlama bir eşitlikten başka bir eşitliğe geçmek üzere, en son eşitliğe doğru ilerlemektir; kanıtlamanın son terimindeki eşitliğin tespitidir. Fakat bu eşitliklerin ne derece zorunlu olduklarının bilinmesi gerekir. Çünkü her eşitlik kendi başına zorunlu değildir. Ancak buradaki sonuç çıkarma, gördüğümüz gibi, bir eşitlikten başka bir eşitliği zorunlu olarak doğuruyorsa, o eşitlik de ötekini, o da bir başkasını meydana getiriyorsa; o zaman bu terimler arasındaki ilişki zorunludur deriz. Ve böyle olduğu zaman terimler arasında özdeşlik vardır diyebiliriz.

Fakat size bir misal vereyim: Leibniz tabiat için süreklilik ilkesini koymuştur. Tabiatın en genel ilkesi onca sürekliliktir. Fakat sürekliliğin de temelinde o yeter-sebebi buluyor ki, o da zorunluluğu açıklıyor. Sonra bu sonuncuyu da özdeşlikten çıkarıyordu. Yani özdeşlik olduğu için yeter-sebep vardır; yeter-sebep olduğu için süreklilik vardır; süreklilik olduğu için de tabii zorunluluk vardır diyordu. Fakat sürekliliğin kendisi nedir? Sürekliliğin kendisini tamamen açıklayamıyor; tabiat olayları, aralarında hiçbir sızıntı olmamak üzere birbirine zincirleme bağlı ve süreklidir diyor. Her vaka başka vakaya gebedir. Geçmiş hali doğurur; halde geleceği doğuracaktır. Vakalar birbirini doğurmak üzere böyle zincirleme halinde giderler; tabiatta sıçrama yoktur. Bu da Leibniz'in, gene bunun sonucu olarak, ortaya koyduğu ikinci bir savıdır: "Tabiatta sıçrama yoktur"; veya tabiat sıçramadan nefret eder. Tabiatta meselâ, Bergson'un dediği gibi "hamle" yoktur, de Vries'in dediği gibi *mutation* (sıçrama) yoktur, bir halden başka hale devrim yoktur; tabiatta sürekli bir gidiş, süreklilik vardır.

Acaba Leibniz'le birlikte böyle denebilir mi? Bu fikri H. Poincaré yumuşatıyor ve iki türlü süreklilik vardır diyor: biri duyusal süreklilik, öteki matematik süreklilik. Duyusal süreklilik şu tebeşirin çizdiği çizgi veya bir gezegenin gökyüzünde çizdiği yörüngedir. Matematik süreklilik rakamların sürekliliği; 1, 2, 3, 4, veya 3, 6, 9, 12 vb. ları gibi birtakım sayı serilerinin meydana getirdiği sürekliliktir. Onlardan biri soyut, öteki somut; biri zihnî, öteki tabiidir. Fakat H. Poincaré'ye göre biz matematik sürekliliği birinciyi idealleştirerek meydana getiriyoruz. Meselâ, bir cismi tartıyoruz on gram geliyor; başka bir cismi

tartıyoruz on bir gram geliyor; bu iki cismin arasında ortalama on buçuk gram geliyor diyelim. Bu iki cisim arasındaki farkı duymuyoruz. Bunu ancak hassas bir terazi duyuyor. Bunun dışındaki vakaları bizim algımız anlamıyor, bu küçük farkları eşit gibi görüyoruz; onlara sanki eşit ağırlıktadır diyoruz. Sonra diyelim ki, on iki gramlık bir şeyi tartıyoruz; şimdi onunla bunun arasındaki farkı artık anlıyoruz. O zaman onlara eşit değildir diyoruz. Küçük farkların duyulmaması yüzünden onlara eşittir derken, birdenbire eşit değil hükmünü verdiren bir fark meydana çıkıyor.

Burada duyusal süreklilik bazı şeyleri zaptedemiyor, buna gücü yetmiyor. Onun için onu teorik olarak sanki teknik imkânsızlıktan dolayı eşit diye kabul ediyor. Fakat hakikatte onlar eşit değildir. Bir hadde geliyoruz ki, miktarı çoğalttığımız zaman "eşit-değil" meydana çıkıyor. Yani bizim algılarımızla artık anlıyoruz ki, burada eşit-değillik vardır. Işte biz o zaman matematik sürekliliği icat ediyoruz. Matematik süreklilik demek ki, duyusal sürekliliktekı aczimizden dolayı tarafımızdan icat edilmiş bir şeydir. Öyle ise, buna biz hem tabiatın kanunu hem zihnin kuralı dememeliyiz; bunu tabiat olaylarını incelerken zihnimizin icat etmiş olduğu zihne vergi bir kural demeliyiz. Ve zihne vergi olan kuralı nasıl tekrar tabiata uygulayabiliriz? Uygulayamayız. Çünkü biz zaten tabiat olaylarını incelemedeki aczimizden dolayı onu çıkarmıştık. Yani tabiat olaylarını incelemede bir acze düşmeseydik, bu matematik sürekliliği bulmazdık. Nitekim poligon için de aynı şeyi söyleyemez miyiz? Meselâ, demin poligonun kenarlarını böldük, bir yere geldik ki artık onu bölemiyoruz; bu bölememek, acze düşmek demektir. Bölemeyince onun adını değiştirdik, daire dedik. Şu halde teorik olarak poligondan daireye doğru bir süreklilik vardır diyoruz. Fakat bu süreklilik fiilde yoktur. Yani fiilde ayrı bir şey, ayrı bir şekil vardır. Ne kadar limite irca kavramı varsa hepsine aynı düşünceyi uygulayabiliriz ve aynı sonucu bulabiliriz. Şu halde süreklilik, bizim zihnimizin inşasıdır. Sürekliliği tamamen soyut olarak zihnimiz inşa ediyor. Yani süreklilik objeleşmenin bir eseridir. Fakat sürekliliği gerçeğe uygulamaya kalktığımız zaman orada tam uygulanma bulamaz. Ancak aşağı yukarı uygulanabilir. Yani gerçek biraz sürekli, biraz değildir. Ona her zaman tam (*exact*) olarak sürekli denemez. Sonra diyelim aritmetikte menfi sayılar var. Şu koordinatın sağındakiler müspet sayılar, solundakiler de menfi sayılar olduğuna göre birine (-10), ötekine de +10 diyoruz. Bu menfi sayıların (-10) gerçek karşılığı yoktur. Onlar tamamen zihnî, soyut kavramdırlar. Bu bir objeleşme, bir virtüelleşmedir.

Fiilde bu (-10) mevcut değildir. Ama bunsuz bilimi kuramayız. Bu olmadıkça ne ısıyı ölçebiliriz, ne insanların kabiliyetlerini inceleyebiliriz, ne zekâ testlerini yapabiliriz. Fiziğe, kimyaya, psikolojiye ait olan birçok çalışmalarımız menfi ve müspet sayılar sayesinde mümkün olmaktadır. Ama verin bana menfi sayıyı dersem gerçekte menfi sayı yoktur. Menfi sayı daima kuvve halinde olan şeydir, yani olan bir şeyin eksiltilmesi suretiyle elde edilen kuvve halinde bir kavramdır. Fiilde menfi sayı var mıdır? Hayır. Onlar ancak virtüel olarak vardırlar, ama ben onları inşa etmeye mecburum.

Sonra akıldışı sayılara gelelim. Onlar da fiilde tam olarak var değildir. Meselâ, $\pi r^2$ sayısı, akıldışı bir sayıdır. O vardır ama, 3.141599 şeklinde (9) u devam ettirme imkânsızlığı yüzünden son sayıya 6 diyoruz. Halbuki bu 9999999, sonsuzca gidebilir; son haddini bulamayınca onu durdurup takribi olarak 6 diyoruz: Gerçi bu tam gerçek değildir, ama limitte bunu "gerçek gibi" kabul ediyoruz. Aczimizden dolayı böyle hareket ettik. İşte bu akıldışı bir sayıdır ve fiilde mevcut değildir. Varsa bile doğrulanması kabil değildir. Yani biz bu sayıyı yakalayamayız, ancak teorik olarak o sayıyı doğruya yaklaştırırız.

Sonra bir de mevhum sayılar var. Mevhum sayılar tamamen soyuttur. Onlar fiilde mevcut değildirler. Matematiğin yüksek kısımlarında gene bilimimizi geliştirmek için onları kullanmak zorundayız.[135] Fakat gerçekte onların karşılığı yoktur, işte bu türlü sayıların hepsi objeleştirmenin neler yapabileceğini ve onun daima bir gerçeğe karşılık olmadığını, fakat gerçekten daha zengin, (gerçek + mümkün) olduğunu ve bu sayede de gelecekteki gerçekleri ifade edebilecek bir dil elde ettiğini gösterir.

Fakat buna karşılık objeleşmenin gerçekle temastan, yani gözlemden doğmuş olanları da vardır. Meselâ, doğru çizgi. Belki de eski mimarlar şakûlü kullanırlarken doğru çizgiyi, dikeyi bulmuşlardır. Sonra belki de düz bir cismin yüzüne bakmışlar, buna yüzey demişler ve katı bir cisme bakmışlar, buna da hacim demişlerdir. Ama sonradan bu kavramları soyutlaştırmışlar; cisimden büsbütün bağımsız olan özelliklerini düşünmüşlerdir. Ancak başlarken onları gene birtakım gözlemlerden çıkarmışlardır. Şu halde, demek oluyor ki, objeleştirmelerimizin bir kısmı gene süje-obje bütününden doğar; somut objelere, tespit edilmiş gerçek objelere dayanır; fakat bir kısmı onları aşar, yani

---

[135] Mevhum sayılar ötekilerden farklı olarak bir doğrultu üzerindeki noktalarla gösterilemez ve bir cebir denklemi ile ifade edilemezler. Onlar ancak bir düzey üzerinde birbirini kesen iki doğrultudan çıkan nokta ile gösterilebilirler.

virtüelleşir ve virtüel olduğu için de çok zengin uygulanma imkânları taşır. Soyut mekânlar ve geometrilerin doğuşu, paralel postülasından vazgeçmek suretiyle kurulan metrik geometrilerin, topoloji (veya *analysis situs*) denen eğri (kıvrım) geometrisinin, boyutlar yerine yakınlık, komşuluk vb. gibi kavramlara dayanan soyut mekânların, N boyutlu mekânlar, şekilleşme (*configuration*) mekânlarının kuruluşu bunlardandır. Her an tecrübe alanımıza veya gözlem alanımıza giren objeler evrenine göre virtüelleşmelerden doğan obje alanı ondan ölçüsüzce genişidir. O sayede bilimimizi kurabiliyoruz; yani bilimi kuracak kadroyu veya çerçeveyi o sayede inşa ediyoruz.

Matematik hakikat ezeli midir? Eskiden beri matematiği bütün bilgilerin üstünde görenler böyle düşünmüşlerdir. Bu sanı nereden ileri geliyor? Yeni realist Whitehead *Process and reality* ve *Symbolism* adlı kitaplarında matematik varlıklar ezelî objelerdir diyor. Nicolai Hartmann'ın da matematik objeler gerçek olmayan, ideal varlık alanına aittir diyor. Onca iki türlü varlık vardır: Birisi gerçek varlık; öteki de ideal varlık. Gerçek varlık madde, canlılar, bitkiler (hayvanlar), insanlara aittir. İdeal varlık da matematik, lojik hakikatleri içine alır. Ancak bu ideal varlık alanı nerededir? Gerçek varlıkla ilişkisi nedir? Bunun yerini mekân içinde belirtmek kabil olmadığı gibi zamanda da belirtmek kabil değildir. Ve bunun ezelîliğini ispat edebilmek için hiç olmazsa kendi evrenimizin dışına koymak gerekir. Onu da yapmaya gücümüz yetmez. Yani her iki görüş de matematik bağıntılara ezelî objeler veya gerçek-olmayan ideal varlıklar demekle tehlikeli bir hipoteze girmiş oluyor. Onun için biz böyle söylemeye cesaret edemeyiz. Ne Whitehead gibi onlara ezelî objeler, ne de N. Hartmann gibi ideal varlık alanı diyebiliriz. Bütün soru bizce şuna indirgenebilir. Mantık nedir? Mantık İslâm filozoflarına göre bir âlet bilimidir. Yeni Batılı mantıkçılara göre gerçekle ilgisiz, sırf formel ve bunun için bir totoloji bilimidir. Hartmann'a göre mantık, ideal varlık alanıdır. Çok iyimser bir görüş! Ama bu ideal varlık alanı nerede? Mantığın alanını gösterin deyince işin içinden çıkılamaz. Zira bu objelerin ezelî olduklarını nereden biliyoruz? Bunu açıklamak gerekir. Onları ezelî olarak mı algılıyoruz? Halbuki ezelî demek zamandışı demektir. Yani bu çeşit olaylar veya bu çeşit objeler zaman-dışındadırlar demektir. Halbuki bu objeleri algılayan bizler zaman içindeyiz.[136]

Yani süje-obje bütünü dediğimiz bilinci zamanda yaşıyoruz. Ve yaşanmış zaman da artık geçmişe aittir. Bundan dolayı onun bir geçmiş

---

[136] Jean de Laporte, *L'Idée de nécessité*, PUF.

yönü, yani süjeleşme yönü var; bir de gelecek yani objeleşmeler yönü vardır. Şu halde biz daima zamandayız. Zamanda olan bizler nasıl zaman-dışı olanı algılarız? Zaman-dışını algılamaya yetimiz varsa bile, onun hakkındaki algımız zamansaldır. Haydi diyelim ki, biz zaman-dışını algıladık, fakat algımızın kendisi zamansaldır. Çünkü o belirli bir anda oluyor. Öz veya idea olan ve bazı karakterleriyle zaman-dışında diye temaşa ettiğimiz, objenin, zaman dışında gibi gördüğümüz ve böyle zaman üstüne çıkıp baktığımız objenin sonradan tekrar temaşa edilince aynı karakterleri bulacağını bize kim sağlayabilir? Sonradan, meselâ bin yıl, milyon yıl sonra aynı karakterlerin olacağını bize kim sağlayabilir? Buna idealistler gibi, zaman-dışı veya trasandantal bir bilinçle süjenin ezelî olarak algıladığı şeklinde cevap veremeyiz. İdealistler diyorlar ki (Kant'tan itibaren Fichte, Hegel, Schelling vb.): *Sub specis coaeternitatis*, yani ezelî olarak süje psikolojik bilinçle değil bir çeşit transandantal bilinçle, insanı aşkın, yukarıdan bakan, evrenin üstünden eşyaya bakabilen bir bilinçle biz onu ezelî olarak algılıyoruz, ezelî imiş gibi kavrıyoruz. Meselâ Fichte şöyle diyor. Bir üçgeni kurunca başka türlü olamayacak olan mutlak bir inşa sezisine sahibim. İşlem usulleri tek bir bakışla genel akla tamamen uygundur. Fakat genel olarak aklın bu mutlak sezgisi Platon'un ideaları yahut Aristoteles'in özleri kadar kontrolü imkânsızdır.[137]

Fakat buna gerçek gözüyle bakılsa bile zihnî sezginin bizim için ancak âdi bilincin işe katıldığı derecede var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu âdi bilinç ise zamanda sürüp giden bilinçtir. Yaşayan bilinç insanlığın bilincidir. Bazı idealistler derler ki, biz matematik düşünce ile ezelîliği yaşıyoruz. Doğrusu bu iddia edilen transandantal bilinç ile kavrayışımız, ancak insanlık bilincinin açılışında, insanlık bilincinin virtüelleşmesinde meydana gelir. Objeleşmenin belirsizce kendini tekrarı matematik hakikatin ezelîliği sanısının temelidir.

Şu halde realist görüşteki soru idealist görüşte de devam etmektedir. Yani yukarıdaki soruyu tekrar ederiz; transandantal bilincin empirik bilinç ile, gündelik bilincimle ilişkisini teminat altına almak için Descartes Tanrı'nın yanılmazlığı kriterine başvuruyor ve ancak ilâhi hakikat ölçütü ile ben empirik bilincin zorunsuzluğundan kurtulabilirim diyor. Görülüyor ki, bilgi teorisi bu problemi halledemiyor,

---

[137] Biz Matematik hakikate ait değişmezliği "ezelîlik"ten değil önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, objeleşme ve virtüelleşmede objenin belirsizce kendi kendini tekrarından, bu suretle elde edilen virtüel özdeşlikten çıkarıyoruz. Fakat bu zorunluluk demek değildir.

Descartes'ın problemi bu tarzda çözüşünü iki türlü karşılayabiliriz: Ya Descartes'ın Tanrı ölçütüne başvurmasını saçma sayarız; "Nasıl olur da sen ispat etmeye mecbur olduğun bir şeyi ispatlarının kanıtı diye kullanıyorsun?" yani "bir savı kanıtsama yapıyorsun" deriz. Yahut deriz ki: tanrısal hakikat ispat edilecek bir hakikat değil, inanılacak bir hakikattir. Ve bu inanılacak hakikat bilgi alanında değil, değer alanına aittir. Değer alanına ait olan o hakikate dayandıktan sonradır ki, ancak bilgi alanını aydınlatmak mümkündür. Aksi takdirde bilgi alanı temelsiz kalır. İşte ben ikinci cevabı veriyorum. Yani benim felsefemin çözüm noktası budur.

Türlü şekillerde şimdiye kadar açıklanmış olan bu soruya hem felsefe tarihinde kısmen dokunduk, hem de değer problemi içinde onları özet olarak söylemek zorunda kalacağız. Buradan, "şimdiye, hale ait sınırlı bilgiden sonsuz olan geleceğin bilgisini nasıl sonuçlarız, şimdiye ait sayılı tecrübelerden ileride yapacağımız sayısız tecrübeleri nasıl sonuçlarız?" sorusu, yani tümevarım sorusu meydana çıkar. Tecrübî alandaki tümevarımcı kesinliklerimizle, lojiko-matematik alandaki sonuçlayıcı kesinliklerimiz arasında bilincin meydana koyduğu bir ayrılık vardır ve bu ihmal edilemez. Bu ayrılık gerçektir. Onu yok farz edip ikisini birbirine karıştırmak için yapılan teşebbüsler de boşunadır ki, bu teşebbüsler arasında Leibniz, Spinoza ve hattâ yakın zamanlarda Stuart Mill gibi ayrı yönlerde şöhretler vardır. Leibniz akıl ilkesi olan özdeşlikten yeter-sebep ilkesini, oradan süreklilik ilkesini çıkarıyor. Spinoza da biraz önce söylemiştim, bir üçgenin iç açıları toplamının iki kareye eşit oluşu ile aynı doğrulukla, ruhun yetileri hakkında hüküm veriyor. Bu tarzda ispatlar doğru değildir. En sonra Stuart Mill *Déductif ve Inductif Mantık* adlı büyük kitabında daima bu iki metodu analiz ve sentez gibi karşı karşıya koyuyor; nasıl her analizin bir sentezi, her sentezin bir analizi varsa; her *déduction*'un bir *induction*'u olduğunu söylüyor. Hattâ bu yanlışlık Türkçe yayınlara da geçmiş, Türkçede de bu iki işlemi ifade için yanlış iki kelime kullanılmıştır: tümevarım, tümdengelim. Tümevarım bir anlamda belki doğrudur, o da tam değil. Çünkü her tümevarım mutlaka tüme doğru gitmiyor, yalnız cinste, bazen türde kalıyor; bazen tüme gidiyor. Ona karşılık *déduction* daima özdeşten özdeşe geçiştir. Ve bu geçiş de bazen tikelden tikele, bazen tikelden genele, bazen de tikelden tümel veya evrensele bazen tümelden tikele doğrudur. Yalnız yeter ki, o daima terimler arasında bir sonuçlama olsun. Yani *déduction* demek, mantığın akılyürütmeleri, matematik düşüncenin akılyürütmeleri, gündelik hayatta şahit-

leri dinlerken hâkimlerin yaptığı akılyürütmeleri, bütün bunlar türlü *déduction*'lardır. Hattâ gündelik konuşmalarımızdaki *inférence*'lar da "Bugün hava bulutlu görünüyor, sokağa çıkacaksak o halde şemsiyemizi almalıyız" gibi bir akılyürütme de bir *déduction*'dur. Ama bu, *inférence* yoluyla yapılan tikel seviyedeki bir sonuçlamadır. Fakat bazı tümelden tikele gidişler, bir matematik düşünce tarzı büsbütün başka bir sonuçlamadır. Böyle olunca da, o virtüelleşme, yani özdeşliklerin meydana çıkarılmasıdır.

Her objeleşmede zihin kendi kendini tekrar etmek suretiyle bir özdeşten başka özdeşi çıkararak bu suretle sonsuzca akılyürütme mekanizmaları bulur ve zihni bir çark gibi, fakat içinde öğüteceği maddenin gerçekliğini hesaba katmadan doğrudan doğruya işletir. Halbuki tecrübeden gelen daima aşkın bir veridir. Bilinç alanında onu ancak tikel olarak kavrayabiliriz. O öz olarak bilgiyi aşar, varlık ve değer alanına aittir. Bu değer alanında irademize bağlı olmayan ve bilinç içkinliğini aşan fenomenler ve varlıklar karşısındayız ki, onlar birbirlerinden farklı unsurları içine alırlar. Halbuki matematik obje Ben tarafından inşa edilmiştir. Ancak kişisel Ben'in irade ve hevesine bağlı yani indî değildir. Ben orada bir vesiledir, inşa kendiliğinden objeleşme kurallarına göre meydana gelir: soyutlama, analiz, sentez kurallarına göre gerçekleşir. Demek ki o Ben'den çıkar; Ben'in eseridir. İpek böceğinin kozayı yaptığı gibi bilinç de kendi kozası olan objeleşmeyi yapar. İpek böceği koza içinde ölür; koza kalır. Bizim bireysel bilincimiz de objeleşme içinde ölür; objeleşme, genel bilinç yani bilim olarak kalır.

## Akılyürütmenin İki Şekli: 2) Tümevarım

Tümevarım bir akılyürütme şeklidir. Tek bir olguyu bazı kanıtlarla olumlamaya götürür. Tıpta diyagnostik, bir polis vakasının keşfi, tarihî bir vakanın tespiti tümevarımcı birer akılyürütmedir.[138] Fakat bilim bunlara önem vermez. Bilimin üzerinde durduğu genellik derecesine yükselen tümevarımdır. Buna Aristoteles tikelden genele geçiş diyordu. Fakat Goblot, Lalande vb. gösterdiler ki bu tanım doğru değildir.[139] Çünkü tikelin karşılığı tümel, özelin karşılığı geneldir. Öyle ise tümevarım tikelden tümele veya özelden genele geçiş demelidir.

---

[138] André Lalande, *Les Théories de l'induction et de l'expérimentation*.
[139] Goblot, *Traité de logique*.

Ancak F. Bacon zamanında bu akılyürütmenin bitimlerdeki önemi fark edildi ve deneysel metotları tespite başlandı.[140] Fakat bu kurallar sağlam bir temele dayanmayan bir araştırma programından ibaret kaldı. İlk önce Newton genel çekim kanununu ararken, a- olayları kendi aralarında aynılaştırıyor, b- matematik sonuçlamalarla zihinde birleştiriyordu.[141] Sonuçlama ile tümevarımın birleşmesi burada ilk başarılı eserini verdi. Fakat bu yaklaştırma Stuart Mill'in bu iki akılyürütme yolunu birbirini tamamlayan iki metot gibi görmesine sebep olduğu zamandan beri sonuçlama ve tümevarım sanki aynı mekanizmanın karşılıklı iki manzarası, çarpım ve bölüm, analiz ve sentezmiş gibi anlaşılmasına sebep oldu.[142] Halbuki bu yorumlama esaslı bir yanlışlıktan ileri geliyordu ki, bu da sonuçlamanın tümelden tikele, tümevarımın tikelden tümele giden bir akılyürütme olduklarının sanılmasından ibaretti.[143] Sonuçlamada ise, çeşitli şekillerde görünen özdeşten özdeşe geçiş, bir nevi sonuç çıkarma olduğu için, onunla tümevarım arasında bir bağlantı kurmak yersizdir.

Gözlem, tecrübe ve deneyden genel hallere yükselmek, başka deyişle, tikel objeler arasında bütün hallerde devam eden virtüel objeyi bulmak tümevarımın esaslı görevidir: bu bazen pek çok sayıda objeyi gözden geçirmek üzere aralarındaki ortak özellikleri bulma şeklinde genel objeye yükselmeden ibarettir. Fakat bazen de tekil bir objeye ait karakteristik ve tek bir tecrübeden zaman-dışı ve tümel bir hüküm çıkarmak şeklinde görünür.[144] Gözlem ve deneylerin çok sayıda tekrarı veya karakteristik tek tecrübenin yapılması neticeyi değiştirmez. Herhalde önemli olan tümel ve soyut objeye yükselmektir. Çünkü burada elde edilen artık tek tek gözlemlere giren somut ve aktüel objeler değil, fakat soyut ve virtüel bir objedir. Başka deyişle, bu tekrarlı veya tek işlem sonunda biz somut objeyi soyutlaştırmış, kavram haline getirmiş, aktüel objeyi virtüelleştirmiş oluruz. Öyle ise tümevarım objeleştirmeden, daha doğrusu virtüelleştirme ve kavramlaştırmadan başka bir şey değildir. Halbuki sonuçlama şeklinde akılyürütmede gene virtüel objeler, yani kavramlar arasında sonuçluluk özdeşten özdeşe geçiş kuruyoruz. Sonuçlama formel düşünceden ibaret olduğu halde,

---

[140] Francois Bacon, *Oeuvres complètes.*
[141] E. Meyerson, *Identité et réalité.*
[142] J. Stuart Mill, *Le Système de logique déductive et inductive.*
[143] Picard, *Méthode inductive et raisonnement inductif*, 1952.
[144] Durkheim, Sosyoloji metodunun kurallarına ait eserinde tümevarımın bu şekli üzerinde duruyor.

tümevarım formel düşünceye doğru bir yöneliş, aktüel objeleri virtüel obje ve kavram haline koymak için zihnin devamlı çabasıdır. İki akılyürütmenin işlem yolları bundan dolayı ayrı kalır: sonuçlamayı formel düşünce içerisinde bir totoloji olarak görenler bu bakımdan haksız değildirler.[145] Nitekim tümevarımı, bundan dolayı, birincisinden ayırmak ve virtüel objeleri elde etme çabası gibi görmek yerinde olur. Pascal'ın *récurrence* şeklinde akılyürütme, H. Poincaré'nin matematik tümevarım dediği düşünce tarzı da sayılar serisinde virtüel objeyi bulma teşebbüsü olarak görünüyor.

Bu iki düşünce tarzının ayrılışı olguların hakikati ile formel hakikatin, tutarlılık ile uyarlığın ayrılışı şeklinde yeni bilim felsefeciler tarafından benimsenmiştir.[146] Fakat onlar bu ayrılığı fazla ileri götürerek, birbiriyle ilgisiz iki hakikat alanı görmede haksızdırlar. Çünkü aslında, ikisi de aynı objeleştirmeden doğmaktadırlar: biri objeleşmenin içerikten soyutlaştırılmış formel unsurları arasındaki bir mantıki işlem olduğu halde, öteki objeleşme sürecinin kendisi, olgulardan kavramlara ve hipotezlere yükseliştir. Objeleşmenin bu zamandaş iki çabası, biri analiz öteki sentez gibi tamamlayıcı iki işlem olmaksızın, meydana çıkar. Fakat hemen işaret edelim, virtüelleşme demek olan formelleşme –gene lojistikçiler ve aksiyomatikçilerin gösterdikleri gibi– derece derece meydana çıkmaktadır: matematik dallarından birçoğunun son yüzyılda bu derece formelleşmeyi, bu muhtevadan soyutlaşmayı nasıl kazandıklarını görmek için matematik ve mantık tarihinin son safhalarına bir göz atmak yeter.[147]

Stuart Mill tümevarımın dört kuralını tespit ederken bunların dayanacağı ilkeler üzerinde durmadı. Fakat daha önce Leibniz böyle bir ilkeye dayanma zorunluluğunu duymuş ve tümevarımı yeter sebep ilkesine bağlamak istemişti.[148] Fakat yeter sebep bir zihin kuralı, sonuçlama ile elde ettiğimiz bir kural idi. Zihinden bağımsız, tabiat olaylarına ait bir kuralından tabiat kanunlarının temeli olan determinizmi nasıl çıkarabiliriz? Böyle düşünmek tabii zorunluluğu formel zorunluluğa bağlamaktan, yani ontolojik kanıtın paralojizmine düşmekten başka bir şey değildir. Nitekim David Hume, haklı olarak bu iki alanı, *relation*'lar ile *matter of fact*'i ayırdı ve determinizmi yalnız ikincisinde ara-

---

[145] Viyana Çevresi filozofları (Schlick, Carnap, Philippe Frank, Reichenbach vb.)

[146] Louis Rougier, *Traité de la connaissance*, Gauthier Villars, Paris, 1955.

[147] Histoire des mathématiques; Ülken, *Mantık Tarihi*, 1945.

[148] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

dı. Fakat bilinç olgularının tahlili orada determinizmi temellendirecek alışkanlık ve çağrışımdan başka hiçbir temel bulunmadığını gösterd.[149] Formel hakikatle olgu hakikatinin ayrılışını önceden gören bu filozofun değerli tarafı şüphe götürmez; fakat şüpheciliğinin felsefi düşünceyi sarstığı da şüphesizdir. Nitekim Kant, kendisini "dogmatizmin uykusundan uyandıran" bu filozofu aştı: determinizmin ilkesini bilincin a priori kategorilerinde aradı. Bugüne kadar, bütün sarsıntılarına rağmen, idealist felsefenin bu çözümleme tarzı varlığını korumaktadır.

Fakat sonuçlamanın analitik ve formel karakteri bilimlerin 19. yüzyıldan beri geçirdiği evrim bu çözüm şekline bağlanmanın imkânsızlığını meydana çıkarmıştır. Tümevarım ve determinizm yeni ilkeler bekliyor. Daha Mill zamanında W. Whewell tekrar akılcı felsefeye dayanarak tümevarımı temellendirmeyi düşündü: onca bu olguları birbirine bağlayan "fikir"dir. Zihin "genel"i boş olarak getiriyor, bilgi geliştikçe matematik ilişkilere bağlanmak üzere biz olguları inşa ediyoruz. Her tümevarım bir fikir altında bir olgular sınıfını gözlemekten ibarettir. Bu anda gördüğüm ağaç, sabahleyin ve dün gördüğüm ağaçlar bir fikir (kavram) halinde toplanmış ve filan ağaç fikri halini almıştır. Whewell'i kendi terimlerimizle yorumlarsak, çeşitli aktüel ağaç objeleri virtüel bir ağaç objesi ile kuşatılıyor. Tümevarım yalnız kümelenmiş olguların toplamı değildir; oraya yeni bir zihinsel öğe katılmıştır.[150]

Buraya kadar Whewell'le birlikte düşünmemek için sebep yok. Fakat Mill ile tartışmalarında da tanınmış İngiliz mantıkçısının gösterdiği gibi, kümeleşmeye bir fikir sonradan katılmıştır, kendi başına fikir "genel"dir. Halbuki filan kavramın doğru olduğunu bilmek için onun geçerli olmadığı hallerin ortadan kaldırılması lâzımdır. Bu ise önceden hazırlanmış fikrin gene olgular tarafından ortaya konan bir hipotez olduğunu gösterir.[151]

Tümevarım objeleşme sırasında zihnin art arda yaptığı virtüelleşme ve kavramlaşma işlemleriyle elde ediliyor. Burada ne yalnız empiristlerin (meselâ Mill'in) dediği gibi tikel olguların sayılmasından ibaret bir sayma işlemi ne de rasyonalistlerin (Whewell'in) dediği gibi her türlü saymadan önce konmuş olan bir fikir içinde kümeleme işlemi vardır. Virtüelleşme aynı zamanda, hem saymayı hem virtüel fikri gerektirir. Hattâ sayma, hem saymayı hem virtüel fikri gerektirir. Hattâ sayma-

---

[149] David Hume.

[150] W. Whewell, *De la Construction de la science* (Novum organum ranovatum, liv. II) çev. R. Blanché, J. Vrin, 1938.

151 Stuart Mill, *aynı eser.*

nın rolü bazen pek aza inebilir: Kepler, Vatikan salonundaki avizenin sallanmasından, Newton başına düşen elmadan ibaret tekil ve aktüel bir objeden virtüel objeyi (yani sükût kanunları veya genel çekim kanununu) çıkarmıştı.

Tümevarım virtüel objeyi inşa ederken birçok yoldan geçiyor ki, bunları tek bir tipe indirgemek mümkün değildir: 1) aktüel ve birey-sel objelerin sayılması suretiyle: aralarından benzer özelliklerle ayrılan özelliklerin tespiti, benzer özelliklere göre objelerin gittikçe daha genelleşen kavramlar halinde "tanımlama" ve "sınıflama"sına ulaşır. Bu araştırma yolu İlkçağ'da botanik, zooloji, geometri gibi bilimlerin statik genel kavramlarını, sınıf ve şekil fikirlerini doğurmuştur. 2) Olayların incelenmesi daha derin bir tümevarım şeklidir. Artık sabit objeler değil, hareketli ve değişik olaylar ele alındığı için, gözlemden tecrübe ve deneye yükselme gerekir. Sınıf ve şekil kavramı yerine ne-densellik ilişkilerinden doğmak üzere "kanun" fikrine çıkarız; olaylar arasında sabit ilişkiler ararız. Kanun fikri astronomiden insan bilimlerine kadar çeşitli şekilde dinamik bilim görüşünü doğurmuştur. 3) Tecrübe alanı ile formel düşüncenin bağıntısı daha güç ve yüksek bir tümevarım tarzını meydana getirmiştir. Galileo ve Descartes'la başlayan, Newton'ın tam şekilde uyguladığı bu tip, "tabiat kanunu"na en geniş şeklini vermiştir. Newton'da diferansiyel denklem halinde anlaşılan kanun, Laplace'ta kısmî türevli denklem, Einstein'da referans sisteminden bağımsız en genel kanun ifadesini almıştır ki, ikinci dereceden kısmî türevli bir sistemle gösterilir. Tümevarımın bu şekli tabiat araştırmasının formel düşünce ile işbirliği yapmasından doğmuştur.

4) Tümevarımın başarısı tabiat kanunlarının birbirine bağlanarak genel hipotez veya teori halini alması derecesine yükselir. Bu tabiat bilimlerinin tümevarım yolundan ulaştığı en üstün derecedir. Artık o bölgesel kanunlarla kanmaz. Tabiat açıklamasında bütün kanunları birleştiren bir senteze ulaşır. Bilimin her çağdaki seviyesinde bu dereceyi temsil eden sentezler görüyoruz ki, asıl bilimsel düşüncenin ilerlemesi dediğimiz şey bu sentezlerin ilerlemesinden ibarettir.[152]

Fakat gittikçe genişleyen ve genelleşen bu akılyürütme tarzı, işlemesini hangi ilkelere dayandırıyor? Eğer Leibniz'den beri denenmiş olan zihin hakikatleri bu temeli veremiyorsa, David Hume'un bu ilkeyi alışkanlıkta araması bilginin temelini sarsıyorsa, idealizmin istediği a priori kategorilere başvurmakla tabiat düzeni aydınlatılmazsa, tüme-

---

[152] Reichenbach bunu bilimde "sürekli genişleme" (standige Erweiterung) fikri şeklinde savunmaktadır.

varım yani tabiat olaylarının zorunlu olarak meydana geldiklerini kabul etmeden ibaret olan determinizm temelsiz kalmıyacak mıdır?

Tümevarım metotlarına güvenimiz neden ileri geliyor?.[153] Hipotetikodedüktif bir sistem halinde bilgi binaları kurmamızın kaynağı nedir? Olaylar niçin aynı tarzda oluyor? Bunu kanıtlayan bilinç dışında, varlıkta sabit bir ilke var mıdır? Tabiat olaylarında değişmez kanunlar olduğunu söylemek demek, sınırlı gözlemlerimizde tespit ettiğimiz olaylar arasındaki ilişkilerin sınırsızca, yani kendi tecrübe alanımızın ve hayatımızın dışında da devam ettiğini ve edeceğini kabul etmek demektir. Başka deyişle tümevarım sonlu ve sınırlı sayıdaki tecrübeye ait hükmümüzden sonsuz ve sınırsız sayıdaki olaylara ait hüküm çıkarmak demektir. Fakat sınırlıdan sınırsızı nasıl çıkarıyoruz? Yani bu genelleştirmeyi ne hakla yapıyoruz?

Dugald Steward bunun için nedensellik ilkesini ileri sürer: "Evren genel ve sabit kanunlarla idare edilir" der. Bu, problemi basitleştirmek ve ortak duyu seviyesine indirmek demektir ki hiçbir şeyi halletmez. Lachelier bu hükmü şöyle eleştiriyor: Zihin kanunların sabitliği ve genelliğini hangi hakla istiyor? Bu hakikat sonuçlama hakikati gibi apaçık değildir. Bunun için nedensellik ilkesine başvurmak yetmez. Lachelier çoktan fark edilmiş olan bu temel eksikliğini tamamlamak için etken-neden[154] fikrini gaye-neden fikri ile tamamlıyor. "Eğer bu iki kanun birbirini tamamlamamış olsaydı bizim tabiatta hiçbir zorunluluk aramaya hakkımız olamazdı" diyor.[155] Lachelier tabiat olaylarında bir sistem bütünlüğü olduğu, parça ile bütün arasında tamamlayıcı bir araç-gaye münasebeti bulunduğu şeklinde *Hüküm Gücünün Tenkidi* adlı kitabında Kant'ın ileri sürdüğü fikri canlandırarak, bunu tabiatta gerektirme ve zorunluluk olduğu hakkındaki hükmümüzün temeli haline koymak istiyor. Arkeolojik bir kazıda bulduğumuz bir çanak parçasının aslında ne olduğunu anlamak için nasıl onu *restituer* ediyorsak, tabiat olaylarını da içinde bulundukları sistemden bir parça olarak görmeye çalışıyoruz: onları gaye-nedenle bir bütün içine yerleştiriyoruz; ancak bu suretle aralarında etker-nedenlik bağları kurmamız mümkün olabiliyor.

Determinizmi kabul etmek için tabiata keyfî bir iradeyi karıştırmamak, orada rastgeleliğin rolünü en aza indirmek, olaylar arasında sarsılmaz ilişkiler görmek lâzımdır ki, bütün bunları temellendirecek

---

[153] A. Lalande, *aynı eser*.

[154] *Cause efficiente*.

[155] Jules Lachelier, *Le Fondement de l'induction*.

hiçbir a priori ilkeye sahip görünmüyoruz. Determinizm fikrinin ancak bilimimizin ilerleyişinde yeni vakalarla desteklenmeden ibaret bir kriterium'u vardır. Bu ise tecrübeden çıkarılmış kanunların temelini gene tecrübede aramak gibi bir savı kanıtsamaya götürür.

Acaba Kant ve Lachelier gibi tabiatta gaye-nedenliğin temel olduğunu iddiaya hakkımız var mıdır? Bu ilkeyi a priori olarak kurmadıkça, tabiatın bir iç-gayeliliğinden söz etmek ne derecede doğrudur? Bilincin objeleştirmeden ibaret içkin alanında kaldıkça bundan şüphe edebiliriz. Nitekim zamanımızda tümevarımı temellendirmeye çalışanlar her şeyden önce, determinizm postulatından vazgeçmeye razı oluyorlar. Onlara böyle düşünme cesaretini veren fiziğin geçirdiği yeni kriz hali olduğunu da işaret edelim. Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi mikrofizik alanda bir elektronun yörüngesi üzerinde hız ve durumunun aynı zamanda gerektirilmesi mümkün olmadığını göstermektedir. Eğer böyle ise tabiat olaylarında gördüğümüz kesin zorunluluk yalnız insani mikyasta, yani görünüşlerdedir. Derinliğine nüfuz ettikçe orada nedensellik kanunları yerine Statistik kanunlarının bulunduğunu görürüz.[156] Şu halde bilim adamının ödevi tabiatta kesin zorunluluk değil, ancak Statistik kanunlardan ibaret olasılık ilişkilerini aramaktır.

Bilginin tabiat karşısındaki durumu, elinde oltası balık bekleyen bir avcının durumu gibidir. O şimdiye kadar yaptığımız deneylere dayanarak gelecek hakkında bir öndeyişte bulunmaya çalışır. Bu hükmü doğru-yanlış'tan ibaret çift-değerli klasik mantık yerine bir değerler skalası koyan olasılık mantığına dayanır. Başka deyişle, böyle düşünen Reichenbach, Carnap vd.'lerine göre tümevarımın formel temeli çift-değerli mantık değil, olasılık mantığı olacaktır.[157]

Tümevarım kuralını ne hakla kullanıyoruz? Hume buna şöyle cevap veriyordu: aynı nedenlerin ardından daima aynı eserler geliyor. Bundan, haksız olarak, gelecekte de böyle olacağı sonucunu çıkarıyoruz. Fakat bu tümevarımın temelsiz bir akılyürütme olduğunu, yalnızca psikolojik alışkanlıklarımız ve çağrışımlarımıza bağlandığını söylemek demektir. Reichenbach, Hume'un bu konudaki tenkitçi davranışına katılıyor, fakat oradan psikolojik tezi çıkarmıyor. Ona göre tümevarım *Konvergenz* noktasının bilinmesi suretiyle olaylardaki yoğunluğun limitine ulaşmak demektir. Çünkü eğer bir yoğunluk limiti varsa, biz

---

[156] Louis de Broglie (*Felsefe Yıllığı*, cilt 2, 1932).

[157] Hans Reichenbach, *Wahrscheinlickeitslehre Leca, Probabilité et induction* (ext. de la Revue des Questions scientifiques, Louvain, 1935).

yüksek takrip derecesinde ileride olacak olayların "şu tarzda" olacaklarını önceden söyleyebiliriz.

Fakat tümevarımın bu temellendirme şekli ancak birkaç şartla haklı görülebilir. Birincisi, olasılık mantığının iki değerli mantık gibi formel bir mantık olduğunun sabit olmasıyla. Fakat biz bu mantığı zihin kurallarından değil, vakalara ait "çıkabilme" olasılığından, yani tecrübeden çıkarıyoruz. Şu halde o formel bir mantık olmaktan ziyade, bu mantığın genişletilmiş şekline dayanan deneysel bir kadro, bir olasılık kadrosu olarak görünüyor. İkincisi: tümevarımın yalnız geleceğe ait bir "öndeyiş" olması gerekir. Halbuki tümevarımla biz sınırlı sayıdan çıkardığımız hükmü zaman-dışı haline getiriyoruz. Bu onu aynı zamanda herhangi bir konstant, bir değişmezlik ilkesi, modal bir ilişki olarak görmek demektir.[158] Bu görüşün darlığı tümevarımı yalnız nedensellik ilişkisine indirmekten ileri geliyor. Nedensel kanunlar, statistik kanunlar kanun tiplerinden yalnız biridir. Hattâ Gonseth'in dediği gibi[159] en tümel kanun rastgeleliktir diyebiliriz. Mekânları birbirine nakleden eşdeğerlik kanunları da geniş anlamda tabiat kanunlarıdır.

Tümevarım kuralının hedefe götürdüğüne "inanma"da haklı mıyız? Reichenbach buna hayır! diye cevap veriyor. Onca biz olasılığı ancak bir başka olasılığa dayandırırız ve bu sonsuzca böyle gider. Halbuki böyle bir düşünce bizi formalist yeni bir şüphecilik demek olan bir döngü içinde bırakacaktır. Kopper, von Mises, vd.'leri olasılık mantığını zımnen iki değerli hakikat mantığına dayandırmanın zorunluluğu üzerinde durdular. Bu tartışmalara girmenin yeri burası değildir. Yalnız işaret edelim ki, tümevarımın geleceğe açılmış bir olasılık görüşüne bağlanması vakaların yoğunluğuna ne derece önem verirsek verelim, bilginin vakalar önündeki "inanma" durumunu vazgeçilmez bir unsur haline getiriyor. Fakat şu şartla ki inanmayı psikolojik, sübjektif bir süreç değil, varlığa açık bir değer davranışı gibi görelim. Bu noktaya değer kısmında tekrar döneceğiz.

Kısaca, tümevarımını akıl ilkelerine ve bilincin a priori şekillerine dayanmadan temellendirme teşebbüsü de yeteri kadar başarılı görünmüyor. Başka deyişle Hume zamanındaki krizi formel alanda

---

[158] Bu bizim virtüelleştirme dediğimiz şeydir ki, tümevarımın gayesidir ve orada nedeni aşarız.

[159] Gonseth, *La Loi dans les sciences mathématiques.*

devam ettirmeye varıyor. Tabiatın temelinde eğer zorunsuzluk varsa,[160] bilim ciddî olarak determinizm ilkesinden vazgeçecekse böyle bir açıklamanın –dar bir anlamda– tatmin edici olmadığı söylenebilir. Fakat Heisenberg ilişkilerine rağmen, mikrofizik alanda dahi bu cihet şüphelidir. Dirac gibi fizikçiler elektronların hareketinde "özel-irade"nin olduğunu söyleyecek kadar fanteziye kapılıyor. Yahut Eddington gibi filozof bilginler bu ilişkileri gözlemcinin objeyi bozduğu, olduğu yerden başka bir yerde görünmeye zorladığı anlamında idealist bir gözle yorumluyorlar,[161] H. Mineur, mekanik ve astronomide kanun fikrini incelerken kuantum mekaniğinin görünüşteki belirlenmezciliğinden söz ediyor. Ona göre kesinsizlik ilkesi determinizmi sarsmamış, yalnız mekanizm fikrini ve madde görüşünü değiştirmiştir. Moleküllerin ferdiyetsizliği ilkesi moleküllerden ibaret bir madde fikri ile uyuşamaz. Determinizm yeni mekaniklerle yıkılmış değildir. Determinizmi inkâr için yapılan bütün denemeler yeni statistik ilkelerini eski madde görüşüne uygulamadan ileri geliyor. Bu ise bir akılyürütme hatasıdır ve birbiriyle uzlaşamayan iki madde görüşünü karıştırmadan doğuyor.[162] Artık madde belirli vakalarda belirli yerlere yerleşmiş kütlelerden ibaret diye tasavvur edilemeyecektir.

Bu durumda, Lalande tümevarımı temellendirmek için eklektik bir yola başvuruyor.[163] Bir yandan sonuçlanabilirlik (*déductibilité*) ilkesine dayanıyor: yeni bir hipotez kurarken "Yanlış doğrudan sonuçlanamaz" gibi zımnî bir postüladan hareket ediyoruz. Böylece hipotezimizde yanlış ve imkânsız durumlar; dışta bırakmış oluruz. Bazen bir alternatif karşısında kalırız. O zaman alternatifte doğrularla desteklenen doğrulanmış olur. Bir yandan tamamlayıcı olasılıklara dayanıyor. Lalande burada olasıcı görüşe bir derecede hak veriyor. Üçüncü olarak tümelleştirme ilkesine başvuruyor. Fakat bu ilkeler tümevarımın temelleri değildir. Çünkü kendilerini zihnimize zorla kabul ettiremezler. Onları biz gene iyi kötü meşru sayılan tümevarımdan çıkarmışızdır. Onlara itiraz edilebileceğini biliriz. "Aynı nedenler aynı eserleri doğururlar" gibi hükümleri laboratuvar deneylerinden çıkararak vermekteyiz. Bu ilkelere güvenimizin kaynağı nedir? İşte Lalande'a göre tümevarımın temeli buradan çıkıyor. Fakat bu gerçekten bir temel midir?

---

[160] E. Boutroux, *L'Idée de loi naturelle; Contingence des lois de la nature*, Türkçe çev. Ülken.

[161] Eddington.

[162] H. Mineur, *L'Idée de loi dans la mécanique et astronomie*.

[163] A. Lalande, *aynı eser*.

Görülüyor ki tümevarım şeklinde akılyürütme, sonuçlama şeklinde olduğu gibi sağlam bir temele dayanmamaktadır. Meşruluğunu ya sonuçlamadan almaya çalışmakta, o zaman kendi alanı dışına çıktığı için bir tabiat ilkesi verememektedir. Yahut meşruluğunu kendi kendisinden almaya kalkmakta, o zaman da türlü şekillerde şüpheciliğe düşmektedir. Tümevarıma düşünceyi bu krizden eklektizm ile kurtarmaya çalışmak önceki kusurları biraraya getirmekten başka bir işe yaramamaktadır.

Buna karşı tümevarıma düşüncenin kontrol araçları zengindir. Bu zenginlik, ilkesinin fakirliğini ödeme ihtiyacından doğmaktadır. Tümevarım şüphesiz virtüel ve genel bilimsel kavramlara, hipotezler ve kanunlara ulaşıyor. Yeni kontrollerle kavramdan kavrama, hipotezden hipoteze geçiyor. Kendi bünyesinde sürekli düzeltmeler ve rötuşlar yapıyor. Yürüyüşü geleceğinden emin olan yetkin bir mekanizmin yürüyüşü değil, her an bozulan, tamir edilen bir insan âletinin yürüyüşüdür, içgüdü gibi değil, zekâ gibi yanılmalar ve denemelerle hareket etmektedir. Bilimsel kavramları teşkil ederken deneyler ve aktüel objeler arasında analojiler yapmakta, cevher gibi alınan objelerin devamlılığını birbirine paralel, uzaklaşan veya yaklaşan evrimleri gösteren kavramlar çıkarmaktayız.[164] Tümevarımda en verimli araçlardan biri olan analojilerin zaman zaman ne derece yanıltıcı ve çıkmaz bir yol olduğunu görmek için bilim tarihine bir göz atmak yeter. Boyle ve Lavoisier analoji yüzünden solunum ve yanma olaylarını aynı farz etmişlerdi. Huyghens her gezegende dünya gibi dağlar ve denizler olduğunu basit bir analojiden çıkarıyordu. Fakat aynı düşünce usulü Pasteur'ün mayalanmadan bütün mikroplar âlemini bulmasını sağlamıştır. Analojiler esaslı keşiflere yardım ettiği gibi, Leibniz'in "monade" şeklinde parlak bir metafizik fanteziye kapılmasına da sebep olmuştur.

Tabiatın belirli bir alanında yapılan analojiler bazı başarılı neticeler verse bile, bunların onunla ilgisi olmayan başka bir varlık alanına yayılmasından doğa *extrapolation*'lar çok tehlikeli ve yanlış sonuçlar doğurmuştur. Mill fizikî ilimlerde kullanılan tümevarım kurallarını –ki zaten misallerini de oradan seçmiştir– canlı varlıklar ve insan alanına yaymak suretiyle, bu bilimlerin araştırılmasında zararlı bir rol oynamıştır. Carnot kanunu ve termodinamik ikinci ilkesinin (Gibbs, Boltzmann) ısı olaylarına ait sonuçların ve buradan doğan evrilemezlik (*irréversibilité*) fikrini bütün fizikî âleme, hattâ bütün varlıklara yayma yüzünden buna benzer bir *extrapolation*'u Lecomte de Nouy'de görü-

---

[164] Hélëne Metzer, *Les Concepts scientifiques.*

yoruz. Varlık alanları arasındaki *hiatus*'leri göz önüne alarak onlardan birinde kullanılan tümevarım kurallarını ötekilere uygulamaya kalkmayan bazı yeni bilginler, meselâ Max Hartmann, Portmann vb. bu eski sakıncadan kurtulmaya başlamışlardır.[165]

Kısaca, tümevarım, bizim tanımımıza göre, objeleşmenin virtüelleşme ve kavramlaşması sırasında meydana çıkan, yanılma ve denemelerle gelişen bir akılyürütme yoludur. Şeyler arasındaki oranları keşfetme ihtiyacından doğan kavramlar ve hipotezlerin özetleridir. Fakat kavramlaşmaların değeri konusunda filozoflar çok çatışık durumdadırlar. Empiristlere göre kavramlaşmalar insanları güçlüklerden kurtaran "elverişli âletler"dir.[166] Çünkü insan aklın ışığı ile aydınlatamadığı bir âlemi fethetmeye mecburdur.[167] Akılcı mekanistler ise âlemi uzam ve hareketten ibaret görür ve bütün nitelikleri inkâr ederler. Eğer empiristlerin dedikleri gibi kavramlar "elverişli âletlerin"den ibaret ise, bilimlerin bu kavramlara dayanarak elde ettikleri gerçeğe ait fetihler nasıl meydana geliyor? Tümel kavramların çatışkılara, dikotomilere ulaştıklarına şüphe yoktur. Bilim her devirde sonsuzla sonluyu, bölünebilirle bölünemezi, unsurla bütünü, sürekli ile süreksizi, hattâ determinizm ile indeterminizmi karşı karşıya koymadan kurtulamıyor. Sanki bilimin kaderi ulaştığı son noktada daima yeni alternatifler yaratmakmış gibi! Böyle olmakla birlikte, bu kavramlar bilimsel araştırmanın ilerletici kuvvetleri olmaktan geri kalmıyorlar.

Platon son diyaloglarında Anaksimandros'a ait eski bir fikri derinleştirerek kendi teorisinde bazı düzeltmeler yapmıştı. Bu fikir *Pera* ile *Apeiron*'u, sonlu ile sonsuzu (veya sınırsız) karşılaştırmadan doğuyordu. Âlem onca belirsiz ve sınırsız olan *dyade*'lardan ibarettir; biz ona sayının, Bir'in, değişmezin sınırını veriyoruz. Zihin sınırsızı sınırlayarak düşünüyor. Halbuki tümevarımda aradığımız, tersine, sınırlının sınırsıza, sonlunun sonsuza yayılmasıdır. Bu düşünce tarzı düşüncenin temel ilkesine aykırı değil midir? Bize öyle geliyor ki modern düşüncenin bütün krizi, aynı zamanda serüveninin bütün kudreti buradan gelmektedir. Âlemi *ratio* gibi kapalı bir düzen olarak görünce bu ikinci davranışa hak vermek mümkün olamazdı. Fakat insanı değerler yaratan ve varlıklara açılan serüveni ile görünce, dene-

---

[165] Max Hartmann, *Die Philosophischen Grundlagen des Naturwissenschaften Jena*, 1948.

[166] Pierre Duhem, *La Théorie physique*.

[167] Gaston Milhaud, *Le Rationnel*, Félix Alcan, 1939.

meler ve düzeltmeler içinde gelişen Batı Düşüncesinin bu ikinci yoldaki bütün gücü anlaşılır.

## Tabiatın Çift Yüzü

Geçen bölümde bilgi teorisinin ana kavramlarını bitirdik, bu sırada demiştik ki, bilgi teorisi bize bir alternatif veriyor ve onun karşısında bırakıyor. Alternatif ya o, ya bu demektir. Karşınıza çıkan ya o, ya bu yolu tutacaksınız. İkisini birden kavramak imkânsız. Alternatif karşısında kalan insan bütüne ulaşma bakımından acz içindedir. İnsan bilgisi orada acz duvarına çarpıyor ve onun içinde bilgi teorisi bizi bir çeşit rölativizme götürüyor. Fakat bu rölativizm Kant rölativizmi nevinden değildir.[168] Ya süje, ya obje, ya özdeşlikler, ya tarihî perspektif, ya tabiat bilimleri ya manevi bilimler deyince biz hem tabiiyi, hem maneviyi, hem özdeşliği, hem zamanı birden kavrayamıyoruz. Evreni ya mekân içinde ya da zaman içinde görüyoruz. Halbuki aslında bu varlık, zaman-mekân bütünüdür. O bütün ise düşünülen bir şey değildir. Biz zaman-mekân bütününü yaşadığımızı duyuyoruz. Onu anlamak istediğimiz vakit ya mekânlaştırıyoruz, ya zamanlaştırıyoruz. Bu iki terimi birlikte kavrayamıyoruz. İşte bu hal bir acz duvarıdır ve bunun için bilgi teorisi bizi varlığı kavrama bakımından çıkmaza götürüyor. Bundan dolayı da yeni bir probleme, değer felsefesine girmek zorunda kalıyoruz.

Oraya girmeden önce bir noktayı işaret edeceğiz. O da bizim bilinç tasvirinde, elde ettiğimiz sonucun bilim tahlilinde de görünmekte oluşudur. Zaten bilim teorisi de fenomenolojik bilgi tasvirinin bir parçasıdır. Bilimlere bakarsak, onlardan her biri ayrı ayrı bu acz duvarını gösteriyor. Fizik son tahlilde şunu öğretiyor: Fiziksel evren aslında ya o, ya bu diyeceğimiz çift manzara ile görünüyor: Fiziksel enerjiler bir manzarası ile cisimcik, öteki manzaraları ile dalgadırlar. Bu görüşü hazırlayan atom fiziğinin kurucularından Niels Bohr göstermiştir ki atom bir nevi güneş sistemi gibidir. Güneş sistemi nasıl güneş etrafında dönen gezegenlerden ibaretse, atom da öyle bir çekirdek etrafında dönen gezegen cisimciklerden ibarettir. Bu cisimcikler elektronlardır; merkezde bulunan da protondur. Protonla elektronlar Coulomb

---

[168] Kierkegaard *existence* alanında buna benzer alternatif koyuyor ve bunu *Ou bien, ou bien* adlı kitabının konusu yapıyordu. Jankélévitch *Alternative* adlı kitabında gene bu konuyu aynı açıdan ele alıyor. Biz ise onu bilinçte objektif bilinç ve sübjektif bilinç açısından koyuyoruz.

kanunu denilen Newton kanununun özel bir haline tâbidirler. Fakat elektron ve protonun değeri nedir? Yani onlar nasıl hareket ediyor ve hareketleri nasıl ölçülüyor? Atom fiziği ilerledikçe görüldü ki, atom fiziği yanında bir de enerji fiziği var. Bunlar birbirlerinden ayrılamaz. Bir elektrik kaynağından elektrik dalgası, bir ısı kaynağından ısı, yahut bir kuvvet kaynağından mekanik enerji yayılıyor. Bunlar kinetik enerjidir. Bir de potansiyel enerji olan şu tahtanın enerjisi var. Tahta veya sodyum, oksijen birtakım atomlardan, bu atomlar da birtakım proton ve elektronlardan bileşiktir. Bir de elektrikte, ısıda, ışıkta görüldüğü gibi yayılan enerji var ki ona dalga diyoruz. Atomları teşkil eden en küçük parçalara, elektronlar ve protonlara ise cisimcikler diyoruz. Şu halde evren ya dalga, ya cisimcik gibi görünüyor. Ama hem dalga, hem cisimcik olamaz. Enerji olduğu zaman dalga, madde olduğu zaman cisimciktir diyoruz.

Fakat atom fiziğinde büyük bir kâşif olan Louis de Broglie iddia etti ki, cisimcik ve dalga ayrı şeyler değildir, ikisi aynı gerçeğin iki manzarasıdır. Fakat evrenin bu çift yüzüne ya o, ya bu manzarasıyla bakmak zorundayız. Cisimcik diye bakacak olursak dalga manzarası karanlıkta kalır.[169] Bir ışık kaynağından etrafa ışık yayılıyor. Bu ışığın yayılışı dalga gibi görünüyor. Ama hakikatte bu sonsuz derecede küçük, Max Planck'ın *photon* adım verdiği enerji parçacıklarından ibarettir. Bunlara cisimcik (*corpuscule*) veya parçacık (*particule*) diyoruz. Bu enerji parçacıklarının realitesi nedir? Meselâ fotonlar yahut elektronları ele alalım. Eğer bu bir ışık kaynağından yayılıyorsa foton, bir elektrik kaynağından yayılıyorsa elektron diyoruz. Dalga manzarası gösteren bu serbest parçacığa bir *quantum d'action* (bir hareket miktarı) diyorlar. Bir enerji titreşimindeki süreksiz hareket lâhzası, sanki parçacık halinde olan bu hareket ayrı ayrı (*discontinu*)dır. Halbuki dalga sürekli bir su akışı gibidir. Foton ve elektron dediğimiz cisimcikler ise nabız atması gibidir. Gerek elektrik, gerek ışık dalga olarak da görünür, cisimcik olarak da. Şimdi akla bir soru geliyor: Acaba bu aslında dalgadır da cisimcik gibi mi görünüyor,[170] yoksa aslında cisimciktir de dalga gibi mi görünüyor?[171]

O zaman fizikçiler arasında bir savaş başlıyor. Bir kısmı diyor ki: bu aslında cisimciktir, dalga gibi görünür. Yani bir koyun sürüsü nasıl

---

169 Louis de Broglie, *Physique et microphysique*, Albin Michel.

170 Schrödinger'in yorumlaması böyledir.

171 Bu çift görüşün kabulü Heisenberg kesinsizlik ilkesinin zorunlu bir sonucudur. Burada fazla incelemeyeceğiz.

ağıldan yoğunlukla çıkarken uzaktan bakan kimseye beyaz bir dalga gibi görünür de aslında süreksiz cisimlerden ibaretse, burada da son derece küçük parçacıkların yoğunlukla akması bize dalga gibi görünüyor. Bir kısmı da gene gözlemlere dayanarak derler ki: bu aslında dalgadır, fakat biz onu istatistik bakımından ifade etmek istediğimiz zaman cisimcik gibi görmek zorundayız; o vakit gerek Max Planck, gerek Louis de Broglie gösterdiler ki, evren yalnız elektrik değil, ışık, ısı ve bütün başka enerji nevileri ve madde (yani potansiyel enerji), hem dalga hem cisimcik karakterlerini aynı zamanda ihtiva etmektedir. Bu çelişik bir şeydir, ama evrenin kuruluşu böyledir. Şu halde fizikçi bir alternatif karşısındadır. Bu çift manzaralı âlemi ya cisimcik ya da dalga olarak inceleyecektir. Eğer onu dalga olarak incelerse orada cisimcik manzarasını karanlıkta bırakacak, cisimcik gibi bakacak olursa dalga manzarasını unutacaktır. Dalga gibi bakınca Descartes koordinatını uygulayarak, diferansiyel ve integral hesabı kullanacak ve ona göre bütün eski matematiğimizden faydalanılacaktır. Eğer onu cisimcik gibi görecek olursa (çünkü onun bir manzarası cisimciktir) o zaman bütün o eski matematiği bırakacak, onun yerine ihtimaller hesabını kullanacaktır; çünkü o zaman gerçek bir sayılar yoğunluğu olacaktır. O zaman milyarlarca cisimcik yani elektron veya fotonun sıklaşması ve seyrekleşmesi söz konusudur. O sıklaşma ve seyrekleşmeyi biz ancak olasılık cinsinden ifade edeceğiz.

Öyleyse bilimde iki ifade dilimiz vardır: Dalga dili, cisimcik dili. Dalga diline dalga mekaniği, cisimcik diline kuantum mekaniği denir. İki mekaniğimiz aynı zamanda mevcuttur. Ya onu kullanırız, ya ötekini. İkisi de doğrudur, çünkü evrenin çift manzarası vardır. Onu mu kullanalım bunu mu? İşimize göre, hangisi bizi zorluyorsa o manzarayı veya bu manzarayı kullanırız. Fakat o vakit o an için öteki manzarayı yok farz etmek zorundayız. Nasıl bilgide süje-obje bütününü tam olarak kavrayamıyorsak; süjeyi aydınlattığımızda obje karanlıkta kalıyor, objeyi aydınlattığımızda süje karanlıkta kalıyorsa; fizik alanında da aynı şekilde ya cisimcik manzarasını aydınlatıyoruz, dalga manzarası karanlıkta kalıyor; ya dalga manzarasını aydınlatıyoruz, bu sefer cisimcik manzarası karanlıkta kalıyor. Biyoloji alanı da öyledir, psikoloji alanı da. İnsan bahsine gelelim: Olaylar üzerinde tahlili çabuk geçmek için insan bilimleri üzerinde duralım. Antropoloji iki yönden ele alınabilir. İnsanı beden ve ruh yapısı ile birlikte bütün olarak inceleyen felsefi antropolojide insan iki yönden ele alınır: birinde insanlar birbirleriyle ilişkileri bakımından bütün halinde göz önüne alınır; bu

sosyoloji olur. Öteden insanlar teker teker, cisimcikler gibi ele alınır; bu da psikoloji olur. Demek insani varlıkta psikoloji ve sosyoloji fizikteki dalga mekaniği ve cisimcik mekaniği gibi rol oynarlar. İnsanları niçin psikoloji ile tetkike kalkıyoruz? Çünkü onların birbirinden ayrı varlıklar olduklarını kabul ediyoruz. İnsana bu açıdan baktığımız zaman incelememiz psikoloji oluyor. Fakat öte yandan onların ayrı olmadıklarını da biliyoruz. İnsanlar her an birbirlerine etki halindedirler; kendi başına tek insan yoktur: İnsan ruhlarının "karşılıklığı" vardır.[172] Ve bütün insan ruhlarının muhtevası bu karşılıklı etki içinde meydana çıkmaktadır. Eğer heyecanımız varsa, başka insanlarla birlikte yaşadığımız için vardır; duygumuz, algımız ve düşüncemiz varsa ancak bu karşılıklılık içinde vardır. Bu açıdan baktığımız zaman psikoloji görüşü karanlıkta kalır; sosyoloji konuşur. Nitekim aşırı görüşlü sosyologlar psikologları inkâr ederler. Psikologlar da sosyologları inkâr ederler. Bu hal eskiden beri alışılmış bir haldir. Birçok sosyoloji kitabını açsanız psikolojiye karşı kötümser ve inkârcı bir dil kullanıldığını görürsünüz: onlar ya psikolojiyi tamamen reddederler: Auguste Comte gibi. Ya da onu o kadar küçümserler ki, toplumsal etkiler yanında bir netice ve gölge haline indirirler. Onlara göre psikoloji yalnız başına ancak insanın hayvani hayata ait olan duyumlar, heyecanlar, refleksler vb. gibi olayları ile uğraşır; irade, zekâ, hafıza gibi yüksek ruhî olaylar sosyal hayatın eseridir, sosyoloji ile açıklanır.

Fakat bir psikoloji kitabını açınız. Hemen orada insanların birbirlerine karşı ilgileri, sempatileri, ahlâk kuralları vb.'lerine varıncaya kadar psikoloji ile açıklanmaya çalışılmıştır; böyle bir görüşte insanın anlaşılması için artık sosyolojiye lüzum kalmaz. Hattâ böyle sert (*strict*) bir psikoloji kitabına göre sosyoloji aslında bir sosyal psikolojiden ibarettir. Apaçık görülüyor: her iki açı birbirini inkâra gidiyorlar. Bu inkârlar doğru mudur? Hayır. Çünkü her iki görüş tarzı da ayrı bakımdan, aynı gerçeğin birer manzarasını açıklama bakımından doğrudur. İnsani varlık mikro-fizikçinin gördüğü gibi hem cisimcikler yoğunluğu hem de bir dalga gibidir, insanlar dalga gibi, yani insanların birbirine etkisi ile o etkiden doğan bütünsel hareket gibi alınınca insan sosyal açıdan görülmüş demektir, insanlar bu açıdan değil de teker teker süreksiz ve kesintili varlıklar gibi alınacak olursa psikolojinin görüşü doğru olur. Fakat iki görüşün aynı zamanda göz önüne alınması

---

[172] *Réciprocité des conscience* kavramını felsefi bakımdan derinleştiren Nédoncelle'dir. Bu isimdeki kitaptan sonraki yayınlarında aynı konuyu varoluşçulara karşı savunmaya devam etti.

kabil değildir. Bundan dolayı biz burada da bir alternatif karşısındayız. Öyleyse elimizde iki farklı inceleme âleti, iki dürbün var demektir. Birisiyle bakınca başka türlü görüyoruz, ötekisiyle bakınca başka türlü. İnsanı ya sürekli açısından tetkik edeceğiz, o zaman sosyoloji yapmış olacağız; yahut süreksiz açısından tetkik edeceğiz, o zaman da psikoloji yapmış olacağız. Görmüştük ki, mikro-fizik bu durumdadır. Yani o bize bir alternatif koyuyor: Ya o, ya bu alternatifi. Nitekim canlılar ve insan bilimi de bu durumdadır.

Matematiğe bakalım: O da alternatif karşısındadır: Matematikler nicelik bilimleridir. Nicelik azalma ve çoğalmadır. Azalıp çoğalmalar ya sürekli, ya süreksiz olur. Ama burada sürekli ve süreksiz nasıl ayrılır? Bir çizgi, sürekli midir, süreksiz mi? Bir bakımdan sürekli başka bir bakımdan süreksizdir. O çizgiyi çizen hareket olması bakımından süreklidir. Fakat onu teşkil eden parçalar vardır ki, sonsuzca bölünemediği için limite ulaşılır. Nicelik bu parçalar olmak bakımından süreksizdir. Çünkü o parçalardan her biri gene parçalanabilir. Onlar da ayrıca parçalanabilir ve en sonra sonsuz küçüğe kadar gidebiliriz. Şu halde bu hat noktalar veya limitler toplamından ibarettir diyebiliriz. Noktalara birimler diyecek olursak, bir çizgi birimler toplamından, yani sayılardan ibarettir diyebiliriz. Şu halde bir çizgiyi veya bir hareketi sayılar cinsinden ifade edersek, o süreksiz olur. Bu söylediklerimizi sayılara da uygulayabiliriz. Sayılar görünüşte süreksiz, kesintili niceliklerdir: 1'den 2'ye atlayarak geçilir. Fakat sayıları böldüğümüz zaman kesirleri elde ederiz. Kesirler ise sonsuzca bölünebilirler. Fiilde bunu sonsuza götüremediğimiz için limite indirgeriz; bu suretle sonsuz küçüğü veya türevi (*dérivée*) buluruz. Türev aynı zamanda sürekli bir niceliğin de en son unsuru idi. Şu halde onlarda sürekli ve süreksiz birleşiyor. Sürekli olan çizgi limitte sonsuz küçük unsurlara ulaştığı gibi, süreksiz olan sayı da limitte sürekliyi doğuran türevlere ulaşıyor. Başka deyişle türev aynı zamanda hem sürekli hem süreksizdir.

Sürekli olarak doğrultuları, yüzeyleri geometrik niceliği; süreksiz olarak da kesirleri, sayıları, aritmetik niceliği doğurur. Sayıların sürekli ile ilişkisinin en belirli şekli *irrasyonel* ve sanal sayılardır. Çünkü çözülmesinde bu birinci sayılar (meselâ $\sqrt{2}$) karşımıza çıkar. Fakat transandant sayılar (meselâ $\pi r^2$) hiçbir cebir denkleminden çıkarılamaz. Onlara cebrî olmayan ve bir doğrultu üzerinde bulunan sayılar denir. Sanal sayılar ise bir doğrultu değil ancak bir yüzey ile gösterilebilir. Yani onlar iki gerçek sayının bağıntısından, iki doğrultunun birbirini kestikleri noktadan doğarlar. Birçok matematik ve fizik prob-

lemlerinin çözülmesinde bu transandant ve sanal sayılara başvurmak zorundayız. Onlarda süreklilik ve süreksizlik bu iki zıt ve tamamlayıcı vasıf, aynı konuda birleşmektedir: Tıpkı mekân-zaman, nokta-lâhza, cisimcik-dalga vb. çift-kutuplu gerçeklerinde olduğu gibi. Eğer aynı doğrultuyu bölünmez bir hareket olarak ifade edecek olursak, o sürekli olur. Öyle ise bizim sürekli ve süreksiz dediğimiz şey aslında iki görüş tarzıdır, iki cephedir. Böyle bir alternatif karşısında biz ya bir, ya öteki kutuptan birini seçeriz. Enerjinin azalıp çoğalması gibi olaylarda ise onlardan birini ötekine uygularız. Böylece sosyoloji ve psikoloji arasında olduğu gibi sürekliyi süreksiz veya süreksizi sürekli dili ile ifade etmiş oluruz.[173] Meselâ, ısının azalması ve çoğalması sürekli mi, süreksiz midir? Bir suyu kaynatırsanız bu kaynama sürekli olarak meydana gelir. Önce bir *brown hareketi*, ondan sonra fokurdama, daha sonra bunun üzerinde duman başlar, en sonra tam buhar olma ile su biter. Bütün bu olaylar sürekli olurlar.

Fakat biz istersek bunu süreksiz olarak da ifade edebiliriz. Çünkü bu değişimler termodinamik ikinci kanununa (Gibbs) göre statistik mahiyette meydana gelir: Yani orada süreksizlik vardır deriz. O zaman ısıyı anlamak için unsurlara ayırırız. Bu sürekli niceliğin bir başını bir de sonunu kabul ederiz, onu belirli bir ölçü birimine göre parçalara böleriz ki, ölçü birimimize göre Santigrad yahut Fahrenheit adını alır. Elimizdeki âlete göre de ısı filan dereceye çıkmıştır deriz, işte o zaman ısıyı süreksiz diliyle ifade etmiş oluruz. Isı olduğu gibi başka enerjileri de, hem sürekli hem süreksiz dili ile ifade mümkündür. Bir şeyi sürekli dili ile ifade etmek, onu geometrikleştirmek demektir. Bir şeyi süreksiz dili ile ifade etmek, onu aritmetikleştirmek, hesap dili ile ifade etmek demektir. Şu halde matematiğin bütün yaptığı iş miktarlar dediğimiz şeyi ya geometrikleştirmek ya da aritmetikleştirmekten başka bir şey değildir. Burada da bir alternatif karşısındayız. Yani bir şeyi aynı zamanda hem aritmetikleştirip hem geometrikleştiremiyoruz. Bilinç evrenini nasıl aynı zamanda hem süje hem obje olarak göremiyorsak; fizik evreni nasıl hem cisimcik, hem dalga olarak göremiyorsak; insani varlığı hem cemiyet hem fert olarak göremiyorsak mutlaka ya dalga ya cisimcik, ya cemiyet ya fert açısından görmek zorundaysak, burada da biz evrenin azalıp çoğalma dediğimiz halini, ya süreklilik yani geometri dili ile ifade; yahut aritmetik yani süreksizlik olarak görmek zorundayız.

---

[173] H. Z. Ülken, "*İnsani İlimler Mümkün müdür*", *Sosyoloji dergisi*, Sayı 4-5, 1949.

## Bilim Sınıflamalarının Tenkidi

Öyle ise bütün varlık seviyelerinde, karşılaştığımız esaslı karakter onların özden müphem çift-kutuplu oluşlarından ileri gelen alternatiflerdir. Başta bilinç varlığının süje-obje özelliği gelmek üzere her varlık derecesi zıt ve tamamlayıcı iki manzarası ile kavranabilmektedir. Onları bütün olarak kavramak gücümüz dışındadır: Ya bir, ya öteki yüzleri ile kavrayabiliriz. Anlamak için açıklamak, açıklamak için de sistemleştirmek gerekir. Halbuki biz varlık derecelerinden hiçbirini zıt ve tamamlayıcı vasıfları içinde bütün olarak sistemleştiremeyiz. O halde anlamak ve açıklamak ancak bu iki yüzden birini karanlıkta bırakarak, o davranışımız sırasında onu yokmuş gibi kabul ederek[174] öteki yüzünü sistemleştirme ile sağlanabilir. Sistemleştirmek bir cümlenin unsurları arasında tutarlılık ve sonuçluluk kurmak demektir. Bu formel şartlar elde edilmedikçe o cümlenin gerçek karakterine ait hakikatten, yani uygunluk (*correspondance*) hakikatinden söz edilemez. Öyle ise varlık seviyelerinin sistemleştirilmiş bir manzarasına ait gerçek hakikatinin (*Richtigkeit*) ilk şartı onun formel hakikatidir (*Wahrheit*). Bununla birlikte, gerçek hakikati kuracak tümevarım, formel hakikati veren sonuçlamadan (*déduction*) çıkarılamaz, yalnızca onun şartını meydana getirir.

Demek anlamak ve açıklamak büsbütün başka şeyler değildir. Yalnız birincisinde özel haller arasındaki tutarlılık ve sonuçluluk yeter olduğu halde, ikincisinde bunun tümel haller arasında da kurulması gerekir. Zamandaş olan tecrübelerimiz arasında tutarlılık kurarız. Gene kendi hayatımıza veya başkasının kişisel tecrübesine ait tekil art ardalıklar arasında önce-sonra bağlantısından başka, onu tümelleştiren öncül-sonurgu bağlantısı, yani bir sonuca uyma (*conséquence*) kurarız. Yalnız şu işi öteki işten sonra yaptık demekle yetinmeyiz; aynı zamanda şu işi öteki işin zorunlu sonucu olarak yaptık veya yapmalıydık, bazen de yapmışlar deriz. Tekil olgular üzerinde verdiğimiz bu tümel hükümlerin işleyiş alanı yaşanmış tecrübe (*Erlebniss*) yani geçmiş hayatımızdır. Fakat onları başkalarının kişisel tecrübelerinden de analoji yolu ile (veya başka yollarla) çıkardığımız için hukuk, ahlâk,

---

[174] Vaihinger'in *als ob* (sanki varmış gibi) felsefesi tam bir *fictionisme*'dir. Halbuki buradaki "sanki yokmuş gibi" Heidegger tarzında bir nevi "yoklaştırma"-dır. Ancak genel bilince ve akla ait olması bakımından ondan tamamen ayrılır.

dil ve düşünce alanlarında onu kullanmaktayız.[175] Tekil olguların bu suretle yorumlanmasını başlıca tarih alanında bulabiliriz. Çünkü tarihî vakalar bir bakımdan tekildirler. Ama gene de bir şartlar cümlesi içinde bulunurlar yani tümel olarak yorumlanmalıdırlar. Tarihî bir vakayı anlıyoruz demek, yalnız onu kendi kişisel tecrübemize benzer bir yoldan kavrıyoruz değil, zamandaşlık ve art ardalık bağlantıları ile başka tarihî vakalara bağlıyoruz; aralarında tutarlılık ve sonuçluluk arıyoruz demektir.

Anlamada tekilden tümele doğru yükseliş başladığı halde açıklamada doğrudan doğruya tümel alanına gireriz. Kendimize ait olguları dahi kişidışı (*impersonnel*) bir hale getirmeye çalışırız. Anlamada kişisel tecrübeyi tümel hükümlerle aydınlatmaya çalışırken, burada tam objektif, impersonnel alanda bulunuruz. Açıklamanın en tipik şekli Dilthey'ın dediği gibi matematik açıklama (*Erklärung*)dır, çünkü orada en çok kişidışıyız, en çok objektifiz.

Bununla birlikte, söylediklerimizden şu çıkar ki, anlama ile açıklama arasında kesin sınır yoktur. Anlamada varlığın aklî olanı aşan[176] irrasyonel karakteri ile henüz temas halindeyiz. Ancak bu karaktere doğrudan doğruya nüfuz etmek elimizde değildir. Bunun aksini savunmak bilgiyi vahiyle karıştırmak olur. Anlamak varlığa ait tekil tecrübeden başlayarak onun zıt ve tamamlayıcı manzaralarından birine doğru tümelleşmeye başlamak demektir. Bunun için de anlamak *transrationnel*'den rasyonele doğru ilk geçiş ve sistemleştirmenin başlangıcıdır. Nitekim açıklamak bu sistemleştirmenin tamamlanması, yani tam objeleşmedir. Öyle ise Dilthey ve ardından gidenlerin düşündükleri gibi anlama ile açıklamayı birbirinin karşıtı iki metot, iki karşıt bilim zümresinin metodu saymak doğru değildir. Dilthey'a göre açıklama tabiat bilimlerinin, anlama manevi bilimlerin metodudur. Vakıa bilincin objeleşme kavsi açıklamayı, süjeleşme kavsi de anlamayı hazırlar görünüyor. Bu da bilincin gelişmesi bakımından her iki yönü, her iki bilimsel görüşü kuşattığını ifade ediyor. Bilinç süjeleşme olarak zamandır; geçmiş ve onun uzantısıdır, yaşanmış tecrübedir, bundan dolayı da kişisel hayatı kişiler arası anlayış alanını ve tarihi içine alır.

---

[175] Başkasının bir değer olarak anlaşılmasına ait bu konuya ve analoji yolu ile anlamanın yetersiziğine "Değer"e ait ikinci bölümde değineceğiz.

[176] Burada *irrationnel*'den ziyade *trans-rationnel* demek doğru olur. Çünkü varlığın karakterleri mantığa karşıt değildir, yalnız orada mantık *implicite* haldedir. Nitekim bilimin son sınırlarında gene varlık akla karşıt değil, ancak aklı aşmaktadır.

Fakat hiçbir süjeleşme yalnız başına devam edemez; onu bir objeleşme, nitekim objeleşmeyi de yeni bir süjeleşme tamamlar ve bu böyle gider.

Demek ki her süjeleşme kuvvetini objeleşmeden, her objeleşme de süjeleşmeden alacaktır. Öyle ise hiçbir süjeleşme *transrationnel*'den yeni ayrılmış bir anlama olarak kalamaz. Gücünü tümel sistemleştirmeden alan bir nevi açıklama olmaya doğru yönelir. Tarihçi tekil ve gerektirilmemiş (*indéterminé*) bir vakayı ele alır; fakat onu tutarlılık ve sonuçluluğu olan tümel bir hükümler sisteminin içine koyar. Ona tümevarımcı düşünceyi uygular. Bu artık kişisel hayatın olduğu gibi tarihin, hukukun veya dilin sistemleşmesidir. Buna karşılık objeleşme alanında da ne derece kişisellikten sıyrılsak da, gene ilk hızımızı kişisel tecrübeden alırız: Şekerin tadı, biberin acılığı, hastalığın ıstırabı, toplumsal heyecanın vecdi vb. birer yad-kişisel, objektif bilim konusu diye aldığımız zaman dahi önce kişisel ve sübjektif tecrübeden doğarlar. Objeleşmenin en yetkin şekli olan matematik akılyürütmede de ilk hızımızı süjeleşmeye ait çağrışımlar veya hayal-gücünden alırız. Kısaca, anlama ile açıklama arasında kesin sınır yoktur; "manevi bilimler" denen zaman ve yaşanmış tecrübe bilimleri anlamada açıklamadan faydalandıkları gibi, "tabiat bilimleri" denen mekân ve düşünce bilimleri de açıklamada daima anlama temeline dayanmaktadırlar. Bu sınıflanmanın yapaylığı apaçık görünüyor. Fazla olarak kendinden öncekileri mahkûm ederken bilim-dışı bir düşünceden hareket etmektedir. *Geisteswissenshaft*'çılara göre Comte, Spencer ve Mill sınıflamaları değersizdir. Çünkü aslında "manevi" olan insan bilimleri veya toplumsal bilimler tabiat bilimleri arasına karışmaktadır; bu yüzden de bütün sosyoloji, tecrübî psikoloji, iktisat vb. bilim denemeleri temelsizdir. Halbuki insan bilimleri, bu kesin ayırım taraflısı filozofların iddiasına rağmen, anlayışla başlar ve daima açıklama ile tamamlanırlar. Onlara karşı ileri sürülebilecek biricik tenkit objeleşmeyi "yalnızmış gibi" ele almalarıdır. Durkheim toplumsal olguları şeyler olarak inceleme kuralını verirken; ihtiyatlı bir dille onları "şey" değil, "sanki şeymiş gibi" bakmadan söz ediyor.[177] Bu da gösterir ki insan bilimlerinde objeleşme hedefine birinci derecede önem verenler dahi onların hareket noktasının yaşanmış tecrübeler olduğunu zımnen kabul etmektedirler.

---

[177] Durkheim, *Les Régles de la méthode sociologique* (başlıca ikinci baskısının önsözünde kendisini materyalist olmakla itham eden Paul Bureau'ya karşı "Sosyal olayları şeyler değil, şeymiş gibi görmek kuralınca bu iddiayı ortadan kaldıracak kuvvette" olduğunu söylüyor.)

Burada objeleşme sürecinden doğan sistemleşmenin tipik örnekleri olan bilim sınıflamaları üzerinde duralım. Çağdaş felsefede bunların başlıcaları Auguste Comte ve H. Spencer'a ait olanlardır. Auguste Comte, bilimleri objektiflik, soyutluk, kişidışılık, tarafsızlık esaslarına göre sınıflıyor. Aralarında bu temel karakterlere göre mantıki, tarihî ve pedagojik bakımlardan sıralar kuruyor: Her üç bakımdan da bilimleri olayların basitlik ve komplekslik derecesine göre sıralıyor. Fakat bu kesin ve cazip sınıflamanın ruhunda bazı eksiklikler ve çağdaş bilim görüşü ile uzlaştırılamayan bazı peşin-hükümler vardır:

1) Orada rastladığımız ilk eksiklik bilimlerin yalnız soyutluk esasına göre incelenmesidir. Halbuki bütün bilimlerin soyut yönleri olduğu gibi somut yönleri de vardır: Soyut olan kimyasal fiziğe karşılık somut olan âdi kimya, soyut astronomiye karşı somut kozmografya, soyut sosyolojiye karşı somut sosyal bilimler (iktisat, hukuk, demografi vb.) gibi, ikinci bir eksiklik –ki filozofun temel ilkesinden doğmaktadır– psikolojinin bilimler dışında bırakılmasıdır. Bu onun objektiflik kavramındaki tek taraflı görüşünden doğuyor.[178]

2) Fakat daha önemlisi Auguste Comte zamanındaki bilimin, gözlemci ile olaylar arasındaki münasebet konusunda peşin hükmüdür. Buna göre bilginin tabiat karşısında durumu tarafsız ve pasif bir durumdur. Bilgin tabiatı değiştirmeye kalkmaz, onu *impersonnel* olarak tespit eder. Klasik mekaniğin ideali olan bu bilgi tipi son yüzyılın bilim anlayışı ile temelinden sarsılmış bulunmaktadır.[179] Heisenberg kesinsizlik ilkeleri diye tanınan mikro-fizik alanındaki yeni buluşlar bilginin tabiat karşısındaki durumu hakkında klasik fiziğin sanısını savunulmaz hale getirmişti. Yeni fiziğe göre süje ile obje bilgin ile tabiat arasında karşılıklı etki ve bozma (*perturbation*) vardır. Gözlemci bir elektronun hareketini incelemek için en ince bir rasat âleti kullanır. Bu *précision* âleti ne derecede yetkin ise onun gözlem üzerindeki bozucu etkisi o kadar büyüktür. Gözlemci elektronun hareketini tetkik için oraya bir ışık yani foton gönderir. Foton elektrona rastladığı yerde onu yerinden sarsar. Rasat âletinin tecrübeyi bozması eski fizikte incelemе araçlarının yetersizliğinden ileri geldiği kabul edilir, bunun için de

---

[178] Buna Auguste Comte zamanında deneysel psikolojinin doğmamış, V. Cousin'in içebakış psikolojisinin tepki yapmış, ayrıca *phrénologie*'nin (Gali) beyin merkezleri hipotezinin cazibesine kapılmış olmasını, bu yüzden psikolojide sonraki evrimi görememesini de katmalıdır. Nitekim Comte'un ardından gidenler, meselâ H. Taine tekrar psikolojiye değer verdiler.

[179] Heisenberg, *Physique et philosophie* (İngilizcesinden çevrilmiştir.)

bilginin ideal şeklinde bu yanlışlığı düzelteceğine inanılırdı. Mikro-fizikteki yeni görüş ise bu sanıyı tamamen değiştirmiştir. Tecrübe yanılmaları *précision* âletlerinin yetersizliğinden ileri gelmiyor, tersine bu âletler ne kadar yetkinleşirse gözlenecek olayı değiştirmesi, bozması şansı o kadar artıyor. Öyle ise, gözlemdeki kesinsizlik ileride ilmimiz olgunlaştıkça kaldırılacağını umduğumuz yüzdeki bir kesinsizlik değil, tersine, ilmimiz ilerledikçe, *précision* âletlerimiz yetkinleştikçe artacak olan derin bir kesinsizliktir. Eskiden beri fizikte bir olayın kesin olarak bilinmesi onun hız ve durumunun tam bilinmesine bağlı sayılır. Bir gezegenin yörüngesi üzerinde $t_i$ anında şimdiki hız ve durumu biliniyorsa onun bir $t_0$ zamanındaki halini kesin olarak söylemek mümkündür. Astronomik determinizmin kesinliği bundan ileri geliyordu. Başka tabiat kanunları da bazı gözlem yanlışlarını düzeltmek üzere bu ideale az veya çok yaklaşmakta idiler. Fakat M. Planck'ın foton araştırması ve ışığın *quantum d'action* halinde süreksiz yayılışına ait derin etki yapan teorisi mikro-fizik görüşlerini değiştirdi. Başlıca Heisenberg kesinsizlik ilkesi gösterdi ki, tecrübenin sarsılması yüzünden hiçbir zaman elektronu olduğu yerde göremiyoruz. Bunun sonucu olarak elektronun hız ve durumunu aynı zamanda belirleyemiyoruz: Hızı gerektirildiği zaman durumu gerektirilmemiş kalıyor; durumu gerektirildiği zaman ise hızı gerektirilmemiş kalıyor.

Bundan daha önemli bir sonuçlama Louis de Broglie tarafından yapıldı. Heisenberg gösterdi ki cisimciklerden ibaret olan mikro-fizik âlemde her cisimciğin ayrı ayrı fertliliği (*individualité*) yoktur. Yani cisimciğin nerede ve ne hızda olduğu asla belirlenemez. Fakat buna karşı bir dalga paketi diyebileceğimiz cisimcikler bütününü Statistik olarak gerektirebiliriz. Buradan türlü yorumlama şekilleri doğdu: Schrödinger'e göre mikro-fizik alanında asıl olan cisimciktir. Dalga bir görünüşten ibarettir. Bunun tam aksini de savunanlar oldu, fakat L. de Broglie, Niels Bohr'un daha önce ortaya attığı "tamamlayıcılık" ilkesini[180] geliştirmek ve onu Heisenberg kesinsizlik ilkesi ile uzlaştırmak üzere kendi tanınmış teorisini ileri sürdü. Buna göre dalga ve cisimcik mikrofizik âlemin iki manzarasıdır: Biz bunlardan hiçbirini feda edemeyiz. Bundan dolayı dalga manzarasını aydınlattığımız zaman

---

[180] *Principe de complémentarité* zıt ve tamamlayıcı dediğimiz çift özelliğinin yalnız ikincisini ifade ediyordu.

cisimcik manzarası karanlıkta kalmakta; cisimcik manzarasını açığa çıkardığımız vakit dalga manzarası karanlıkta kalmaktadır.[181]

Böylece mikro-fizik geniş felsefi ufku olan yeni bir alanı geliştirmiş bulunuyor. Auguste Comte sınıflamasında hâkim olan görüş ise bundan çok farklı idi. Süje ile objenin karşılıklı birbirlerini bozdukları düşüncesi objenin dışla tam bir uyarlıkla belirmiş olduğu şeklindeki Platon ve Aristoteles'ten gelen eski bilim görüşünü temelinden yıktı. Bu değişiklik mikro-fizikten bilimin ve insan bilgisinin başka dallarına da hızla yayılmaktadır: Mikro-fizikten gelen bu sarsıntının etkilerini başka alanlarda da gözden geçirelim:

1) Ortak-duyuda: Obje süjeyi bozar diye zaten bilinirdi: Algı ve duyum yanlışları bunu desteklemekte idi. Eskiden beri şüphecilerin (*sceptique*) kanıtları bu esasa dayanıyordu. Fakat gene ortak duyuya göre süje de objeyi bozabilir: Bu, çocuğun bir oyuncağı anlamak için bozmasından başlar ve bir şeye nüfuz için onu bozma ve değiştirme şekillerini alır.

2) Klasik fizikte objenin süjeyi bozduğu kabul edilirdi. Laboratuvarda tecrübe âletinin eksikliği veya kuvveti algıyı sapınca uğratır, fakat bu ihtimaller hesabındaki yanlışlar teorisi ile düzeltilir. Nitekim süje de objeyi bozar: Bir maksada göre hazırlanan deney asıl olayı parçalar. Süjeleştirir. Bu ikincisi pragmatizmin de kanıtı idi.

3) Biyolojide: Araştırılan konu (gizlenen bir havyan veya hastalığını gizleyen insan) gözlemciyi şaşırtmak suretiyle, obje süjeyi bozar. Ayrıca ve daha önemlisi süje objeyi bozar: Bir organın nasıl işlediğini anlamak için içine nüfuz ederken, olayı az veya çok sapınca uğrattıktan sonra gözlem yapabiliriz.

4) Psikolojide: Obje süjeyi bozar, inceleme konusu olan insan gözlemci veya deneyci üzerine tesir eder. Süje de objeyi bozar: İnceleme konusu olanın gizlenmesine, sahte bir görünüşle örtünmesine sebep olur; yahut olayı ancak olup bittikten sonra inceler: Başlıca duygusal olaylarda bu hal görülür.

---

[181] Bu noktayı ilk önce mikrofizikten felsefeye geçiren Lupasco oldu *(L'Expérience microphysique et la pensée humaine,* PUF, 1941). Fakat sonra buna gelişme mantığını uygulamaya kalkmak suretiyle ilk görüşünden uzaklaştı. O çift manzara arasında yalnız farklılık ve karşıtlık değil, çelişme gördüğü için bu görüşten ayrılıyoruz. Çelişme varlığa değil hükümlerimize aittir. Lupasco'nun ikinci kitabının adı da bunu gösterir: *(Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie: Prolégomènes à une science de la contradiction,* edit. Herman, 1951).

5) Sosyolojide: Obje ve süjenin karşılıklı birbirini bozması daha sık görülür. Obje, yani tetkik konusu olan köy halkı, kamu sanısı süjeden gizlenebilir veya görünüş gerçekle karışabilir. Nitekim süje de objeyi bozar: Sosyolog inceleyeceği vakayı az çok değiştirir. Bir yabancının köye veya komüne gelmesi onlar için en büyük gizlenme vesilesidir.

6) Sanatta: Objenin süjeyi bozması hali yaygın ve sistemli bir sanat görüşünü doğurmuştur ki bu *empresyonizm*'dir. Öte yandan süje de objeyi bozar ve bu daha çok görülür. Süje objesini daima olduğundan farklı, nispetleri değişmiş olarak görür. Bu sapma da başka bir sanat ekolünün temeli olmuştur ki bu da *ekspresyonizm*'dir.

7) Bütün bu sapmalar ve bozmalar (*perturbation*) klasik fiziğin düzeltme metodu ve *idealisation*'u ile tamir edilmekteydi. Sanat bir yana, klasik fizik bu bozulmalara anormal ve istisna gözü ile bakıyor ve bilimin idealde bunları ortadan kaldıracağına inanıyordu. Bunun için onun yaptığı iş:

a- *Précision* âletleri ile sapma ve yanılmaların düzeltilmesi;

b- İhtimaller hesabı (büyük sayılar) ile yanlışların düzeltilmesi;

c- Ve bunların sonucu olarak mutlak determinizm fikri idi. Fakat mikro-fizik alanındaki keşifler ve devrim bu *idéalisation* ümitlerinin yıkılması ile neticelendi. Ve bunun sonucu olarak da olaylara daima çift yönden bakmak, ya biri, ya öteki yönü gerçekleştirmek zorunda bulunuyorduk. Yeni fiziğin dalga mekaniği ve cisimcik mekaniği şeklinde ortaya koyduğu bu alternatifin başka varlık seviyelerinde de zorunlu olarak ne şekiller aldığını yukarıda gördük. Dilthey sınıflamasının bu alternatifin yalnız bilince ait olanı üzerinde durması ve bilinç iki kavsini fazla ayırması yüzünden yapaylığa düştüğünü söylemiştik. Auguste Comte sınıflaması ise gene gösterdiğimiz sebeplerden dolayı daha da yapaylığa düşmüştür: Süje ve objenin tam bağımsızlığı şeklinde klasik fiziğin gerçekleşmeyen postülasına dayanması başlıca başarısızlık faktörü olmuştur. Buna bir de pozitivizmin temel ilkesi olan olayların görünüşlerden (*erscheinungen*) ibaret oldukları ve varlıkları bilemeyişimiz fikrini katmalıyız ki burada savunduğumuz görüşle asla uzlaşamaz.

A- Auguste Comte, gerçeklik mertebeleri arasında yalnız basitlik-komplekslik farkı görüyordu. Halbuki onlar derece farkı ile değil, ayrı varlık alanlarına ait olan tabiat farkı ile ayrılırlar.

B- Auguste Comte, görünüşleri incelediği sanısında olduğu için, onlar arasında zamandaşlık ve art ardalık bağıntılarından başka bir şey aramıyor ve bilimlerde tam izahı imkânsız sayıyordu. Halbuki somut

varlık seviyelerinden her birinin *alogique* tabiatına nüfuz edilemese de, onun zıt ve tamamlayıcı iki manzarasından ya biri, ya ötekini sistemleştiriyor ve izah ediyoruz.

C- Auguste Comte, teorilerin değerini hipotez derecesine düşürüyordu. Halbuki her sistemleşme bir teoridir. Yani objeleşme ve süjeleşme yönünde sistemleşmeler geliştikçe daha üstün *approximation* derecesinden bir teori halini alır. Teoriler ise bilimin son durumuna göre geniş izah imkânı veren sistemlerdir.

D- Auguste Comte ve bu akımda gidenler kompleksleri basitlere indirgeyerek, bilimlerde en basitten başlayan bir araştırma tarzına göre tek metot ileri sürerler. Halbuki varlık mertebeleri arasındaki tabiat farkları, bizi onlardan her birinde oldukça farklı metotlar kullanmaya zorlar. Meselâ, Stuart Mill tümevarım kurallarını bütün bilimlere tatbik eder. Oysaki her varlık mertebesinde bilimler tümevarımı farklı şekillerde kullanmak zorundadır. Gerçek bir bilimler sınıflaması varlığın temel karakterlerine uygun olmalı ve varlığın her iki yönde sistemleştirme ve teori kurma gücüne dayanmalıdır. Bu ilkelere göre bilimler daima bir alternatifin iki ucunda karşılıklı yer alırlar. Her iki yöndeki sistemleşmeler varlığın tamamlayıcı ve zıt iki özelliğinden birine, yani ya süreksiz ya sürekli özelliğe göre kurulur. Böyle bir bilim sıralanmasında *dikotomik* özelliğe ait karşı karşıya yer alan cephe bilimlerinden önce, varlık mertebelerine göre sistemleşmelerin nasıl sıralandığını görmemiz gerekir.

Husserl varlık sferlerine[182] karşılık olan ontolojileri boş ontolojiler ve dolu ontolojiler diye ayırıyordu. Nicolai Hartmann onları gerçek-olmayan veya ideal varlık sferi, gerçek varlık sferi diye ayırdı. Mantık ve matematik –Husserl'de olduğu gibi– onda da ideal (veya *irréel*) varlık sferine aittir. Bu bilimleri psikoloji üzerine dayandırmak isteyen eski natüralist görüşün sakatlığı uzun zamandan beri ileri sürülmüşse de formel bilgiyi ne üzerine dayandıracağımız belirsiz kalmıştır. Vakıa mantıkçı görüş formel hakikatin, kendi kendine yettiğini iddia ederse de, onun tabiattan mı geldiğini, gökten mi düştüğünü sormadan vazgeçemeyiz. Yeni mantıkçının büyük hizmetlerine şüphe yoksa da, onu felsefi problemlerin anahtarı saymak safdillik olur. Problemlerin anlamlı ve anlamdan-boş olduklarının ölçüsü dil sentaksı asla sayılamaz. Çünkü bilim veya dil sentaksı bir *convention*'dur ve anlamanın

---

[182] Champs karşılığı alan diyoruz; hattâ karışıklık tehlikesi olduğu halde onu domaine karşılığı da kullanıyoruz. Fakat sphère karşılığını başka kelimemiz olmadığı için benimsedik.

*irrationel*'e temas eden derin vasfını kavramaktan uzaktır. Mantık sebep değil eserdir ve insani varlığın eseridir. Eğer yalnız eserden neden-i çıkarmak mümkün olsaydı dinî tecrübeye başvurmadan teoloji her şeyi hallederdi.

Mantık ve matematiğin, kendi başlarına yanılmaz bir tutarlılık ve geçerlik alanları olduğuna göre Hartmann gibi onları ideal bir sfer saymak doğrudur. Fakat bu sfer nerededir ve ne ile kaimdir? Gerçek-dışı dediği bu sfer psikolojik de olmadığına göre büsbütün boşlukta kalmıyor mu? Öyle ise ideal varlık sferini dayanaktan yoksun bırakamayız. Maddeden insana kadar hiçbir varlık mertebesi için gerçek sferini aşan bir ideal sferi yoktur. Yalnız insani varlıkta gerçek idealle tamamlanmaktadır: İnsan gerçek ve ideal, iki yönü olan varlıktır; ilkel veya ileri bütün seviyelerinde insan gerçek ve ideal, bu iki cephesi ile aynı zamanda vardır. O, fikir yaratıcıdır ve kendi dışına çıkabilen biricik varlıktır.[183] Bunun için, ideal sferine ait mantık ve matematiği insani varlıkla temellendiriyoruz. Formel bilginin kendi kendine yeterliğini buradan çıkarıyoruz. Mantıkla felsefi problemlerimizi çözmek şöyle dursun, ontolojik yoldan formel hakikati açıklıyoruz. Formel bilgi muhtevalı bilgiye açıklama ve sistemleşme imkânı verdiği için bilimler sınıflamasına onlarla başlıyoruz. Formel bilgi gerçek alanına ait olmadığı için mantıki ve matematik bir olaydan söz edilemez. Fakat onlar bütün gerçek alanlarını ifadeye yarayan şekli verirler. Bu bakımdan bu iki bilgi disiplinine kelimenin dar anlamıyla bilim değil, düşüncenin normları, metotları demek doğru olur. Ancak kelimenin geniş anlamıyla onlara da bilim diyebiliriz. Gerçek varlıklar ise madde, bitki, hayvan ve insandır. Bitki ile hayvanı hayat gerçeğinde birleştirirsek varlık dereceleri madde, hayat ve insan olur.

## Dikotomik Bilimler Sınıflaması

Dikotomik karakteri ile her varlık derecesini çift cephe halinde ele alırız. Fakat karşıt ve tamamlayıcı cepheler sistemleştikçe birbirlerine ihtiyaçları belirir. Karşıt oldukları için uzlaşamazlar; ayrı ayrı gelişirler. Tamamlayıcı oldukları için birbirlerine muhtaçtırlar. Bundan dolayı iki karşıt kutbun birbirine çevrilmesi, birinin ötekisine ait dille ifade edilmesi zorunludur. Her varlık derecesinde karşıtları birbirine çeviren bu düşünce yolu ilk defa Descartes tarafından koordinatlar

---

[183] M. Scheler, İnsanın Kâinat İçinde Yeri (çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 1949, İstanbul).

şeklinde icat edildi. Bugün onu bütün varlık seviyelerinde kullanıyoruz. Bu çeviri metodu bilginin tekniğe uygulanmasını ve son derece elastikî hale gelmesini sağlamıştır. Çevirilerin en büyük değeri bağıntılar ve olayların kıvraklık ve hareketliliğini ifadeye yarayan âleti vermesidir. Varlıkların her iki kutbuna ait sistemleşmeler statik birer düzen oldukları halde, çeviri metodunun sağladığı bilgi, varlıklar içinde ve varlıklar arasındaki evrimi verir. Böylece evrim bir teori olarak değil, her varlık derecesindeki bir olgu, bir açıklayış tarzı olarak kendini gösterir. Bir bilim sınıflamasında, Auguste Comte'un dediği gibi, statiğe karşı dinamik kanunlardan, Marx'ın dediği gibi tarihin mutlak evrim ve devrim ilkesinden değil, her varlık derecesinde farklı şekil değişmeleri ve evrim olgularından söz edilebilir. Bu esaslara göre bilimleri şöyle sınıflamalıyız:

1) Mantık: Nitelik, nicelik ve başka kategorilere ait formel bağıntıları norm halinde ifade eden bilimdir. Mantık süreksiz ve sürekli iki karşıt düşünce normu olarak doğmuştur. Süreksiz düşünce normunu Aristoteles'in kurduğu *inhérence* mantığında görürüz. İlkesi süreksiz ve ayrık (*discret*) terimler arasındaki kaplam ve içlem ilişkisidir. Tümel ve tekil kavramlar ayrı kalmak üzere birbirlerini içerirler. Terimler, önermeler, usavurma (tasım) derece derece genişleyen süreksiz kavramlardır. Öte yandan sürekli düşünce normunu gene İlkçağ'da Stoa mantığı tespit etti. Hipotetik hükümlere ve bağıntı (*relation*) temeline dayanan bu mantık zamanımızda lojistik çalışmalarında gelişti. Bu iki mantıktan birinciye (özel bir anlamda) statik, ikinciye dinamik denebilir. Descartes ve Mill'in tasım metoduna hücumlarına rağmen Aristoteles mantığı formel düşünce ilkeleri bakımından değerini saklamaktadır. Kant'ın mantık için hiçbir değişmeye uğramayan yetkin bilgi demesi bu noktadan doğrudur. Şu kadar var ki, lojistiğin gelişmeleri Kant'ın bu iddiasını sarsmıştır: Çünkü artık mantık yalnız sabit sınıflar, cinsler ve türlerin bilimi değildir. Aynı zamanda hareketin, fonksiyonların, sürekli bağıntıların bilimidir. Süreksiz ve sürekli mantıklar pek yakında birbirine ihtimaliyet (olasılık) mantığı ile bağlandı. Olasılık mantığı süresizin sürekli dilinden ifadesini sağladığı için mantıki varlığa ait ilk çeviri şeklidir. Olasılık mantığı, kaba takrip derecesindeki iki değerli mantığı ince mikyasta bir sürekli değerler skalası ile göstermek ya da böyle bir değerler skalasını iki değerli süreksiz mantığa çevirme yoludur. Bu çeviri metodu evrilmez (*irréversible*) ve bir yöne doğru giden olayları limitte evrilir (*réversible*) hale koyduğu için mantık alanında olayların akışına uygun ilk evrim tespitidir.

2) Matematikler: Nicelik kategorisine ve pek az da niteliğe ait formel bağlılıkları mantıki kurallara göre çıkaran bilimlerdir. Matematikler de sürekli ve süreksiz iki karşıt düşünce tarzı olarak doğmuştur. Süreksiz nicelik önce aritmetik ve onun genel özelliklerinden cebir olmuştur. Aritmetiğin ilerlemesi soyut sayılan, teorik aritmetiği (cümleler teorisini) meydana getirmiştir. Sürekli nicelik önce basit geometri, sonra trigonometri, *descriptif* geometri olmuş, fakat matematiklerin bu karşıt iki dalı birbirinden bağımsız oldukça teknik ve pratikle ilgisiz ve gelişmeden yoksun sistemler olarak kalmışlardır. Matematiklerin tarihi gösterir ki MÖ 3. yüzyıldan Descartes'a kadar (17. yüzyıl) her iki dalda ilerleme pek ağırdır. Kant'ın mantık için söylediği bu devirlerin matematikleri için de doğrudur. Ancak koordinatların icadı iledir ki matematik tarihinde büyük devrim oldu: Analitik geometri bir cebir denklemini (süreksiz) bir geometri eğrisine (sürekli) çeviriyor veya aksini yapıyordu. Matematiklerin tabiat bilimlerine uygulanması ve birdenbire bilimlerin büyük bir gelişme kazanması böyle mümkün olmuştur. Aynı metot süreksiz nicelik alanında diferansiyel hesabı (Analiz I) ve sürekli nicelik alanında integral hesabı (Analiz II) yarattı; bunlar da gezegenlerin yörüngelerine ait bütün astronomik ölçüleri sağladı. Nitekim sonradan bu metot mekaniğe, balistiğe, mühendisliğe vb. uygulandı.

Matematiklerde ikinci bir çeviri şekli en yeni dalları birbirine tercüme eden transformasyon metodudur. Süreksiz nicelik soyutlaştıkça gruplar teorisi oldu. Buna karşı soyut mekânlar ve topoloji doğdu (*analysis situs*). N boyutlu, hattâ 3N boyutlu mekânlar ikinci dereceden denklemlerle ifade ediliyordu. Eukleides geometrisinin bir postülasını bırakmak üzere Lobatchevski, Riemann, Gauss vd.'nin metrik geometrileri doğdu. H. Poincaré *fonction fuchéenne* diye tanınan keşfi ile bu geometrilerden birini öteki diline çevirme yolunu bulmuştu. Fakat asıl önemli olan soyut mekânların şekilleşme (*configuration*) mekânına çevrilmesi idi ki, bu sanki bir boşlukta serpilmiş noktaların bağıntılarına ait statistik karakterde bir mekândır. Bu yenilikler mikrofizikte istatistiğin kullanılması ile paraleldir. Einstein vektörler ve transörler hesabını sürekli ile süreksiz arasında bağlantı halinde kullandı. Ve matematiklerin bu yeni dallarını da mekân-zaman süreklisi teorisini açıklamak için kullandı. Zaman, eskiden beri, (saatlerin zamanı) süreksiz anlar serisi iken, mekân üç ve daha çok boyutlu sürekli olarak görülüyordu. Büyük fizikçi mekân-zaman süreklisi gerçeğinde bu iki özelliği birleştirdi. Bu, daha aşağıda göreceğimiz madde bilimi-

ne ait yeni dikotomik bünyelere temel oldu. Yalnız unutmamalı ki ilk sistemleştirme insanı daima karşıt kutuplara doğru götürdüğü halde, zıtların tamamlanması ihtiyacı çeviri şeklini meydana koymuştur. Bu da bilimler sınıflamasında ikinci evrim olgusudur. Çünkü bizi sabit zaman ve mekân kategorilerinden çıkararak âlemin oluşuna ait ilk matematik temeli vermektedir.

3) Makroskopik madde bilimi: Maddeyi ve ona ait olayları niteliklerin dili ile inceleyen bilimdir. Madde kaba mikyasta süreksiz, yani seçkin cisimler ve onlardan her birinin seçkin özellikleri ve bu özelliklere ait gelişmeler halinde göz önüne alındığı zaman kimya doğmuştur. Fakat maddenin kaba mikyasta meydana getirdiği sürekli olaylar yani maddenin türlü etkileriyle doğan sürekli değişmeler göz önüne alındığı zaman fizik olmuştur. Maddeye ait süreksiz değişmelerle ondan doğan sürekli olaylar eskiden beri görüldüğü için bu iki bilim ilkel şekilleri ile İlkçağ'da ortaya çıkmışlardır. Eskiler maddi tabiat olaylarının gerçek kanunlarını bilmiyorlardı. Bir nevi büyücü kuvveti ile tabiata tesir edeceklerini, tabiatın canlı olduğunu sanıyorlardı. *Hylozoisme* denen bu sakat görüş madde kanunlarının keşfedilmesinde en büyük engeldi. Ateşte göğe çıkma, suda yere inme eğilimi olduğunu varsayan, bakırı altın yapacağına inanan bir kafanın bilimsel düşünceyi geliştiremeyeceği meydandadır.

Bununla birlikte cisimlerin özelliklerine dair empirik araştırmalar çoğaldıkça simyanın yanında bilim olmaya başlayan kimya da doğdu. Yunanlar optiğin geometrik esaslarını buldular. Pythagoras akustiğin temellerini kurdu. Archimedes manivela denge durumunu, hidrostatik kanununu keşfetti. Heron ilkel şekilde buharlı makine yaptı. Elektrik ve mıknatısa ait pek basit deneyler vardı. Ancak süreksiz ve sürekli madde bilimlerinin hakiki kuruluşu ancak deneyle matematik metodun birleşmesinden sonra yani 16. yüzyılda Galileo ile mümkün oldu. Kimya Lavoisier ile bilim dalını hak kazandı.

Fiziğin gerçek bilim olması mekaniğin kurulması ile başladı. Çünkü yalnız orada fizik tam ölçüyü kullandı. Gezegenlerin ve yeryüzü cisimlerinin hareket kanunlarının aranması sinematik, statik ve dinamiği doğurdu. Bu sağlam temele dayanan Galileo "ölçülebilecek her şeyi ölçmek" formülünü fiziğin başına koydu. Bunda sonra termo-dinamik, optik, kinetik gazlar teorisi, akustik, en sonra elektro-manyetik fiziğe 17.-20. yüzyıllar arasında çok büyük gelişmeler kazandırdılar. Kimya da basit cisimlerin atomik ve moleküler ağırlıklarını belirterek bileşik cisimlerin sentezlerini keşfettiği zamandan beri maddenin sa-

kımı kanunu ile tümel bir tabiat ilkesi koyan esaslı bilim haline geldi. Nitekim fizikte süre-durum, etkinin tepkiye eşitliği kanunları aynı evrensellikteydi. Kimyadaki genel ilkeye karşı, fizikte de enerjinin sakımı kanunu yerleşti. Her iki kanunu maddi tabiatın sürekli ve süreksiz iki manzarasında da esaslı ilkenin evrilirlik olduğunu gösteriyordu.

Madde biliminin her iki manzarasına tesir eden büyük değişiklik kimyasal fiziğin doğması ile başlar. Bu yeni bilim iki karşıt dalı birbirine bağlayan matematikteki koordinatlara benzer bir rol oynamıştır. Kimyasal fizik iki karşıt dalın birleştiği yerde radyoaktivite olaylarının ilk defa Becquerel, sonra Curie'ler tarafından keşfi ile eski sanıları temelinden sarsan yeni bir ufuk açtı. Radyoaktif cisimlerin ömür süreleri olduğu görüldü. Bu süre cisimlere göre milyon yıldan birkaç saniyeye kadar değişebiliyor; ve bir cisim başka bir cisim haline geçebiliyor. Simyanın bilim-dışı hipotezi bu sefer pozitif bilimin deney ve matematik doğrulama kadrosunda gerçekleşiyor. En önemli nokta maddi tabiatta evrilirlik ilkesinin sarsılmasıdır. Eğer cisimlerin önür süreleri varsa, madde kaybolur, hattâ enerji kaybolur demektir. Bunun sonucu olarak Lavoisier'nin "Tabiatta hiçbir şey kaybolmaz, hiçbir şey yaratılmaz" düsturu sarsılıyor. Her şey yaratılabilir ve kaybolabilir. Demek oluyor ki o zaman tabiatın derin ilkesi evrilemezlik olacaktır. Bu fikir daha önce Carnot'nun termodinamikte gösterdiği *entropie* olayı ile de ileri sürülmüştü. Fakat ona tabiatın bütünü gözü ile bakılmıyordu. Kimyasal fizik madde biliminde Descartes çevirisi cinsinden bir devrim yaptı. Ve radyoaktif evrilmezlik ilkesi ile üçüncü evrim olgusunu meydana çıkardı.

4) Kozmik tabiat bilimi: Maddenin bütün evrimine yaygın olarak incelenmesinden doğmuştur. Eskiden bilim-dışı görüşle astro-biyoloji ve astroloji şeklinde başlamışken gezegenlere ait ciddi deneylerle Yunanlar kozmografya ve astronomiyi kurdular. Büyük tabiatta bizim maddi bünyemiz gibi bir bakımdan seçik, süreksiz gök cisimleri olarak görünmekte, sanki gökyüzü hatırası olmaktadır. Başka bakımdan bu cisimlerin sürekli hareketleri ve bu hareketlerin kanunları olarak görünmektedir. Yalnız başka derecelerinden farklı olarak, burada süreksiz kozmos bir görünüş, gök coğrafyası, sürekli kozmos asıl gerçek olarak alınmalıdır. Bununla birlikle ileri bir astronomi dahi kozmografyadan vazgeçemez. Çünkü soyut gökyüzü kanunlarının bilinmesi için somut gökyüzü tasvirinin bilinmesi gerekir. Bu özelliği hesaba katmayan Comte, sınıflamasında kozmografyadan söz etmiyor.

Kozmik madde bilimi Pythagoras'la evrenin merkezine güneşi koyarak gezegenlerle birlikte dünyayı güneş etrafında döndüren Pythagoras'ın ileri görüşü Ptolemaios'un gezegenleri dünya etrafında döndüren *Almegeste*'teki yanlış hipotezi yüzünden unutulmuş, hiç değilse gölgede kalmıştır. (Fârâbî cesaretle Pythagoras görüşünü savunuyordu.) Rönesans dehalarının astronomideki cüretli görüşleri uzun bir süre dirençle karşılandı. Tycho Brahe 17. yüzyılda hâlâ kısmen eski astronomiyi kabul ediyordu. Bunun sebebi kozmografya ve astronominin karşıt bilim halinde devamı idi: Gök cisimlerinin bünyesini bilmiyoruz. Onlara ait yalnız tahminlerde bulunacak gök haritaları yapıyoruz; dünyamızın fiziği ile kozmografya ayrı kalıyorlar deniyordu.

Fakat geçen yüzyılda spektroskop altında gezegenleri birleştiren maddelerle dünyamızdaki maddeler arasında hiçbir fark olmadığı anlaşılınca bu duvar yıkıldı? Böylece kozmik tabiatta sürekli ile süreksizi birleştiren astro-fizik doğdu. Onun rolü de kimyasal fizik gibi bir nevi koordinat görevi görmek oldu: Büyük tabiatla küçük tabiat atomla kozmos dillerini birbirine tercüme etmeyi sağladı. Buradan çıkan önemli sonuç astro-fiziğin kozmik teşekküle ait deneysel fikirleri doğurmasıdır. Eskiden beri evrenin nasıl doğduğu düşünülmüştür. Fakat bilimden önceki düşünceler ilkel zihniyet ve mitoloji ile karışıktır. İlkçağ kavimlerinin birçoğu bu biçimde kozmogoniler kurmuşlardır. Bilimin *cosmogénie*'si bunlardan farklı olarak kozmosu teşkil eden unsurların bünye ve evrimi üzerindeki deneysel hipoteze dayanmaktadır. Laplace-Kant teorisi ile başlayan çağdaş *cosmogénie* bugün "genişleme halinde evren" üzerindeki yeni astronomik hipotezlerle gelişmektedir. Bu, çağdaş bilimin ortaya koyduğu dördüncü evrim olgusudur. Fizik olaylarının dünyamıza ait evrilmez değişmelerin açıklanmasından da jeoloji yani beşinci evrim olgusu meydana gelmiştir.

5) Mikro-fizik: Kozmos mikyasında tabiat olaylarının incelenmesi Ptolemaios'tan Galileo'ya, Newton'a, en sonra Einstein'a kadar devamlı genişleme gösterirken, atom mikyasında tabiat olaylarının incelenmesi de derinliğine bir ilerleme kazandı. Deneye dayanmayan atom teorisi Eski Yunan'a kadar çıkar. Fakat deneysel tetkikler ancak zamanımızda Galton ve daha yakında J. Perrin ile başladı. Planck'ın mikro-fizik alanında kesin olarak sürekliliği reddeden kuantum teorisi bu alandaki şüpheleri değiştirdi: Ona göre enerji sürekli dalgalar halinde değil, süreksiz enerji parçacıkları, fotonlar halinde yayılmaktadır. Fakat bu teorinin yeni deneylerle desteklenmesine rağmen, fizikçi Laue görülmez bir ışıktan ibaret olan X ışınlarının sürekli karakterini

1912'de ispat etti. Fresnel'den beri kabul edilen ışığın sürekliliği fikri bu suretle kuvvetleniyordu. Fakat sürekliliği savunan bütün bu başarılı araştırmalar arasında Planck'ın teorisi bir bomba tesiri yaptı. Ancak fotonları çok iyi açıklayan bu teori kutuplaşma, kırılma, *interférence* ışık olayları önünde güçsüz kalıyordu. Kısaca, mikro-fiziğin bu iki karşıt yorumlamasından birini seçmeye imkân yoktu. Sonunda Louis de Broglie kandırıcı bir çözüm yolu buldu. Dalga ve cisimcik, sürekli ve süreksiz iki yorumlamadan her biri birer manzarayı, aynı gerçeğin birer yüzünü aydınlatıyordu. Çok defa yapıldığı gibi onlardan biri öteki aleyhine geçecek yerde her iki görüş tarzını da iki cephe yorumlaması halinde saklamalıydı. L. de Broglie'ye göre bu iki görüş zıt ve tamamlayıcıdırlar: Tıpkı lojik, matematik ve makro-fizikteki sürekli ve süreksiz iki zıt cephenin birbirini tamamlamaları gibi. Nitekim Einstein makro-fizik alanında mekân ve zamanın iki zıt ve ayrı mutlak olay ölçüsü olmayıp, göreli olduklarını, olayların mekân-zaman süreklisi içinde cereyan ettiğini; enerji ve maddenin de iki ayrı gerçek olmadığını iddia ediyordu. Buraya kadar makro-fizik ve mikro-fizik alanlarına ait teorik görüşler eski *dichotomie*'leri ortadan kaldıran çeviri metodu bakımından uyuşmaktaydı.

Fakat mikro-fiziğin 1930'dan sonraki gelişmeleri bu uyuşmayı yeniden bozdu ve Einstein teorisinde en geniş şeklini alan makro-fizik yorumlama ile bu gelişmeler daha başka sebeplerle ayrıldı. L. de Broglie tarafından 1923'te ortaya atılan mikro-fiziğin temeline ait ikilik veya tamamlayıcılık fikri sonradan Schrödinger'in de savunduğu "dalga mekaniği"ni vücuda getirmişti. Madde âlemine nöbetleşe iki yönden bakabilme imkânı çağdaş fiziğin birçok güçlüklerini hallediyordu. Davisson ve Germer deneyleri de bu teoriyi desteklemekteydi. Fakat elektronun yörüngesi üzerindeki hareketini en ince *précision* âletleriyle belirleme imkânsızlığı, hattâ bu âletler ne derece olgunlaşırsa belirsizliğin o kadar artması mikro-fizik alanındaki görüşleri sarstı. Bu da, Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi diye tanınan tecrübesi ile *kuantum mekaniği*'nin doğması sonucuna vardı. Böyle bir durumda artık süreksizlik alanı olan mikro-fizikte nedensel determinizmden söz edilemezdi. Orada Dirac gibi cisimciklerin "özel-idaresi" şeklinde fantezi fikirlere başvuranlar da oldu. Ama gerçek bilim alanında cisimcikler için "ferdîlik yokluğu" ve ancak çok büyük sayılarda statistik bir determinizm söz konusu idi. Böylece Einstein teorisinde en yetkin şeklini alan nedensel determinizm ile kuantum mekaniğindeki kesinsizlik ilkesi çağdaş fiziğin sürekli ve süreksiz en yeni iki manzarasının uyuşmaz bir

çatışma haline girdiğini gösteriyor. Dirac vakıa görelilik, kuantum ve dalga görüşlerini birleştiren yeni bir mekanik kurma teşebbüsüne girdi ise de bundan beklenen sonuçlar henüz elde edilmemiştir. *Pozitron*'un keşfi bu teoriyi destekleyen bir deney gibi görünmektedir. Herhalde mikro-fiziğin bugünkü baş döndürücü ilerlemeleri insan zihninin sürekli ve süreksiz iki yorumlamadan birini mutlak olarak seçecek durumda olmadığını, bu eski *dichotomie*'nin daha kuvvetle devam ettiğini, ancak bütün varlık derecelerinde olduğu gibi burada da, insanın evrimleri kavrayan yeni bir çeviri metodu kullanmadan başka bir şey yapamadığını göstermektedir.

6) Hayat bilimi: Bitki ve hayvan arasında varlık derecesi bakımından esaslı fark varsa da –metot bakımından onları ayırmamız dışında– her ikisi hayat gerçeğinde birleşirler. Bunun için, canlılara ait ilk deskriptif bilgiler olan botanik ve zooloji ilerledikçe, deneysel izahlı sistemler halini aldıkça her iki bilgi alanında biri süreksiz öteki sürekli gerçekleri inceleyen ikişer bilim meydana gelmiştir. Süreksiz hayat gerçeği bitki veya hayvanın beden dokusu ve organlar sisteminin yapısıdır ki, buna morfoloji ve anatomi diyoruz. Burada ilk unsur olan hücrenin yapısından başlayarak bütün dokuları inceleriz. Sürekli hayat gerçeği gene bitki ve hayvanın hayalî fonksiyonlarıdır ki onları fiziko-şimik şartlara göre deneylerle inceleyen ve sarih ilişkileri bulan bilimde fizyolojidir. Hayat bilimi bu iki karşıt dalın oranlarını göz önüne alarak onlar arasında bir çeviri dili, bir koordinat görevini gören biyoloji ile senteze ulaşmıştır. Anatomi ancak bisturi ve mikroskobun kullanılmasından sonra ince mikyasta bir gözlem bilimi oldu. Nitekim fizyoloji de ancak Stahl'ın yarı bilimsel vitalist metodunu bırakarak fiziko-şimik metodu kullandığından, yani Bichat ve asıl Claude Bernard'dan beri müspet bilim karakteri kazandı. Fakat hayatın mekanik görüşle açıklanamayan çevreye uyma, üreme, kendini tanıtır etme vb. karakterleri incelendikçe canlı varlığı bir unsurlar toplamı değil, parça-bütün bağıntısına göre kurulmuş sistem olarak anlamak zorundadır. Burada söz konusu olan artık Aristoteles'in metafizik gayeliliği (*entelechia*) değil, organik sistemin iç-gayeliliğidir ki, aynı sistemin şartını teşkil eden fiziko-şimik açıklamalarla aralarında çelişiklik yoktur. Mekanik hayat görüşünü denizkestanesi ve denizyıldızına ait deneylere dayanarak tenkit ederken H. Driesch, Aristotelesçi *entelechia* fikrini canlandırdığını sanıyordu. Halbuki bilimin tabii görüşü bununla değil, ancak fiziko-şimik şartların rolünü hesaba katan bir iç-gayelilikle uzlaşabilir.

Goldstein, *Organizmanın Yapısı* adlı eserinde bu görüşe bağlıdır.[184] Organizmayı bütün olarak ele alan bu görüş aynı zamanda hayvandan başlayarak insana kadar gelen olaylar ile ruhî olayları da bütün olarak görme zorunluluğunu meydana çıkarıyor. Buradan, günümüz hekimliğinde gittikçe ilgi çekmeye başlayan psiko-somatik tıp doğdu. Bir yandan Alexis Carel, Lecomte de Noüy gibi biyolojik determinizme şüpheli gözle bakanlar çoğalırken, bir yandan da canlı varlığın bütün olarak incelenmesinde ihtimaliyetçi görüşle iç-gayeliliği uzlaştıranlar vardır.[185] Biyolojinin gelişmeleri, anlaşılıyor ki, her merhalesinde hayatın sürekli ve süreksiz iki manzarası arasında çeviri ve sentez arayan bir koordinat görevini görmüştür.

Biyolojinin bugünkü durumunda karşılaştığı iki zıt görüş, fiziko-şimik şartlara dayanan nedensel açıklama ile genetiğin genler arasındaki statistik oranlara ait ihtimalci açıklamadır. Fiziko-şimik determinizmin sınırları meydanda ise de, sürekli olayların açıklanmasında ondan vazgeçilmediği de meydandadır. Tıbbın ve hele mikro-biyoloji ve farmako-dinamiğin önemli keşifleri, bu determinist görüşe niçin bağlandığımızı anlatmaya yeter. Hayatın ne olduğunu tam anlamasak da canlı varlıkların özelliklerini öğrendikçe insan gücünün sınırlılığı derecesinde, ona nüfuz etmeye çalışıyoruz. Öte yandan canlı varlıkları terkip eden, üremeyi ve yeni kuşakların doğuşunu, soyaçekimi açıklayan genlerin, kromozomların ihtimali oranlarıdır ki, böylece genetik süreksiz hayat olaylarında nedensel determinizm yerine statistik determinizmi savunmaktadır. Tıpkı mikro-fizikte ışık teorisinin nedensel determinizmi ile kuantum mekaniğinin statistik determinizmi arasındaki karşıtlık gibi. Fakat hemen şunu katmalıyız; hayat biliminin bu son *dichotomie*'sini çözecek hareket gene onlar arasında bir çeviri dilinin bulunması ile mümkün olur.

Bu yeni çeviri diline embriyoloji ile paleontoloji denmektedir. Birincisi embryondan organizmanın gelişmesine doğru evrimi incelemekte, ikincisi ise jeolojik devirler boyunca hayat türlerinin evrimi incelenmektedir. Biri ferdin öteki türün evrimi halindeki bu iki tetkik tarzı hayatın evrimini açıklayan iki temel bilim halini aldı. Şunu da katalım ki, her iki bilimin birleştirici rolü genetik ve fizyolojinin karşıt çalışmalarına dayanmaktadır. Genetik daha Hugo de Vries zamanında türlerin âni değişmesini (*mutation*) açıklamaya başlamıştı. Bugün Lysenko, Mitehourine ve Vernet'nin de yeni çalışmaları mutation de-

---

[184] Kurt Goldstein, *La Structure de l'organisme.*

[185] Vandries, *Vie et probabilité,* Albin Michel, Paris.

neylerini hayvan ve insan türleri üzerine de yaydılar. Biyoloji bu suretle evrilmezlik ilkesine bağlı beşinci evrim olgusunu tespit etti.

7) İnsan bilimi varlık derecelerinde öz farkı ile hayvan derecesinden ayrılan insana ait bütünsel incelemelerdir. Bu anlamda insan bilimine felsefi antropoloji deniyor. Böyle denmesinin sebebi insanı yalnız biyolojik vasıflarına göre inceleyen fizikî antropoloji ile onun sırf meydana getirdiği kültür ürünlerine göre inceleyen kültür antropolojisi veya sosyal antropolijiden ayırmak zorunluluğudur. Daha elverişli bir terim bulunmadığı için van Bolk, M. Scheler ve başlıca A. Gehlen'den beri bu terim kullanılmaktadır. Hemen işaret edelim ki insan biliminin bu bütünsel görüşü çok yakında, yani insanın dikotomik iki manzarasına ait cephe bilimlerinin karşıt gelişmelerinden ve onların ifade dillerini birbirine çevirme teşebbüsünden sonra doğabilmiştir. Ayrı ayrı göz önüne alınan, süreksiz fertler halindeki insanın bilinç etkilerinin incelenmesi psikolojiyi meydana getirmiştir. Bilincin fizikî çevre olaylarıyla ilişkisine göre incelenmesinden psiko-fızik (Weber, Fechner, Helmholtz vb.), bilincin fizyolojik olaylarla ilişkisine göre incelenmesinden psiko-fizyoloji (*phrénologie* şeklinde Gall zamanında başlamışken, daha ciddi olarak Wundt ve T. Ribot vb.) denen ilk müspet çalışmalar doğdu. Bir yandan da bu şartlardan bağımsız asıl deneysel psikoloji kuruldu. Yüksek ruhî olayların incelenmesinde içebakış metodunun yardımına başvuruldu.

Würzbourg Ekolü:

Böylece dış deneyden kaçan düşünce, hayal, kavram, akılyürütme gibi olayların incelenmesine girildi. İlk deneysel araştırmalar duyumlar üzerinde toplanmıştı. Çünkü fizik ve fizyolojik şartlara göre ölçülebilen başlıca bilinç olayları bunlardı. Fakat bu araştırma tarzının iki sakıncası vardı: Biri bilincin kendine vergi karakterlerin fizik ve fizyolojik şartlarla karıştırılmasına sebep oluyordu. İkincisi bilinci bir duyumlar sentezi gibi görüyor ve üstün bilinç olaylarını onlara indirgemeye çalışıyordu. Bu yüzden, İngiliz empirist felsefesinde de zararlı etkisi olan çağrışımcı psikoloji (veya unsurcu psikoloji) doğdu. Bu son akımlar, genel olarak psikolojide, iki tepki meydana getirdi:

1) Unsurcu psikolojiye karşı şekil veya Gestalt psikolojisi kuruldu (Wertheimer, Köhler vd.): algının bir duyumlar sentezi değil, asıl şeklin, bütünün kavranması olduğu görüldü.

2) İçebakış psikolojisi klinik ve laboratuvar psikolojileri tarafından eleştirildi. Bu sürede deneysel yeni psikoloji hareketleri başladı ki, baş-

lıcaları *réflexologie* (Pavlov, Behterev), *behaviorism* (Watson), klinik psikolojisi (P. Janet vd.)dir.

Psikoloji fertlerde iç veya dış gözlemle incelenen bilinç olaylarının kanunlarını arıyor; yani onu bütün insanlara ait olaylar olarak görüyordu. Bu incelenme tarzında insanın yaşı, cinsiyet, organik bünye farkları hesaba katılmıyordu. Fakat araştırmalar ilerledikçe aynı ruhî olayların yaş devrelerine, cinsiyete, bünye farklarına göre geliştiğini gösterdi. Böylece çocuk psikolojisi, erginlik psikolojisi, kadın psikolojisi ve ferdî bünye farklarına göre *différentielle* psikoloji (W. Stern) doğdu. Organik bünyelerle ruhî olayların ilişkilerinin incelenmesinden de karakteroloji (Kretschmer) teşekkül etti.

Bütün çalışmalar laboratuvar ve klinik tetkiklerine dayandığı için "bilinç"ten hareket eden eski psikolojiye "felsefi" adını vererek bilim-dışı saymaya kalkanlar oldu. Bunlara genel olarak Lagache'ın deyişi ile "bilince başvurmayan" psikolojiler veya natüralist psikolojiler denebilir.[186*] Onlardan da yeni gelişmekte olan hümanist psikolojiler çıktı.

Anlayış psikolojisi, eğilim psikolojisi, kısmen Gestaltçılar, hattâ psikopatolojinin yeni akımları (Jaspers gibi) psikolojide, bilinçten vazgeçilemeyeceği gibi deneyin daima içebakış ve iç-düşünme (*réflexion*) ile tamamlanacağını gösterdiler.

İnsanların zümre, kütle ve toplum gibi bütünler, sürekli ilişkiler ve karşılıklı etkiler halinde incelenmesinden de sosyoloji doğmuştur. Bilinç seviyesinde insan olgularının toplumsal görünüşleri daha İlkçağ'da dikkati çekmeye başlamıştı: Aristoteles insana *zoo politikon* diyordu. Yüzyıllar boyunca toplumsal olaylar siyasi felsefenin ve ideolojilerin konusu oldu. Ancak 19. yüzyıl ortalarında bu görüşlerin ayrı bir bilim konusu olacağı düşünüldü. (Auguste Comte, Le Play vb.). Fakat psikolojide olduğu gibi sosyolojide de incelenen olayların insana ait bir manzaradan ibaret olduğu unutularak bütün insanı kavradığı sanıldı. Böylece sosyoloji daha (*) doğarken büyük iddialarla ortaya çıktı: İnsana ait eski bilimlerin yerini almaya (iktisat, hukuk vb.) psikolojiyi inkâr etmeye ve felsefenin rolünü oynamaya kalktı. Fakat müspet bilim olmak için ölçüyü kullanma zorunluluğu önünde nüfus olaylarını birimler diye aldı (*physique sociale*), coğrafi şartlara göre toplum bünyelerini inceledi (ekoloji), ırkların biyolojik faktörlerine göre incelemeler yapmak istedi (antropoloji ekolü) vb. Bütün bu denemeler

---

[186*] Lagache, *L'Unité de la psychologie.*

psikolojide olduğu gibi, asıl toplum bilincinin topluma ait *sui generis* özelliklerin görünmesine engel oluyordu. Böylece ilk cereyanlara karşı uyanan tepki, sonunda toplumsal olayları kendi karakterleriyle ve başka olaylardan bağımsız inceleme yolunu açtı (E. Durkheim vd.). Bir yandan da ilk iddialı görüşlerden vazgeçilerek toplum şekilleri türlü manzaraları ile ayrı ayrı araştırma konuları haline geldi (köy sosyolojisi, şehir sosyolojisi, endüstri sosyolojisi vb.)

Psikoloji ve sosyoloji, insana ait bu iki cephe bilimi birbirlerini karşılıklı inkâr etmek yüzünden her ikisi de dar görüşün doğurduğu çıkmaza giriyorlardı. Bunun için onların dillerini birbirine çevirerek karşılıklı onların etkilerini gösterecek bir koordinat bilimine ihtiyaç vardı. Bu görevi bir yandan psikoloji adına sosyal psikoloji görmek istedi: Fakat –aslında– bu, toplumsal olayların psikolojik yorumlanmasından ibaretti. Bu yüzden iki cephe-bilim arasında yakınlaşmayı sağlayamadı. Bir yandan da bu görevi psiko-sosyoloji yapmak istedi. Bu da psikolojik olayların sosyolojik açıdan yorumlanmasıydı ve aynı şekilde tek taraflı görüşü daha ileri götürmeden başka bir işe yaramıyordu. Böyle bir koordinat henüz kurulmuş değildir. Fakat son zikrettiğimiz bilimler bilgi dalı olarak ölçülü ve ihtiyatlı çalıştıkları takdirde böyle bir koordinat görevini görebilirler. Bu da ancak insanın felsefi antropoloji görüşü içinde bütün olarak ele alınması, sürekli ve süreksiz, toplumsal ve ruhsal iki cephenin aynı bütüne ait iki karşıt görünüş olduğunun unutulmaması ile sağlanabilir.

Eskiden beri insanı bütün olarak gören empirik bir bilgi disiplini vardır: Bu da tarihtir. İnsan başka varlık mertebelerinden tarihî varlık olarak ayrılır. Çünkü kendini bir geçmiş ve gelecek bilinci içinde yaşayan biricik varlık odur. Tabiatın (madde ve canlı olarak) türlü evrimleri vardır. Fakat tarihleri yoktur. İnsan zaman bilinci ile kendi kendini ve zümresinin varlığını teşkil eder; gelecek bilinci ile de onu idealler, projeler, tümevarımlar halinde devam ettirir. İnsan bilincinin bu üstünlüğü objeleşme ve süjeleşme şıkları içinde bütün akıl güçlerini ve bilgi sistemleştirmelerini teşkil eder. Fakat insanın her iki yöne çevrilen bu gücü varlığın dikotomilerinden başka bir şeyle karşılaşamaz. Onları aşmak için yaptığı çabalar onu yeni dikotomiler karşısında bırakır. İnsanın ulaştığı en yüksek derece, zaman bilinci ona aşamayacağı bir dikotomiyi daha verir: Bu da geçmiş ve gelecek, "yaşanmış" ve "ideal" dikotomisidir. Tarih bu duvarı aşmak için kendi derslerinden bize cesaret vermek ister; fakat insan tarihin dersinden bir gelecek tümevarımı çıkaramaz.

Ama bu bilim sınıflaması aynı zamanda bizim aczimizin bir ifadesidir. Yani acz duvarının ifadesidir. Bilim bir alternatifle sona erdiği için, bilim varlığın tabiat hakkında bizi aydınlatamadığı için, özü aydınlanamamış varlığın ancak ya o, ya bu manzarasını tetkik etmek zorunluluğu yüzünden, bilimler sınıflamasını da bu şartlara bağlı olarak yapıyoruz. Nitekim bilgi teorisinin başında ya süje ya da obje diyorduk; aynı zamanda hem süje hem objeyi birden kavrayamıyorduk. Anlaşılıyor ki bilgi teorisi bir bilimler sınıflaması ile tamamlanır. Bu sınıflama Auguste Comte'ta olduğu gibi bütün felsefi problemleri çözmek iddiasında olan bir sınıflama değil; tersine varlığın özüne ait aşılmaz mania ile karşılaştığımız için, ondan doğan alternatif görüşlerdeki objeleşmelerle kurulan cephe-bilimlerinin sınıflaması olmakla yetinmektedir. O ancak bilgimizin dikotomik sınırlılığını ve bu sınırlı bilgilerin en sağlam temellere dayanmak üzere karşılıklı nasıl kuruldu-

ğunu gösteren bilimler sınıflamasıdır.

Biliyoruz ki bir alternatif duvarı karşısındayız. Bir gücümüz daha var. İnsan tanrısal bir varlık olmaksızın, olaylara yüksekten de bakmaksızın alternatifin iki dalını birbirine tercüme edebiliyor. Bu tercümelerden orta bilimler doğar.

Böylece bilginin bünyesi, varlığın özü karşısındaki durumumuz, bilimler tarihinin verileriyle tamamlanınca bilimlerin karşılıklı oluş seyrini tasvir eden bu sınıflama kendiliğinden çıkar.

## Felsefe Tarihine Bir Bakış

Buraya kadar bilincin tasvirinden özler halindeki fenomenlerin tasvirine, oradan varlık mertebelerine göre bilim sistemlerinin tasvirine geçtik. Bu tasvirde genel kavramları varlık sayan eski metafiziklerin yerine somut varlık mertebeleri üzerinde duran ontoloji görüşüne bağlandık: Madde, bitki, hayvan, insan ve değerler diye beş varlık mertebesi ayırdık. Her mertebede varlığın *dikotomik* tabiatının bizi almaşık (nöbetleşe) bir sistemleştirme ve teori kurma yolunda bıraktığını gördük. Bilincin bünyesinden başlayarak bütün varlık mertebelerinde gördüğümüz bu almaşık sistemleşmenin bizi yeni bir bilimler sınıflamasına götürdüğü sonucuna vardık. Şimdi böyle bir sınıflamaya girmeden önce bilinçte aradığımız ilk olgu özelliğinin bütün varlıklarda olup olmadığı üzerinde düşünelim.

Âlem bir ilk olgu olarak kavranabilir mi? Burada çağdaş bilimin cevabı ile felsefe tarihinin verdiği bilgiyi karşılaştırmalıyız.[187] Platon son diyaloglarında kendi İdea teorisi üzerinde düzeltmeler yaparken, yeni bir teoriye doğru gidiyordu. Bunu *Philebos, Theaitetos, Politikos, Timaios ve Nomoi* (Kanunlar) adlı diyaloglarında az çok farklı şekilde ifade ettiği gibi, bu yeni teoriyi *Metafizik*'in ilk bölümünde tenkit eden Aristoteles, ondan Dyade adı ile söz ediyor ve Platon'un bu teoriyi, başlıca diyaloglarına girmemiş konuşmalarında anlattığını söylüyor. Platon *Philebos*'ta şöyle diyor: Şeyler bir ve çoktan yapılmıştır.[188] Onlarda iki temel sıfat olarak sınırsız (*apeiron*) ve sınır (*pera*) vardır. Bunlar esasta tek ve bağdaşmış olan şeylerin iki yüzüdür. Bu iki ilke aynı gerçeğin iki manzarasını açıklarlar; fakat iki ayrı âlem değildirler.[189] Tartışma konusu şudur: Karma hayatın hem iyi hem istenir olduğu, hem zihne hem duyguya ait olduğunu göstermek söz konusudur. Sokrates'e göre sınırlı ile sınırsız karışınca üçüncü bir cinsi, karmayı meydana getirirler. Platon klasik diyaloglarında[190] savunduğu *eidos* (şekil) yerine burada başka türlü akledilir (*intelligible*) olan ideayı koyuyor. Bu akledilir çokluğa daha fazla bağlıdır. Böylece birlik ve çokluk iki ayrı âlem olacak yerde, iç içe giriyorlar. Bir ve çok ortak form (*Eidos*) doktrininde olduğu gibi iki ayrı ontolojik düzene uygulanınaz; fakat İdea aynı akledilir düzene ait gerçekleri birbirine bağlar. *Philebos*'ta açıkça savunduğu tezi Platon *Sophiste* ve *Politikos*'ta da devam ettirmektedir. Klasik diyaloglarında sınırla sonsuzu ayrı gerçeklere uyguluyordu. Son diyaloglarında ise onları aynı varlığın iki yüzü olarak görmektedir. Aristoteles, üstadından alarak Dyade adını verdiği bu kavram için şöyle diyor: "Platon sayıları varlıkların özü gibi görmede Pythagorasçılarla beraberdir. Fakat onların sonsuzu yerine Dyade'ı koyuyor, sonsuzu büyük-küçük dyade'ından çıkarıyor." Fakat onca bu görüş doğru değildir.

---

[187] H. Z. Ülken, "Deux aspects des êtres" *Actes du 10. congrès International de Philosophie*. Amsterdam 1948. Burada çağdaş bilimle Platon'un fikrini karşılaştırıyoruz.

[188] Jacques Jalabert, *L'Un et le multiple*, PUF, 1955. (giriş).

[189] Paul Kucharski, *Les Chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, PUF.

[190] Platon, *Theaitetos*'u tamamlayan *Sophiste* ve *Politikos*'u yazdı. Platon burada varlık ile yokluk arasındaki en derin zıtlık üzerinde duruyor. Hegel bu fikri idealist felsefede kullanmıştır.

a- Bozulabilen dyade'larla matematik-ezelî dyade'lar arasında niçin dyade'ın aynılığı ve birliği vardır da asıl (*en soi*) dyade'lar özel dyade'lar arasında birlik yoktur? (s. 47).

b- Belirsiz (*indéfini*) dyade'daki birimlerden her biri bir önceki dyade'dan gelecektir ki bu da imkânsızdır.

c- Platoncular uzunlukları uzun-kısadan, yani büyük-küçük belirsiz dyade'ından, yüzeyi geniş-dardan, cismi yüksek-alçak dyade'ından çıkarıyorlar. Fakat yüzey hattı, cisim hat ve yüzeyi nasıl içine alır vb.[191]

"Diyalektikçiler ve sofistler felsefe mantosu giyerler; şeylerin bütünü üzerinde tartışmalar yaparlar. Fakat felsefe diyalektikten metodunun tabiatı bakımından, sofistten de ileri sürdüğü hayat kuralı bakımından ayrılır. Diyalektik sırf eleştiricidir; felsefenin müspet olarak tanıttığı şeyi o eleştirir. Sofistliğe gelince, o görünüşçü ve gerçeği olmayan bir felsefeden ibarettir."

Aristoteles'in dyade'a ait tenkitleri tamamen mantık açısındandır. O, varlığın özünün mantıki (*apophantique*) olduğu temel fikrinden hareket ediyor. Ona göre zihnin kategorileri aynı zamanda varlığın kategorileridir. Bu dogmatik metafizik görüşü eskiden şüpheciler, gnostikler, mistikler, Yeniçağ'da da fenomenistler, Kant kritisizmi tarafından tenkit edilmiştir. Fakat formel bilgi ile varlığın uyarlığına karşı en kuvvetli tenkitler geçen yüzyılda başlamak üzere lojistikten, aksiyomatik'ten ve irrasyonalist metafizikten gelmektedir. Bugünkü felsefede dogmatik metafiziğin savunulması imkânsızdır. Mantık ontolojik değil, formel olarak alınınca Aristoteles'in tenkitleri kuvvetten düşer. Platon ise her şeyden önce bir varlık teorisi arıyor; orada birle çoğun karmasını, dyade'ların, yani varlığın *a-logique* karakterini buluyordu. Filozof genel bir ölçü teorisi kuruyor ve tartışmayı çözmek için "bütün halinde ifrat ve tefrit (aşırı az-aşırı çok)" sorusunu koyuyor. İlk ölçünün temeli daha büyük-daha küçük'ün özüdür (*Politikos* ve *Nomoi* diyalogları). Sayıya ait bütün gerektirmeler dışında kurulan göreliliğin en genel ifadesini dyade'da buluyor. *Parmenides* diyalogunda da matematik bilimlerin temeli olarak gene dyade kavramını ileri sürüyor. Platon, *Philebos*'ta bu fikri gramere, müziğe, aritmetiğe uyguluyor. *Sophiste, Politikos ve Nomoi*'de ise başka tafsilatlar veriyor. Platon'a göre diyalektik metot belirsiz dyade alanında işler. Büyük-küçük, dar-geniş, uzun-kısa, ağır-hafif, vb dyade'ları işe Bir'in karışması suretiyle belirlenmiş hale gelirler.

---

[191] Aristote, *Métaphysique,* Tome I, (Livres A-Z) notlarla birlikte çev. J. Tricot, J. Vrin, 1948, s. 28, 31, 47, 51, 52, 112.

Dar açı - açık açı dyade'ı da yalnız dik açıda belirli (sınırlı) şeklini alır.[192] Platon ihtiyarlığında ileri sürdüğü bu teori ile ontolojinin esaslı temelini atmıştır. Klasik diyaloglarının yaygınlığı ve Aristoteles'in tenkitleri yüzünden bir süre dikkati çekmeyen bu teori sonradan Proclus tarafından belirtilmiş, fakat Plotinos'un panteist büyük sentezi içinde oldukça değişmiş bir halde devam edebilmiştir. Halbuki dyade teorisi varlıkların mertebelerini göz önüne almaktadır ve panteizmden uzaktır.

*Philebos*'a göre belirsiz dyade zıt çiftler halinde ifade edilmiştir: Çok-az, pek çok-pek az, tiz-pes, çabuk-yavaş, yumuşak-sert vb. gibi. Bunlardan her biri sonsuz olan kendi alanında değişerek belirsiz cinsin içinde erir. Dar açı geniş açı dyade'ında sınır dik-açıdır. Nitekim Aristotelesçiler de dik açıyı iki zıt açının sınırsızlığı arasında sabit sınır gibi görüyorlar. Yani onun tekliği üzerinde duruyorlar. Nitekim Platon'a göre daire belirsiz eğriler dyade'ı içinde tek şekildir. Proclus, *pera* ve *apeiron*, sınır ve belirsiz dyade ilkesinden hareketle bir matematik teorisi kurmaktadır. Proclus, dik açıdan söz ederken "bu ölçüyü ne gerilme ne gevşemeye elverişli olan açılar arasından aldığını" söylüyor. *Philebos*'tan söz ederken de, "Dyade'ların bulunduğu her yerde gerilme ve gevşeme ile ilerlediklerini" belirtiyor.[193] Platon *Lysis* diyalogunda lir tellerinin "gerilim ve gevşemesi"nden söz ediyor. Aristoteles de *non-uniform* hareketi belirtmek için bu fikri ele almakta ve "*non-uniform*'luk gerilim ve gevşeme dolayısıyla meydana çıkar" demektedir.[194]

Bazen hızlı bazen yavaş olan hareket bir gerilim, bir gevşeme, bir *culmination* safhalarından geçer. Bu da gösteriyor ki, Aristoteles Platon'un dyade teorisini tenkit ettiği halde, gene onun tesirindedir.[195] Ortaçağ'da türlü şekillerde devam eden bu fikir çağdaş bilimin *dikotomik* varlık ve çağdaş felsefenin (meselâ Bergson'un) gerilim ve genişleme fikrine doğrudan doğruya bağlanabilir.

Descartes haksız olmayarak, *cogito*'yu felsefenin hareket noktası yapıyordu. Ancak, buradan bilincin bir cevher olduğu sonucunu çı-

---

[192] Zeliko Markovič, "Sur la Théorie de la mesure de Platon", *Bulletin International de l'Académie Yougoslave*, extrait 1940.

[193] Z. Markovič, "La Théorie de Platon sur l'un et la dyade indéfinie et ses traces dans la mathématique Grecque" *Revue d'histoire des sciences*, Extr. T. VIII-No. 4-1955.

[194] Aristote, *Physique*, a, 238; De coelo.

[195] J. Jalabert, *L'un et le multiple*, PUF, 1955.

karmada haksızdı.[196] Nitekim Husserl, James ve Bergson başka başka tarzlarda bilincin bir süreç olduğunu gösterdiler. Öte yandan Descartes bilinçle âlemi, bilenle bilineni, süje ile objeyi ayırmada haksızdı. Bütün epistemolojik araştırmalar bu iki terimin birbirini tamamladığını ifade ediyor. Fakat gene de bu iki terimin birbirine zıt olduğunu işaret etmek şartıyla! Bilincin zıt ve tamamlayıcı karakteri bu suretle varlık mertebelerindeki aynı karaktere uymaktadır. Bilinç bilgi süreci olarak varlık mertebelerine ait bilimsel sistemleşmeleri aydınlatır; varlıklar arasında bir varlık derecesi olarak da ontolojik tetkike girişi kolaylaştırır.

İlk olgu bilinçte süje-obje çift-kutupluluğu ise, varlıkta *dikotomik* zıt ve tamamlayıcı bir olgudur. İlk olgunun elde edilmesinde çağdaş bilim, felsefe tarihi ve bilim tarihi bize birlikte yardım etmektedir. Felsefe devamlı olarak köke doğru giden bir ilk olgu araştırmasıdır.[197]

A- İlk olgu mantığımızla tespit edilemez. Apaçıklık mantığı varlığın tabiatını bozmaktadır. Platon'dan sonra bütün *apophantique* mantık çabaları varlığı ezip büzülüştür. Lojik, epistemolojik, soyut metafizik yaklaşımlar boşuna olmuştur. Çünkü ya dogmatik akılcılığa indirgemekte, yahut da varlığa ulaşmayı imkânsız kılan idealizm çıkmazına girmektedirler.

B- İlk olgu hareket-değişmedir. Hareket bir gerilim ve genişleme ritmi gösterir. İç-düşünceli (*réflexif*) felsefe bunu irade-telkin ritmi olarak görür. Her dikkat fiilini bir gevşeme takip eder. Bilinç devamlı dikkat gevşeme ritmi içinde gelişir ki, o da yeti kazanma (alışkanlık) kanunu ile ifade edilir. Alışkanlık iki yanlış şekilde yorumlanmıştır:

a- Maddeliğin (*mécanisme*'in) tekrarları ile bilincin kuruluşu tekrardan otomatizme, oradan çağrışıma ve hafızaya yükseliş (ki bu Hume'un açıklamasıdır);

b- Bilincin maddeye yaklaşmak suretiyle dinamizmini kaybetmesi, alçalması: bu anlamda alışkanlık bilincin sonsuz küçüğüdür (bu da Maine de Biran ve Bergson'un açıklama yoludur). Birinci görüş madde ve otomatizm vasıtasıyla bilinç değerlerini açıklamak ister (Başka deyişle kurumlarla insanı izah etmek ister). İkinci görüş spontane fiillerle kurumlaşmayı, dinamik ruhla *stéréotype* karakterleri açıklamak ister (Bergson'dan mülhem olarak Moreno *sociométrie*'si gibi).

---

[196] *Uniform* hareket, péra veya eşite, *non-uniform* hareket ise *aperion*'a, eşitdeğile aittir.

[197] Husserl felsefeye bunun için *archelogie* demeyi bile düşünüyordu (Fink, Husserl).

C- Yeti kazanma (alışkanlık) dikkat ve genişleme ritmi yardımıyla ilk çatışkan (*dikotomik*) bilinç içinde bünyeleri, aydın bilinci otomatizmlerden ayırma fiilidir. Yeti kazanmada tekrarın büyük rolü yoktur. Dikkatin kuvveti tekrarı en aza indirilebilir. Bazen bir seferde de alışkanlık kazanılabilir. Her alışkanlık fiilinde bilinç ve bilinçdışı biraz daha ayrılır. Alışkanlığın gelişmesi bünyeleşme ve bilinçleşme ile otomatikleşmenin zamandaş ve aynı kökten gelen gelişmesidir, biri öteki için zorunludur. Değerler alanında alışkanlık kanunu bütün değerlendirme sürecini gerektirir: 1) Bir yanda bilinçleşme (bünyeleşme) değerler kuruluşunun şartını meydana getirir; 2) Öte yandan otomatikleşme, örf ve âdetlerin kurumlar mekanizmasının kuruluşuna karşılıktır. Fakat her ikisi birbirini doğurmaz.

Eski görüşlerde ya ferdî *spontane* tipler sosyalleşmeyi doğuruyor deniyordu ki, Maine de Biran psikolojisi ve Bergson felsefesinden mülhem olan G. Tarde, Moreno, Gurvitch vd.'nin sosyolojik görüşleri bu gruptandır. Ya da sosyal mekanizmler ve kurumların zorunlu işleyişi bilinçleşmeler ve kişilikleri doğuruyor deniyordu. K. Marx, Spencer, Durkheim, Draghicescu vb. sosyologların açıklamaları –aralarındaki farklara rağmen– bu noktada birleşir. Her iki görüş, değerler ve toplumsal kurumların açıklanmasında ircacı (*réductiviste*) ve tek cepheli oldukları için, gerçekten uzaklaşan teoriler halinde kalmaktadırlar.

D- Alışkanlığın işlemesi (dikkat ve genişleme ritminde) rûhî organik ve kozmik âlemde birbirine bağlı iki süreç doğurur: Genişleme olarak telkin, sempati gerilim olarak, kassal çaba, zekâ, tutku halinde görünür. İkinci durumda insanın âleme karşı tavrı bir mücadele ve savaş tavrıdır. Yenme ve hâkim olma, teşkilâtlandırma, teknikleştirme buradan çıkar. İrade halinde âlemde insanın hedefi başarı, başka insanlara karşı tavrı yarışmadır. Birinci durumda insanın âleme karşı tavrı başkasıyla birleşme (*communication*) ve katılma tavrıdır. Süje kendi derin varlığı ile başkalarıyla, bütün varlıkla bir olmaya hazırlanmıştır. İradedeki egemenlik yerine telkin de boyun eğmeyi koyar. Yarışma ve kin yerine bağlılaşma ve sevgiyi meydana çıkarır. Zekâ yerine seziş geçer. Telkin halinde insan ve âlem ikiliği en aza iner.

E- İki zıt kutup ritmik olarak birbiri ardından gelir. Bütün ruhî varlık bir nabız atması gibi daima birbirini kovalayan bu iki kavis içinde sürüp gider. Yalnız biri insanı asla teşkil edemez. Fakat insanın bu ritmik yaşayışını varlık şartları içinde düşünmelidir. Bu şartlar ruh-beden bütünündeki ritmin türlü şekiller almasına sebep olur: Değişimlerin çokluğu, yarışmaların artması mücadele faktörünü kuvvetlendirir.

Bu durumda irade olarak varoluş, telkin halinde varoluşu baskıya alır. İnsanda ikilik başlar. Hattâ birincisi bazen ikinciyi inkâr edecek dereceye gelir. Hiçbir zaman telkin-sempati kavsi yok olamaz; fakat bu baskıya koyuş, kendi varlığının bir kısmını inkâra, onu "utanılacak" bir eksiklik gibi görmeye gidiş Batı kültürünün Yunan'da, Nietzsche'nin deyişi ile zevale başladığı, M. Scheler'in deyişiyle *ratio* safhasında meydana çıkmış; böylece sonraki devirlerde akıl-ruh, dünya-ahiret, madde-mânâ zıtlıkları doğmuştur. İrade medeniyetinin aşırı gelişmesi, insanın kendi icat ettiği âletlere esir olması ve en keskin halinde nihilizm, yokçu ve fertçi varoluşçuluk bu baskılı insan tipini geliştiren kültürün son fikrî eserleridir. Kültür çevresinin başka çevrelerle temasını kaybetmesi, içine kapanması değişim ve yarışmaların, icat ve keşiflerin azalması gerilim kavsini zayıf düşürür. (Bu fiilde savaş gücünün kaybolması demek değildir. Çünkü bu güç telkin-cemaat ruhu ile devam eder.) Telkin halinde insani varlık, irade halinde varlığı baskıya koyar: İnsanda gene ikilik başlar. Bu sefer manevi maddi'yi, bünyevî'yi hor görür. Bu baskı Budizmde olduğu gibi bütün hayat iradesinin imkânına kadar gider. Batı'nın aşırı iradeciliğinin tepkisi olarak Schopenhauer ahlâkta Budist görüşünü idealleştiriyordu. Doğu kültürlerinin az veya çok şiddet farklarıyla gösterdikleri manzara budur. Hint mistisizmi, fakirizm, tasavvuf, Yogi'ler, nefs'in yok edilmesi, dünyanın reddi bu aşırı genişleme (gevşeme) ve telkin halinin sonuçlarıdır.

F- Şu kadar var ki, insan varlık şartlarının mutlak oyuncağı değildir. İnsani varlık üzerindeki iç-düşünce bu şartlara az çok tesir etmeyi sağlar:

İnsan kendini parçalayan faktörlerle savaşmalı ve integral insanın gelişmesine yardım etmelidir. Bu faktörlerden bir kısmı kişisel hayatımızın gücünü çok aşar: Kültür çökmeleri, sefalet gibi, onlara karşı fert olarak savaş sonuç veremez. Ancak kendini yetiştiren ve insani *integration*'unu kazanan kimseler bu yıkıcı faktörlere karşı organizasyon kurucu olarak savaşa girebilirler. Kooperatif, hayırsever birliği, sosyal yardım, sendika organizasyonlarından başlayarak bir memleket çapında iş organizasyonunun ve siyasi organizasyona kadar genişlemek üzere kendi bütünlüğünü kazanmış insanların girişecekleri teşebbüsler yıkıcı faktörlerin rolünü azaltabilir. Fakat bir kısım faktörler insan gücünün erişebileceği seviyede menfi rol oynamaktadır. Onlara karşı savaşmak irade ve telkin bütünlüğünü kazandırır. Bunun için insani varlığın kuruluşunu bilmek ve ona uygun yaşama kararı vermek yeter. Bu ise, insani varlığın bütünlüğüne dayanan bir eğitim sistemi

olacaktır. Böyle bir eğitimde esas, insanın kendi spontane kararından başlamasıdır. Bu spontaneliği "ferdin hürlüğü" ile karıştırmamalıdır. Çünkü bu ne ilke ne de sonuç olarak hürriyettir. Varlığı başka bilinçlerle kaim ve açık bilinçlerin birbirini tanımasından (*communication*) doğan bu spontane fiil hem iradenin, hem telkinin gelişmesine imkân verir. Şüphesiz yarışmalar, kinler ve düşmanlıkların hüküm sürdüğü, amoral günlük toplum her an bu gelişmeye ket vuracak ve hayata uyma zorunluluğu insanın kendini yetiştirme çabasını kıracaktır. Fakat en büyük başarının bütünsel varlığımızdan geleceği hakkındaki sağlam bilgi bu engellerle savaşmayı, günlük a-moral toplumun içinde erimeden yaşamayı ve kendine benzer kişiliklerle özel ve moral bir ortaklık kurmayı sağlar. İnsan günlük ve karanlık toplum içinde tek başına, ideal toplumun bir parçası gibi yaşamayı bilirse, ideale giden ilk basamağı kuracaktır.

# II. Bölüm
# DEĞER TEORİSİ

Bu bölümde değerlerin ne olduğunu yani özlerini araştıracağız; bundan dolayı onları felsefi olarak tetkik edeceğiz.

Dilthey ilk defa tabiat bilimleri ve manevi bilimler ayırımını yaparken ikincileri birincilerden büsbütün ayrı bir metotla incelemek gerektiğini ileri sürüyor: Birincilerde matematiğe dayanan açıklama metodu yerine, bunlarda anlama metodunun kullanılacağını söylüyordu.[1] Dilthey'ın "Değer felsefesi" demeksizin yaptığı şey, ona bir giriş idi. Zamanımızda iki fenomenolog, M. Scheler ve N. Hartmann açıkça değer felsefesi yapıyorlar. Her ikisinde de değer varlık problemi içinde ele alınmıştır.[2] Gene yakın zamanlarda bir kısım bilginler ve filozoflar, meselâ Trendelenburg, Münsterberg ve bunun gibi düşünenler bu alanı epistemolojiden ayırmak için ona *aksiyoloji* diyorlar. Böylece sanki Wundt'un tabiat bilimleri ile normatif bilimleri ayırımı gibi bir ayırım yapıyorlar. Wundt bir yana tabiat bilimlerini, bir yana normatif bilimlerini koyuyordu: Mantık, estetik, ahlâk, hukuk normatif bilimlerdir. Fizik, biyoloji, psikoloji tabiat bilimleridir.

Fakat burada değerler sferini bir bilim konusu değil, felsefi bir problem olarak görüyoruz. Değerler teorisi yapan *aksiyolog*ların da

---

[1] "Bilgi" kısmında bu bilimin ayırımının iki bilinç gelişmesine uygun olup olmadığını araştırmıştık.

[2] Max Scheler ve Nicolai Hartmann'ın değer felsefeleri için *Ahlâk* (1946) adlı kitapta birer bölüm ayırdık.

çözüm yolları aynı değildir. Aralarında tecrübî psikolojiden gelenleri, metafizikçileri vardır. Metafizikçi *aksiyolog*lar büsbütün tecrübî psikolojiden hareket edenlerden tamamen ayrılırlar. Önemli olan, açıklama tarzları ne olursa olsun felsefede *aksiyoloji* diye yeni alanın varlığını göstermeleri ve ona gereken önemi vermeleridir. Böylece *epistemolojik* görüş *aksiyolojik* görüşten ayrıldığı kadar, pratik ve pragmatik görüşten de ayrılmıştır. Eskiden beri filozoflar bu türlü soruları pratik felsefe alanına koyarlardı: Ahlâk, din pratik felsefe alanına aittir. Halbuki bu anlayışa göre din felsefesinin bir pratik, bir de teorik kısmı vardır. Nitekim ahlâkın bir teori, bir de pratiği vardır. Yani bir ahlâk inancı ve ona bağlı ahlâk normu ve gayeliliği; bir de onun uygulanması demek olan pratik ahlâk vardır. Ahlâki fiilin icrası pratik ise de, ahlâk normu ve ideali pratik değildir. Şu halde *aksiyoloji* ile eski filozofların görüşünden daha geniş bir görüş getirmiş oluyorlar. Değer alanı hem pratiği, hem teoriyi içine alıyor. Fransa'da değer problemine ait araştırmalar oldukça yenidir.

Belçika'da Dupreel, *Değerler Felsefesi* adlı kitabında varlık ve bilgi problemini değer probleminin dalları haline getiriyor. Fakat bu görüş bizce çok aşırıdır ve felsefi problemlerin çözülmesine engel olabilir.

## Felsefe Tarihinde Değer Problemi

Önce felsefe tarihinde bu konudaki başlıca görüşleri gözden geçirelim:

Sokrates'ten önceki filozoflarda felsefi araştırmanın temelini tabiat metafiziği teşkil ediyordu. Ancak sofistler ve Sokrates'ten itibaren insan ve değer problemi meydana çıktı. Değer felsefesi zımnen Sokrates'le hattâ sofistlerle başlar diyebiliriz. Sokrates'in fikirlerini kendi fikirlerine karıştırarak yazan Platon değer felsefesine en çok önem veren ilk düşünürdür. Platon'un pek çok diyalogu, çeşitli değerlere ayrılmıştır. Şölen'de (*Symposion*) aşkı ve bedii değeri anlatıyor. Burada sofistlerden Agathon'la Aristophanes'in ve Alkibiades'in çelişen aşk anlayışını anlattıktan sonra diyalektik metodunu kullanarak kendi fikrini açıklıyor. Platon, *Menon*'da erdemden söz ediyor. *Kritias* ve *Küçük Hippias*'ta kötülük yapmadaki hürriyet dolayısı ile gene ahlâk değerine dokunuyor; *Lysis*'te dostluktan, *Lakhes*'te cesaretten söz ediyor. *Phaidros*'ta güzelliği inceliyor. Bu suretle *Symposion*'daki fikirlerini tamamlıyor. *Büyük Hippias*'ta, mutlak güzel ideasını anlatmak üzere yukarıdaki iki diyalogu birleştiriyor ve tam estetik fikirlerini veriyor. *Timaios*'ta "âlemin ruhu" görüşünü ortaya koyuyor ve bütün değerleri bir manevi âlem içinde toplamaya çalışıyor: Bir manevi âlem,

bir içkin tümel ruh vardır; ve bütün değerler onda birleşirler demekle sanki tam bir değer felsefesi yapıyor. Fakat başka eserlerinde parçalar halinde olmakla birlikte *Parmenides* gibi diyaloglarında ideaları ve değer problemini toptan ele alıyor. Hakikat, güzellik ve iyilik değerlerini bütün olarak görüyor, kısaca Platon'un diyalogları türlü manzaraları ile değer problemlerinin incelenmesine hasredilmiştir. Ancak hakikat, gerçek, değer problemleri birlikte tetkik edilmiştir. Platon'a göre bütün idealar güzel, doğru ve iyi ideasında; o da Bir ideasında erir. Her şey Bir'de birleşir. Böylece idealar çeşitli değerleri ifade etmek bakımından birlik veya yetkinlik ideasında toplanırlar. Yahut değer hiyerarşisi son haddinde yetkinliği temsil eder. Halbuki değerlerden bağımsız olarak konulacak bir gerçek probleminde yetkinlik ve eksikliğin (yetkinsizliğin) düşünülmemesi gerekir. Şu vardır dediğimiz zaman şu yetkindir veya eksiktir demeyiz. Platon ise gerçeği ancak yetkin olan varlığa göre düşünüyor. Onca, bir şey yetkinliğini-kaybettikçe idealar âleminden uzaklaşır ve o nispette de gerçekliğini kaybeder. Asıl gerçeklik belirsizlik (*indétermination*) ve görünüşten ibaret olan oluş âleminden belirlilik ve yetkinlikten ibaret idealar âlemine yükselmekle elde edilir. Bu felsefede, gerçek problemi yetkinlikler yani değerle, en üstün değer olan hakikat problemine bağlanmış ve bağımsızlığını kazanmamıştır. Platon'da ayrıca, bir gerçeklik teorisi yoktur; ancak bir hakikat-değer teorisi vardır ve gerçeklik teorisi onun içinde yer alır.[3]

Büyük bir sınıflayıcı olan Aristoteles her eserinde değer probleminin kısımlarına ayrı ayrı cevaplar vermiştir. *Organon*'da hakikat değerine, *Nikomakhos*'ta, *Ahlâk*'ta ahlâka; *Ekonomika*'da iktisada, *Poetika* ve *Retorik*'te bedii değerlere yer ayırmıştır. Aristoteles'te, Platon'a göre, değer problemi başka problemlerden daha çok ayrılmış olduğu gibi, türlü değerler de bağımsız gibi incelenmeye başlanmıştır. Her değer kendi sınırı içinde belirli şartla incelenmiştir. Bununla birlikte gene *Organon*'daki formel mantık temel olduğu için, hakikat asıl değerlerden ayrı olarak ele alınmıştır ve değer problemi hakikat probleminden çıkmaktadır. Platon'da hakikat ve gerçek problemleri birleştiği halde Aristoteles'te gerçek ve değer problemleri hakikat probleminden çıkıyor ve mantık temel oluyor. Bununla birlikte Aristoteles gene esasında Platoncu kalır. Ancak Aristoteles'in eserlerinde pratik bir gaye ile bazı tasnifler yapılmış, her konu ayrı kitaplara bölünmüş, ayrı ayrı

---

[3] Ancak Platon'un yaşlılık diyaloglarında (*Theaitetos*, *Philebos*, *Politikos*, *Timaios* ve *Nomoi* vb.) bu idea teorisinin değişikliğe uğradığı ve Dyade fikrinin önem kazandığını birinci kısmın sonunda görmüştük.

incelenmiş ise de modern düşüncede olduğu gibi mantık, fizik ve metafizik ayrı kalmazlar. Mantıki hükümler metafizik ve fizikî hakikatleri ifade ederler. Orada, bu ayrılık görünüşü altında bütün problemler metafizik hakikat içinde yer alır. Aristoteles, Platon'dan ayrılmış gibi görünüyorsa da, gene onun dogmatik realizminin hükmü altındadır.

Modern felsefede Descartes, bilimi temellendirmek için metot ararken metafizik problemlere dokunmuş, fakat değer problemine yer ayırmamıştır. Gerçi hakikati Tanrının yetkinliğine bağlamak suretiyle gene değer problemine giriyorsa da bunu açıklamıyor. Metot onun esaslı tasası olduğu için, bunun dışında, ahlâk, sanat vb. sorularına ayrı cevaplar vermiyor. Ancak ondan sonra gelenler, meselâ Spinoza bu soruya önem vermiş ve temel kitabına "Etika" demekle bütün problemleri ahlâkın içinde toplamıştır.

Leibniz ise iki âlem düşünüyordu: Biri ilâhî yaratışa bağlı ahlâki âlem, öteki matematik âlem. Matematik âlemdeki formel zorunluluğun gerçeğe uymadığını kabul etmekteydi. Birisinde zihin lojiko-matematik düzeni kuruyor, ama onun gerçekle ilgisi yoktur. Ötekinde gerçekle meşgul oluyor ki, zorunsuzdur. Değer problemi bu ikincisinde meydana çıkar. Leibniz değeri nereden çıkarıyor? Menfî değerden noksanlıktan, yanlıştan, ıstıraptan! Kötülük olduğu için iyiliği, kusur olduğu için yetkinliği isteriz. Hâsılı menfî kavramlarda onları aşan müspet kavramları ararız; gerçeğin eksildiğinden imkânın yetkinliğine doğru yükseliş düşüncesiyle Leibniz *Théodicée*'yi yazmış, yani bir değer teorisi temeli kurmuştur. Görülüyor ki, değer teorisi Yeniçağ felsefesinde yavaş yavaş belirmeye başlamıştır.

Modern düşüncede değer problemini ilk defa bağımsız olarak ortaya koyan Kant'tır. O bunun için ruh yetilerimizin sınıflandırılması ile işe başlamıştır. Kant'a göre insan aklının üç yetisi vardır: Tasavvur, arzu, his. Tasavvur yetisine dayanmak üzere Saf Akıl, arzu yetisine karşılık Pratik akıl veya ahlâk, his yetisine karşılık Hüküm gücü yani değer hükmü vardır. Kant bu üç esaslı etkinliğin meydana getirdiği üç esere, yani bilgi, ahlâk ve sanata ait olmak üzere üç kitap yazmıştır: Bunlar da *Saf Aklın Tenkidi*, *Pratik Aklın Tenkidi*, *Hükmün Tenkidi*'dir.[4] Birinci kitapla bilimin kritiğini, ikincisi ile ahlâkın kritiğini, üçüncüsü ile sanatın ve tabiat gayeliğinin kritiğini yapıyor. Böylece bilgi teorisi birinci kitapta yapıldığı halde, ikinci ve üçüncü kitaplar değer teorisine cevap veriyor. Kant'ın yetiler sınıflamasında değer problemi arzu ve

---

[4] *Kritik der reinen Vernuft*; *Kritik der praktischen Vernuft*; *Kritik der Urteilskraft*'tır.

his yetileri üzerine kurulmakta, bu suretle hakikat ve değer problemleri birbirinden tasavvurun arzu ve histen ayrıldığı gibi ayrılmaktadır. Fakat bu psikolojik yeti sınıflaması birçok eleştirilere uğramıştır. Birçokları felsefi problemlerin bu tarzda konuluşunu "psikolojizm" diye adlandırarak asıl felsefi düşüncenin gelişmesi bakımından bunu tehlike saymışlardır. Psikolojizm şu demektir: Psikoloji bir bilimdir, fakat bütün felsefi problemleri psikoloji ile açıklamaya kalkınca psikolojizm denen dar bir görüş halini alır. Halbuki felsefenin yolu zaten bilimleri temellendirmektir. Bundan dolayı psikolojiyi vb.'ni felsefe ile temellendirirken felsefeyi onlarla temellendirmeye çalışmak yanlıştır. Kant felsefesinin üç art arda temel eseri bir savı kanıtsama olur; bu suretle hiçbir neticeye varılamaz, psikolojizm yanlıştır derler. Bir kısım düşünürler de Kant'tan farklı şekilde tekrar bu ruhî yetilere dönmüşler ve felsefi problemlerle ruhî yetilerin bağıntısını kurmada devam etmişlerdir.

Kant'ta bugüne kadar birçok filozof yetiler sınıflamasını incelemektedirler. Yani psikolojizm diye adlandırılarak yapılan eleştirilere rağmen, gene birçok filozof az çok bu yola başvurmaktadır. Bu soru üzerinde bu tarzda duranların başlıcaları Hamilton, Alexandr Bain, Stuart Mill, Yeni-Kantçılardan Herbart, Lotze, en sonra fenomenoloji akımını açan Franz Brentano'dur.[5]

Hamilton'a göre yetiler sanki duvarla birbirinden ayrılmış gibidir: bir kısmı bilimi, bir kısmı dini vücuda getirir. Birbirlerine karışmaksızın etkinlikte bulunan iki ayrı ruhî alan vardır: akıl, inanç. Akıl bilimi meydana getirir; inanç dini yapar. Akıl işlemlerimiz bütün zihnî hayatımızı sınırlandıran hükümlerimize dayanır; imanımız ise sınırı aşan hislerimize, irademize dayanır. Hamilton'a göre değer âlemi duygu ve arzularımızdan doğan inançla kavranırlar. Bilimle inancın mücadele ettiğini sanan filozoflar ikisini de akla dayandırmak isteyenlerdir ki, Hamilton'a göre bu yanlıştır. İkisini de akla dayandırırsanız şüphesiz mücadele edecekler, birbirini yenmeye çalışacaklardır. Halbuki onları ayrı yetiler vücuda getirmektedir. Bundan dolayı sahaları ayrıdır ve aralarında mücadele yoktur. Burada Kant'ın esas fikrinin ileri götürülmüş olduğunu ve Kant'taki pratik akıl yahut hüküm gücü fikri yerine inanç fikrinin konmuş olduğunu görüyoruz. Hamilton'a göre insan bilinci birbirinden kesin sınırlarla ayrılan üç bölgeden ibarettir: Zihin, irade duygululuk. Nitekim başka bir İskoçyalı filozof Dugald

---

[5] William Hamilton, Dugald Stewart, Thomas Reid vd.'lerinin mensup oldukları ekole İskoçya Ekolü diyoruz.

Stewart'a göre de, bilinç yetileri itibari olarak tarafımızdan bölünmüş olmayıp, aslında kesin sınırlarla ayrılmaktadır. Duygululuğa, hislere ait inançla, zihne, hükümlere ait bilgi birbirine karışmaz. Fakat Kant felsefesinin ortak duyu[6] ile basitleştirilmesinden doğan bu felsefe gene İngiltere'de birçok eleştirilere uğramıştır. Bu eleştirileri İngiliz empiristlerinden J. S. Mill ve Alexandr Bain yapmışlardır.

Mill, *Sonuçlayıcı ve Tümevarımcı Mantık* adlı[7] kitabının başında kesin sınırlarla ayrılmış ruh yetilerimizin olamayacağını söylüyor; fakat gene de bir çeşit sınıflama yapmaya devam ediyor. Ona göre ruhî olaylar aslında aynı duyumlardan çıkarlar, aynı köklerden gelirler. Ancak onlardan bazıları soyut hayaller, kavramlar, fikirler halinde işleyerek dış âleme çevrilen bilinç etkinliği şeklini alır. Başkaları da gene bu duyumlara dayanıyorsa da benliğimizi dış âlemden ayıran duyumlarımız olduklarına göre onları işlerler. Görülüyor ki, Mill eski yetiler sınıflamasını reddetmekle birlikte, gene sınıflama yapmaktan vazgeçmiyor. Ancak Mill'in görüşünde bu çeşitli bilinç olaylar birbirine geçmiş bir haldedir.

A. Bain daha ileri gidiyor ve gene aynı düşünceden mülhem olarak diyor ki: arzu dışa çevrilmiş, tasavvur ise içe çevrilmiş bir etkinliktir. Arzuda biz dışarıya doğru yönelerek bir şeyi elde etmek istiyoruz. Tasavvurda ise iç dünyamıza katlanarak bir şeyi tasarlıyoruz, biz arzuda bir şeyi dışarıda imiş gibi koyarız. Tasavvurda onu zihnimizde imiş gibi göz önüne alırız. Bu görüşte arzu bir nevi dışlaşma, tasavvur bir nevi içleşme (*intériorisation*) oluyor. Bain böylece bütün ruhî işlemlerimizi aynı kökten gelse de sonra ayrılmak üzere iki zümreye bölüyor: algı, hüküm, hayal gibi işlemler tasavvur da toplanırlar; haz, elem eğilim, duygu, ihtiras, irade arzunun türlü dereceleridir. Bu ikili sınıflama bilinç içe ve dışa çevrilmiş iki türlü etkinliğinden doğmuştur. Bu görüş süje-obje bütünün açılışları dediğimiz görüşümüze yakındır.

Nitekim zamanımızda bir kısım psikologlara bakacak olursak (Bleuler, Kretschmer, Minkowski) bilinci içe dönük ve dışa dönük etkinlikler diye iki gruba ayırmaktadırlar. Bunların fikirleri: Jung'dan geliyor. İçe dönük (*introverti*), dışa dönük (*extroverti*) onlara göre iki tip teşkil etmektedir.

Bain'in kanısında irade ve duygululuk birbirine karıştırılmaktadır. İrade bağımsız değil, sözde olaydır. Hakiki olaylar duygulardır.

---

[6] *Common sense.*

[7] *Traité de logique déductive et inductive*, Fr. çev.

Bir yetiler sınıflamasının zamanımıza kadar nasıl geldiğini gördük. Günümüzde bu görüşte en yeni filozof, fenomenoloji akımını açan Husserl'in hocası Franz Brentano'dur. Brentano henüz bu görüşten Husserl gibi tam bir felsefe akımı çıkarmamıştı, ama o felsefenin temeli olan yeni bilinç görüşünü getirmişti. Brentano'ya göre Descartes'ın dediği gibi bilinç bir cevher değildir; kendi başına bilinç yoktur, bir şeyin bilinci, bir cevher değildir; kendi başına bilinç yoktur, bir şeyin bilinci, bilinç fiilleri vardır. Bilinç fiilleri daima bir obje ile kaimdir. Fakat, Brentano bu görüşte yeni bir şey yapıyor. Ruhî yetiler sınıflamasını canlandırarak değer teorisine temel olacak bazı fikirler getiriyor. Ona göre ruhî olayları üç gruba ayırmalıdır: 1) Tasavvur olayları; 2) hüküm olayları; 3) sevgi ve kin olayları.

1) Tasavvur olayları zihin yetisine karşılıktır. Onlarda var olan bir şeyi tespit eder. Herhangi bir şeyi algılamak, bir hayali tespit etmek, bir hayalin hayalini tespit etmek gibi.

2) Hüküm olaylarında bilinç gene bir objeye çevrilmektedir. Fakat bu çevriliş herhangi bir tespitten ibaret değildir. Ya bir olumlama veya olumsuzlama şeklinde olur. Tasdik veya inkârla başlayan her hüküm sonunda bir inanç haline gelir: Burada bir kitap görüyorum hükmünde olduğu gibi. Kitabın görülmesi bir tasavvur etkinliğidir. Burada bir kitap vardır şeklindeki ruhî işlem bir hükümdür. Gerçekte kitap ister var olsun ister olmasın, tasdik ve inkâr şeklinde hüküm daima bir inanç şeklini alır. İnanma fiilleri hüküm fiillerine bağlıdır. Gördüğüm kitap (kitap tasavvuru) hakiki veya mevhum olabilir. Uyanık veya gerçek hayal veya bir rüya hayali olabilir. Bütün bunlar tasavvur fiilleri için aynı tabiattadır. Tasavvur fiilleri doğruluk ve yanlışlığa ait hiçbir şeyi tespit etmezler. Halbuki burada kitap gördüğüm yanlıştır hükmü, yahut burada bir kitap vardır hükmü doğrudur hükmünde, ben bir şeyin varlığını veya yokluğunu tasdik etmekle herhangi bir tasavvur fiilinden fazla bir şey yapmış, harekete geçmiş oluyorum ki, bu hareket tasavvurun inanç halini alması ve o suretle iradileşmeye başlaması demektir.

3) Sevgi ve kin fiilleri de Brentano'ya göre ruhî hayatımızın önemli bir dalını teşkil ederler. Haz, elem, eğilim, duygu, neşe, sevinç olayları bu zümreye girer. Burada gözümüze çarpan esaslı nokta şudur: Sevgi ve kin fiilleri tıpkı müspet-menfi hükümler gibi çift-kutupludur.[8] Burada bir defterin olduğu doğrudur veya bir defterin olduğu yanlış-

---

[8] Yalnız ileride göreceğiz ki, doğru-yanlış hükümlerinde yalnız doğrunun yokluğu olduğu için burada değerler alanına ait tam çift-kutupluluk yoktur.

tır ya da bir defterin olmadığı doğrudur hükümleri müspet ve menfi, yani çift-kutuplu hükümler olduğu gibi, bu defteri seviyorum veya bu defteri sevmiyorum hükümleri de gene bu tarzda çift-kutuplu hükümlerdir. Hüküm fiilleri bizi ilgisiz bir tespit durumundan, yani "Burada bir defter vardır"daki gibi veya "Bir karaltı görüyorum"daki gibi tespit durumundan çıkarak karar, icraya götüren, âdeta harekete getiren fiillerdir. Onlardan başka, geriye iki alan kalır: Birincisi tasavvur fiilleridir ki, bunlarla irade ve inançtan bağımsız bilgi vücuda gelmektedir. İkincisi sevgi ve kin fiillerimizdir ki, onlarla tercih ettiğimiz ve yüksek bulduğumuz şeyleri başkalarından ayırırız. Demek onlar tercih fiilleridir: onu ondan üstün görüyorum, onu ondan çok beğeniyorum gibi. Bütün bilimsel işlemlerimiz tasavvur fiillerine dayanırlar. Fakat onları hareket ve icra haline geçirmek istediğimiz zaman hüküm olurlar ve inanç şeklini alırlar. Bilgi ve bilim alanı tasavvurla, değerler alanı da sevgi ve kin fiilleri ile meydana gelirler. Hükümler ise öyle birtakım eylem araçlarıdır ki, gerek bilimi, gerek değerleri ifadeye yararlar. Yani onlar gerek tasavvurun gerek sevgi ve kinin bilgi veya değer şeklindeki tespitlerini ifade eder ve inanç haline koyarlar.

Nitekim E. Durkheim da buna benzer bir düşünce ile değer hükümleri ve realite hükümleri diye bir ayırım yapmış,[9] fakat bunu felsefi bir tarzda değil, yalnız sosyolojiyi kurabilmek için metot olarak kullanmıştır. Buna karşılık zamanımızda ruhî yetilerle felsefe problemleri arasında bağıntı kuran bir felsefe akımı daha görüyoruz. Bu da Hegel felsefesinden gelen bazı filozoflardır. Benedetto Croce bunlardandır. Başlıca iki yetiyi ele alıyor: irade ve zekâ. Croce sentez metodu ile bu ikisini birleştiriyor ve ona "istek fiili" (acte volitif) diyor ki, orada yalnız başına ne irade, ne zekâ vardır. Her irade bir zekâdan kuvvet alır, her zekâ bir irade ile gerçekleşir. O halde asıl olan "istek fiili"dir. O görünüşte iradî olan, fakat kökünde zekâdan gelen fiildir. Yalnız başına zekâ insanın soyutlamasıdır. Nitekim yalnız başına irade de bir soyutlamadır. Croce'ye göre her iradede bir zekâ payı, her zekâda bir irade payı vardır. Bu noktayı derinleştirmeden geçeceğiz.[10] Çünkü bu ayrı bir tartışma konusudur. Ruhî hayatı yetilere ayırmak mı doğrudur, hepsini birleştirmek mi? Bu soruya nasıl bir gözle baktığımız daha ileride görülecektir.

---

[9] E. Durkheim, "Jugements de valeur et jugements de realite", *Sociologie et philosophie*'de, Félix Alcan, IV. Bölüm, P. I, s. 117-142.

[10] Benedetto Croce, *Philosophie de la pratique*, trad. de l'Italien, Félix Alcan.

1) Birisi zihnin ve iradenin ortak etkinliğinden ibaret Yeni Hegelcilerin "istek fiili" dedikleri bilincin yaratıcı etkinliğine dayanan görüş.

2) İkincisi bütün ruhî olayların aslında eylemden, irade den doğmuş olduğunu kabul eden ve Schopenhauer'dan başlayarak Nietzsche'de ve pragmatistlerde gelişen görüş: "Praksis" görüşü.

3) Üçüncüsü zihin ve irade den bağımsız ve onlara icra edilemez saf bir alan olarak duygular âlemi yani ne zihin ve ne irade olmayıp, onlardan ayrı sempati, antipati, sevgi, kin, haz, elem gibi olayları içine alan ve hisler dediğimiz, zekâ ve irade den bağımsız ruh alanını kabul eden ve o alana dayanan görüş ki, Brentano bunlardandır. Brentano'ya göre değerlerin temeli sevgi ve kin fiilleri olduğuna göre, o ne Hegelcilerle ne de zihincilerle birliktedir; değerleri duygu âlemine dayandırır. Bu felsefi psikolojilerden her birine bağlı türlü tipte değer teorileri doğmaktadır. Fakat değerler probleminde bunlara bir de bilimci diyebileceğimiz bir değer teorisi (*aksiyoloji*) görüşünü katmalıyız. Sosyoloji, psikoloji veya biyoloji verilerine dayandığına göre çeşitli açıklama şekilleri alabilen bu bilimci değer görüşü, esasında bu verileri bir değer felsefesinin değil, bir değer biliminin konusu gibi görmektedir. Psikoloji verilerine dayanan T. Ribot ve sosyoloji verilerine dayanan E. Durkheim gözünde ancak bir değer sosyolojisi veya bir değer psikolojisi vardır.

Brentano'nun ardından gidenler arasında Max Scheler, N. Hartmann, K. Jaspers, Geiger gibi filozoflar görülüyor. Varoluşçu diye tanınan yeni bazı düşünürleri, bu arada J.-P. Sartre, Gabriel Marcel'i de zikretmeliyiz. Bunların değer görüşleri Husserl'in fenomenolojisine dayanır. Felsefe sistemleri ve ruhî olaylara ait görüşlerin değer felsefesine temel olacak bir mahiyette genel bir şemasını çizdik.

## Bilgi, Varlık, Değer

Değer problemi felsefenin şu üç esaslı probleminden biridir: Bilgi, varlık, değer. Bütün beşerî etkinliklerimizde ya bir hakikati araştırırız, ya bir şeyi değerlendiririz, ya da bir şeyin yalnızca var oluşunu tespit ederiz. Bir şey değerli olmaksızın doğru veya yanlış olabilir. Bir üçgenin açılarının toplamı yüz seksen derecedir; iki nokta arasında en kısa yol doğrultudur, vb. gibi hükümler doğru birer hükümdür. Fakat değer ifade etmez. Gerçi bir anlamda değer ifade ederler: Hocanın dersinde öğrencilere bir şey kazandırması bakımından bir değerdirler, ancak kendi başlarına bir değer değildirler. Daha genel söyleyelim; binden bir çıkar, bir kendi kendisinin aynıdır, yahut A=A hükümleri

doğrudur. Burada bir veya A da değer ifade etmediği gibi, herhangi gerçeği de ifade etmez. Tersine, ben burada bir masa görüyorum diyecek olursam, yalnız bir şey ifade etmiş oluyorum. Burada doğruluk ve yanlışlığı içeren bir şey yoktur. Bu bir gerçek olduğu kadar bir vehim de olabilir. O yalnızca bir tespit olmak bakımından gerçektir. Karşımda bir karaltı görüyorum dediğim zaman, yaklaştıkça onun hiçbir şey olmadığı, serap olduğu da anlaşılır. Bizi bunlar arasında ilgilendiren yalnız değer problemidir. Onun başkaları ile ilişkisini anlayabilmek için, genel karakterlerini araştıralım.

Hakikat her şeyden önce formel bir problemdir. Muhtevadan bağımsız, yalnızca şeklin tutarlılığını araştırır. Bu, şeklin içerdiği şeylerle ilgili değildir. Bunun için de varlıkla ilgilenmez. Bundan dolayı hakikat bir anlamda öz problemi de denebilir. Hakikat muhteva ile ilgilenmeksizin, gerçek veya gerçek-dışı herhangi objeler arasında tutarlılığı ve çelişme yokluğunu aradığı için onun sırf şekle ait bir problem olduğunu söylüyoruz. Hakikat problemi geçerliliğini değer ve gerçekten bağımsız olarak şu iki esastan alır: Çelişmezlik, sonuçluluk. Bir şeyin hakikat olması için, onun çelişmeden arınmış olması yeter. Gerçekten var olması gerekmez. Farazî noktalar gerçekte var değildir. Fakat bu noktalar arasında mantıki bir tutarlılık bulununca bu farazî bir hakikatten, yani onların çelişmezliğinden söz edilebilir. Bu durumda hakikat varlıkla kaim değildir. Orada formel bir hakikat vardır ama o bir varoluş hakikati değildir. Bir taşın varlığı (*être*), bir insanın varoluşu vardır dediğimiz gibi, üçgenin hakikati de vardır deriz. Bir taşın varlığı ile üçgenin hakikatinin varlığı aynı değildir. Hakikatin esası çelişmezlik ve sonuçluluktur dedik. Fakat bir şey aynı zamanda hem gerçek, hem hakikat olabilir. Yani ideal-formel tutarlılık ve çelişmezlik gerçek veriler arasında da bulunabilir. O halde hakikat değerden ve gerçeklikten ayrı ise de; gerçeği de ifade edebilir. Gerçek şeyler arasında da mantıki tutarlılık varsa formel hakikatle gerçeklik birleşir.

Şu kadar ki, yalnız varolan bir şeyin değeri olabilir. Değer varoluş alanına aittir. Var olmayan şeyin değeri olamaz. Var olmayan, yalnız var sayılan şeyin hakikatinden söz edilebilir. Fakat var olmayan şeyin değerinden söz edilemez. Değer her şeyden önce bir varlığın tespitine dayanır ve ancak sezgi ile kavranabilir. Bu sezgi, içimize veya dışımıza çevrildiğine göre; değer ya bir duyum ya da bir duygu şeklinde sezgi ile elde edilir. İster içimizde, ister dışımızda olsun, tespit ettiğimiz değer bir varlıktır. Değerler sezgi ile yani duyu ve duygu ile kavrandıktan sonra kavramlarla ve önermelerle ifade edilirler. Fakat herhangi bir

varlığa ait bir değerin tespit edilebilmesi için, önceden bu kavramlar ve önermeler sistemine ihtiyaç yoktur. Değerde asıl olan sezgidir, değer mantığı değildir. Asıl olan değerin varlığıdır, değer üzerinde hüküm değildir. Bizde kavramlardan önce bir değer sezgisi vardır. Değer, hakikat nevinden ifade edilince bir değer mantığı halini alır. Değer hakikatten ayrı, bir sfer olduğu halde, kavram ve önermelerle hakikat diline çevrilebilir. Bu yaprağın yeşil olduğu doğrudur. Veya bu malın ucuz olduğu yanlıştır önermelerini ele alalım. Bunlar aslî birer değeri ifade eden hükümlerdir. Fakat bu şekilleri ile değer olmaktan çıkmış, hakikat halini almışlardır. Bu önermeler yaprağın rengine veya malın ucuzluğuna ait değer hükümleridir. Fakat aynı değerleri hakikat formalizmine sokmadan, sırf değer sezgisi halinde kalmak üzere, değer hükmü halinde ifade etmek istediğimiz zaman bu yaprağın yeşilliği güzeldir, yahut bu malın ucuz oluşu kârlıdır veya sadece bu mal ucuzdur deriz. Yani hakikat hükümlerinde varlık halini tasdik veya inkâr edeceğimiz zaman, "mek" fiilini kullandığımız halde, değer hükümlerinde konkre olarak bir varlığı bütün özellikleriyle tespit ederiz, insanın kahraman olduğu iyidir demeyiz. Çünkü insanın kahramanlığını "olma" (*être*) ile ifade ettiğimiz zaman artık onu bir değer olarak göstermekten çıkmış, yalnızca tasdik veya inkâr edilecek bir hali (*manière d'être*) şekline koymuş oluruz. Bundan dolayı, onu bir hakikat haline getirdiğimiz için insanın kahraman olduğu doğrudur diyebiliriz. Bunu değer hükmü şeklinde ifade etmek istersek, insanın kahramanlığı ulvidir deriz.

Değer hükümleri yaprağın yeşilliği, insanın kahramanlığı gibi, izafet terkibi ile ifade edilirler.[11] Burada değeri tespit ettiğimizi göstermek için imek fiili yerine bir izafet kullanırız. Onun yerine sırf yeşilden söz ettiğimiz zaman yeşillik güzeldir diyemeyiz. Ancak bu türbenin, bu yosunun, bu ormanın yeşilliği güzeldir diyebiliriz. Yaprağın yeşilliği güzeldir diyebiliriz. Yaprağın yeşilliği, çayırın yeşilliği diye somut varlık izafetlerine ait güzelliklerde söz edebiliriz. Demek soyutlaştırdıkça değer kaybolur. Somut olarak, şu güzeldir deriz. Üçgen gibi tam soyut bir kavram için güzeldir diyemeyiz.[12] Burada ilk veri olarak yaprağın yeşilliği, ormanın yeşilliği vardır. Fakat biz bu somut varoluş tespitle-

---

[11] Husserl bu yerde Sachverhalt diyor ve bunu muhtevalı bir özün kavranması için kullanıyor. Halbuki muhtevalı özler hemen daima değerlerdir.

[12] Adalet ulvîdir, hürriyet kutsaldır dediğimiz zaman ifade ettiğimiz değer hükümlerinde adalet ve hürriyet soyut mantıki kavramlar olarak değil, yaşanmış haller, insani somut değerler olarak alınmışlardır. Fakat aynı kelimeler soyut kavram halinde alınınca değer olmaktan çıkarlar. Adillik, hürlük gibi.

rinde yeşillik vasıflarını objelerden soyutlayarak genel bir yeşillikten söz edebiliriz. Bunu objesi ile birlikte aldığımız bir şeyi içerisindeki soyut bir izafet halinde gösterdiğimiz zaman önce yeşillik, kahramanlık gibi soyut kavramları yaprak, insan gibi başka kavramlarla birleştirerek bunu meydana getirmeyiz; tersine, sonradan soyutlanabilen somut varlıklara, aslî bütünlerden ibaret gerçek izafetlere yöneliriz. Bu tarzda somut varlıklardan hareket ederek, onu tahvil suretiyle, ondan soyut kavramlar elde ederiz. Şu halde değerleri önce somut olarak tespit ediyoruz (ki, sırf bu özellikleri onların varoluşa ait olduklarını gösteriyor). Bir şey ne kadar somutsa o kadar değer karakterini kazanır. Tersine, ne kadar soyutlaşırsa o kadar değerden uzaklaşır. Soyut kavramların değeri yoktur, hakikati vardır.[13] Bununla birlikte soyut olan hükmümüzün objesini teşkil eden bu şeylerden soyutlamalar yapabiliriz. Bu soyutlamalarla değerleri hakikat türünden ifade ederiz; yani bir değerler mantığı kurmuş oluruz. Şu halde değerlerin kendisi mantık değil, sezgi alanıdır. Şu halde Tanrı üstün değerdir dediğimiz zaman yaşanmış ve duyulmuş olarak, yani ilâhi varlık olarak bir değerdir; soyut kavram olarak hakikattir demeliyiz. Ahlâki hayat yaşanmış varlık olarak değer, kavram olarak hakikattir. İlâhi değeri kavramlarla ifade ederiz, o zaman Kelâm olur. Kelâmın görevi, ilâhî değeri kavram, yani mantık dilinde ifade etmek ve kanıtlamaktır. Temelinde bir değer, yani sezgi sferi bulunmak şartı ile! Bütün değerler sezgilerle keşfedilirler. Hakikat araçları, akılyürütmelerle kanıtlanırlar.

Değer hükümleri ile değerin farkını anlatıyorduk. Bir şey ne kadar somut olursa o kadar değer karakterini kazanır, ne kadar soyutlaşırsa o kadar değerden uzaklaşır.

Üçüncü alan gerçeklik alanıdır. Gerçek bir yandan hakikat gibi şekle, öze ait, yani formel, öte yandan değer alanı gibi var oluşa aittir. Yani gerçek alanında hem şeylerden soyutlanmış şekil ilişkileri, formel bağıntılar hem de değere ait somut özellikleri buluyoruz. Bu alan hakikat hükümlerine uyabildiği gibi, değer hükümlerine de uygundur. Başka deyişle gerçek alanı şeklini hakikatten, maddesini değer alanından alır.

Rönesans filozoflarından Cusalı Nicholas ruhu üç yetiye ayırmaktaydı: Duyu, akıl, zihin. Duyuya karşı bizde olumlama gücü vardır. Akla karşı hem olumlama, hem olumsuzlama vardır. Duyularımız bir şeyi sadece tespit eder. Bu tespit edilen, gerçek veya vehim olabilir.

---

[13] Parthenon'un alınlığındaki üçgenin güzelliği ile artık geometrik ve soyut hakikati arasında ilişki kalmamıştır.

Burada bir şey tespit edilmektedir. Ya bir hayal görürüz, ya bir ses işitiriz. Duyu bakımından aralarında fark yoktur. Aklın yaptığı iş ise, herhalde bir hüküm, yani olumluluk veya olumsuzluktur. Burada bir ses duyuyorum dediğimiz zaman, başkası bana: senin duyduğun vehimdir, bir üçüncü de: senin duyduğun doğrudur, çünkü ben de işittim diyebilir.

Cusalı Nicholas'a göre bizde bunlardan başka bir de zihin yetisi vardır ki, bu yeti yalnızca inkâr eder. Onun görevi şüphedir. Bu bilincin tenkitçi derecesidir. Bu eski sınıflamada doğru bir cihet varsa, onu kendi metodumuza uygulayalım. Bu esasa göre diyebiliriz ki, hakikatle bir önermeler bütünün çelişmezliğini tasdik ediyoruz. Değerle bir şeyin varoluşunu tespit ediyor, bunu sonradan hakikat hükmü haline koyabiliriz. Gerçekle de gene bir şeyin varlığını tespit ediyoruz ama bu tespitimiz yalnızca bir varlığı değil, aynı zamanda bir hakikati içerir: yani ya doğru ya da yanlıştır. Gerçek alanı aslında kavramdan önceki (*pré-conceptuel*) bir alandır. Bu alan gene ancak kavramlar ve hükümlerle ifade edilebilir.

Şimdiye kadar incelediğimiz alanlar arasında en çok birbirine karışan değer ve gerçek alanları olduğu görülüyor. Madde bir gerçektir; hayat bir gerçektir deriz. Bunları iç duyu ile ya da sezgi ile kavrarız. Fakat bütün bu şeyler aynı zamanda birer değer olabilirler. Karşımda su bendi benim için bir değerdir. Hayat bir biyolojist için gerçek, fakat yaşayan için bir değerdir. Mimarî eserleri birer değerdir. Şu halde değer, gerçekten bakış tarzına göre ayrılıyor. Acaba bir şeye ne bakımdan gerçek, ne bakımdan değer diyebiliriz? Eğer bir şeyi süjemizle oranı bakımından göz önüne alacak olursak o bir değerdir. Sırf süje tarafından tespit edilen, fakat süjeden bağımsız bir obje olarak ele alacak olursak, o bir gerçektir.

Görmüştük ki, objeleştirmede süjeden koparma, süjeden ayırma dediğimiz bir çaba vardı. Öyle alırsak, o bir gerçektir. Değerle gerçeğin farkı obje ile süje arasında bağımlılık veya bağımsızlık farkına bağlanabilir. Gerçeklikte süjenin görevi yalnız objeyi tespit etmektir.[14] Burada var olan kalem yalnız tespit edilen bir şey değil de, varlığına muhtaç olduğundan dolayı süjenin kendisine bağlı olduğu bir şey ise, bu kalem, bir gerçek olmaktan çıkar, bir değer olur. "Ben bu kalemi görüyorum" beyanındaki "kalem" sözü benden ayrılır mı, ayrılmaz mı? Başka deyişle "Ben bu kalemi görüyorum" beyanında "kalem"

---

[14] Geçen bölümde gördüğümüz gibi bu tespit, inşa etmek veya virtüelleştirmek yani onu soyut olarak almak da olabilir.

benden nasıl ayrılır? Ben bu kalemi görüyorum demek, benden bağımsız bir kalem vardır demektir. Nasıl birtakım bütünler ve beyanlar var olmalıdır ki, bu beyanlarda süje objeye bağlı olsun? Ben kalemi görüyorum, ben sesi işitiyorum gibi bütün beyanlar bize bunu vermezler. Çünkü benden bağımsızdırlar. Şu halde bunlarla ancak gerçekliği tespit etmek mümkün oluyor. Fakat ben bu kalemi beğeniyorum, istiyorum veya alacağım gibi bir eylemi ve fiili ifade eden beyanlar da olabilir ki, bunlar yukarıda gördüklerimizden tabiatça ayrılırlar. İşte bu ikinciler tespit ettiğimiz birer gerçek değil değerdirler.

Değer ve gerçek tespitine yarayan dilin cümleleri yani mantıki beyanlar olduğu için, önce herhangi bir şeyi ifade etmek istediğimiz zaman kaç türlü beyana başvurduğumuzu incelemeliyiz. Biz bir şeyin varlığını ya onun değişmeyen bir halini tespit sureti ile, ya da ona ait zamanı bir değişmeyi, bir eylem ve fiili göstermek üzere ifade ederiz. Bunlardan birincisine halî, ikincisine fiilî denebilir.[15] Sokrates ölümlüdür beyanı halî bir beyandır. Çünkü burada Sokrates kavramını ölümlü dediğimiz zaman dışı bir hale bağlamış oluyoruz. Sokrates yerine insanı koyarsak; insan ölümlüdür, insan her zaman ölümlüdür demektir. Onu *extratemporel* bir hal içine koyuyoruz. Bu önerme tabiatça üçgen üç açılıdır veya bu kâğıt beyazdır önermelerinden farksızdır. Birisi içerikli, öteki içerikli olsa da özce farksızdır. Yani onlar halî beyanlardır. Buna karşılık Sokrates ölüyor diye bir önerme olsun (faraza) Sokrates'i hapsetmişler de, öğrencileri "Sokrates ölüyor, gidelim nasihatlerini dinleyelim" diyorlar. Sokrates ölüyor, veya başım ağrıyor, önermelerinde biz belirli bir zamana ait bir eylem ve bir değişmeyi tespit etmekteyiz.

Bir de bu fiilî beyanlar iki obje arasında tespit ettiğimiz bir değişmeyi göstermelerine ya da süje ve benle obje arasında aktif bir ilişkiyi ifade etmelerine göre ikiye ayrılabilirler. Onları önce halî ve fiilî diye ayırmıştık; şimdi fiilîleri de iki obje arasındaki bir değişmeyi ya da süje ile obje arasındaki bir eylemi, bir fiili ifade etmelerine göre ikiye ayırabiliriz. Su kaynıyor beyanı birincisine aittir. Çünkü su kaynıyor önermesi kaynamak ve su dediğimiz iki obje arasındaki birbirine bağlı değişmeyi gösteriyor. Su yüz derecede kaynar böyle bir tabiat kanunu yani iki obje arasındaki bağıntıdır. İstiyorum veya düşünüyorum gibi beyanlar ikincisine örnek olabilir. Çünkü istiyorum'da benle istediğim şey arasında *fonctionnel* bir değişme, bir eylem söz konusudur. Fiilî beyanlarda başkasına veya kendime ait bir eylemi tespit ediyorum ki,

---

[15] Bunları belki, *étatif* ve *actif* diye Fransızcada karşılayabiliriz.

burada dünyanın şu andaki durumu bu eylemde biraz değişmiştir. Şu halde, bu türlü beyanlar hem varlığa ait bir değişmeye sebep oluyor, hem de bu değişmeyi tespit ediyorlar. Süje ile obje arasında ilişkiye ait fiilî beyanlar süjenin objeye çevrilmiş bir eylemini ve bir değişmeyi tespite yaradıkları için ötekilerden farklı bir sınıf teşkil ederler. Halî olan beyan tarzları ile bir değeri tespit ediyoruz: bayrak kutsaldır, bu hareket iyidir veya bu söz doğrudur gibi.

Fakat halî beyanları konkre muhtevasından soyutladığımız zaman onlar A, B'dir, X, Y'dir şeklini alır ki, bunlara değer muhtevasından soyutlanmış hakikat beyanları deriz. Kâğıt beyazdır, yahut Sokrates ölümlüdür gibi hükümler bu vasıflarından dolayı hem bir değer, hem bir hakikat beyanıdırlar. Eğer Sokrates ölümlüdür sözü Platon'un Sokrates'in ölümünden sonra onun öğrencilerine "Müteessir olmayınız, bütün insanlar ölümlüdür!" diye hitabı ise o bir değer beyanıdır. Fakat bir mantık kitabında geçen bir söz ise, bir hakikat beyanı olur. Yahut da doğrudan doğruya bir vakanın tespitidir: Tarihçi Ksenophanes *Memorables*'inde bunu bir cümle olarak söylüyorsa, o zaman hakikat beyanıdır. Bunlar kâğıda veya Sokrates'e ait devamlı bir özelliği tespit etmemiz bakımından birer değer hükmüdürler. Sokrates ölümlüdür önermesi, ölümlülük dediğimiz insanlığa vergi bir özelliği göstermekle başlar, ayrıca soyut olan "ölümlü" kavramının Sokrates kavramına tümel bir ilişki içinde bağlanması şeklinde, bir hakikat tespit etmemiz bakımından birer değer hükmüdürler. Sokrates ölümlüdür önermesi, ölümlülük dediğimiz insanlığa vergi bir özelliği göstermekle başlar, ayrıca soyut olan "ölümlü" kavramının Sokrates kavramına tümel bir ilişki içinde bağlanması şeklinde, bir hakikat tespiti şeklini de alır. Şu halde halî beyanlar sırf şekil olarak alındıkları zaman doğru bir beyan olurlar. Fakat muhtevası ile birlikte gerçeği değil, ancak değeri göstermeye yararlar.

Fiilî beyan tarzları ile de biz, bir gerçeği tespit ediyoruz. Bütün cisimler boşlukta aynı hızla düşerler, ağaçlar ilkbaharda yemiş verirler hükümleri birer fiilî beyandır. Bu örneklere "Ben düşünüyorum", "Bugün Beyazıt Camii'ne gidiyorum" gibi beyanları da katabiliriz. Bunlardan, vakıa süje ile obje arasındaki ilişkiye ait değişmeler söz edilmekte ise de, esasında ötekilerden farklı olarak, gene bir fiil, bir olgu, yani gerçek tespitinden başka bir şey yapmıyoruz. Bu örneklerde ikinci zümreye girenler süjenin iradesine ait bir değişikliği ifade ettikleri için, ileride göreceğimiz ayrı bir sınıf olayı, yani yaratma ve icat etme alanını vücuda getirdiklerinden, onları değer alanının bir

tarzını ifadeye yarayan beyanlar diye gösterebiliriz. Fakat aynı beyanlar "düşünüyorum" veya "korkuyorum" şekillerinde görüleceği gibi, hiçbir değer tespitine ait olmayabilir. Çünkü bunlarda bir değer söylemiyorum. Bir olguyu, düşündüğümü veya korktuğumu söylüyorum. Herhalde fiilî beyanların birinci zümresi objektif olduğu için, tabiat kanunları halinde ifade edebileceğimiz gerçeği; ikinci zümresi sübjektif ve ferdî olduğu için sadece tekil gerçeği tespite yararlar.

Fakat bu sübjektif fiilî beyanlar, aynı zamanda değer alanına ait yaratış ve icat sürecini ifade edebilirler. Öyle ise beyanlarımız ya değer, ya gerçeklik ifade ederler. Fakat gerçeklik ifade eden bir beyanı bir değer beyanı şekline, tersine değer ifade eden bir beyanı da gerçeklik beyanı şekline koymak mümkündür. Karnım açtır, bir değer beyanıdır. Fakat bunu "acıktım" şeklinde fiilî bir beyan şekline koyduğumuz zaman, acıkmak dediğimiz psiko-fizyolojik sürece ait bir fiili ifade ettiğimiz için gerçek beyanı haline koymuş oluyoruz. Ateş yanıyor, yahut ağaçlar ilkbaharda çiçek açar önermelerini ateş yanıcıdır, veya ağaçlar ilkbaharda çiçeklidir şekline koyduğumuz zaman, yanmak ateşe, çiçeklilik ağaçlara vergi birer değer olarak konulmuştur.

Dikkat edilirse, bütün değer ve gerçek hükümleri sentetik ve varlığa ait hükümlerdir. Kant'ın deyişi ile terkibîdirler, fakat onun görüşünden farklı olarak bunlar varlığa ait hükümlerdir. Bu yüzden aralarında değişim daima kolaydır. Analitik ve öze ait hakikat hükümleri için ise bu söz geçerli değildir. Üçgen üç açılıdır, üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıdır vb. beyanlarında analitik hakikat hükümleri karşısındayız. Esasında halî olan bu hükümleri fiilî hükümler şekline koymak kabil değildir, üçgen üç açılı oluyor, iç açılarının toplamı iki dikey açı olmaktadır diyemeyiz. Çünkü onlar fiil halinde değil hal olarak ve daima öyledir. Değer ve gerçeklik beyanlarının henı halî, hem fiilî şekillerde ifadeye ve bu yüzden değişime elverişli olmaları, onları şekil bakımından hakikat beyanları şeklinde de ifade edilebilmelerinden ileri gelir. Başka deyişle her değer veya gerçek beyanı, halî tarzda ifade edilince sırf formel olarak aynı zamanda bir hakikat beyanı olur.

Bunun içindir ki, birçok filozof değer felsefesini gerçek ve hakikat felsefesi ile karıştırmışlardır. Yunan filozofları değer beyanını metafizik hakikat beyanlarına karıştırmışlar ve aksiyolojiyi ontoloji içinde eritmişlerdi. Bunun aksi de olmuştur. Çağımızda pragmatizm, gerçek ve hakikat beyanlarını değer beyanlarına indirgemiş ve bütün felsefeyi, bir değer felsefesi haline getirmiştir. Halbuki değer felsefesinin sınır-

ları vardır. Ve bu sınırı aşarak onu asıl varlık veya gerçek felsefesi ile karıştırmamak gerekir.

## Değerde İki Alan

Değerler nasıl konulur, onları nasıl tanımlayabiliriz?

Bir âdetler sosyolojisi yapmak mümkün olduğu gibi bir değerler sosyolojisi de mümkündür. Bizi burada ilgilendiren soru genel kadrosunu çizmiş olduğumuz değer probleminin felsefe problemleri arasındaki yerini belirtmektir. Değerin alanı nedir? Başka problemlerle ilgisi nedir? Değer deyince neyi anlıyoruz? Ortak duyu anlamı ile değer veya kıymet deyince bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şey anlarız. Bu en ilkel şeklinden en yüksek derecesine kadar bütün değerleri içine alabilir. Suya muhtacım dediğimiz zaman, kendisine muhtaç olduğumuz için değerli olan bir şeyi ifade ediyoruz. Su bir değerdir dediğimiz zaman, her susadığımız vakit kendisini aradığımız ve kendisi ile ihtiyacımızı tamamladığımız şeyi anlıyoruz.

Şimdi bu ihtiyacı daha yüksek derecelere çıkaralım. Bir tablo bizim için bir değerdir dediğimiz zaman gıda gibi basit ihtiyaçlarımızı değil, daha yüksek ihtiyaçlarımızı tamamlayan bir şey anlıyoruz ki, burada haz, elem, ihtiras, duygular, hayal, irade, düşünce gibi çeşitli ruhî yetilerimizin rol oynadığı ihtiyaçları tamamlayan şey değer oluyor demektir. Bu tahlile göre değerde ilk bakışta psikolojik cihetten tamamlanmak istenen değerlendirme süreçleri karşısında bulunuyoruz. Bir gıdanın ihtiyacımızı tamamlaması ile bir tablonun değer ihtiyacımızı tamamlaması bakımından ihtiyaç sürecinin özünde fark yoktur. Yani gıda ve tablo bize göre obje diye alındığı takdirde, onlara çevrilen ihtiyaç süreci bakımından aralarında öz farkı yoktur. Bu fark yalnız onları tamamlayan varlık derecesinde ve tamamlanma alanının genişlemesindedir. Maddi varlığa ait dediğimiz, fakat esasında ilkel ihtiyaçlarımıza ait konularla bu yüksek varlık derecelerine yönelen ihtiyaçlar arasında görülen fark, onlara başka açılardan bakılmasından ileri gelir. Sırf aralarında süje-obje ilişkisi olması bakımından bir fark yoktur.

Şimdi maddi, hayati ve manevi aşağı veya yüksek diye ayrı değerlere ait farklar üzerinde duralım. Biz toplum içinde çevremizce takdir edilmeyi, vefalılığı, dostluğu, samimiliği birer değer görmekteyiz. Çünkü bunlardan yoksun olduğumuz zaman, kendimizde bir şeyin eksikliğini duyuyoruz, bir sanatçının meydana getirdiği eser, bir beste veya tablo gibi marangozun yaptığı dolap değerdir. İhtiyaçların meydana getir-

diği eser, diyelim ateş, bir değerdir. Fakat icat eseri olan şeyler daha sonra birtakım keşiflerin aracı olabilir. Isınabilmek için bazı icatlar yapıyorsak, buradan ısıyı meydana getiren kanunları, yani Carnot ilkesini, Joule ve Meyer kanunlarını buluyoruz. Mesafeyi kısaltan taşıt araçlarının icadı bir değerdir. Fakat bu icat bir insan vesilesi ile toplumun eseridir. Yani hem toplumsal hem ferdîdir. Bir değer kazanılışı her birimizin olduğu kadar hepimizin de kazancı demektir. Teknik icatlar ve bilimsel keşifler gibi, gerek maddi gerek manevi bakımdan bizi tatmin eden bütün değerlerde ortak bazı özellikler vardır. Bu özellikler onların ya akla, ya gözleme ve deneye, yahut her ikisine birden dayanarak meydana gelmiş olmalarıdır.

Böcek bilginleri birçok böcekler üzerinde araştırmalar yaparlarken, onların gıdalarını nasıl seçtiklerini, faydayı ve zararı nasıl ayırt ettiklerini tespit etmişlerdir. Böcekler Bergson'un dediği gibi, bir sezgi ile seçmiş olsalar bile, bu seçmelerde seçilen şeylerin elde edilmesi, karşılaştırılması gibi, birtakım psiko-biyolojik işlemler karşısında bulunuyoruz ki, bunlar her hayvanda görülmektedir. Gerek J. H. Fabre'ın[16] gösterdiği örneklere bakalım, gerek Claparède'in iddia ettiği gibi objektif metotla hareket edelim, gerek M. Dougall gibi içgüdü sınıflaması yapan psikologlara[17] başvuralım, hepsinde ihtiyaçla obje arasında sıkı bir ilişki süreci, kaba gözlemden başlayarak derece derece yükselen bir çeşit zekâ işlemi bulunduğunu tespit ediyoruz. Bunlarla ilgili bir örnek vereyim:

Sphex diye bir böcek vardır, bu böcek yavrusunu besleyebilmek için şöyle bir tabiat harikası gösterir. Yavruları yumurtadan çıkmadan önce sphex ölür. Yavru yumurtadan çıktığı zaman aç kalır. Bu durumda sphex'in kendi ölümünden sonra yavrusunu besleyebilmesi

---

[16] J. H. Fabre, *Antomologie des insectes.* (Fabre'ın 11 ciltlik eseri hayatı boyunca yaptığı gözlemlerle doludur. Sonradan kısaltılmış olarak 2 cilt halinde yayımlandığı gibi 1940'ta L. V. Bujeau'nun doktora tezi olarak yazdığı *L'Oeuvre de J. H. Fabre et la psychologie de l'insecte* adlı eser Fabre'ın çalışmalarının değerini belirtmiştir. Fabre'ın müphem bir metafiziğe kayan açıklamalarından Bergson faydalanmış ve *Yaratıcı Evrim*'de bunlardan kendi vitalist metafiziği lehine kullandığı birçok misaller almıştır. Fakat aynı misaller G. Bohn tarafından *La Naissance de l'intelligence*'ta ve *La Psychologie animale*'de eleştirilmiştir. Fabre'ın açıklamaları ayrıca Torndicke, Verlaine, Claparède vb. tarafından da eleştirilmiştir. Biz gerek ona gerek içgüdüde zekâ fiilleri gören açıklamaya katılmıyoruz.)

[17] İçgüdü fiillerinin bu katı sınıflaması Woodworth tarafından haklı olarak ve şiddetle tenkit edilmiştir. (Woodworth, *Traité de psychologie,* trad. de l'Ang.)

için anlaşılmaz bir içgüdü gücü vardır. O bu durumda ne yapar? Gider yavruya gıda olacak avının bazı mafsallarını felce uğratır. Kaçamayacak hale gelen o hayvanı sürükleyerek getirir. Önüne yiyeceği otunu yığar. Çünkü o hayvan (*hymenoptère*'lerden) ot yiyici, kendisi ise et yiyicidir. Yaralı hayvan kaçmadan otu yediği sırada yavrular yumurtadan çıkar, büyür ve hayvanı parçalayarak onunla beslenirler. Onlar da aynı şeyleri kendi yavrularına yaparlar. Bergson bunu tabiat harikası olarak görüyor.[18] J. H. Fabre'dan alınan bu misali, sonradan Claparède, Georges Bohn vb. psikologlar hayvan zekâ ve tecrübeleri ile açıklamışlardır.[19] Yorumlama farkına rağmen biz bu türlü olaylarda sırf biyolojik, tam farklılaşmış bir yeti, kendi türüne vergi irsî bir yeti görüyoruz.[20] Bu bakımdan (daha önce zikrettiğimiz) antropologların görüşüne katılıyoruz.[21] İnsani alanda ise böyle farklılaşmış yetiler yoktur. İlk algılar belirsiz ve dağınıktır; bu ona içgüdü eksikliğini tecrübe ile tamamlama gücünü verir. Bunun için basit gıda araştırılmasından yüksek fikrî keşifler ve ahlâki tercihlere kadar insanda tecrübenin ve aklın rolü içgüdünün yerini almıştır.

Tecrübî-aklî diyeceğimiz bu değer tespitinin dışında değerlere ait bir başka alan daha vardır ki, o da tecrübelerle çelişik olsa bile sarsılmayan ve akılyürütmeyi durduran değer alanıdır. Buna şimdilik genel adı ile akıldışı değer alanı diyebiliriz. İlkel kavimlerde gördüğümüz mantık-öncesi zihniyetle, zamanımızın medenî kavimleri arasında da devam eden akıldışı zihniyet bunun görünüşleridir. Gündelik hayatımız, insanların her andaki tecrübelerinde bu iki alanın birbirine nüfuz ettiğini göstermektedir. İlkel zihniyet, mantık-öncesi zihniyet veya modern düşünce içindeki akıldışı zihniyet soruları burada birbirine girmiş ve karışmış olarak meydana çıkıyor. Bunların yalnız ilkellere

---

[18] H. Bergson, *Evolution créatrice* (Félix Alcan), Türkçe çev. Şekip Tunç.

[19] Georges Bohn, *Psychologie animale* (Flammarion). Bohn bu ve benzeri olayları irsî refleks sayanları tenkit ediyor ve burada deneme ve yanılmalar şeklinde zekâ fiilleri görüyor.

[20] Larguier de Bancel, *Introduction à la psychologie* (Instinct et émotion), Payot, 1929. Raymond de Saussure, *Evolution de la notion d'instinct* (Evolution psychiatrique, t II, Payot, 1927). İçgüdülerin bilimsel metotla incelenmesine ait yayınlar çok değişik ve zengindir. Bu alanda en zıt teoriler karşı karşıya yer almaktadır. (E. Bouvier, *Habitudes et métamorphoses des insects*; - *La Vie psychique des insectes;* Hesnard, *La vie et la mort des insectes*; Hachet-Souplet, *La Genèse des instincts, vb.*). Biz gittikçe kuvvetlenen, içgüdülerin "irsî-biyolojik" olduğu tezine katılıyoruz.

[21] Arnold Gehlen, İnsan (İstanbul Üniversitesi, verilmiş konferanslar).

vergi olduğunu, bizim zihniyetimizden kesin sınırlarla ayrıldığını iddia etmek çok güçtür. İlkel insan az da olsa, tecrübî-aklî değer tespiti yapabilme gücündedir.

Tanınmış etnolog Malinowski Trobriand adaları halkına ait gözlemlerinde buna dair pek çok örnek veriyor.[22] İlkel insan okun ucunu sivriltirken, zehirli okları ayıklarken, tarlasında çiftçilik yaparken birtakım tecrübî-aklî değer tespitleri ile hareket etmektedir. Etnografların bu konuda sayısız misalleri vardır. Buna karşılık bizde gıda ihtiyaçlarımızdan en yüksek manevi değerlerimize kadar tecrübî ve aklî olanlara indirgediğimiz irrasyonel değerlendirmelerle hareket etmekteyiz. Şu halde ilkel ile bizim aramızda irca edilmez kesin zihniyet farkı görecek yerde, birinde aklî-tecrübînin, ötekinde irrasyonelin lehine olmak üzere hisseleri değişen iki alanın neden ibaret olduğunu, onların nereden geldiğini araştırmalıyız.

Değerleri tespit eden etkinliklerimizin iki yönde geliştiğini gördük: 1) Tecrübî-aklî, 2) Akıldışı. Tecrübî değerlendirmeye ait bir örnek verelim: Araba tekerleği yapan ustanın işini göz önüne alalım; burada ustanın hazırladığı araba tekerleği eşya ve insan taşımadan ibaret ihtiyaçlarımızı gideren bir değerdir. Bu bize gündelik bir bilgi objesi gibi görünür ve bundan dolayı da ona duyularımızla elde ettiğimiz bir veri diyebiliriz. Yani tekerlek bir değerdir ama, bir yandan da bir duyu verisidir. Bu tarzda değerler obje=veri=duyulmuş (*sensible*) formülü ile gösterilebilir. Belirli bir duyu verisi ile kavranan bütün böyle değerleri biz tecrübe ile elde ediyoruz. Bununla birlikte onlar bir yandan da akılyürütme ile gelişirler. Tikellerden tikellere ve gittikçe daha genele gitmek üzere onları birbirine bağlarız. Aslında duyulardan hareket ettiğimiz halde, sonradan kavramlarla yeni değerler teşkil ederiz. Yani tekerlekten çarka, çarktan makineye vb. geçerek akılyürütme ile yeni değerler elde ederiz. Bu türlü değerlerin esası gerek tecrübe, gerek akılyürütme şeklinde bilgi olduğuna göre onlara tecrübî-aklî değerler diyoruz.

Akıldışı değerlere gelince tecrübe onlarda araç olarak rol oynamış bile olsa, onlar tecrübe sınırını aşarlar. Faraza insan ölüm tecrübesini hayatında bir defa yapar. Laboratuvarda binlerce defa bir fizik tecrü-

---

[22] Malinowski, *La Repression mentale chez les primitifs*, Payot; *La Vie sexuelle chez les Mélanesiens*, Payot; aynı zattan naklen Talcott Parsons, *Elément pour une sociologie de l'action*, Plon, 1955. Avına çıkan yerlilerin iyi havada bizim gibi tabiat gerektirmelerine uygun tedbirler aldıklarını, fakat fırtınalı havada ava çıkmadan önce bazı büyü merasimleri yaptıklarını anlatıyor.

besi tekrar edebilir ama kendi ölümünün tecrübesini tekrar edemez. Fakat başkalarında onun birçok defa vukua geldiğini görür veya işitir. Her seferinde onun karşısında basit aklî tecrübelere indirgenemeyen yeni bir tavır alır.

Bir de kaza tecrübeleri vardır ki, bu türlü olağanüstü vakalar her gün görmekteyiz. Her ne kadar biz bunları akılyürütme yardımı ile birinci zümredeki değerlere indirmeye çalışırız: Kaza olmuş deriz, fakat buna rağmen orada gene indirgenemeyen bir şey kalır ki, işte buna irrasyonel değer denir..Çünkü o "kaza olmuş" sözünün arkasında hayatımızda bir defa yapacağımız tecrübeye bağlı bir cihet vardır, bize onu hatırlatır. İlkeller tabuya inanırlarken bunun gündelik tecrübelerle çelişik olduğunu görmek bile istemezler. Gündelik hayat, kendilerinin bitki ve hayvanlardan ayrı olduğunu biteviye gösterip durur. Çocuğun doğuşunun da her an fizyolojik bir olay olduğu kendini zorla kabul ettirir. Buna rağmen ilkel, gebelik olayının esasını mistik bir kökte aramakta, mana'yı ve tabu'yu kabulde ısrar etmektedir. Burada ilkellerin zihin mekanizması tabii determinizmi anlamaya elverişli değildir gibi bir yorumlamada bulunmak da doğru görünmüyor. Çünkü aynı ilkel insanı doğar doğmaz o toplumdan alıp ileri bir topluma koyduğumuz zaman orada pekâlâ yüksek kültürlü, keşif yapabilecek bir insan haline geldiği görülüyor. Amerika'da Washington Booker adında bir zenci, üniversite kuran önemli bir adam olmuştur.

Yine ilkellere dönelim. Onlar dinî tasavvurları dışında bazı tasavvurlara da sahiptirler. Avcılık, çiftçilik hayatına ait hergünkü tecrübelerinde hep bu teknik tasavvurlarla karşılaşmaktadırlar. Bu türlü tasavvurlarla hareket ettikleri zaman onlar artık L. Lévy-Bruhl'ün deyişi ile *prélogique* düşünmüyorlar. Seyyahlarla veya koloni memurları ile bizim mantık sistemimize uygun konuşup anlaşıyorlar. Fakat kendi inançlarına ait sorular söz konusu olunca iş değişiyor. Bundan anlaşılıyor ki, ilkellerin teknik değerleri ile dinî değerleri arasında, hattâ onları idare eden mantık bakımından bile önemli bir fark vardır. Nitekim bizim toplumlarımızda akıldışı değerin rolü ilkellere göre daralmış da olsa, gene vardır.[23] İşte tecrübî-aklî değerlere fiilde indirgeyemediğimiz bütün bu ikinci çeşit değer tespitleri de inanca dayanmaktadır. O halde değerleri: 1) bilgi alanı, 2) inanç alanı olarak iki alana ayırabiliriz.

---

[23] Gene Talcott Parsons bunun için, Amerika'da medenî halkın determinizim görüşüne uygun yaşadığı halde büyük deprem ve sel gibi âfet olayları sırasında bu güvenin sarsıldığı ve prelojik düşüncenin meydana çıktığını söylüyor.

Bir küçük çocukla yola çıktığınız zaman çocuğa yoruldun mu diye soracak olursanız, çocuk bir süre sonra şikâyete başlar, sızlanır ve en sonra kolunuza asılarak artık yürüyemeyeceğinden söz eder. Gerçi çocuk bizim yaptığımız yorulma telkinleri ile, bilmeden, yorulduğuna inanmıştır. Yaşlı adama aynı telkini aynı kuvvede yapamayız. Çünkü o, daha önce yürüdüğü zamanla şimdiki zamanı kontrol edebilir. Fakat o da bilerek veya bilmeyerek birtakım telkinler altında kalmaktadır. Bunu iki arkadaş ilişkisine, bir toplum veya insanlık ilişkisine kadar yayabiliriz. Böylece telkinin sahası sınırsızca genişleyebilir.

Bazı filozoflar bilgi sferini aşan bu konu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bu konuya en çok önem veren felsefe akımı imancılık (*fidéisme*) tır. Bu felsefe, insani yaradılışları iki zümreye ayırıyor:

1) Bilme alanı ki, tasavvur ve akılyürütme ile elde edilir.
2) İman alanı ki, irade hayatımıza karşılıktır.

Biz bu soruyu biraz daha genişletebiliriz. Yetiler kesin sınırlarla birbirinden ayrılamazlar. Zekâ, irade, duygululuk diye ruhun kesin hudutlarla ayrılmış üç bölmesi yoktur. Aralarında karışmalar ve geçmeler olur. Aynı sebepten burada da bilgi alanı ile inanç alanını kesin sınırla ayıramayacağız. Başka deyişle bilgiyi yalnız zihnin, inancı yalnız iradenin eseri gibi gören İskoçya Okulu'nun görüşüne katılmayacağız. Bu yetilerin her iki alanda rolü vardır demek daha doğru görünüyor.

İnanmak tecrübe ve akılyürütmenin büsbütün dışında değildir. Fakat daha ziyade kararla ilgilidir. David Hume bilgide inanmanın da rolü olduğunu söylemede haksız değildi. Bir karardan sonra zihin, duygu, irade etkinliğimiz hep birlikte bütün kişiliğimizi kaplayarak bir eylem üzerinde toplanır: Tıpkı savaş için seferber edilmiş bir ordu gibi! Nasıl hazar vaktindeki ordu sefer ordusundan ayrılırsa, bilgi halinde bilinç de inanç halinde bilinçten aynı şekilde ayrılmıştır. Sefer vaktinde ordu nasıl parça parça unsurlar olmaktan çıkar, bir eylemin yekpâre kuvveti haline gelir, tekniğin bütün araçları orada bir kumandanın eline verilirse; aynı suretle bilinçte de bütün kuvvetler karar halini aldıkları zaman haz, elem, eğilim, heyecan, ihtiras vb. inancın emri altına girmiş demektir. Nitekim kavram, hüküm, akılyürütme de inancın birer âleti olmuştur.

İrade hayatımıza gelince, o karar vermekle inancı yaratmış gibi görünüyorsa da; inanç bütün hayatımızı kapladıktan sonra irade onun emrine girmiştir. Bütün bu saydığımız ruhî olaylar tecrübe ve akılyürütme mekanizmasında da rol oynamıştır. Bilgin'in laboratuvarındaki çalışmalarında, bahçıvanın çiçek yetiştirmek için harcadığı emekte

aynı haz, aynı hüküm gücü, aynı dikkat ve hafıza görünüyor. Çünkü bilgin de, bahçıvan da bilgi insanıdırlar. O halde bilme ve inanmaya birer ruhî olay denemez. Onlara bütün bu ruhî olaylar yardımı ile doğan, fakat sırf bilince ait olmaktan ziyade âlemle bilincin ilişkisine ait birer organizasyon denebilir. Bilgi bir olay değil organizasyondur. Nitekim inanma da bir olay değil organizasyondur. Kısaca, bilmek ve inanmak uzvî, ruhî ve sosyal olaylar yardımı ile doğan fakat onlardan bağımsız ve bilincin varlığa ait iki ayrı davranışıdır. Bunun içindir ki onlar psikolojik olaylardan hiçbirine indirgenemeyen, karşılıklı birbirine nüfuz eden iki bağımsız alan, iki organizasyon tarzı teşkil ederler.

Buraya kadar gördüklerimiz bize değerleri bilmekle veya inanmakla meydana gelen değerler, ya da bilmeye dayanan ve inanmaya dayanan değerler diye ayırmamıza imkân verirler. Fakat böyle bir sınıflamanın da kesin anlamı yoktur. Bunların birbiri üzerinde karşılıklı etkileri vardır. Bununla birlikte pratik bir amaçla özelliklerini inceleyebilmek için gene de onları ayırmak zorundayız. Hukuki bir değerde inanma ile bilgi hemen eşit durumdadır. Dinî değerde ise inanma vasfı üstün iken bilgi vasfı sınırlandırılmıştır. Bir değerler serisi yaparak bir ucuna inanmayı öbür ucuna bilgiyi koyacak olursak, bir uçtan öbür uca doğru giderken onlardan ya biri, ya öteki zayıflayacaktır. Yani teknik değerde bilgi özelliği kuvvetli, inanma özelliği ona göre daha zayıf; dinî değerde inanma en kuvvetli, bilgi ona göre daha zayıftır. Aradaki değerlerde meselâ, sanat değerinde bilgi özelliği ile inanma özelliği aşağı yukarı denge halindedir. O halde böyle bir seride uçlardan birine teknik değeri, ötekine manevi değeri koymamız gerekmektedir. İster bilgiye ister inanmaya dayansın; ister maddi ister manevi, ister aşağı ister yüksek dereceden olsun, bütün değerler gerçekleşebilmek için (zihnimde tasavvur halinde bulunan makine henüz gerçek değildir) onu gerçekleştiren bir şeye muhtaçtırlar. Ağaçta duran elma bir değerdir; fakat onu arayan ve koparan bir insan lâzımdır. Toprak altındaki maden bir değer olabilir; fakat onu bulan ve dolaşıma çıkaran bir insanın bulunması gerekir. Burada değeri yapan insan değilse de meydana çıkaran insandır.

Değerlendirme veya değer tespitinden ibaret olan bu etkinliği biz ihtiyaç-obje süreci olarak gösterebiliriz.

Şimdi bu süreç üzerinde duralım: İhtiyaç sırf psikolojik bir olay olmadığı, biyolojik köklerden geldiği, sosyal hayata uzandığı, fakat her şeyden önce insanla âlem arasında bilgiden farklı bir bağıntı kurduğu için, onu bilgi ilişkisine benzeterek, bu ihtiyaç-şeyler oranına özel ne-

viden bir süje-obje oranı diyebiliriz. Daha önce ona genel olarak süje-obje oranı demiştik. Burada süjeye ihtiyaç demek şartıyla, süje-obje ilişkisi diyebiliriz. Aynı ilişkiyi bilgi teorisinde de görmüştük. Orada süje ile objenin alanı bilenle bilinen arasındaki oran idi. Bilgi alanında bilinen objelere duyulur şeyler diyoruz. Süje, bilgi alanında duyu verilerinden ibaret olan obje ile temas halindedir. Başka deyişle obje ile süje arasındaki ilişkide aşkınlık değil, içkinlik vardır. A dairesine bilinç, B dairesine obje diyelim, (a) süjesi birinci dairenin merkezidir. Bilgide süje-obje ilişkisi içkindir. Yani bilinci aşmıyor. Gerçi bilinç fiili daima herhangi bir şeyin bilincidir. Fakat bilinç fiilin hedefi gene bilinçte, hiç değilse onun limitindedir. Halbuki değerde obje bilinci aşan alanda alınmıştır. Orada obje dairesi bilinç edindiğimiz alanı aşıyor; ne gerçek, ne mümkün olarak bilinç olguları ile yetinmediği için ona aşkın diyoruz. Bilgide ise ister özdeşlikler kursun, ister gerçeği tespit etsin, ister varlık bilincine ulaşsın, o daima bilinç fiili olarak kalıyor. Bilinç fiili ancak ya obje veya süje yönüne çevrilerek açıldığı için alternatiften kurtulamıyor. Onun için bilgi teorisinde iki kutbu birleştiremiyoruz, içkinliği aşamıyoruz. Halbuki burada süjeleşen değerin objeleşen değerle birleşmesi ve kendini aşması söz konusudur.

## İhtiyaç-Aşkın Obje

Eskiden beri iktisatçılar ve filozoflar tarafından ihtiyaç psikolojik bir süreç olarak yalnız süjeye göre incelenirdi. Bu tarzda sübjektif süreçlere biz kapalı süreçler diyoruz. Solunum, sindirim, dolaşım gibi biyolojik olaylarda dış âlemle bir ilişki vardır. Ruhî hayatımızın bir kısım olaylarının bilinçdışı ile ilişkisi yok gibi görünmektedir. (Duyum, hayal, çağrışım, hafıza, duygu vb. gibi.) Nitekim ihtiyaç da bu eski anlayışa göre bu tarzda anlaşılmakta idi. O görüşte ihtiyaç kapalı, obje ile ilgisiz, sübjektif bir süreçtir.[24]

---

[24] William James'in genel olarak pragmatizmin "ihtiyaç" anlayışı böyledir. Bunun için pragmatizm ihtiyaçla pratik fayda ve tatmin süreçlerini birleştirerek sübjektivist bir teoriye ulaşıyordu. Burada savunduğumuz değer görüşü onun tamamen karşıtıdır ve bu karşıtlık ihtiyacı fenomenolojik metoda göre Jean Nogué gibi anlamamızdan ileri geliyor. (Jean Nogué, *La Signification du sensible; Le Système de l'actualité*, PUF). Şu farkla ki J. Nogué ihtiyacı bilgi alanında dış âlemin temeli gibi görüyordu. Bizce bu bakımdan Husserl'in fenomenolojik tasvirinden ayrılmak doğru değildir: bilgiyi meydana getiren ve varlıkla temasa gelen bütün bilinç fiilleri içkindirler. İhtiyaç onlardan farklı

Buna göre bir şeye muhtaç olmak bilinçte hazır olan sübjektif duyulmuş bir niteliğe muhtaç olmak demektir. Bu görüşte ihtiyaç ve arzu birbirinin aynı oluyor. Bilinci A dairesi şeklinde tasavvur edelim. Arzu objelerine, a, b, c, arzu fiillerine de a', b', e' diyecek olursak o zaman a' → a, b' → b, c' → c arzu fiillerinin arzu objelerine yönelişi, yani içkin bilinç olayları olacaktır. Ben bir çiçek istiyorum, bir balıçe arzu ediyorum, yahut bir kitap almak istiyorum deyince bahçe benim bilincimde hazırdır: onun muhtevasıdır. Bilinç olayı olan arzu, bilinçte hazır olan çiçeği, kitabı, bahçeyi hedef edinmiştir. İşte arzu böyle gerçekleşir. Eğer arzuyla ihtiyaç aynı tabiatta, yani içkin birer süreç ise, ve eğer ihtiyaç demek muhtaç olduğumuz şeyin bilinçte hazır olması demekse, yani bu arzu objeleri aynı tarzda ihtiyaç objeleri iseler ve a'nın a'ya çevrilmesi ihtiyacın bilinçte hazır herhangi bir objeye çevrilmesi demekse; ihtiyaç da arzu gibi bilinçte kapalı bir süreç olacaktır. Fakat bu izah tarzı kandırıcı değildir. Tahlil edilirse, ihtiyacın arzudan geniş ve arzunun ihtiyaçtan bir parça olduğu görülecektir. İhtiyaç süreci bilinçten geniştir, arzu onun içinde yer alır. Bir şeye muhtaç olmak demek bilincin dışında ihtiyacın yöneldiği bir şeyin var olması demektir. İhtiyaç "herhangi bir şey"le ifade edilir. İhtiyaç bir şeyin ihtiyacıdır. Kendi başına ihtiyaç yoktur. Bütün bilinç olaylarından fazla olarak (gerçi bütün bilinç olaylarında, fenomenolojinin tasviri ile görmüştük ki, bir şeyin algısı, bir şeyin tasavvuru, bir şeyin düşünülmesi, bir şeyin arzusu vardır. Fakat onlar hep içkin, yani bilinçte hazır şeylerin tasavvur edilmesi, bilinç verilerinin tasavvur edilmesi, bilinç verilerinin algılanmasıdırlar). Buradaki "herhangi şey" (yani ihtiyacımın objesi) şimdi hazır olmayan bir şeydir. Biz ona kendisinden yoksun bulunmak veya bulunmayış hali diyoruz. Şu halde ihtiyaç bilincin bulunmayış haline yönelmesi demektir.[25] Bu bulunmayan şey ne olabilir? Sonsuz çeşitte belirsiz şeyler olabilir.

Fakat bilincimiz hangi bulunmayan şeylere yöneliyor? Gerçi bilincimiz gelişigüzel her bulunmayan şeye yönelmiyor; bilincimiz kendi biyolojik devresini tamamlamak için kendinin şimdiki halde eksik ve bundan dolayı hayati veya kendi varlığı için zorunlu olan şeylere yö-

---

olarak aşkınlık tarafında uyandırılır ve bilginin değeri değer alanının temel fenomenidir.

[25] İhtiyaçta bulunmayış (absence) haline yönelme özelliğine dikkat eden ve onu bununla bütün başka bilinç olaylarından ayıran Jean Nogué onu bilginin açıklanmasına temel diye görmede haklı değildir. Çünkü bilgi sürecine temel olan duyum, algı, hayal, kavram bu özelliği göstermez.

neliyor. Susuzluk ve açlıkta su ve gıda bir ihtiyaçtır. Susuzluk ve açlık demek, sindirim cihazının ve başka organik fonksiyonların normal işlemesini sağlamak için gereken suyun ve gıdanın eksilmesi demektir. Başka deyişle susuzluk, zorunlu olan maddelerin halen hazır bulunmaması, ondan yoksun olunması demektir.

İhtiyaçta iki merhale vardır: biri bilinçten öncedir ki, bu ihtiyacın bilinçdışı fiilinden ibarettir. O, biyolojik bir devrede eksilme halinde onun tamamlanması zorunluluğu ile organizmanın kendi varlığı için eksik herhangi bir şeyi aramasından başka bir şey değildir. Eğer ihtiyaç, bilinci aşan bir alan ise, bu psiko-biyolojik alanı aşıyor demektir. Bu, bilince göre aşkınlık veya bilincin kendini aşması (*dépassement*) karşılığıdır. İhtiyaç olayları, hedefleri bakımından aşkın yani bilinci-aşıcı (*trans-conscient*) iseler de hareket noktaları ve muhtevaları bilince ait olduğu için, bu bakımdan onlar içkindirler. İhtiyaç olayları, bilinci aşmaları, yani hazır bulunmayan şeyleri istemeleri bakımından aşkın; fakat onları hazır bulunanlar nevinden ifade etmeleri bakımından içkindirler. Böylece ihtiyaç, bilinç alanına girdiği andan itibaren arzu şekline dönüşebilir.

İhtiyaç dediğimiz aşkın olay, bilinç alanı içinde daha dar bir daire ile temsil edilir ki, o da arzudur. Demek ihtiyaçla arzu birbirine eşit değildir. Öyle ise asıl ihtiyaç olayları, bilince göre aşkın, fakat arzu olmak bakımından içkindirler. Kısaca ihtiyaç daima bilinçte hazır olmayan bir şeyin ihtiyacıdır. İnsan, kendi dışındaki bir şeye, herhangi bir objeye yönelmedikçe, onda ihtiyaçtan söz edilemez. Yalnız bilincimizin değil, ona temel olan uzviyetimizin de kendi dışına çevrilmesini ve böylece kendi dışındaki âleme bağlanmasını sağlayan bir etkinlik olmasa idi, ihtiyaç var olamazdı. Yalnız ihtiyaç değil, hattâ ona bağlı olan, onun bilinçteki içkin görünüşü olan arzu dahi olamazdı. Varlığın içkinlikten, yani bilinç muhtevasından ibaret olmadığının en büyük kanıtı, bizde ihtiyacın bulunmasıdır. İhtiyaç metafiziğimizin temelidir. İdealistlerin esaslı yanlışları ihtiyacın aşkın vasfını görmeyerek onu arzu ile karıştırmaları ve sübjektif, içsel bir süreç sanmalarıdır.

Biz âlemi yalnız bilgi ile değil, aynı zamanda eylemle kuruyoruz. Mademki ihtiyaç hazır olmayan bir şeyin araştırılması, bir şeyin istenmesidir, o halde ihtiyaç kendi başına var olan objeye çevrilen bilincin eylemidir. Onun yöneldiği obje de değerdir. Obje, bizim yoksun olduğumuz şey olduğundan, halen hazır değil, ancak ileride hazır olabilecek olan şeydir. Halbuki bilgi teorisindeki obje halen verilmiştir. Hayal şeklinde, duyu verisi, algı, vehim şeklinde, hattâ kavram halinde

halen verilmiş olarak vardır. Bütün bunlar bilgi teorisinde "bilinen"ler alanını teşkil ederler.

Bilgi teorisine göre süje obje ile temas halindedir. Yani süje objeyi içkin olarak kavrar. Değer teorisine göre ise süje objeden ayrılmıştır. Aşkın ve hazır olmayan obje ile süjenin arasına duyu verileri girmiştir. Obje dıştadır. Yani halen kendisinden yoksun bulunduğumuz ve bilincimize göre aşkın olan şeydir; obje ile süje, yani benliğimizin arasına duyu verileri girmiştir. Duyu verileri, bilgi teorisinde algı ile kavranan şeyler, hayaller, kavramlar halinde bütün verilmiş âlemdir. Halbuki değerde ihtiyaç, bulunmayan objeye çevrildiği her değer sürecinde süje, bulunmayan obje ile tamamlandığı için, her değer sürecinde süje ile bulunmayan obje arasında duyu verileri ve arzular bu objelerin tamamlayıcıları ve muhtevaları görevini görürler.

Şu halde, her değerde üç farklı alan vardır:

1) Aşkın, kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği "bulunmayan," kendisinden yoksun olduğumuz belirlenmemiş şeydir.

2) Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bilinç verileri, arzular, değerin muhtevasını teşkil eder.

3) Ben veya objeye yönelen sübjektif güç alanıdır.

Rembrandt'ın bir tablosu, meselâ "Gece Nöbetçisi" karşısında büyük bir hayranlık duyuyoruz. Bu hayranlık hazır olmayan bir objenin, diyelim bir şekiller ve renkler harmonisinin tamamlayıcısı olmak vasfından ve bunun en geniş insan eğilimlerine uymasından ileri geliyor. Burada tabloyu yapan veya seyreden insanın tavrı değerin sübjektif unsurudur. Tabloda hayran olduğumuz olağanüstü harmoni iç hayatımızı tamamlayan aşkın objedir. Ressamın kullandığı renkler, valörler, onun bu aşkın objeyi gerçekleştirmek için faydalandığı duyu verileridir. Fakat aynı duyu verileri bir fizikçi için optik biliminin konusundan başka bir şey değildir. Çünkü bir fizikçi, sırf fizikçi olması bakımından, burada süje ile duyu verileri arasında bir ilişki kurar ve bu verileri süjeden bağımsız olarak kavrar. Duyu verilerini aşan ve asıl onları değerlendiren, muhteva haline getiren aşkın objeyi, yani ihtiyacın yöneldiği bulunmayış halini görmez.

Değerler alanı duyulur âleminden duyulur-olmayan âleme, gerçekten ideale yönelen bir eylem içinde gelişir. Her değer tespiti süje ile obje arasına duyu verilerinin girmesi ile mümkün olduğu, süjeden objeye doğru yürüyüş ancak bu verilerin genişlemesi ile kabil olacağı için, değerlendirme süreci ilerleyici bir süreçtir. Duyulur verilerden kazandığımız her yeni adım ile değer alanı biraz daha genişler.

Faraza, bir yolda yürüyoruz. Önümüze bir sıra ıhlamur, çanı ağaçları her an yeni manzaralar çıkıyor. Sonra bir yeri tırmanıyoruz, orada bütün ufuk görünüyor, ovaya doğru ilerledikçe otlakları, sürüleri, arkasında kasabayı, sonra teker teker içindeki binaları görüyoruz, önce bir gölge gibi fark edilen kasabaya yaklaştıkça cami, okul, konaklar, daha sonra evler, birer birer açık duyu verileri halini alıyorlar. Onları biz yaratmıyoruz. Hareketimizden önce de vardılar. Ve hareketimiz yönünde derece derece bilgi alanımıza giriyorlar. Fakat bilgimize aşkın bir objenin habercileri ve sembolleri olarak giriyorlarsa, bu sefer değer alanımıza giriyorlar demektir. Bu gördüğümüz ağaçlar, koyunlar, evler sadece duyu verileri olmayıp bizde eksikliğini duyduğumuz bir ihtiyacın, açlık, susuzluk, istirahatsizlik veya yalnızlığın daha sonra bitmez tükenmezlik ve sonsuzluğun giderilmesine yarayan muhtevaları iseler; o zaman bunlara sadece bilgi objeleri değil, fakat maddi veya manevi değer muhtevaları dememiz gerekir. Şu halde gerek bilmede, gerek değerlendirmede iki alanı ayırabiliriz: Gerçek alanı, mümkün alanı.[26] Süje, değerlerin gerçek alanını bilgi ile mümkün alanını inanç ile elde eder. Her değer ne kadar ilkel olursa olsun, duyu verilerini yani bilgi alanını aşacağı ve mümküne çevrilen bir inançla tamamlanacağı için her değerde gerçeği aşan bir ideal ve bundan dolayı her değerlendirmede bir idealizm vardı. Fakat bu idealizm, epistemolojide sözü geçen, bilinç içinde hapsedilmiş asıl varlığı inkâr eden idealizm değil, ülkücülük anlamında idealizmdir.

Değerlerin genel olarak iki safhaya ayrılması da bundan ileri gelir. Bazı filozoflar olgu ve ideal diye iki değer derecesi ayırmaktadırlar.[27] Fakat bu ayırmayı ileri götürerek bunların birbirine kapalı alanlar olduğu ve sonradan terkip edildiklerini sanmak yanlış olur. Tersine, her değerlendirmede bu iki vasıf aynı zamanda vardır. Değerlendirmenin içkin ve aşkın iki cephesine göre, biz bunları sonradan ayırmaktayız. Yani içkin cephesi, onun olgusu, aşkın cephesi onun idealidir. Bundan dolayı, şu değerler idealdir, şunlar değildir denemez. Araba tekerleği-

---

[26] Ancak bilmede mümkün alanı objenin virtüelleşmesini, özdeşlikleri sağladığı için kavram halinde bilincin devamından başka bir şey değildir. Değerde ise mümkün hazır-olamayan ve bilinci aşan belirsiz obje olduğu için bilincin devamı değildir. Bundan dolayı değerdeki mümkün yani ideal, bilgideki mümküne benzetilemez ve asla indirgenemez.

[27] M. İzzet Eminönü Halkevi'nde verdiği "Vakıa ve Mefkûre" adlı konferansında (1927) böyle düşünüyordu. Biz *İnsanî Vatanperverlik*'te (1932) ikisini hakikat imanında terkip etmeyi ileri sürdük.

nin dahi bir ideal tarafı vardır. Değerlendirme eğer hareketsiz bir süreç olsaydı, biz değerler karşısında sabit bir temaşacı durumunda bulunsaydık, gerçek ve mümkün alanları birbirlerinden kesin olarak ayrılmış olacaktı. Fakat değerlendirme süreci her şeyden önce hareketli bir süreçtir, bir eylem sürecidir. Bundan dolayı gerçek ve mümkün alanları ayrı kalmakla birlikte; eylemin dinamik gelişmesi içinde her an mümkün alanı gerçek alanına girer. Yani gerçek değer mümküne, ideale doğru genişler.

Değerin üç unsurundan söz etmiştik: 1) gerçek veri, 2) aşkın obje, 3) süje. Bu unsurlardan her biri üzerinde düşünelim.

1) Gerçek veri, değerin bilgi sferi ile ortak olan tarafıdır. Bunu değerde hâkim ve biricik unsur sayan bazı teorilerle karşılaşırız. Bunlara göre gerçek veri istikrarlı, dıştan ve objektiftir. Değerden önce gelir ve değerlerin geçerliliğini sağlar. Değerler metafizik objektifliklerini gerçek verinin objektifliğine borçludurlar. Böyle düşünenler bir değerler sözde-metafiziği kurmaktadırlar. Fakat gerçek veriyi aşkın obje haline getiren en üstün örneği, Platon'da buluyoruz. Platon'a göre idealar âlemi duyular âlemini aşmakla birlikte ona benzer, akılla kavranan metafizik ayn (*entité*)lardan ibarettir: Kalem ideası bu kaleme benzer, aynı niteliklere sahip değişmez bir varlıktır. Erdem ideası filan insandaki erdeme ve karaktere benzer, değişmez tabiatı olan bir varlıktır. Fakat bu görüşün daha sarih ve modern şekli, fenomenolojik değer teorisidir. Max Scheler'e göre kırmızı, yeşil, âdil, objektif birer değerdir. Çünkü âdillik, yeşillik gibi objektif özlere dayanırlar. Onlar empirik tecrübemizin değişmesine bağlı olmayan özlerdir. Değerin üç esaslı unsurundan birinci unsurun, yani gerçek verinin büyütülmesi ve aşkın obje haline getirilmesinden bu değer teorileri doğmuştur.

2) Aşkın obje unsuru: Aşkın obje her türlü gerçek veri dışında bir değer olarak tarif edilir. Bu değer mutlak surete dışsal, bilincin dışında olduğu takdirde ona bütün yetkinlikler verilir. Eğer bu göreli ise, kuvvetini ve değerini bir başkasından alır. Bu başkası genel olarak insan veya toplum olabilir. Yalnız aşkın objeye dayanan teorilerden metafizik karakterde olanları vardır: Descartes'ın görüşü gibi. Onca Tanrı, bütün yetkinlikleri kendinde toplar; içkin olan bilgi, doğruluğunu bu aşkın ve sonsuz yetkin varlıktan alır. Bu teoriyi nasıl tenkit edebiliriz? Değer teorisine ait bir problemi bilgi teorisine nakletmiş, bilgi teorisinde yetkinlik problemini koymak mümkün olmadığı halde koymuştur. Descartes'ın bu çözümlemesi yanlış mıdır? Değil, ama problemin koyuluş şekli yanlış. Yani aşkınlık ve yetkinlik bilgi teori-

sinde konulamaz. Çünkü bilgide bir şey yetkin midir, değil midir diye bir soru koymaya imkân yoktur. Orada sonuçlamayı ve gerçeği görüyoruz.

Bir şey kendi tipine göre sapmaya eğilimli ise ona anormal deriz. Filan hayvan türü iki kanatlı, kuyruğu şu şekilde olacakken bir hayvan çıkar da, o türe göre üç kanadı var ise, ona anormal deriz. Fakat hayvan türünde filan yetkindir diyemeyiz. Yetkinlik aşkınlık gücünün ve sentezin yüksekliği nispetinde değer probleminde konabilir. Onun için Descartes'ın kanıtı doğrudur, ama o kanıtı değer teorisinde koyup, onunla bilgi teorisini tamamlaması gerekirdi. Ona göre Tanrı bütün yetkinlikleri kendinde toplar. İçkin olan bilgi, doğruluğunu bu aşkın ve yetkin varlıktan alır. Bu kanıt şu şartla doğrudur ki, onu değer teorisinde ele almak gerekir.

Aşkın objenin göreli olduğunu kabul edenler de vardır: Durkheim böyle düşünür. Onca bütün değerlerin kaynağı toplumdur. Burada Tanrı fikri yerine göreli, fakat fertten aşkın olan toplum fikri konmuştur.

3) Süje: Değerin üç unsurundan üçüncüsü süjedir. Süje ve obje birliği içinde değeri ruhî gerçekten çıkarmaya çalışan teorileri görüyoruz. Bunlar süjeye üstün bir rol verirler. Aşkın obje ile gerçek veriyi süjeye göre tanımlarlar. Spinoza metafizik alanında, Ribot psikoloji alanında böyle değer teorisi kurmuşlardır. Bu teorilerden her üçünün de karakteri değerin üç unsurunu barındırır. Bu teorilerden her üçünün de karekteri değerin üç unsurundan yalnız birine dayanmalarıdır. Ya duyu verisine, ya aşkın objeye, ya da süjeye göre kurulmuş olan bu tek taraflı teoriler arasında boşuna çatışma, değerin her şeyden önce değerlendirme (*evaluation*) olduğunu ve değerlendirme eyleminde üç unsur aynı zamanda bulunmadan değer olamayacağını göz önüne almamalarından ileri gelmektedir. Değer daima değerlendirme içinde meydana çıkar. Her değerlendirmede hem süje, hem aşkın obje, hem ikisi arasında duyu verileri olacaktır. Eylem içinde değerlendirmenin hedefi olan aşkın obje, değerin kendisi olacaktır. Bu noktayı göz önüne almadıkları için ya bu yana, ya o yana düşüyorlar ve değeri tek cepheli anlamaya çalışıyorlar. Öyle ise, eylem halinde değerlendirme nedir ve nasıl meydana geliyor?

## Değer'in Aksiyomları

Değer, bilgiden farklı bir alan teşkil eder. Değer alanı bilgi alanına irca edilemez. Bunun için, bilgi alanının kendine vergi aksiyomları (il-

keleri) olduğu gibi, değer alanının da değer-hakikati, bir tür halinde içine alan ve bütün değerleri kaplayan birtakım ilkeleri tespit edilebilir. Böyle bir değer aksiyomatik taslağını ilk önce Polin verdi. Burada izlediğimiz sisteme göre bazı değişikliklerle, ondan faydalanıyoruz.[28]

Aksiyom 1) Her objektif değerin bağlı olduğu bir gerçeklik düzeni vardır. Bu aksiyomda objektif değer bir gerçek gibi görünür. İngiliz değer teorisyeni ve ahlâkçısı Moore ve Laird, değeri bu özelliğine göre tanımlıyorlar. Değere şeylerin içsel niteliği diyorlar: Kükürdün sarılığı, şekerin tatlılığı gibi. Bunlar değerin bir nitelik ile irade edilmesidir. Böyle değerleri insan ya tanır, ya bilmez. Çünkü onlar bu aksiyoma göre duyu ile kavranmış birer niteliktir: Biz ya tuzu tatmış olduğumuz için onun tadını biliriz ya da tatmamışızdır ve hiç haberimiz yoktur. Bu aksiyomda bilgi ve değer alanları birleşir. Fakat biz burada Laird ve Moore gibi değil, daha geniş düşünüyoruz ve diyoruz ki, nasıl ömründe tuzu hiç tatmamış kimse için tuzluluk yoksa; ahlâki fiili hiç duymayan bir kimsede de ahlâk duygusuzluğu vardır. Yani o da ahlâki niteliği duymaz.[29] Daltonizme uğrayan bir kimse renk körüdür. Böyle sanat körleri, ahlâk körleri vardır. Bazı güzellikleri duymazlar; bazı iyi hareketlerin değerini anlamazlar.

Aksiyom 2) Her objektif değer bir aşkın varlıktır veya aşkın bir varlığı ifade eder. En azından iki varlık arasında bir aşkınlık bağlantısını gösterir. Burada aşkınlığı varlıklar arasında görüyoruz. Bir cinsten olmayan iki veya daha çok varlık arasında onlardan biri ötekilere göre aşkındır. Bilinç, madde, hayat, toplum, Tanrı ayrı cinsten varlıklardır ve biri ötekine göre aşkındır. Madde, hayat bilincine göre aşkın varlıktır. Çünkü bilincin azalması hattâ kaybolması halinde onlar devam ederler.

Aksiyom 3) Her objektif değer başkası tarafından kanıtlanmaya ve bildirilmeye elverişli olarak bilinebilir. Bu da onun sübjektif ve inter-sübjektif özelliğidir. Hâsılı değerin bir süje yanı, bir duyu verileri, bir de aşkın obje yanı vardır. Bu üç aksiyomdan her biri onun bir yanını ifade eder. Bu aksiyom onun sübjektif cihetini gösterir.

Üç aksiyom, değerin tanımladığımız üç özelliğine uymaktadır. Bunlardan birincisi değerin muhtevalı olma özelliğine, ikincisi aşkın obje olma özelliğine, üçüncüsü bir değer süjesi olma özelliğine karşılıktır. Bu özellikler bu aksiyomlara uygundurlar. Bilgi alanında bilgi çeşitleri

---

[28] Polin, *La Création des valeurs - La Compréhension des valeurs.*

[29] Bu görüş M. Scheler tarafından geliştirilmiştir (*Ahlâk* adlı kitabımızda tafsilât verdik, 1946).

olduğu gibi; değer alanında değer çeşitleri vardır. Bilgi bölümünde olduğu gibi, birbirine göre aşkın olan varlık mertebelerine uygun değer dereceleri vardır. Bundan dolayı değerlerin tespiti varlıkların tespiti ile paralel gider. Onun için de, değerler felsefesine bu anlamda bir değerler metafiziği denebilir. Bu değerler metafiziğinde hangi varlıklara hangi değerlerin karşılık olduğunu yani değerler sınıflamasını yapmaya girmeyeceğiz. Hangi varlık mertebesini temel olarak alıyorsak ona göre ayrı bir sınıflama mümkündür. Fakat bu sınıflamaları yapmadan önce değerlerin kendine ait bir karakteri üzerinde duracağız.

Burada inceleyeceğimiz nokta değerin üç unsuruna ve üç aksiyoma göre başlıca değer vasıflarını tespit etmektir.

1) *Her değer ideal bir tiptir.* Buna basit teknik değerlerden, ahlâki ve dinî değerlere kadar hepsi girer. Araba tekerleği veya kaşık bir değerdir. Bununla birlikte kullandığımız tekerlek ve kaşığın veya kullanılmakta olan bütün şeylerin daima zımnî birer ideal tipini kabul ederiz. En yetersiz şartlar altında yapılmış bir şeyde bile (meselâ bir göçebe çadırında) bu ideal değer aşkın obje tarafından gerektirilir. İdeal tipin maksimum derecesi aşkın objeye yaklaşmak minimum derecesi ondan uzaklaşmak ve yalnız veri alanında kalmaktır. Demek, bu ideal tipe göre duyu verileri ya ona yaklaşır, ya ondan uzak bulunur. Buna göre ona yetkin veya yetkinsiz deriz. Bilgide yetkin-yetkinsiz terimlerini kullanmadığımız halde, burada daima bir ideal tipi koyduğumuz için, ona göre yetkin ve yetkinsiz diyebiliyoruz. Onun için Descartes zımnî bir değer teorisine dayanarak bilgi teorisi yapıyor. Toplumsal ve ruhî şartlar değişmekle birlikte, türlü durumlarda her değerlendirmenin, kendi aşkın objesine göre ideal tip sabit kalır. Göçebede silâh ideali, çadır ideali; Atina demokrasisinde bir insan ideali bütün değerlendirmenin ortak aşkınlık vasfını gösterir. Platon'un ideal dediği şey, ihtiyaç sürecinin yöneldiği hazır bulunmayan objedir.

2) *Her değer bir düzen* yahut sürekli bir *organlaşmadır.* Değerin aynı zamanda hem norm, hem baskı olması bundan ileri gelir. Çünkü onlar, insanların iradesi ile kurulmaz; tabiatın, varlığın özü ile insan ruhunun devamlı tabiatı o normları doğurur. İnsanın ahlâki varlık olması o normları yaratır. Bir insan başka türlü olamaz: iyilik ve kötülüğe dair kanılarımız değişmekle birlikte, iyilik ve kötülük ölçüsü değişmez. Her toplumda sabit ölçüler vardır. Sparta'da bir genç göğsüne bir hayvan saklar da, hayvan göğsünü parçaladığı halde "çalmadım" derse o kimseye erdemli gözü ile bakılırdı. Orada da bir erdem ölçüsü var: Bu Spartalı'nın cesareti, Stoacılığı ideal gibi görmesidir. Bu öl-

çünün yalnız örf ve âdet bakımından muhtevası değişir.[30] Yani onda da, bizde de değerin çift-kutupluluğu var. İşte değerin hem bir norm, hem baskı olması bundan ileri gelir. Değer insanlar üzerinde bir baskı olduğu gibi aynı zamanda bir normdur. Değer olgulara norm koyar, ve bu norm üzerimizde baskı olur. Bilgi veya inanç şeklinde değer insanları türlü nitelikler dışında ortak bir alanda toplar. Bu ortak alan onları tatmin ve arzu farklarına, nitelikler arasında ayrılıklara rağmen birleştirir. Açlık, açlığın doyurulacağı şey olmak bakımından aşkın objedir. Açlığın doyurulacağı şey; çeşitli insanların lezzet duyguları, sübjektif izlenimleri arasındaki farklar içkin olan duyu niteliklerinden ileri gelir; fakat aşkın obje, norm olarak onları baskılar ve birleştirir: Baskılar, çünkü bunu yapmaya mecburdurlar; birleştirir, çünkü o bir normdur.

3) *Her değer aşkındır.* Her değer süjenin içinde bulunduğu varlık türünün üstünde ve dışındadır. Çünkü değerlendirme bilmede olduğu gibi bilinenlerin aynılaştırılması şeklinde değil; bizde eksik olan ve bilinmeyen bir şeye bilinen nitelikler aracı ile nüfuz etmeden doğar. Eksikliğini duyduğumuz, fakat ne olduğunu bilmediğimiz bir şeye yöneliriz ki, ihtiyaç odur. Karanlığa doğru atılırız; bu atılışımız karanlıkta bir şey gördüğümüzden değil, müphem olarak duyduğumuz bir şeye yönelişimizdendir. Onu biz hangi dille ifade ederiz: Duyu verileri dili ile! Onun için dinde Allah'ı her türlü "sıfattan tenzih" eden görüş doğru olduğu kadar; Allah'a bazı "sıfat-ı selbiye", hattâ bazı "sıfat-ı teşbihiye" vererek onu sembolik bir şekilde ifade eden görüş de doğrudur. Onun için kelâmın bu iki görüşü de bizim değer görüşümüzü destekler. Mutezile'nin kanısı doğrudur, çünkü Allah aşkın varlıktır, bundan dolayı onu "sıfattan tenzih" etmek gerekir. Öte yandan "sıfâtiyye" de yanlış değildir. Çünkü "yedüllah, kudretüllah" denildiği zaman, o, hükümdarın kudreti, insanın eli anlamına gelmez; sembolik olarak sonsuz bir kudretin yapabilme gücünü ifade eder.

Bilgide verilmiş objeleri tekrar ederek, zaman dışı özdeşlikleri elde ederiz. Halbuki değerde aşkın olan ve bilinmeyen objeye yani ihtiyacımızın hedefine, ancak bu ihtiyacımızı halen tatmin eden ve bilinen nitelikler aracı ile nüfuz ederiz. Bundan dolayı her değerde çokluk ve mertebelilik (*hierarchie*) vardır: çokluk vardır, çünkü değerlendir-

---

[30] İlkelerde ahlâki değerin ölçüsü yok gibi görünür. Halbuki Hint Denizi adalarında kocasının hakaretine uğrayan bir kadın yüksek bir ağaca çıkarak kendini atmak suretiyle intihar eder. Çocukları öldürme âdetleri olan bazı kabilelerde kadınlar bu mecburî fiilden sonra günlerce dövünürler. Burada âdetler ile ahlâk çatışma halindedir.

me iki veya daha çok ve birbirine indirgenemeyen varlık dereceleri arasında meydana çıkar. İhtiyacımızın hedefine ulaşabilmek için birçok nitelik karşısında bulunabiliriz. Bunlardan bazıları bize daha yakın ve elverişli oldukları için bizi daha önce tatmin ederler. Her değerde bir mertebelenme vardır. Çünkü bu aşkın ve birçok varlık ancak birbirlerine göre duyulur nitelik ve aşkın obje rolünü oynarlar; buna göre her değerlendirmede ister istemez dereceler doğar: Hoş, zarif, latif, güzel, ulvî vb. estetik değerin dereceleridir. Yahut ödeve uygun iyi, çok iyi, fedakâr, kahraman, ulvî vb. ahlâk alanındaki derecelerdir. Ya da kurala uygun, haklı, tam haklı gibi hukuk alanında dereceler yapabiliriz. Bütün başka değerler arasında da bu tarzda mertebelendirmeler kurulabilir: Uzvî ihtiyaçlarımızı tatmin eden verileri fayda ve lüzum derecelerine göre sıralamak da aynı tabiattadır: Gıda, su vb. lerinde olduğu gibi. Yani basit teknik değerden dinî değere kadar değerlerin hepsinde bir mertebelenme vardır. Değerlendirme tek olarak şudur diyemeyiz.

4) *Her değer evrenselleşme yetkinliğindedir.* Çünkü onlarda bildirilebilme yayılabilme özelliği vardır. Sebebi her değerin bilen bir süje tarafından tespit edilmiş, keşfedilmiş veya konulmuş olmasıdır. Süjeler arasında bağıntı, yani intersübjektif bağ veya bilgi bağlantısı değerin bilgi ile birleşmesine veya yayılabilir olmasına sebep olur. Buradan da değerin hakikatle ilişiği sorusu çıkar.

## Değer ve Eylem

Değerin bir bilgi süreci olarak nasıl konulabileceğini gördük. Böyle bir koyuş her şeyden önce bir Ben'i, bir kişiliği gerektirir. Fakat bilgi ve icat süreci olan değer yalnız ben ve kişilik olmadığı gibi, ben ve kişilik de yalnız değerin sonucu değildir. Gerçi, değerleri tespit eden sübjektif bir hareket noktasına sahip değilsek, onlardan haberimiz olamaz: biz yoksak değeri kim bilecek? Fakat herhangi bir hareket noktası kendi dışında kendini aşan bir objeye çevrilmedikçe değer yaratamaz. O, yalnız rüya yaratabilir. Yahut bilgi alanında olduğu gibi, aktüel, objenin virtüelleşmesinden, yani mümkün obje olmasından ileri gidemez.[31] Kendi dışında kendisini aşan bir objeye çevrilmedikçe, bu aşkın

---

[31] Leibniz, gerçek objeyi tamamlayan mümkün obje yardımı ile ahlâk, din vb. bütün değerler alanının açıklanabileceğini *Theodicée*'de savunuyordu. Bu görüş yeni mantıkçılar, meselâ Louis Rougier tarafından *Paralogisme du rationalisme* adlı kitapta haklı olarak tenkit edildi.

objeyi aramadıkça değerlendirme olamaz. Değer ve benlik bir eylemin iki cephesidir. Yaratıcı eylem bir yandan değerler alanını, öte yandan benlik alanını genişletir. En geniş değer en büyük kişiliklere karşılıktır. Maddiden maneviye doğru değerlerin gelişmesi, aynı zamanda değerlendiren kişiliklerin gelişmesidir. Böylece, daha başlangıçta değer probleminin konulabilmesi için gerek onu, gerek kişilik problemini kuşatan bir eylem (action) problemini koymak zorundayız. Değerlerin ne olduğunu anlayabilmek, ve onu bilgiden ayıran farkları bulabilmek için eylem nedir diye sormalıyız.

Eylem başka varlıklarda, yani maddede, bitkide, hayvanda yoktur, yalnız insanda vardır. Bilgi probleminde olduğu gibi eylem probleminde de bir süje-obje ikiliği kendini gösterir. Bu ikilik hem zıt, hem tamamlayıcıdır: Onlar zıddır; çünkü süje olmazsa obje, obje olmazsa süje olmaz. Bu çift özelliğinden dolayı onların aynı zamanda kavranması imkânsızdır. Nitekim her eylemde hem arzu hem arzu edilen, hem ihtiyaç hem ihtiyaç duyulan, hem hüküm hem hükmolunan şey vardır. Her eylemde bu çift karakter ve onların aynı zamanda kavranma imkânsızlığı dikkatimizi onlardan ya biri, ya öteki üzerine çevirerek onu meydana çıkarmaya bizi zorlar. Bilgide olduğu gibi burada da ya hükmü tetkik ederiz, hükmolunan şeyi ihmal ederiz; yahut hükmolunan şeyi tetkik ederken hükmü ihmal ederiz. Ya dikkatimiz arzu edilen, muhtaç olunan, sempati duyulan, hükmedilen şeyler üzerine çevrilerek onları meydana çıkarır ki, o zaman eylemimizin hedefini meydana çıkarmış, bilgi teorisindeki bir terimi kullanılırsa: objeleştirmiş oluruz. Eylemin objeleştirmesi, onda şimdi var olanlarla, yani şimdi bu anda arzu ettiğimle halen var olmayanların, yani ileride arzu edileceklerin veya eskiden arzu etmiş olduklarımın birleştirilmesi; başka deyişle şimdi burada doğrudan doğruya verilmiş olan fiilî eylem objesinin virtüel obje haline getirilmesi demektir. Nasıl bilgide objeleştirme bir virtüelleştirme ise, burada da virtüel bir arzu objesi teşkil ederiz. Buna değerin objeleştirmesi deriz ve bu tamamen bilgi fiilinde olduğu gibidir.

Bir istek fiilini objeleştirdiğimiz zaman, istenen şey artık bu anda istediğimiz şeyden ibaret değildir. İstemiş olduğumuz, isteyebileceğimiz şeyleri kuşatmak üzere zaman-dışı obje eylemindeki zamansal ve aktüel objenin virtüelleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü her eylem değişime tâbi olması bakımından bir zaman süresindedir, zamansaldır. Eylem demek bir zaman süresinde gerçekleşen insani ruhun yaratıcı etkisi demektir. Bu süre uzun veya kısa olabilir. Fransız ve

Rus ihtilâlleri bir aksiyondur: uzun sürede gerçekleşmiştir. Ahlâki bir fiil de aksiyondur; çok kısa bir sürede gerçekleşir. Bir zaman süresinde meydana gelen şey eylem, ondan önceki zamanlarda olan, sonra olabilecek şeylerle birleşip virtüel obje halini alıyor. "İnsan Hakları Beyannamesi" nasıl meydana geliyor? Benzeri Yunan sitesinde, Rönesans'ta, Fransız İhtilâli'nde olmuş olan insani eylemler tespit ediliyor; virtüel obje oluyor ve oradan İnsan Hakları Beyannamesi çıkıyor. Bütün kural halini almış, formülleşmiş tümel ifadeler değerin virtüelleşmesidirler. Bu zaman-dışı objeye değer kavramı veya değerin kavram halini alması deriz, fakat öte yandan dikkatimizi eylemin süjesi üzerine çevirdiğimiz zaman (yani savaşı yapan kahramana, ihtilâli yapan ihtilâlciye, ahlâki fiilin kişiliğine baktığımız zaman) onu karşıt bir metotla meydana çıkarıyoruz. Bu da fiilîleştirmedir. Zira eylemimizin bütün eski sübjektif halleri (yani daha önce yaşamış olduğumuz, şimdi yaşadığımız ve sonra yaşacağımız süjenin hali) yaşanmış haller olarak bizim psiko-biyolojik gücümüzde, potansiyelimizde süreksiz olgular şeklinde vardır.[32]

Bunlar duyu verilerine bağlı klişe-hayaller ve klişe-hatıralardır.[33] Yani şu kadar yıl içinde filan yıl şunu yapmıştım diye hatırladığım kesintili şeylerdir. Fakat manevi hayatımızın en şedit ciheti merkez benliğimiz asıl eylemin şimdiki halidir, aktüelliğidir. Benlik şimdi, bu anda yaşadığım aktüel bilinçtir. Onun canlılığı nisbetinde, bütün klişe-hatıralar ve hayaller birbirine bağlanırlar. Eylemin süjeleşmesi, unsurların birbirine bağlanması, yani geçmişin yeniden kurulması, aktüel benin, süre içindeki ben halini alması demektir. Şimdi bu dakikadaki benliğimizin süre içinde, yani ömrümüz boyunca yaşadığımız varlığımıza bağlı bir ben olması demektir. Süre içindeki ben, bu suretle inşa edilmiş ben oluyor. Onu bugünkü gücümüzle aktüelleştirerek kuruyoruz. Sanki bir mimarız, kendi kendimizin mimarıyız. Bu da fiilde yaşamayan şeyleri, fiilde yaşatmak için yapılmış çaba nispetinde başarılıdır. Süjeleştirme, hedefini virtüelleştiren objeleşmenin tam tersine, potan-

---

[32] Hering, Richard Semon, Klages gibi biyolojist psikologların görüşüne dayanan R. Ruyer burada bir biyolojik hafıza gücü görüyor (*Elements d'une psycho-biologie*). Eugenio Rignano da aynı fikri savunmaktadır (*La Mémoire biologique*, Flammarion).

[33] Klişe-hatıra fikrini birinciden ayırmalıdır. Gaston Bachelard *Dialectique de la durée* adlı eserinde bu süreksiz anların sentezi fikrini savunuyor. Daha önce Lévèque, *Eclosion des pensées* adlı eserinde Pradines ve Hamelin'den mülhem olarak bu süreksiz unsurlardan sürekli geçmiş bilincinin inşası tezini ileri sürmüştü.

siyel olan konuyu aktüelleştirir. Süreksiz, kesintili, potansiyel ruhî unsurların birleşmesinden doğan bu inşa değer kişiliğinin kuruluşudur.

Böylece ben ve kişilik ayrı ayrı şeyler olarak görünüyorlar. Ben şimdi şu dakikada size anlatan varlığım; sizin benliğiniz de şu dakika beni okuyan varlığınız yani aktüel varlığınızdır. Kişiliğiniz, kendi kendinizi inşa etmek üzere bütün geçmişiniz bu aktüel varlığınızla birleştirdiğiniz zamanki bütünlüğünüzdür. O sizin yapıcılığınızın eseridir. Ben, kişiliği kuran hareket noktasıdır. Oradan başlayarak kişiliğinizi inşa ediyorsunuz. Kişilik zamanda geçmişe ve geleceğe doğru bir ağa sarılır gibi gelişen varlıktır. Fakat değerde bu iki lâhza, objeleşme ve süjeleşme bilgideki gibi birbirinden ayrı devreler teşkil etmez. Tersine, bu iki lâhza birbirini tamamlar. Her objeleşme bir süjeleşmeyle birleşir. Her kişilik gelişmesi değer alanını genişletir. Buna karşı, değer alanına ait her gelişme kişilik alanını büyütür. Ancak, eylemin bu yürüyüşünde bazı fasılalı hareketler kaydetmek gerekir: Eylem ağırlaşır, hızlanır, yön değiştirir ve bu durumlara göre zaman zaman dışa çevrilir, kendi içine katlanır. Bu fasılalı hareketler, karşılıklı kendi gelişimini sağlar.

Bilgi alanındaki gelişme ile eylem alanındaki gelişme karşılıklı birbirine tesir eder: eylem bilginin objeleşmesini kolaylaştırdığı gibi, bilgi de eylem alanına tesir ederek, eylemin objeleşmesini kolaylaştırır. Nitekim teknik bir değerde imal ettiğimiz, ziraat âletleri, kullandığımız araçlar hakikat olmadan önce birer değerdir. Fakat bu şeyler gerçeğin meydana çıkmasına yardım eder. Çünkü saban, bıçkı, balta vb.'den başlayarak buharla ve elektrikle işleyen ileri âletlere kadar bütün bu makineler yardımı ile bilginin aradığı objektif, virtüel, tekrarlı ve düzenli durumları elde ederiz. Bu âletlerle tecrübe alanında istediğimiz şeyleri yapabiliriz. Laboratuvar âletlerini, tecrübe cihazlarını yapabiliriz. Gittikçe sarihliği artan bu cihazlarla, meselâ Rumkorff bobini ile bir elektrik devresini binlerce defa tekrar etmek üzere aynı sonuçları elde ettiğimizi öğrenebiliriz ve onunla bir tabiat kanunu, meselâ Maxwell-Hertz kanunu bulabiliriz. Hâsılı, teknik değerden bilgi alanında keşfe doğru gidiyoruz. Icattan keşfe, teknikten ilme geçmek daima mümkündür. Stephenson'un lokomotifi bir değer, fakat ısı kanunu bir bilgi ve bir gerçektir. Değerle bilgi arasındaki bu etki ve nüfuz bağlantısının aksi de olabilir. Bilgi alanındaki objeleşme değer alanındaki objeleşmeye yardım eder. Herhangi bir jeoloji araştırması birtakım teknik sonuçlar doğurabilir. Matematik bilgimizin gelişmesi teknik alanında yenilikler meydana çıkarabilir. Maxwell elektro-manyetik alanda (bu alan ne kadar büyük olursa olsun) sürekli bir etki-

nin diferansiyel denklemini matematik olarak bulmuş (1866); fizikçi Hertz ise ona dayanarak yaptığı fizik tecrübeleri ile bunu fiilde göstermiştir (1888); bu bilgiye dayanarak Marconi vb.'leri elektrik tekniğini ilerlettiler. Burada hakikatten gerçeğe, gerçekten değere doğru gidilmektedir. Eğer elektrik ampulü bir değerse bu icadı hazırlayan Hertz'in keşfi gerçek, Hertz'in keşfini yapmasını sağlayan Maxwell'in matematik denklemleri hakikattir. Maxwell önce denklemleri bulmuş; günün birinde elektrik olaylarının o denklemlerle ifade edilebileceğini sonuçlama yolu ile iddia etmiş, Hertz en sonra bunu destekleyen tecrübeleri yapmıştır. Halbuki buhar kazanı ve lokomotifte değerden gerçeğe, olaydan hakikate doğru gidilmiştir.

Bu iki eşit objeleşme, tam ayrı alanlar olmakla birlikte, paralel oldukları unutularak, bazen ikisinin yalnız ortak cihetleri üzerinde düşünülmüştür. Bu ortak cihet her ikisinde de duyu verilerinin bulunuşudur. Gerçi değerde de bilgide de duyu verisi vardır. Ancak bu ortak cihet dışında değer alanı, aşkın (*transcendant*) alandır. Çünkü o aşkın objeye aittir. Duyu verisi ise içkindir, yani bilince aittir. Bu karıştırma ise bazı felsefi yanlışlıklara sebep olmuştur. Bilgi alanında süje-obje bağıntısı, süje ile duyu verileri arasında bağıntı olduğu halde; eylem alanı duyu verileri, aşkın obje arasındaki bağıntıyı içine alır. Burada, tamamen başka bir alana girdik. Bilgi ile eylemin ortak ciheti duyu verileri olduğu için bazı filozoflar bu özelliğe göre bilgiyi eyleme, eylemi bilgiye irca etmeye çalışmışlardı ki, her ikisi de yanlıştır. Pragmatistler (William James, John Dewey, Peirce vb.) hakikati, hattâ gerçeği değerden çıkarmaya çalışmışlar,[34] Eski Yunan filozofları ise değeri hakikatten çıkarmak istemişlerdir.

Eylem alanındaki süjeleşmede bir velinin manevi doğuşunu göz önüne alalım. Bir velinin hayatı eylem alanında süjeleşmenin bâriz örneklerinden biridir. Bilgi ve değer alanlarındaki iki süjeleşmenin birbirlerine etkisi vardır. Bunun için, bazı filozoflar bir değer süjeleşmesi ile bilgi süjeleşmesini karıştırmışlardır.

Böyle bir araştırma bizi birtakım felsefi görüşler karşısında vaziyet almaya ve onlardan ne derecede ayrıldığımızı tespite vaziyet almaya götürecek; ama gene de onlara belirli bir şekilde katılmamızı sağlayacaktır. Her değer eyleminde bir ihtiyaç veya isteğin rolü olduğunu söylediğimiz için iradeci değer teorilerine;[35] bir sempati ve duygu-

---

[34] W. James, *L'Idée de verité*; Schiller, *Humanisme*.

[35] Tam metafizikçi olan Schopenhauer'dan başka, Müller-Freienfels gibi psikolojik değer teorisi yapanları da bu zümreden sayabiliriz.

nun rolü olduğunu söylediğimiz için heyecancı değer teorilerine;[36] bir hükmün rolü olduğunu söylediğimiz için zihinci değer teorilerine yaklaşıyoruz demektir.[37] Çünkü eylem yalnız başına ne duygusal, ne zihinsel, ne iradîdir. Onlar değer eyleminin sırf psikolojik yönden birer cephesini teşkil eder. Bundan dolayı psikolojik değer teorileri eksik ve yanlıştır. Bir eseri sahneye koyma aksiyonu, yahut bir okul açma, bir birlik kurma aksiyonu birer değer eylemidirler. Onlar zihnî midir, iradî midir? Evet, ruhumuzun bütün yetileri eylemde rol oynar. Onun için ne yalnız zihinci teorilere, ne de yalnız iradeci teorilere haklı demeye imkân vardır.

## Değerin Çift-Kutupluğu

Eylemin hedefi olan veya onun virtüelleşmesinden doğan değere ait esaslı özellikleri görmüştük: Bu özellikleri tek bir cümlede toplayabiliriz. *Her değer çift-kutupludur.* Tek-kutuplu değer olamaz. Bu değerlidir dediğimiz zaman, onun karşıtı değersizdir, veya "Bu değerli değildir"i de içine alır. Bu özellik gerçek alanında yoktur. Değerin bu çift-kutupluluğu neden ileri geliyor? Hakikat da ancak bir değer gibi ele alındığı zaman çift-kutupludur. Doğru-yanlış çift-kutupluluğu başka değerlerin bir türü olarak gözden geçirilebilir. Hakikat değer olmaktan çıktığı ve yalnız bir gerçeğin ölçüsü haline geldiği zaman çift-kutupluluğunu kaybederek bir tespit halini alır.

Çift-kutupluluk bize iki şekilde görünüyor: Sübjektif olarak, objektif olarak. Önce sübjektif, sonra objektif çift-kutupluluk manzaralarını görelim: Acaba hangisini değerin temeli sayabiliriz?

Sübjektif olarak çift-kutupluluk hükmünü veren insanı incelememiz gerekir. 1) Çift-kutupluluğu önce hükümlerimizde görüyoruz. Kâğıt beyazdır, su 100 derecede kaynar gibi. Kâğıt beyazdır hükmü, bu kâğıt beyaz değildir hükmünü de zımnen içine alır ve ikisi arasında çelişme vardır, biri doğru ise öteki yanlıştır. Biz değerleri olumlu ve olumsuz dediğimiz, hakikate ait çift hükümle ifade ediyoruz: Bu doğrudur, bu doğru değildir; bu haklıdır, bu haklı değildir gibi. O halde her hüküm çift-kutupluluğu ifadeye yarayan bir zihnî fiildir. Fakat hükümde birbiri ile çelişen, iki ayrı ve pozitif alan yoktur. Tek bir

---

[36] Max Scheler fenomenoloji metodunu kullanan tipik bir duygusal değer teoricisidir. Fakat empirist filozoflardan Adam Smith, Shaftesbury vb. empirist duygucu değer teorileri kurmuşlardır.

[37] Goblot, *Değerler Mantığı* kitabı ile bu zümredendir.

alan vardır ki, o da varlık alanıdır.[38] Burada saat vardır hükmü doğru ise, burada saat yoktur hükmü yanlıştır. Şu halde doğru ve yanlış hükümleri biri güzellik, öteki çirkinlik gibi iki ayrı varoluşu olumlamaya veya olumsuzlamaya yararlar. Çünkü saatin varlığı ve yokluğu iki ayrı varoluş değildir. Burada saat vardır dediğimiz zaman, saatin zıddı olan bir "saat değil"i düşünmüyorum. Ya saat vardır sözü doğru, ya da yoktur sözü doğrudur. Demek doğru ve yanlış hükümleri, değer hükümleri değildir. Çünkü onlarda yalnız ayrı varlığın olumlanması veya olumsuzlanması söz konusudur. Fakat biz hakikati formel olarak değil, değer olarak koyacak olursak, yanlışlık bir değer olur. Bilgin ve bilgisiz, değer olmak bakımından birer varoluştur.[39] Fakat hakikat olmak bakımından bu bilimsizlik bilginliğin olumsuzlanması yani bir varlığın inkârı demektir. Bu da gösterir ki, hükümler aracı ile değerleri ifade etmek eksiktir. Hükümler ancak hakikatleri ifadeye yararlar ve bilgi alanına aittirler. Fakat dolayısıyla da değerleri ifade ederler. Kendileri değer değildirler, ancak değerin ifade dilidirler.

2) Sübjektif bakımdan ikinci açıklama, haz ve elemin çift-kutupluluğudur. Haz ve elem de değer gibi çift-kutupludur. Yunanlar haz ve elemin çift-kutupluluk vasfına dikkat etmemişlerdir. Genel olarak her ikisini başka bir olaya indirgedikleri için bir cinsten sayıyorlardı. Platon'a göre gerek haz, gerek elem arzunun neticesidir. Onca arzunun doyurulması hazzı, doyurulmaması elemi doğurur. Fakat psikolojik tahlil gösteriyor ki, tatmin edilmeyen arzu elemi değil, sözde-elemi meydana getirir. Sözde-elemler hudutsuzdur, göreli olarak değişebilir: ipekli elbise isteyen bir insan için, onu alamamak sözde elemdir. Fakat bunun yerine bir otomobil, bir villa veya bir yat da konabilir. Bundan dolayı sözde elemlerin sonu yoktur. Sözde elem, hazzın bulunmaması hali ve bundan ileri gelen ruhî hallerdir ki, bunlar hayat tatsızlığı,[40] ikbal hırsı, can sıkıntısı gibi kelimelerle ifade edilir. Bunlar asıl elem değil ancak haz yokluğudur. Haz yokluğu başka, elem başkadır. Aristoteles de haz ve elemi bir cinsten sayıyor ve ikisini de duyumlara bağlıyor. Ona göre duyumların ölçülü olması hazzı, aşırılığı, elemi doğurur. Bir nevi psiko-fizikten hareket eden Aristoteles haz ve elemin birbirinden

---

[38] Burada tutarlılık hakikati değil, uyarlık hakikati söz konusudur.

[39] "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?", Kur'an-ı Kerîm, ez-Zumer sûresi, âyet 9.

[40] Latinler *tedeum vitea*, İngilizler *spleen*, Fransızlar *fatuité de la vie* diyorlar. Bu hale önce Edgar Allan Poe, onun ardından Baudelaire dikkat etmişler, sanatlarının özünü orada aramışlardır.

bağımsız olaylar olduğunu görmeyerek onları duyumlara irca etmiştir. Duyumlar ile haz ve elem arasında sıkı bir ilişki varsa da, psikolojik tecrübeler onların bu ilk zihnî olaylara ircaının yanlış olduğunu göstermektedir. Çağımızda Platon teorisini devam ettiren Schopenhauer, Aristoteles teorisini devam ettiren Fechner ve Lotze'dir. Son psikolojik incelemeler haz ve elemin bircinsten olduğu hakkındaki fikirlerin esasta doğru olmadığını göstermektedir.[41] Haz ve elem ayrıcinstendir ve ayrı köklerden gelirler. Biri merkezden dışa (*centrifuge*), öteki dıştan merkeze (*centripète*) doğrudur. Birini meydana getiren âmil biyolojik ve ruhî bir gelişme, ötekini meydana getiren âmil fizikî veya sosyal çevrenin etkisidir. Bundan dolayı aynı yerde (süjede), hattâ aynı zamanda haz ve elem birleşebilir. Çünkü psikolojik gelişme bizi hazza götürdüğü halde, fizikî-sosyal tesir elem doğurabilir. Parmağımıza bir iğne batması üzerine acı duyarız; aynı sırada çok sevdiğimiz bir şeye ulaşmamız veya neşeli bir haber almamız dolayısıyla haz duyabiliriz.

Şu halde kökleri ayrı olan haz ve elem aynı zamanda, aynı bilinçte yer bulabilir. Birisi üstün gelerek ötekini gölgede bırakabilir. Fakat onun varlığına büsbütün engel olamaz. Kısaca haz ve elem farklı köklerden gelen, yönleri ayrı iki olaydır. Şu kadar ki, onların her ikisi de duygusal olduğu gibi, her ikisi de gene duygusal hayatımızın hareket noktalarını teşkil etmeleri bakımından birleşirler. Haz ve elem böyle çift-kutupluluk gösteriyor, fakat bu çift olay aslında duygusal hayatımıza göre çift-kutupluluk gibi görünüyor, ama onları doğuran saikler bakımından birinin daima dıştan, ötekinin daima içten geldiğini görüyoruz. Onun için bunlara çift-kutuplu değil, heterojen, ayrıcinsten olaylar demek gerekir. Sempati ile antipati, neşe ile keder daha yüksek dereceden haz ve elemin ayrıcinstenliği karakterini devam ettirirler. Bir kısım ahlâkçılar, mesalâ, Shaftesbury, Hutcheson ahlâkı duygusal hayata dayandırmaya çalışırken, bu temelden faydalanmak istemişlerdir. Değerlerin çift-kutupluluğunda hükümler, temel olmadığı gibi, haz ve elem de olamaz.

Haz ve elem değere ait çift-kutupluluğun tetkikinde bize temel gibi görünmüyor. Çünkü bizim arzumuzu tatmin eden şeyler haz, bizi rahatsız eden şeyler elem uyandırıyorsa, biz bunları arzumuzu tatmin

---

[41] Pradines, *Philosophie de la sensation* (Vol. 2) ve *Traité de psychologie*'sinde (daha önce *Revue philosophique*'te) eski haz ve elem teorilerinin tenkidini yaptıktan sonra onların ayrı cinsten olduklarını gösteriyor. Fakat biz bu tahlilde sözde-elem ve elemi meydana getiren değerler dünyası ve manevi (toplumsal) dış çevre etkileri üzerinde ondan ayrılıyoruz.

ettikleri için iyi, bizi rahatsız ettikleri için kötü buluyorsak; arzumuza cevap verenlerin içerisine bir başkasının haz ve elem unsuru da girebilir. Benim hazzım bir başkası için elem olabilir. Nitekim benim elemim bir başkası için haz olabilir. Yani benim başıma gelen bir acı bir başkası için memnunluk kaynağı olabilir. Böylece haz ve elemin değerlendirilmesi imkânsızdır. Çünkü aynı tecrübe içerisinde aynı olay türlü süjeler tarafından haz veya elem konusu gibi karşılanacak ve onların ortak hazları veya ortak elemleri hiçbir ortak değerin ölçüsü olamayacaktır. Böylece haz ve elemin değer ölçüsü olması birçok durumda imkânsız hale gelir. Eğer değerlendirmemizin hareket noktası, sade duyu verileri olsa idi ve bunlar ferdî olarak değerlendirme için yetse idi; o zaman böyle bir ölçütten söz edilebilirdi. Halbuki değer alanı, duyu verilerini aşan bir alandır. Bundan dolayı Hedonizmin haz ve elemi değerlere temel diye alması haksızdır. Fazla olarak; çift-kutupluluk pozitif şekilde göründüğü halde bizde elem uyandırabileceği gibi negatif şekilde görünmesine rağmen bizde haz uyandırabilir. Bir erdemin icrası yorucu ve elem verici olabilir. Tersine, bir düşüklüğün yapılması haz verebilir. Şu halde yalnızca başkasına elem verilmemesi bakımından değil, sırf süjeye ait bilgi alanında bile haz ve elem doğrudan doğruya değerlendirmenin temeli olamaz. Bununla birlikte pozitif değerlere hazzın, negatif değerlere elemin karşılık olması da mümkündür. Pozitif değerin neticesi olarak hazzın; negatif değerin neticesi olarak da elemin doğması mümkündür: İyi bir hareketten sevinç ve gönül rahatlığı duymak, kötü bir hareketten elem ve vicdan azabı duymak gibi. Fakat bu durumda haz ve elem değerlendirmenin temeli olmaktan çıkar, yalnız onun psikolojik sonucu (*corollaire*) olur. Demek ki, haz ve elem hükümlerde olduğu gibi çift-kutupluluğun temeli olamaz.

Şimdi çift-kutupluluğun objektif esaslarını arayalım. Acaba değerler alanı dışında çift-kutupluluk yok mudur? Bunu önce fizikî olaylarda görüyoruz. Genel olarak fizikî olaylarda artı ve eksi işaretleri ile gösterdiğimiz bir ayırım yapılır. Tempirim, ısı olayları böyledir. Fakat bu insanın duyu verileri ile kavrayabildiği fizikî olaylara ait sübjektif bir tespitten, yani nicelleştirilmiş bir nitelik alanından ibarettir. Suyun donması dediğimiz nitelik değişimini ölçü olarak alıp ondan aşağısına eksi, onıdan yukarısına artı diyoruz. Ama bunu sudan daha güç donan bir cismin donmasında ele almış olsaydık, o zaman sıfırın altındaki bir kısım dereceler de artık geçmiş olacaktı. Herbart'ın gösterdiği gibi, sıfır üstü ve sıfır altı belirli bir derecenin dışında niteliği anlamada güçsüzüz. Şu halde anladığımız nitelik duyu verilerimize

göredir. Onun dışındakileri duyamayız. Öyle ise buradaki çift kutbun objektif değeri yoktur, yani insana nispetle yapılmıştır, itibarîdir. Fakat bazı fizikî olaylarda objektif çift-kutupluluk görülüyor: Mıknatıs olayları böyledir. Mıknatısın çift kutbu vardır; bu kutuplar bölüm kabul etmez. Mıknatıs ikiye bölündüğü zaman, parçalardan her biri tekrar artı ve eksi kutuplarına ayrılır ve bu sonsuzca böyle gidebilir. Şu halde mıknatısta bir nevi sistemlilik ve bundan dolayı çift-kutupluluk vardır. Yani maddi tabiatta ilk çift-kutupluluk orada başlıyor. Biyolojik olaylarda da genel olarak çift-kutupluluk görülmüyor. Ancak canlıların erkek-dişi diye bölünmesi bir çift-kutupluluk başlangıcıdır. Şu halde ilkel organizm olaylarında çift-kutupluluk olmadığı halde yüksek organizmalara doğru artıyor demektir. Ruhî olaylarda zihnî ve duygusal iki türlü çift-kutupluluğun bulunduğunu söylemiştik. Toplum alanına gelince, o tam çift-kutupluluk karakteri gösterir. Her toplum bir emir-ler-yasaklar sistemidir. Dinî zümrelerde bu sistem, kutsal-kutsal dışı ayırımı şeklinde bütün toplumsal hayatı kuşatır. Tabiat mertebelerinde yükseldikçe, çift-kutupluluk önce pek zayıfken toplumda gitgide bârizleşir. Tabiat mertebelerinin en yükseği olan değerler alanında o, en belirlisidir. Bu özellik, öyle ise insana, insan toplumuna, onun karakteristiği olan değer alanına vergidir. Değerler alanında düzen-düzensizlik, organlaşma-organlaşmanın bozulması, müspet-menfi eylem şekillerinde çift-kutupluluk hâkimdir.

Diyebiliriz ki, bütün değerler alanı çift-kutupluluğun hüküm sürdüğü alandır. Bizim için asıl soru, bunun tabiatını ve nasıl meydana geldiğini anlamaktır.[42]

İnsan nasıl bir düzen düşünebiliyor ve neden dolayı o düzenin dışını veya o düzenin bozulmasını onun zıddı sayıyor? Başka deyişle, insan nasıl oluyor da gerçekle doymuyor, gerçeküstü bir âleme susuyor? Bu sorunun araştırılması, bütün değerlerin ve çift-kutupluluğun araştırılması demektir. Böyle bir soruya girebilmek için, önce insanın kendini aşabilmesi sorusu üzerinde düşünmelidir. Gerçi bütün değerlendirmelerde kendini aşma,[43] aşkınlık (*transcendance*) görüyoruz. İnsan duyu verileri alanında kaldıkça kendini aşamaz. Böyle bir şey ancak tabiatta tekrarlar ve özdeşlikler olduğu hakkındaki bilinçle, yani açık-

---

[42] İnsanla başka canlılar arasındaki karakter farklarını belirten felsefî antropoloji de bu konu üzerinde durmalıdır. Sosyolojinin yaptığı iş bütün değerler ve kurumlarda hüküm süren bu özelliği tespit etmek oluyor. Değer teorisi onun tabiatını ve niçin var olduğunu arıyor.

[43] *Dépassement*.

lama bilinci ile başlar. Fakat açıklama bilinci üstün bir düzen bilinci demek değildir. Yahut o ancak bilgi verileri arasında kurulan içkin (*immanent*) bir düzenden ibarettir. Açlığımı hissedişim, bilinçsiz olarak organik düzeni geri getirmek isteyişim demektir. Fakat bundan dolayı tümel ve imperatif karakterde bir düzenin doğması gerekmez. Hattâ bundan dolayı bilgi ve dil ile de yaygınlaştırılmış olsa, gene bir düzen yaratamam. Bende bir şeyin eksikliğini ve bu eksik olan şeyin aşkınlığını, yani duyu verilerimde bulunmayışını objektifleştirip kavram haline getirsem bu hal ferdî bir takdirden doğmuş bir soyutlamadan ibaret kalır; ve bundan fazla bir rolü yoktur. Düzenin kurulabilmesi için, benimle başkası (başka insan, başka bilinçler) arasında bir ilişki doğmalıdır.

## Başkasının Varlığı

Şu halde asıl soru, başkasının nasıl olup da değer alanına girdiği sorusudur. Biz başkasının varlığını iki türlü kavrarız:

1) Bizim için bir duyu verisi olarak;

2) Bilinci, duyu verilerini aşan, aşkın obje olarak. Önce başkası duyu verilerimden biridir. O benim herhangi bir duyulmuş objemden farksızdır. Bu anlamda başkası bilince göre ayrıcinsten bir unsurdur. Fakat duyu verisi olmak üzere, Ben'in tasarrufu altındadır. "Ben", arzu ve tatmin sürecinde başkasını ya bir hedef, ya bir araç olarak görür. Başkası ya benin arzularını gerçekleştirir ya da onun gerçekleşmesine araç olur. Yahut Ben'e huzursuzluk veren ayrıcinsten bir unsur olur. İnsanın yürüyüşünde ona engel olan bir çalı gibi. Başkası, bizde haz uyandırdığı gibi elem doğurabilir. Ben'in gelişmesini kolaylaştırıyorsa haz, ona engel oluyorsa elem doğurur. Bütün bu bakımlardan başkasının, üzerimizde etki yapan bir güneş ışığı veya bir iğne batmasından farkı yoktur. Bir duyu verisi olarak alınan başkası, ben için bir şey-objedir. İnsan, başka bir insanı, manevi varlığı olan bir süje olarak değil, kendi ihtiyaçlarının gerçekleşmesini sağlamaya yarayan bir araç olarak aldığı zaman, onu artık insani bir varlık gibi görmekten çıkacak ve ihtiyaçlarını gerçekleştiren teknik etkinliğin unsuru, herhangi bir şey gibi görecektir. Bu görüş, başka insanın Ben için aşkın obje değil, bir bilinç muhtevası veya duyu verisi olarak alınmasından doğar. Bu anlamda Ben'in başkası ile ilgisi ayrıcinsten, teknik ve endüstriyel bir ilgi olur. (Yani başkası benim için endüstrideki inşa maddesi, âlet gibidir.)

Şu halde, duyu verisi olmak bakımından, başkası ile ilişkimiz *méphistophélique* bir ilişkidir.[44] Bu durumda biz başkasına eşya gözü ile bakarız. Onu bir zanaatçının teknik alanda eşyayı gördüğü gibi anlarız. Bu tarzda, başkasına karşı ruhî davranışımız yalnız zekâ davranışıdır ki, ona halk dilinde kurnazlık denir. Zira kurnazlık başkasının bir duyu verisi olması bakımından bilgi evreninde teknik bir unsur olarak kullanılması demektir.

Buraya kadar bir duyu verisi olarak alınan başkasının aynı zamanda bir değer olmaya da başladığını görüyoruz. Gerçekten, o bir duyu verisidir. Ama negatif de olsa bir değerdir. Gerçi artık şey-obje olarak görünen başkası, duyu kompleksi olarak görülen başkasından fazla bir şeydir. Yani duyu verisi halinde insanı bir karaltı veya bir şekil olarak görüyoruz. Burada ise o, karaltıdan fazla bir şey benim için bir âlet oluyor. Arzularımın yahut pratik amaçlarımın gerçekleşmesine yarayan bir araç; teknik bir âlet oluyor. Bu herhalde duyu kompleksi veya Gestalt olan başkasından fazla bir şeydir. Eğer başkasını biri fantom veya herhangi bir karaltı gibi, bir şekil halinde görse idim, ona herhangi bir bilgi objesi gözü ile bakacaktım. Yani süjemle onun arasında bir arzu-doyum süreci olmayacaktı. O yalnız görülen ve tasarlanan bir şey olacaktı. Halbuki burada başkası ile aramda ayrı bir bağıntı kurulmuştur. Şu halde, başkasına karşı elemanter (ilkel) davranışımda dahi bir değerlendirme vardır. Ancak bu sırf teknik ve endüstriyel bir değerlendirmeden ibarettir.

Buna karşılık, gene başkası, tarafımızdan tamamen aşkın bir obje halinde görülebilir. Açlık duygusunda nasıl duyu verilerini aşan bir şeyin eksikliğini duyuyorsam öyle birtakım ruhî haller vardır ki, orada hazır olan (*present*) bilinç verilerimi aşan ve kendimde eksikliğini duyduğum bir varlığa karşı açlık duyarım. Varlık açlığının hareket noktası huzursuzluktur. Bilgi alanında kaldıkça huzursuzluk duymayız.[45] Çünkü bilgi alanında duyu verileri ne kadar sınırlı olursa olsun, bütün âlem olarak görünür. Descartes'ın kendimizi eksik hissettiğimiz şeklindeki ontolojik kanıtı, bilgi alanı için yerinde değildir. Bilgi alanında

---

[44] Goethe *Faust*'ta ikinci personaj olarak aldığı Mefistofeles'te, insanları âlet olarak kullanan ve yalnız kendi başarısını sağlayan yıkıcı bir zekâ tipi vermektedir.

[45] İcat ve keşif araştırma peşindeki bilgi alanının bulduğu ile yetinmemesinden doğan huzursuzluk bir değer huzursuzluğudur. Çünkü burada bilme açlığı ve araştırma tutkusunda bilgi artık teknik değere üstün bir değer olarak meydana çıkmaktadır.

biz hiç eksiklik, yetkinsizlik duygusuna sahip değiliz. Eksiklik duygusu, yalnız bu alanda meydana çıkar. Huzursuzluk, bende eksikliğini duyduğum üstün bir rahatlık haline karşı açlıktır. Arzu (*passion*)nun kendisi bu sükûn ve dengenin yokluğundan meydana gelir. Her arzu fiilinde bir defa daha bu eksikliği duyarız. Fakat açlıkta veya susuzlukta organik rahatlığımızı tamamlayacak bir eksik olan şeye yöneldiğimiz halde, huzursuzlukta yalnızlığımız ile, bir dayanaktan yoksunluğumuzu tamamlayacak varlıklara yöneliriz.[46]

Yalnızlığımızı tamamlayan, huzursuzluğumuzu ve korkumuzu gideren bu varlıklar, ancak bizim cinsimizden huzursuzluk duyan varlıklar olabilir. Böylece, başkası artık bir duyu verisi olarak değil, huzursuzluk duygusunun hedefi olan bir yoksunluk olarak, bir bulunmayış hali olarak meydana çıkar. Kısaca, başkası hazır olan değil, hazır bulunmayandır. Şu halde başkası gerçek değil, gerçek-üstü (*sürreel*)dür; ve bu anlamda, ancak duyu objeleri ile gerçekleşmeye yönelir. Duyu objeleri onun gerçekleşme ve ifade araçlarıdır. Bununla birlikte, o hiçbir zaman tam gerçekleşemez. Çünkü asıl insani tabiatımız veya arzu, huzursuzluğun bizde esaslı bir şey olmasını gerektirir. Hayatın devamlı bir şekil değiştirme, dengesiz bir eğreti kararlılık[47] halinde oluşu; hastalık ve ölüm tecrübeleri bu arzu sürecinin bazen basit ve gelişigüzel, bazen şiddetli ve yüksek dereceden bir huzursuzluk bilincini meydana çıkarmada temel âmildir. Şu halde biteviye eksik veya aşkın olan başkasının ardından duyu verisi olan başkası ve onun da ardından tekrar öteki gelecektir. Kısaca, başkası önümüzden bir serap gibi kaçacak ve bize biteviye koşmak kudretini verecektir. Ben, Ben'in aşkın objesi olan başkasının da, buna karşılık aşkın objesi olabilir. Ben, şu A bilinç dairesi içindeki duyu verileri ile kuşatılmış bulunuyor. Duyu verileri dediğim zaman A dairesine girebilen bütün algı ve tasarıları anlıyorum. Aşkın obje noktalarla gösterilen C dairesidir ki, duyu verilerini aşar. Bu ikinci daire içinde herhangi bir aşkın obje olmak üzere bir başka insanda bulunabilir. Birincisi Ben olduğu gibi, bu da başkası, sen veya o olabilir. Başkası Ben tarafından nasıl bir aşkın obje olarak alınıyorsa, yani ben onun bilincini tam bir aşkın obje olarak alı-

---

[46] Hegel bilincin bu âlem içinde yalnızlığı (angoisse)na ilk önce dikkat etmiş ve bütün felsefesi bilincin oradan kurtulması için yaptığı çabada toplanmıştı. Hegel'e hücum eden Kierkegaard ve daha sonra Heidegger bu fikri derinleştirirlerken Hegel'e borçlu oldukları tarafı görmemekte haksızlık etmişlerdir. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel,* 1929.

[47] *Equilibre instable* değil, *stabilité non-équilibrée.*

yorsa; o da Ben'i kendi bilincini aşan bir aşkın obje olarak alır. Çünkü onun bilinci de B dairesidir. Ben ona göre aşkın obje olduğu gibi, o da bana göre aşkın objedir. Fakat arada ortak bir alan vardır. Ben, başkasının aşkın objeleri içine girdiği gibi, iki ben arasında ortak bir (M) bilinç veri alanı teşekkül eder. Değer halini alır. Ben, empirik bilincin "ben"i bilgi teorisinde bir bilgi konusu teşkil ediyordu, burada bir değer konusu olur. Yani bilgi teorisinde benliği psikolojik bir bilgi objesi olarak inceliyor. Fakat burada ben aşkın obje olması bakımından bir değerdir; yani insan bir değerdir. Ben ne anlamda kendi kendisinin değeridir?

Başkası tarafından aşkın bir obje olarak görülebileceğini bilmesi bakımından kendi kendinin değeridir. Burada ben, sen ve o bir karşılıklılık sürecine girerler. Ortak (M) duyu verileri ile ifade edilen karşılıklı iki insani aşkın obje arasında kurulan "bizimkiler"in sınırı meydana çıkar. Burada "bizimkiler" ile (bizim araçlarımız, bizim için ortak olan şeyler, kelimelerimiz, ifade araçlarımız, folklorumuz, giyim-kuşamımız, bizim köy eşyamız, âdetlerimiz, şarkılarımız, masallarımız vb. ile) ifade edilen başkası ile ben arasında aşkın bir karşılıklılık[48] kurulur ki, işte buna "biz" diyoruz.[49] Biz, işte bu bizimkilerle, yani (M) aracı ile kurulan ve onunla ifade edilen ortaklıktır. Şu halde folklorde, örf ve âdetlerde, giyim ve kuşamda var olan şey, asıl Biz değil, ancak "Biz" dediğimiz aşkın objelerin ortaklığını sağlamaya yarayan ifade araçlarıdır. Kerem ile Aslı'da, Battal Gazi'de, Yunus'ta Biz'in ifade aracını buluyoruz. Fakat aşkın objeler bağıntısının ifadesi, bu M alanı ile sağlanmaktadır. Biz, kimyada gördüğümüz gibi karışım veya bileşim gibi unsurların yan yana gelmesi veya kaynaşmasından hâsıl olan bir terkip değildir, o ancak aşkın insani objeler arasındaki karşılıklılıktan ibaret esas değerlendirme alanıdır. Ben veya sende ferdî olan değer eylemi bu karşılıklılıkla birlikte ortak bir değer şeklini alır ki, buna değerlerin insani mikyası diyoruz. Ortak değer eyleminde "Biz"e bir nevi karışım mahsulü, yeni bir gerçek görünüşü veren, bu değerlendirmenin meydana getirdiği M ortak duyu verisi alanıdır. Yani ona bakarak bu bir gerçektir, bir ideal değildir diyoruz. Evet realitedir, ama bu realiteyi aşan sürreel bir cihet var: aşkın obje onun sürreel

---

[48] Nédoncelle, *Réciprocité des consciences.*

[49] Bu ontolojik ve aksiyolojik konuyu sosyolojik olarak ele alan G. Gurvitch, "Biz" fikrini *Sociologie de droit et la science des mœurs*'de ve *Vocation de la sociologie actuelle*'de inceliyorsa da, "Biz"i tabiat ve doğuşu ile değil, toplumsal bir postüla olarak ortaya koyuyor.

tarafıdır. Bundan dolayı millet sırf sosyolojik bir gerçek değildir. M ortak bilinç verileri alanına ait olması bakımından sosyolojik gerçek, fakat M alanını aşan karşılıklı aşkınlık, yani "Biz" olarak alındığı zaman, insani değerdir.

Aynı şeylerden zevk alıyoruz, aynı şeyleri güzel buluyoruz dediğimiz zaman kast ettiğimiz ortak değer muhtevasıdır. Sosyologların kolektif tasavvur, Hegel'in ve N. Hartmann'ın objektif ruh dedikleri de bu Biz değerlendirmesinin muhtevası olan M duyu verilerinden başka bir şey değildir. Şu halde insani değer alanında ben ve sen, ancak bize göre değer vasfını alırlar. Her bilinç merkezi, bütün değerler alanının aynısıdır. Öyle ise her ben, ancak Biz'in projeksiyonu olmak bakımından bir değer varlığıdır. Ve bu varlığa da kişi denir. Böylece insanlar birbirlerini, yalnız değerler alanında kişiler olarak görürler. Burada Ben'in aşkın başkası ile ilişkisi düzenleyici ve organik bir ilişkidir. Nitekim gene burada negatif bir eylem yerine pozitif bir eylem meydana çıkar. Yukarıda teknik ve endüstriyel derecede olan bir eylemden söz etmiştik. Şüphesiz o da kendi derecesinde organik, yani düzenleyici, teşkil edici idi. Fakat bu düzenleme ancak insanın kendini merkez olarak aldığı bir duyu verileri alanında başka insanları âletler, şey-objeler gibi görmesinden ibaret olduğu için, insani mikyasa yükselmeyen, biz değerlendirmesinin eseri olmayan bir değer derecesi, yani *méphistophélique* eylem olduğunu söylemiştik.

Burada ise kurucu eylemimiz, Biz mikyasında olduğu için, onu ötekinden ayırmak üzere Faustyen eylem tipi diye tanımlayabiliriz. Bundan anlaşılır ki, insan aynı zamanda hem şeytan, hèm melektir. Daha önceki bölümde açıkladığımız insanın çift-kutupluluk özelliğini burada daha açık görüyoruz. İşte bu düzenleyici, organik, birleştirici ve bircinsten kutupla; düzeni bozucu, mekanik, dağıtıcı ve ayrıcinsten kutbu, yahut başka deyişle klasik felsefe akımlarının egoizm, altruizm, bencilik ve başkacılık dedikleri ve bazı felsefe sistemlerinde düzen ve düzensizlik adını alan iki kutbu insani değer hayatının temeli olmak üzere ileri sürmek gerekir. Bununla birlikte bir yandan insani değerlerle uğraşan psikoloji ve sosyoloji gibi bilimler, öte yandan metafizik felsefe çığırları içerisinde bu değerlerin esasını tabii bir sürece veyahut tecrübe-üstü metafizik bir kavrama irca etmek isteyen gayretlerle de karşılaşıyoruz.

## Değeri İçkinliğe İndirgeyen Teorilerin Tenkidi

Çift-kutuplu insani değer mikyasının iyi-kötü şeklinde ahlâki, güzel-çirkin şeklinde bedii; doğru-yanlış şeklinde fikrî vb. bütün görünüşlerini açıklamaya çalışan bu teorilerin değerlendirme eyleminin orijinalliğini inkâr ederek, değerleri ya duyu verilerine ya da metafizik aynlara (*en-tité*) indirgeyen yanlış görüşlerini belirtmek için burada onları kısaca anlatacak ve eleştireceğiz. Bu teoriler, meydana çıkış sırasına göre, şunlardır:

1) Zümre içgüdüsü (*instinct grégaire*) teorisi ki, MacDougall, Stout vb. tarafından ileri sürülmüş[50] ve yakında Rivers tarafından savunulmuş,[51] vaktiyle aynı metoda yakın bir tarzda Kropotkin tarafından ahlâka tatbik edilmiştir.[52]

2) Libido'nun yüceltilmesi teorisidir ki, Freud tarafından ileri sürülmüş ve onun ardından giden C. Baudouin, Otto Rank, A. Adler, Jung taraflarından çeşitli değer alanlarına uygulanmış ve savunulmuştur.[53]

3) Kolektif heyecan teorisi Durkheim tarafından ileri sürülmüş ve L. Lévy-Bruhl, Davy ve Charles Lalo vb. tarafından ahlâki, hukuki bedii değer alanlarına uygulanmıştır.[54]

4) *Inter-psychisme* teorisidir ki, bu da Charles Richet, Villiam Crooks, Max Dessoir vb. gibi bilgin ve filozoflar tarafından savunulmuş ve metafizik düşünceden doğan bir değer izahıdır.

5) Objektif ruh (*objektiever Geist*) teorisidir ki, ilk defa Hegel tarafından geçen yüzyılda ileri sürülmüşse de, asıl "halk ruhu" (*Volksgeist*) ekolü tarafından savunulmuş ve başlıca son yıllarda söz konusu olan "Biz" ilkesini temellendirebilmek için, önce bu teorileri özetledikten ve eleştirdikten sonra onlardan her birinin nasıl bu ilkenin zımnî kabulüne dayanarak tutunabileceklerine ve ne derecede yanlış olduklarını göstermeye çalışacağız.

Değer probleminde önemli olan cihet yalnız insanın değerlendirmesi, değerlendirme fiili değil, aynı zamanda bu fiilin bir kategori

---

[50] MacDougall'ın içgüdü sınıflaması için (R. de Saussure, *Evolution de la notion d'instinct.* Evolution psychiatrique, t. II, Payot, 1927).

[51] Rivers, *Instinct et inconscient.* Félix Alcan.

[52] Kropotkin, *Etika,* Türkçe çev. Ahmet Ağaoğlu (Dün ve Yarın serisi)

[53] Psikanalizle değerlerin açıklanması denemeleri kötüye kullanılacak derecede çoğalmıştır. Sosyolojide bu tarzda birçok fantezi denecek yayınlar vardır.

[54] C. Bouglé, *Evolution des valeurs*; G. Davy, *La Foi jurée*; Lévy-Bruhl, *La Science des mœurs*; C. Lalo, *L'Art et la société* vb.

halinde ileri sürülmesi, yani bütün insanlar için geçerliliği olabilecek bir düstur şeklini alabilmesidir. Böyle olmadıkça hiçbir eğilim kural halini alamaz. Yukarıda değerlendirmenin zarfını teşkil eden başkası ilkesinin esaslarını araştırdık. Buradan ben-sen ve o ilkelerinin içerisine girdiği Biz ilkesinin değer aşkınlığından nasıl çıktığını ve biz ilkesi olmadan değerin ne biyolojik, ne psikolojik, ne de sosyolojik bakımlardan temellendirilmesine imkân olmadığını görmüştük. Bu soruyu derinleştirmek için, burada değerin temeli olan Biz ilkesini ircaa çalışan teorileri özetlemeye girişeceğiz. Böylece, onların değerlendirmeyi ve biz ilkesini açıklamak şöyle dursun, kendilerinde doğru olan cihetleri ancak değerlendirmeden ve karşılıklı aşkınlıktan aldıklarını, meşruluklarını onlara borçlu olduklarını göstermeye çalışacağız.

1) Zümre içgüdüsü teorisi: Değeri açıklama yolunda ilk teşebbüs, sosyal psikologlar tarafından ileri sürülen ve başlıca temsilcisi MacDougall olan topluluk veya zümre içgüdüsü teorisidir.[55] Onun yolundan giden Rivers'a göre zümre içgüdüsünün psikolojik alanda üç görünüşü vardır:[56] Telkin, sempati, taklit. Telkin, bu içgüdünün zihnî, sempati duygusal, taklit fiilî görünüşüdür. Hayvan sürülerinde yaygın olan zümre içgüdüleri; aynı türden hayvanları birbirine telkin, sempati ve taklit araçları ile bağlar. Rivers, hayvanların tüneme saatlerindeki düzenliliği, bu içgüdü ile izah ediyor. Ve hayvanlarda tüneme veya ağıla dönme saatlerinin biteviyeliğinin (*régularité*) bu içgüdüden ileri gelen bir telkin olayı olduğuna dair örnekler veriyor. Onca bizim uyuma ve uyanma saatlerimizin düzenliliği aynı sebepten ileri gelmektedir. Bu teori, hayvanları ve insanları aynı biyolojik köklere bağlamak suretiyle birbirine yaklaştırır. Nitekim Kropotkin de karşılıklı yardım içgüdüsü dediği buna benzer bir eğilimle ahlâki hayatın köklerini hayvani hayatta arıyordu. Bu içgüdülerin ortak duyguları doğurduğuna dair birçok örnek vardır. Guêpe denen böceklerde, yabani atlar ve maymunlarda zümre içgüdülerine bağlayabileceğimiz birçok ortak duygu alanlarını görüyoruz. Arılardan Haliktus Longilüsler'de yavrular anaları ile kalarak petekleri kuruyorlar, balı taşıyorlar ve tam işçi gibi çalışıyorlar. Erkekler çiçeklere koşuyorlar. Guêpe'lerde de, basit arıda olduğu gibi kastlar, tabakalar vardır.

---

[55] MacDougall'ın içgüdü sınıflaması Woodworth tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. (Woodworth, *Manuel de psychologie*.)

[56] Rivers, *Instinct et inconscient*, Félix Alcan.

Rabaud'ya göre[57] aynı türden hayvanlar arasındaki karşılıklı bağlılığın ne gayesi, ne bilinçli nedeni, ne de doğurduğu psikolojik sonuçlar vardır. Amofiller dediğimiz böcekler J. H. Fabre'in gözlemlerine göre, ağustos ayında dar bir yerde toplanır, ve sıkışık bir hayat yaşarlar, sonra Mirmekonsistüs denen başka birtakım mafsallılar kendi elde ettikleri gıda yetmediği için başka böceklerle bâriz bir gıda değişimi yaparlar. Termitler'de gıda değişimi daha karmaşık şekiller alır. Fabre gibi tanınmış gözlemcilerin gözünde içgüdü harikaları adını alan bu tür olaylar Georges Bohn, Picart, Rabaud gibi böcek ve içgüdü bilginlerinin ciddi tahlil ve eleştirisinden geçmiştir. Jean-Marie Guyau *Yükümlülüksüz ve Yaptırımsız Ahlâk* adlı kitabında,[58] maymunların fedakârlığına dair birçok örnek verir. Guyau, bu eserde ayrıca timsahların nehir kenarında açık duran ağızlarından gıdayı alma tecrübesi yapan ve bu tehlikeli tecrübede birbirlerine yardım eden maymunlardan da söz ediyor. Dala asılan yavrusunu uçuruma yuvarlanmaktan kurtarmak için, kendilerini tehlikeye atan ana maymun misali bunlardan en dikkate değeridir. Bu suretle zümre içgüdüsü fikri, kolaylıkla korunma, mesken, cinsiyet içgüdülerine bağlanır ve görülür ki bu içgüdüler arasında kesin fark yoktur. Burada incelememiz gereken nokta, esas bakımından bu tarzda içgüdülerin ayrı ayrı olduğu örneklerde ne dereceye kadar insana ve insani duygulara kök olduğu sorusu değildir. Fakat bu tarzda içgüdülerin, değerde temel olabilecek evrensel bir kural verip veremeyeceği sorusudur. Bazı hayvanlarda zümre içgüdülerinin hayvan toplumlarını doğurduğu iddiası, hattâ bir kısım sosyologları da cezbederek, bütün toplum hayatının buradan çıktığını iddiaya kadar götürmüştür. Bu olayları ayrı ayrı incelemekten ziyade, burada onların genel karakteri üzerinde düşünmek daha doğru olacaktır.

a- Önce, bu olayların kurallılık vasfını (*régularité*) taşıyıp taşımadığını ve bazılarının başkacıl (*altruiste*) dedikleri, bizim ferdi aşan aşkın dediğimiz bir esası verip vermediklerini araştıralım. Sonra da böyle bir aşkınlık ile bu türlü olaylar arasında ne gibi bir ilişki bulunabileceğini inceleyelim.

Zümre içgüdüsü olaylarının aşkınlık karakterini göstermediği birçok özellikten anlaşılmaktadır. Bu türlü olaylar ya tam mekanizm manzarası taşırlar, o zaman bunlar refleks-otomatizm olayları zümresine girerler; ve kendilerine her türlü ferdi aşan kurallılığı, insan ruhuna baskı yapıcı, vicdana emredici rolü vermeye imkân kalmaz. Karıncalarda, termitler-

---

[57] F. Picart, *Les Phénomenes sociaux chez les animaux*, A. Colin, 1937.

[58] J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Félix Alcan.

de, guêpeler'de, hamam böceklerinde, sphex'lerde gördüğümüz zümre içgüdüleri bu otomatik özelliği taşıyorlar. Bazılarınca bu olaylar, devrî taşkınlıkları ve zümre canlılıklarını kanıtlar gibi görünüyor. Bu bakımdan onlar değer alanını temsil eden, ferdî bilinci aşma özelliğini yalnız görünüşte taşımaktadırlar. Fakat bu türlü olaylar, kolektif hayatı olan bu hayvanların belirli zamanlarına bağlıdır. Yılın belirli iş günlerinde meydana çıkıp kaybolur. Böyle olayları ise ferdi aşan bir kurallılık temeli saymaya imkân yoktur. Hayvanlarda kendi yavrularına karşı olan ilgi, genel olarak hayvanının meydana getirdiği veya uyduğu küçük çevreye ve kendi türüne bağlıdır. Bu türlü ilgiler bir kural halinde fedakârlık ve başkacılık, fayda gütmezlik duygularının kökü gibi gösterilemez. Nitekim bitkilerde çevresinin rengini alma şartları, kendileriyle çevreleri arasında öyle birtakım benzeyiş bağıntıları meydana getirir ki, bu şartlar değiştirildiği zaman, aynı bitki ve hayvan artık aynı tepkileri gösteremez.

Tavuklar kuluçkaya yattığı zaman altlarına konan ördek yumurtalarından civcivlerin çıktığı ve tavukların bu ördek yavrularına karşı kendi yavruları gibi davrandıkları görülüyor. Biyolojist Eugenio Rignano, bu olayları aydınlatmak için bazı tecrübeler yapmıştır.[59] Genel olarak hayvanlarda açlık, susuzluk gibi negatif, cinsiyet ve emzirme gibi pozitif eğilimler onların hayati etkinliklerini düzenlemektedir. Her birinde hayvanı yönelten âmil, organik dengenin bozulması durumunda, bu dengeyi yeniden kurma eğilimidir. Açlık ve susuzlukta eksilen bir şeyi tamamlamak, emzirmede fazla bir şeyi tüketme eğilimi hayvanları birtakım kolektif davranışlara götürür. Hayvan ve yavrusu arasında bağıntı böylece devamlı hale gelir. Fakat emzirme duygusunun anormal olduğu ve hayvanın yavrularını da yedikleri görülmektedir. Emzirme duygusu organizmanın fazla üretimini tüketme tasasından ileri geldiği için, yetersizlik halinde yavru hayvan yabancı durumuna gelmekte ve ana yavruyu düşman gibi görüp yok etmektedir. Yumurtalı hayvanlarda da, hayvanın kuluçka zamanındaki hastalıktan ileri gelen ısı derecesi, ancak yumurtalarla birlikte normal ve devamlı bir çevre şartı hazırlayabilir. Alışılmış olan bu çevre şartının bir süre devamı, civcivlerle tavuklar arasında ilişkiyi doğurur. Burada da çevre değiştirme, suni ısı yaratma, suni kuluçka tecrübeleri ile tavuk ve civciv ilişkisinin değiştirileceği görülmüştür. Bu da gösteriyor ki, hayvanda ve insanlarda içgüdülerin düzenleyici olması birtakım dış şartlarla ba-

---

[59] Eugenio Rignano, *La Mémoire biologique*, Flammarion.

ğıntı kurmalarına bağlıdır. Kısaca, zümre içgüdüsü değerin doğuşunda âmil değildir; ancak şart görevini görebilir.

b- Bir de içgüdülerle değer düzeni arasında herhangi bir ilişkinin kurulup kurulamayacağı düşünülebilir. Yukarıda içgüdülerin değere kök olmadığını gördük. Burada ikisi arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorusunu koyabiliriz. Verdiğimiz örnekler, hayvanlarda zümre içgüdüsünün geniş mikyasta rol oynaması yüzünden, eskiden beri var olan bu kanıyı kuvvetlendirir. Şunu da söyleyelim, hayvanlarda zümre içgüdüleri insanlarınkinden çok kuvvetli olmasına rağmen, onlarda değer hayatı doğurmamıştır. Hayvanlarda zümre içgüdüsü kuvvetli fakat değer hayatı yok; insanlarda zümre içgüdüsü ve genel olarak içgüdüler zayıf fakat değer hayatı vardır. Bu da gösterir ki, değer hayatı ile içgüdüler arasında ilişki aramak doğru değildir. Öyle olsaydı hayvanların değer dünyası insanların değer dünyasından derin olması gerekirdi. Hayvanların dili olmadığı için, onlarda değerlendirmenin olup olmadığını bilmediğimiz yolunda itiraz da yerinde değildir. Çünkü köpeklerin sadıklığı, kedilerin nankörlüğü vb. gibi kanıtlarda ileri sürülen iddialar hayvan psikolojisi tarafından yalanlanmaktadır. Köpekle sahibi arasındaki otomatizm, hattâ alışkanlığı aşan sempati ve zekâ fiilleri ile karışık ilişkiler değerlendirme diye vasıflandırılamaz. Bunlar hayvanın ruhî gelişmesinde gıda, çevre ve sahibi ile kendi arasında kurulan oldukça karmaşık bir ilişki sistemidir. Fakat şartların değiştirilmesi ile istenen şekil verilebilir. Buna karşılık dilsizlerde kelimeli ifade gücü olmadığı halde bir aşkınlığın yani değer düzeninin bulunduğunu, dil yerine geçen işaretler ve mimikler sistemi ile de anlamak kabil oluyor. Delilerde de zümre içgüdüsü ile değer düzeni arasında ilişki yoktur. Delilerde içgüdüler kaybolmaz. Onlar, birçok içgüdü gibi zümre içgüdüsünün de etkisi altında yaşamaktadır. Saldırgan oldukları zaman bu içgüdüye bağlıdırlar. Kendi aralarında bir sürü hayatı yaşarlar. Bu sürü hayatı ile hayvanların sürü hayatı arasında benzeyişleri tespit etmek mümkündür. Fakat buna karşılık delilerde her türlü aşkınlık duygusu kaybolmuştur. Başkasını tanımazlar. Bir sürü içinde tek başınadırlar. Nasıl hayvan bir sürü içinde tek başına ise, deli de yalnız kendisidir. Kendi kendine konuşur, kendi kendine yaşar; o ümmeti, cemaati olmayan peygamberdir. Çünkü onda aşkınlık duygusu kaybolmuştur. Başkasının manevi varlığını göremez. Onlardan her birinin dünyası kendi içine kapanmıştır. Maksatlarını ifade edecek kelimeler olmasına rağmen, yaşadıkları âlem ifade edi-

lemez bir âlemdir.[60] Kısaca, deliler başkasının varlığına, Biz ilkesine kapalı varlıklardır. Bunun için onlarda türlü dereceden olmak üzere, saygı, utanç, vefalılık vb. duyguları silinir. Temellilik, kurallılık fikirleri kaybolur. Bu da gösterir ki, delilerde zümre içgüdüsü ile değer düzeni birbirinden ayrıdır.

Normal insana gelince, onda zaman zaman zümre içgüdüsü ile başkası bilinci birbirine karışabilir ya da birbirinden ayrılabilir. Bazı hallerde zümre içgüdüsü, Biz ilkesinin tam karşıtıdır. Gıdaî, cinsî taşkınlıklar zümre içgüdüsü şeklinde değer düzeninin karşıtıdır. Değer düzeni bunları yasak eder veya şekle koyar. Onlar bu şekilleri ile toplumsal gibi görünürler. Bazı durumlarda zümre içgüdüsü ile değer düzeni birbiri ile ilgisizdir. Ortak uyku zamanı, ortak esneme, ortak gülme, taşkınlık ve sükût zümre içgüdüsünün görünüşleri olmakla birlikte, değer düzeni ile çok defa ilgisizdir. Yani bunlar yayılırlar, ortaklaşırlar diye değer zannetmemelidir. Bazen de zümre içgüdüsü, değer düzenine uygundur ve onu kuvvetlendirir. Ortak bir taşkınlık, bazen dinî bir âyin veya savaş taşkınlığı şeklinde değer düzenine uygundur. Fakat bu tahlil gösterir ki, değer düzeni ile zümre içgüdüsü arasındaki uyuşma eğreti ve ilinekseldir; bu da ikisi arasında devamlı bağlılık olmadığının kanıtıdır. Olsa olsa, zümre içgüdüsü değer düzeninin şartı olabilir. Yani değer düzeni zümre içgüdüsünden doğmaz; tersine, insanlara zümre içgüdüsünün "ulvî" dediğimiz bir rol oynayabilmesi için bir değer düzenine dayanması gerekir. Bir değer düzeni olmalıdır ki, orada zümre içgüdüsü şart görevini görebilsin. Yoksa kendi kendine bu içgüdü hiçbir şey meydana getirmez. İşte birinci teori budur.

2) İkinci olarak kolektif heyecan veya kolektif tasavvurun değer düzeninde temel olduğunu iddia eden natüralist bir başka teori ile karşılaşıyoruz. Bu teori ilk defa Durkheim tarafından *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri*'nde ileri sürülmüştür.[61] Ondan sonra Lucien Lévy-Bruhl, *Âdetler Bilimi*'nde bu fikri ahlâk alanında tatbik etti.[62] Charles Lalo, *Sanat ve Cemiyet*'te,[63] sanatın köklerini aynı suretle açıklamaya çalıştı. Georges Davy, *Sözünde Durmak*[64] adlı kitapta aynı teoriyi hukuka tat-

---

[60] C. Blondel, *La Conscience morbide,* Félix Alcan, 1923.

[61] Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Félix Alcan, 1912.

[62] L. Lévy-Bruhl, *La Science des mœurs.*

[63] Charles Lalo, *L'Art et la société.*

[64] Georges Davy, *La Foi jurée.*

bik etti. Simiand, bu yolda, iktisadı açıkladı.[65] Durkheim ekolüne bağlı sosyologların gayretleri, sosyolojik görüşü çeşidi toplum bilimlerine yaymak oldu. Bu teoriye göre, kolektif tasavvur ferdî tasavvurlar veya heyecanlardan bağımsızdır. Onların toplamından fazla bir şeydir. Ferdin kendi kendini aşmasına, kendi üstünde bir ilke araştırmasına sebep olan bu kolektif tasavvurdur. Kısaca, kolektif tasavvur Biz ilkesinin ortaklığını ve fertlerüstü rolünü açıklar. Durkheim, "Ferdî Tasavvurlar ve Kolektif Tasavvurlar" adlı makalesinde[66] kolektif tasavvurların bütün değer hükümlerine temel olduğunu iddia ediyordu. Ona göre, gerçek hükümleri ferdî olduğu halde, değer hükümleri kolektiftir. İnsandan insana değil zümreden zümreye, devirden devire değişir. Bu fikir medeniyet tarihinin akışına ve toplumsal rölativizme uygun geldiği için, birçoklarınca alkışlanmıştır. Fakat her şeyden önce kolektif tasavvurların nereden gelmiş ve ne ile kaim olduğunu belirtmemiz gerekir. Burada da önce kolektif tasavvurun değer düzenine kök olup olmadığını araştıralım. Sonra kolektif tasavvur veya heyecanla değer düzeni arasında bağlantı kurulup kurulamayacağını inceleyelim. Bu teoriye göre kolektif tasavvur veya heyecan ferdî tasavvur ve heyecanlardan bağımsızdır. Onların toplamından fazla bir şeydir.

Önce kolektif tasavvurun değer düzenine temel olup olmadığı noktası üzerinde duruyoruz. Bunu da birkaç maddede şu tarzda açıklayalım:

a- Ferdî tasavvurlar ve heyecanlar dışında, kolektif tasavvurlar ve heyecanlar nerede bulunabilir? Zümre içgüdüsü, içgüdülerin bir türü olduğu gibi, kolektif tasavvur ve heyecan da ferdî tasavvur ve heyecanların bir türü değil midir? Böyle ise, ferdî tasavvur ve heyecanlardan ayrı bir alanı olmayan bu olayların onların metodu ile aynı alanda incelenmesi gerekmez mi? O zaman konu bir sosyoloji konusu değil, bir kolektif psikoloji konusu halini alır.[67]

---

[65] Simiand, "Ekonomi İlminde Müspet Usul" (çev. Nilüfer Tanışman). F. Simiand, Sosyal Bir Gerçek Olmak Bakımından Para (çev. Selmin Evrim), *Sosyoloji Dergisi*, 3, 1946.

[66] E. Durkheim, "Représentations collectives et représentations individuelles", *Sociologie et philosophie*. Jugements de réalité et jugements de valeur (*aynı kitap*).

[67] Murphy, Sherif vb. gibi sosyal psikologlar algının ferdî ile kolektif şeklinin nasıl ayrıldığını göstermek için birçok deney yaptılar. Bunlar gösteriyor ki, kolektif algıda fertler birbirlerine habersizce tesir ederek algıyı az çok değiştiriyorlar. Fakat bu da gösteriyor ki, kolektif ve ferdî tasavvurlar tam iki ayrı alan teşkil etmezler.

b- Fertlerin ortak etkinlikleri sırasındaki tasavvurlara "kolektif tasavvur" diyecek olursak, fertler tek tek düşünüldüğü zaman bu kaybolur mu? Devam ederse, ferdî tasavvurla sınırları nedir? Bir taşkınlık sırasındaki algı ile, durgun zamanda tek adamın algısı arasında fark varsa ve birincisi kolektif, ikincisi ferdî ise; ya kolektif algı derece derece zayıflıyor ve insan yalnız kalınca silinerek, yerine onun hayali, gölgesi kalıyor demek gerekir; ya da kolektif algı her zamanki algı ise, ferdî algının alanı kalmıyor demektir. Fakat böyle de olsa, kolektif şartlara bağlı olan ferdî algının gene de psikoloji verisi olması gerekir. Diyelim, bir tiyatro eserini seyrediyoruz. Bunu tek tek algılıyoruz. Ama hepimiz birarada seyrettiğimiz için de, kolektif olarak algılıyoruz. Acaba o tiyatro eserini tek tek algılamamızla kolektif algılamamız arasında fark var mıdır ve bu farkın sınırı nedir? Burada sözünü ettiğimiz kolektif psikolojinin zümre içgüdüleri veya onlara dayanan zümre ruhundan farklı olmaması gerekir; bu anlamda, zümre içgüdüleri için söylediklerimizi kolektif psikoloji için de tekrar edebiliriz. Öyle ise, değerler devamlı veya eğreti ortak ruhî hallerle aynı oluyorlar, ya da değerler bilgi ve dil ile bildirilebilir duyu verilerine bağlı kalıyorlar demek gerekir; bu da kalabalık taşkınlığına, zümre heyecanına değerleri indirgiyoruz veya onlarla aynı sayıyoruz demektir. Değerlerin ideallikleri ve bütün insanlarca anlaşılır olmaları nereden geliyor? Bizi gündelik hayatımızın üstüne çıkaran eğreti bir heyecan veya değer vecd olabilir mi? Halk ruhu (Volksgeist) teorisi de bu noktadan heyecan nöbetlerini değerin kökü gibi görüyor. Steinthal, Wagner, Jhering vb. gibi Alman sosyal psikologları[68] Durkheim'ın görüşüne önderlik etmişlerdir. Fakat bu soru da iki türlü düşünülebilir:

1) John Locke hatıraların bizden uzaklaştıkça zayıfladığı ve silindiğini, duyumların en kuvvetli, uzak hatıraların ise en zayıf olduğunu belirtir. Bu düşünce doğru ise, kolektif heyecan bizden uzaklaştıkça psikolojik hatırlamalar gibi silinmeye başlaması gerekir.

2) Ya da Bergson gibi hayal-hatıralar, dinamik bilinç akışının temelidir ve hale hükmederler; duyumlara anlam veren ve onları yorumlayan asıl hatıralardır diyecek olursak, kolektif heyecanların kesintili, eğreti olmaktan çıkarak kolektif hayatın dinamizmini teşkil etmeleri gerekir. Kısaca, toplumun devamlılığı onunla sağlanıyor demek doğru olur. Fakat bu görüş, Bergson tarzında bir hayat hamlesi (*élan vital*)

---

[68] Jhering'in *Zweg im Recht* adlı önemli eseri Türkçeye B. Raif tarafından çevrilmiş, fakat basılamamıştır. Bu akım için Célestin Bouglé'nin *Les Sciences sociales en Allemagne* adlı kitabına bakınız.

metafiziğinde yer bulabilir. Başka deyişle toplumsal heyecan ve tasavvurların devamlı ve fert üstü olmaları ve aynı zamanda sürekli, kesintisiz akışı olan kolektif varlığın Bergson metafiziği açısından anlaşılması gerekir. Bu ise, herhangi bir natüralist sosyolojide imkânsızdır. Sosyolojinin savunduğu "kolektif tasavvur" bununla uzlaştırılamaz. Öyle ise, kolektif tasavvur ve heyacanla devamlı aşkınlık hali düşünülemez.

Ayrıca kolektif heyecan ve tasavvurda ruhî sarhoşluk hali fertleri birbirine yaklaştırırsa da, her yaklaşma ferdin kendi taşkınlığından başka bir şey değildir. Cezbeye tutulan kimse kendini âlemle birleşmiş görse dahi, böyle bir görüş Ben'in yayılmasından ibarettir. Ben'in yayılışını sarhoşlukta veya marazî birsamlarda da buluruz. Bu taşkınlık asıl aradığımız Başkası ile ben arasında bağlantı demek değildir. Böyle taşkınlık nöbetlerinde Ben ile başkasının bağıntı kurmaları, her ikisi bağımsız kalmak şartıyla, üstün bir değer ilişkisine girmeleri şöyle dursun, Ben'den gayri olan şeyler, Ben'in objesi, muhtevası haline gelirler. Demek kolektif heyecan olayları ile değer düzenini, Ben ve Başkası arasındaki aşkın bağıntıyı açıklamaya imkân yoktur.

Ben ve başkası arasındaki ilişkinin duygusal ifadesi, yüksek manevi değerlerde sempati yani duygudaşlıktır.[69] Fakat sempatide önemli olan Ben'in ben, Başkasının da başkası kalmak şartıyla, aralarındaki duygusal bağıntının kurulmasıdır. M. Scheler *idiopathie* ve *hétéropathie* diye sempatinin iki sapık şeklinden bahsediyor ki, onlarda ben-başkası arasında gerçek bağıntı kaybolur. İdiopati öyle bir sempati bağıntısıdır ki, değer düzeninin aradığı karşılıklılık ve bağımsızlık sağlanamamıştır. Başkası Ben'in bir unsuru halini almış, ben içinde erimiştir. Bunu herhangi bir arkadaşlık bağıntısında da görebiliriz. İki arkadaşın hakiki dostluğu ikisinin kişiliklerinin bağımsız kalması şartı ile olur. Fakat bunlardan biri, ötekinin kişiliği içinde eridi mi, bu idiopatik bir ilişki olur. Heteropatik ilişkide Ben'in başkası içinde erimesinden ibarettir ki, Scheler'e göre gene anormaldir ve kişiliği yok eder.

Aradığımız şey, değer düzeninde ben ve başkasının bağımsız kalmak üzere birbirleri ile karşılıklı bağıntıya nasıl girdikleridir ki, burada duygusal bakımdan Scheler'in görüşüne katılarak bunun sempati ve sezgi ile sağlandığını söyleyeceğiz. Ancak felsefi bakımdan değerde Ben ve Başkasının ayrı kalmalarının şart olduğunu ve bunun bir norm

---

[69] Bu açıklama şeklini ilk defa Max Scheler *Sempatinin Tabiatı ve Şekilleri* adlı eserinde yapmıştır (Wesen und Formess der Sympathie).

ile bir kural ile ifade edildiğini söyleyeceğiz. Psikolojik bakımdan bu onun sempati ile sağlandığını söylemek konumuz dışında kalır.

Bizim "ruhî cezbe" dediğimiz hal, ne kadar üstün bir derece olursa olsun, burada bahsettiğimiz kolektif ya da *inter-individuel* heyecanın ifadesidir ki, değerin ölçüsü olamaz. Kolektif heyecan olayları bize ilkellerdeki psiko-organik taşkınlık şekillerinde görünür. Bu türlü olayların, kendilerinden istenen kurallılığı veremedikleri açıktır. Hele onlarda veya onların daha özel şekli olan coşkunluk ve vecd hallerinde kendinden geçme, başkasının kişiliği içinde erimek gibi fiillerle vasıflandırdığımız haller değerlendirmenin temeli olan aşkınlığa, başkası ile ben arasında ilişki kurulmasına imkân bırakmazlar. Bununla birlikte bu haller zaman zaman değerlendirmenin teşvikçisi ve yardımcısı görevini görürler. Eğer bir insanda aşkınlık, bilinç verilerini aşma hali varsa, insan başkası ile Biz ilkesine göre bağlantı kurabiliyorsa benliğinin içkin verileri dışında kendi cinsinden varlıkları arıyorsa, bu aramada toplumsal vecd yardımcı görevini görecektir. Bunlarla da dinî, bedii veya ahlâki değerlendirmeye doğru yayılmayı sağlayabilir. Ağlamak, gülmek, esnemek gibi coşmak, sevinmek, taşmak da kolektif yayıcılık araçları olduğu için, insan bunlar yardımı ile değerlendirmeyi kurabilir. Şu halde, kolektif tasavvur ve heyecan değerlendirmenin değil, tersine, değerlendirme ve aşkınlık ilkesi yücelen kolektif heyacanın sebebidir.

3) Değerlerin kurallılığını açıklamak için ileri sürülen fikirlerden biri de, Freud'un ve onun metodunu düzelterek ilerleten Adler ve Jung'un psikanaliz teorisidir. Freud'a göre, değerler düzeni bilinçdışında kurulan ruhî komplekslerin yüceltilmesinden doğarlar. Burada natüralist izah son haddine vararak değerleri yüceltilmiş komplekslerle, bu kompleksleri ilkel duygusallık hallerine, duygusallık hallerini de içgüdülere bağlamak istemiştir. Kökleri içgüdülerden gelen ilkel duygusallık bütün yüksek değer âleminin potansiyelini teşkil eder. Bu teori, başlıca Freud'a göre, potansiyel cinsî içgüdüden kökünü aldığı için Libido kelimesi ile ifade edilir. Ruhî kompleksler aslında korunma içgüdüsü ile çoğalma içgüdüsü arasındaki, bilinçten önceki bir çatışmanın eseridir. Korunma içgüdüsü ruhta benlik duygusunu, çoğalma içgüdüsü libidoyu meydana getirir. Şu halde, çatışma benlik duygusu ile libido arasındadır. Libido adı altında toplanan cinsî eğilimlerin ben duygusu ile sansür edilmesi, bu eğilimlerin bilinçaltında hapsedilmesine sebep olur. Hapsedilen eğilimler sansürün gevşeme zamanında bilinç yüzüne maskeli olarak çıkma imkânı bulurlar. Fakat

sansürün büsbütün kaybolduğu durumlarda bunlar bilinci sarsacak dengesizlik hali doğururlar. Sansürün devam ettiği normal durumda bilinçaltı kompleksleri birtakım imajların maskelerine bürünerek ikame şekilleri alabilirler.[70] Bu ikame (*ersatz*) şekilleri komplekslerin yüceltilmesinden ibarettir. Bütün değerlerin âlemi ve eğilimlerin yüceltmesi bu ikamelerden doğar. Görülüyor ki Freud'da, kompleks biri marazî bilinç, öteki gündelik sürçmeler, yanılmalar, rüya, üçüncüsü de rûhî yücelme (*sublimation*) olmak üzere üç ayrı ikame şekli göstermektedir. Freud'un ardından gidenler libido kavramını dar bularak, onun yerine potansiyel kavramını koydular. Potansiyel, libido kökünden gelen eğilimleri de içine almak üzere, bütün eğilimleri ve ilgileri kaplamaktadır. Bundan başka, kompleks kavramının da sınırını genişlettiler ve başlıca kompleksi üç gruba ayırdılar:

a- Kişisel kompleks ki, fertlerin hayatına aittir ve çok değişiktir. Bir çocuk, sarhoş babasının tehdidi yüzünden ürkmüştür. Fakat aynı zamanda, şahlanan bir attan da ürkmüş olabilir. Sonradan şahlanan at imajı onda ilk müphem ürküntüyü çağırmaktadır. Ne zaman şahlanan bir at görse, sarhoş babasının evde uyandırdığı ilk düzensizliğin, dayak ürküntüsünün verdiği şiddetli korku tepkisini verir. Burada gördüğümüz kişisel komplekslerdir ki, buna karşılık olan kişisel bilinçdışına (*inconscient personnel*) psikologlar bilinçaltı derler.

b- İlkel kompleks dedikleri şey ki, yüzyıllar boyunca bilinçdışını meydana getirmek üzere birikmiştir. Bundan da Jung'un deyişi ile kolektif bilinçdışı yani milletlerin, ırkların bilinçdışı doğmuştur, ilkel komplekse ait birçok örnekler verilebilir. Başlıcaları Oidipus kompleksi, uzuv kesilmesi (*mutilation*) kompleksi, *narcisse* kompleksidir.

Oidipus kompleksi, bilinçdışına ait çocuk cinsiyetinde, erkek ve kız çocuklarda baba ve anaya karşı nefretle karışık sevgi şeklinde meydana çıkan müphem çift-değerli komplekstir. Bunun mitolojide tam karşılığını Kral Oidipus'ta görüyoruz. Oidipus kaderin kurbanı olarak bilmeden babasını öldürür, anası ile evlenir. Fakat bunu öğrenince kendi gözlerini oyar. Bu kompleks bilinçdışının en karakteristik örneği diye zikredilmektedir.

*Narcisse* kompleksi de ondan daha ilkel, daha önce, çocuk cinsiyeti eğiliminin içine katlanmış, kendicilik (*autisme*) şeklini almış görünüşüdür. Otizm psikolojide çok kullanılan bir terimdir. Hastanın kendi içine katlanması, dünya ile ilgisini kesmesi halidir. Birçok hastada, en bârizi şizofrenide görülür. Burada libido kendi içine katlanmış ve bir

---

[70] Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot.

nevi içe dönüş (*introversion*) olmuştur. Bütün bu kompleksler fertlere göre değil, zümrelere ve tarihe göre değişirler.

c- Üçüncüsü, her ikisinin izlerini taşıyan çeşidi komplekslerdir. Freud *Kelime Oyunları ve Bilinçdışı ile İlgisi*'nde *Totem ve Tabu*'da bu yüceltme olayını aydınlatmaya kalkıyor. Otto Rank *Doğum Travmaları*'nda aynı surede mitolojiyi açıklamak istiyor.[71] Freud *Kolektif Psikoloji* ve *Benliğin Tahlili*'nde, C. Baudouin *Sanatın Psikanalizi*'nde bedii yüceltmeyi aynı metotla açıklamaya çalışıyorlar.[72] Bu araştırmalar, yukarıda gördüğümüz biyo-psikoloji dışında bu geniş alanı aydınlatmada ne derece başarılı olmuştur? Bunun için, önce kompleks kavramını inceleyelim.

Kompleks, bize anlatıldığının aksine olmak üzere, bilinçdışından önce bilinçte başlamaktadır. Yarısı aydınlıkta yarısı karanlıktadır. İtilme (*refoulement*) olayı, yani unutturma ve kötü bir eğitimi baskı altına alma bilinçten bilinçdışına çevrilmiştir.[73] Her kompleksin kuruluşunda kanılar, fikirler, inançlar işe karışır. Kompleks, bütün unsurlardan soyutlanmış basit içgüdülerin karşılaşması değildir. Deneyler böyle olmadığını gösteriyor. Çoğalma içgüdüsü ferdi koruma içgüdüsünü iterek kompleksi meydana getirmiyor, çünkü ikisi de hayvani âlemde vardır ama onlarda bu kompleks doğmuyor; bu kompleks insanda meydana geliyor. Çünkü insan, değerler dünyasını yaşayan varlıktır. İtilme olayı bilinçten bilinçdışına doğru meydana gelen bir olaydır. Biyolojik âlemde iki içgüdünün çatışmasından doğan bir olay değildir.

d- Korunma içgüdüsü, kompleksin doğuşunda her zaman esaslı rolü oynamıyor. Delilerde bilinçdışı kompleksi kayboluyor, libido etkinliği bazen başıboş kalıyor. Fakat buna rağmen korunma içgüdüsü kaybolmuyor. Deli, intihar etmiyor, tehlikeden korunuyor, hücum edilince kaçmak, saklanmak gibi durumlar alıyor, ilkel korunma içgüdüsü devam etmesine rağmen, delide Libido'yu baskı altına alacak bir kuvvet görevini görmemektedir. Eğer kompleks, korunma içgüdüsü ile libido arasında çatışmadan doğmuş olsaydı, delide de aynı kompleksi yapması gerekirdi. Bunun için, Rivers korunma içgüdüsü yerine, ket-vurma

---

[71] S. Freud, *Jeux de mot et ses rapports avec l'inconscient*; *Totem et Tabou*; O. Rank, *Traumatisme de la naissance,* Payot.

[72] S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*; C. Baudouin, *Psychanalyse de l'art.*

[73] Jean Baudouin'in bu konuda 1923'de yayımlanmış bir eleştiri kitabı kendi tipinde nadir bir başarı ile kompleksin bilinçten bilinçdışına doğru olduğunu iddia ediyordu.

(*inhibition*) mekanizmasının evriminden söz ediyor. Hayvanlar serisinde *protopathique* etkinlikten *épicritique* etkinliğe doğru yükselmek üzere dereceler veriyor. A derecesinde sinir sisteminin belirli etkinliği *épicritique* iken, daha yüksek bir evrim derecesinde *protopathique* hale düşer. Her evrim derecesi kendinden önceki fonksiyonları *épicritique* fonksiyonun kontrolü altına koyar. Riskli fonksiyonlar yüksekliklerine göre bilinçdışı fonksiyon halini alırlar. Rivers'a göre, bilinçdışı daha önceki hayati fonksiyonların *protopathique* şekilde devamı demektir. Bu fizyolojik evrimde Freud'un korunma içgüdüsüne ait müphem fikirleri biyolojik bakımdan bilimsel bir şekil almıştır. Fakat gene de bu teori soruyu aydınlatmaktan uzaktır.

İnsanda fizyolojik evrimin sonunda ani bir değişmenin, bir tabiat değişmesinin olduğunu görüyoruz, insan, başka canlılara benzemeyen yeni bir ruhî etkinlik alanına girmiştir. Ne Freud'daki korunma içgüdüsü ne de Rivers'taki biyolojik evrim fikri ile kompleksin doğuşunu aydınlatmaya imkân vardır.

e- Kompleks kavramı bizim toplumumuza göre düşünülmüştür, içinde bulunduğumuz medeniyetin toplumu ataerkil (*patriarcal*) aile tipindedir. Halbuki ana soyu veya anaerkil aile tipinde başka medeniyetler de vardır. Bu toplumlarda sözü geçen Oidipus kompleksi büsbütün başka şekil alınış veya kaybolmuştur. Malinowski, Melanezya adalarındaki incelemeleri ile bunu gösterdi. Bu kavimlerde Oidipus kompleksi olayına rastlanmıyor, ona hiç benzemeyen başka komplekslerle karşılaşıyoruz.[74] Bu da gösteriyor ki, kompleks sırf biyo-psikolojik bir olay olmayıp, sosyo-psikolojik şartlardan doğmaktadır.

f- Bir kere kompleks kavramı Freud ekolünün tasvir ettiği alanın dışına çıkınca ondan doğan yücelme olayının da bu alan ile aydınlatılamaması gerekir. Yüceltilmenin olabilmesi için içgüdülerin yükseltileceği üstün bir hedefin önceden bulunması gerekir.[75] İtilmeli bir insan, yüksek bir hedef yerine aşağı bir hedefi de koyabilir. Ve bu hal organizmanın tembelliğine daha elverişlidir. Öyle ise, biyo-psikolojik

---

[74] Malinowski, *Repression mentale chez les primitifs*; *La Vie sexuelle chez les Mélanesiens*, Payot; Trobriand Adalarında Suç ve Âdetler (çev. Ercüment Atabay, *Sosyoloji dergisi*, c: I-II, 1942-1943).

[75] Freud'un ölümünden sonra çıkan *Abriss der Psychanalyse* adlı kitabında (Imago publish in London 1946; *Abregé de psychanalyse*, Fr. çev. A. Berman 4° edit, 1946) ilk fikirlerinde birçok düzeltme yaparak "ben" ilkesini baskı altına alan "üst-ben" ilkesinden söz ediyor; ayrıca bunun ana-baba bütün toplum ve gelenek olduğunu yani çatışmanın esaslı faktörünün toplumdan, fert-üstü değerlerden geldiğini söylüyor.

teori değerlerin doğuşunu değil, daha akıl alır yoldan cinsî sapmaları ve anormallikleri açıklayabilirdi. Niçin onları koymuyor da, yerine yüce gayeleri koyuyor? Bununla birlikte, Freud'un anlattığından daha karışık kompleks ve yüceltme olayları ile değer arasında ilişki olduğunu görüyoruz. Bu ilişki değerlendirmenin yüceltmeden önce geldiğini kanıtlar. Eğer dinî, ahlâki vb. şeklinde bir değerlendirme alanı yoksa orada hiçbir içgüdü yükselmesinden söz edilemez. Öyle ise Libido, değerler düzenini ve Biz ilkesini açıklayamaz. Tersine, Libidoya ait sapma şekilleri, sevgi, fantezi oyun vb. olabilmesi için önceden bir düzen ve Biz ilkesinin bulunması gerekir.

4) Değerler âleminin kurallılığının ve imperatifliğini açıklamaya çalışan başka bir teori de *inter-psychisme* görüşünden doğan teoridir. Buna genel olarak halk arasındaki adları ile spritizma, manyetizma, telkin, parapsikoloji veya metapsişik denebilir. Bu akım önce bilimdışı bir şekilde başlamışken zamanımızda bazı filozof ve psikologlara da nüfuz etmektedir. C. Richet, klasik psikoloji kadrosu dışında bu *inter-psychisme* alanı incelemek üzere yeni bir bilimden bahsetti (C. Richet, *Traité de métapsychique* ve bu alandaki araştırmaları yayımlamak üzere *Revue de métapsychique*'i kurdu).

Fakat Almanya'da aynı anlama gelen parapsikolojiyi benimseyen Max Dessoir gibi filozoflar, Amerika'da bu olayları laboratuvara sokmaya çalışan Rhein gibi tecrübî psikologlar görülüyor. Bu araştırmalar telepati, *illumination*, trans, kehanet vb. olaylarını içermektedir.

Bizde rüya tâbiri[76] ve "eşyaya tasarruf" fikirlerinin, prelojik zihniyetteki mistik veya majik tekniğin onlarla bağıntısı vardır. Gerek ilmî, gerek bilimden-önceki düşüncede bu fikirler bir araştırma olarak kalmıyor, aynı zamanda değerler âlemini açıklamaya çalışan bir teori olmak iddiasında bulunuyor.

Eğer *inter-psychique* bir alan varsa, bu henüz bilimce olumlanmamış, objektif metotla doğrulanmamıştır. Tek tük tecrübelerle tekil açıklamalar halindedir. Böyle bir alanın varlığı kanıtlanmış olsa bile, bununla değerler doğrulanamaz. Çünkü birbirinden uzak bilinçlerin karşılıklı etkisi varsa, bu etki sırf duyu verilerine ait bir gerçek alanına girecektir. Nasıl elektriğe ait araştırmalar duyu verileri arkasında

---

[76] Tâbirnameler halk arasında çok yaygın olup bazı tasavvuf akımlarınca temellendirilmekte idi. Freud'un "Traum deu tung"u ile bunlar arasında hiçbir ilişki yoktur. Çünkü Freud rüyayı bilinçdışının bir itilme şekli olarak pslikanalizle çözmeye çalışırken, yalnız geçmiş hayatın kompleksleri ile ilgileniyor. Burada ise, geleceğin keşfedilmesi söz konusudur.

elektro-manyetik bir alanın varlığını kabul etmekle gene duyu verilerini aydınlatmadan başka bir şey yapmıyorsa, bu da aynı şeyi yapacaktır. Burada ideal bir değer düzeninden söz edilemez. Çünkü böyle bir düzen olana değil, olması gerekene, halen var olmayana aittir. Bizim duyu verilerimizle onların uzantısından başka bir şey olmayan Hipnotik olaylar arasında tabiat bakımından fark yoktur. Öyle ise, aşkınlık alanı koyabilecek bir düzen imkânı bulunmalıdır ki, *inter-psychique* alan içerisinde değerlerin yayıldığından söz edilebilsin. Sevgi ve takdir gibi değer alanına ait varlıklar, her şeyden önce duyu verilerini aşan bir düzen kurmaya bağlıdırlar ve nasıl bizim uyanık halimize ait algılarımız veya rüya-hayallerimiz değerlendirmelerde yalnız unsur görevi görüyorlarsa, herhangi bir şuurlar-arası veri, bir ön-duygu (*pressentiment*) verisi de ancak böyle bir değerlendirme içinde unsur görevini görecektir.

Daha genel söylersek *inter-psychique* gözlemlerin kazandırdığı şey hiçbir değerlendirme ve inanç doğurmaz, yalnız bilgi alanını genişletir. Tersine inanç ve değerlendirme önceden konulunca *inter-psychique* tecrübeler dinî değerin doğrulama aracı olurlar. Ahlâklı adam için ahlâki değerin doğrulama, pozitivist için ise, yalnız ilmî bir düzeni doğrulama görevini görürler. Bu da gösterir ki, bu alan değerler düzenini açıklamaz. Tersine, değerler düzeninin varlığı böyle bir alanı değer muhtevası olarak kullanabilir. Bundan dolayı parapsikolojinin ilerlemesi değer alanında bir şeyi ispat etmeyecek, ancak böyle tecrübeler zaten var olan bir değer düzeninin aracı görevini göreceklerdir.

5) Objekif ruh (*objektiver Geist*) teorisi Hegel'in ileri sürdüğü ve *Volksgeist* şeklinde daha empirik bir ifade alan bu teori zamanımızda yeniden metafizik bir kaplamla meydana çıkmıştır. Onu başlıca iki tarzda ele alabiliriz:

a- Önce mutlak-idealizm içinde tümel ruhtan önceki lâhza ki bunu Hegel'de görüyoruz.[77]

b- Doğrudan doğruya objektif ruh ki, bunu da fenomenolojiden doğan günümüzün akımlarında buluyoruz.

Objektif ruh görüşü gittikçe metafizikleşmek üzere birçok derecelerden geçmiştir:

---

[77] İçe katlanan sübjektif ruh, dışa çevrildiği zaman, Hegel'de hukuk, toplum, devlet vb. yani objektif ruh olur. Sübjektif ve objektif ruhun sentezi olan mutlak ruh, sanat, din ve felsefe halinde görünür.

1) Georg Simmel'in[78] göreci felsefesinde objektif ruh, yalnız bir bilinçler arası ilişki alanıdır. Her bilinç kendi içine kapalı kalmakla birlikte bu alan semboller ile kurulur ve onun objektifliği, ancak inter-sübjektif bir derecedir ki, orada gerçek objektiflikten söz etmeye imkân yoktur.

2) Bilinçlerin birbirine nüfuzu ve bundan doğan fert-üstü yeni bir gerçek olmak üzere ileri sürülen *Volksgeist* teorisidir. Burada objektif ruhun daha iyi belirdiğini görüyoruz. Amerikan idealist filozofu Josiah Royce'un insani ruh görüşü de böyledir.

3) Ferdî bilinçlerin kaynaşmasından doğmakla birlikte, onlarla ilgisi kesilen, (*sui generis*) bir gerçek alanı olmak üzere Durkheim'ın kolektif bilinç görüşüdür.

4) Değerler âlemi şeklinde fert-üstü objektiflik ki, bunun en bârizi Hegel sisteminde aklî bir gelişmeden ibaret tümel ruh görüşüdür.

5) Din, ahlâk, sanat, felsefe ve başka değerler şeklinde fertler-üstü bir özü olmakla birlikte esasında mantıki bir kadroya sığmayan akıl-dışı objektif ruh şeklinde Nicolai Hartmann'ın görüşü.

Bu beş görüş derece derece şiddetlenmek üzere fertler-arası ve fertler-üstü ayrı manevi gerçekleri kabul ediyorlar. Bu manevi gerçeklerin sübjektif ve psikolojik ferdî gerçeklere indirilemeyeceği esasında birleşiyorlar; yalnız onlarda Simmel'den Hartmann'a kadar bu objektif ruha vermiş oldukları bağımsızlık gücü çeşitlidir. Biz burada kapalı bilinç görüşünden ve sübjektif rölativizmden doğduğu, fertler-arası gerçeği yalnız ferdî ruhun gölgesi haline getirdiği için Simmel'in teorisini bir yana bırakıyoruz. *Volksgeist* ve kolektif bilinç görüşlerini ise, bundan önceki teorilerin tenkidinde söylemiştik. Şimdiki konumuz yalnız Hegel ve N. Hartmann'ın görüşleridir.

Hegel, varlık=düşünce şeklinde ifade edilebilen ontolojik kanıttan hareket ederek Kant idealizmini mutlak idealizm haline koymuştur. Bu kanıt temel olduğuna göre Hegel idealizmi değer problemini bilgi problemine indirgiyor demektir. Böylece mutlak idealizm şeklinde de olsa, bu idealizm aşkınlık kabul edemez. En geniş şeklinde, varlıkla bilinci birleştirdiği için, başkası ile ilişki kurmak sorusu da önemini kaybeder. Hegel idealizmi bir parolojizmdir. Hegel'in üçlü mantığı, zihnin kanunu iken varlığın kanunu olarak değerler âlemini de açıklar.[79] Değer problemi orada hakikat problemine irca edilmiştir. Kutsal,

---

[78] Yeni Kantçı rölativist filozof, bu yüzyıl başlarında yayınlar yaptı.

[79] Üçlü dediğimiz zaman tez, antitez, sentezi anlıyoruz. Hattâ Hegel *Din Felsefesi* kitabında Hıristiyanlığın teslisini de buradan çıkarıyor: Tez *İsa*, antitez

güzel, iyi vb. bu tümel diyalektik mantığın lâhzalarıdır. Böyle bir görüş değer problemini koymadan bizi alıkoyar. Eğer, son tahlilde egemenliği (paralojizm) bir yana bırakılırsa bu sistem sübjektif kapalı bilinçten (solipsizm) ibaret kalmaya mahkûmdur. Bunun için böyle bir sistemden objektif ruh görüşünün doğmaması gerekir. Burada objektif ruhtan değil, ancak objeleştirilmiş ruhtan söz edebiliriz. Hakikat bilginin objeleşmesi olduğu gibi, değerler de bilginin objeleşmesi demek olur. Halbuki kanıtlanmak istenen bir süjenin kendini objeleştirmesi değil süjeler-üstü objektif bir gerçeğin bulunmasıdır; Hegel sistemi bunu kanıtlayamaz.

Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisinde bu durum daha aydınlıktır. Çünkü objektif ruh, her şeyden önce açık bilinç görüşünden, Husserl'in fenomonoloji metodundan çıkarılmıştır. Nicolai Hartmann'a ve bütün fenomenoloji ekolüne göre, bilinç ancak yöneldiği objelerle kaim açık bir süreçtir. Böylece aşkınlık bilinçten ister istemez doğmaktadır. Fakat Hartmann buradan daha ileri giderek, objektif ruhun bizimle ilgisiz, kendisi ile doğrudan doğruya temasa gelemeyeceğimiz bir alan olduğunu söylemesi bakımından onu doğrulama dışında bırakıyor. Süjeden her türlü bağıntısı kesilmiş böyle bir objektif ruhun, eğer varsa, değer olarak bir rol oynayabilmesi mümkün değildir. Çünkü değer ancak bizim obje ile ilişkimizde meydana çıkabilir. Objektif ruh bizim dışımızda ise de, gene bizimle birlikte gelişir. Devirler içinde onu keşfediyoruz. Değerlerin tarihî rollerinin değiştiklerini görüyoruz. Çağlar arasında değer dereceleri değiştiği gibi, aynı devirde yeni değer derecelerinin keşfedildiğine şahit oluyoruz.

Objektif ruh fertleri aşan bir gerçekse de, bizden bağımsız, bizimle ilişkisiz bir öz değil, bizimle her an temasta, kendisine yöneldiğimiz bir varlık alanıdır. Yani Biz ilkesini veya insani varlığı bu suretle açıklayamayız. Çünkü bu anlamda objektif ruh, sanatçının eserinde, bilginin keşfinde, filozofun sisteminde, din adamının vahyi ve inancında bunları meydana getirenlerden bağımsız olarak devam etmekle birlikte bu sistemlerin meydana gelebilmesi için aşkın alan ile insanın bağıntısının açıklanması, değer alanı ile kişiliğin karşılıklı ilişkilerinin görülmesi gerekir.

Bu aşkın obje, hazır olmayan şeydir. Fakat o hazır bulunmadığı için zaten bütün hazır bulunan şeyler onu dolduracak muhteva oldukları zamandan itibaren bilgi unsurları olmaktan çıkarlar, değerler unsuru olurlar. Demek objektif ruh, biz ilkesini ve aşkın objeyi açıklayamaz;

---

*Ruh'ül-Kudüs*, sentez *Allah*.

tersine aşkın objenin varlığı Biz ilkesini, objektif ruhun nasıl olduğunu aydınlatır.

Objektif ruhtan söz edildiği zaman başlıca dört vasıf ileri sürülür.

1) Fert-üstüdür ve bu vasfı ile *inter-psychologie*'nin açıklamalarından ayrılır.

2) Manevidir; bu özelliği ile psikolojizm ve materyalizmden ayrılır.

3) Değişmezdir; bu özelliği ile evrimcilik ve Hegel idealizminden ayrılır.

4) Akıl-dışı (irrationnel)dır. Bu özelliği ile gene Hegel'den ve Descartesçılıktan ayrılır.

Fakat bu özellikler acaba gerçekten, objektif ruhtan mıdır?

Objektif ruh fert-üstü görünüyor. Gerçi, süjenin aşkın obje ile ilişkisi ferdî bilinç alanını aşar. Biz karşımızda bir manzara, bir ağaç görürüz; sonra bunu tasavvur ederiz. Daha sonra rüyamızda da görebiliriz. Hattâ başka manzaralarla birleştirerek bileşik hayaller içinde görebiliriz. Fakat herhangi bir şeye muhtaç olduğumuz ve bu şey hazır olmadığı zaman onu gerçekleştirmek için elimizdeki hayal ve tasavvurları kullanırız. Onları sıraya dizeriz. Hazır olmayan ihtiyaç objesini gerçekleştirmesi bakımından bu unsurlar mertebelenmeye girerler. Bu aşkın objeyi gerçekleştirmek için, onları birer araç olarak kullanırız: ruhî işlemimizi seferber ederiz. Burada ne hayal gücü, ne tasavvur, ne algı tek başına bir iş yapmış oluyor. Daha geniş bir gücün unsurları oluyorlar; bir tespit ile kalmıyorlar, hazır olmayan şeyi varlığa çıkarmak için gerçek alanını genişletiyorlar, yaratıyorlar. Burada "ferdî" alanını aştık, fert-üstü alanda bulunuyoruz. Fakat bu sırf manevi değildir; manevi olan ancak aşkın varlıklar arşındaki ilişkiye yani ortak duyu verilerine aittir. Ben aşkın bir objeyi gerçekleştirmek için bir manzarayı araç olarak kullandığım gibi, başka insanlar da bu işi görebilirler. O zaman bu manzara aramızda ortak duyu verileri alanı olabilir. Fakat şimdi bu manzara, burada ortak duyu objemiz değil, ortak değer muhtevamızdır. Çünkü o psikolojik bakımdan bir algı, bir hayal veya bir kavram olmaktan çıkıyor, benim için ortak manevi alanı meydana getiriyor. Değer alanının maneviliği budur. Duyu verileri ve gerçek alanı değişiktir. Bunun için, devirler arasında değer alanlarının değişmez olduğu söylenmez. Değerler aşkın obje bakımından değişmez, duyu verileri bakımından değişirler. Ancak beden-süje ile, bedenimle aşkın objenin diyalektik ilişkisi ve asıl aşkın objenin bulunması değişmez olarak kalır. Değerlere diyalektik normunu veren budur. Değer, duyu verilerinin objeleşmesi yani değer-hakikat olması bakı-

mından aklîdir. Fakat değerlendirme eylemi süje ile aşkın obje ilişkisi olmak bakımından akıl-dışıdır. Burada akıl-dışı kelimesi anlaşılamaz anlamına değil, ancak mantığımızın kadrosu ile birlikte kurulmuş olmayıp, mantığımızdan önce de var olduğu yani mantığımızın oradan doğduğu anlamına gelir.

Her değerlendirme eyleminde üç temel unsur ayrılmakta idi:

1) Aşkın obje; 2) Duyu verileri; 3) Süje.

1) Aşkın objeye göre değerlerde başlıca şu vasıflar görülür.

a- Aşkınlık veya bulunmayış hali.

b- Başkasının varlığı.

c- Biz ilkesi veya karşılıklı anlama.

Bu vasıflar değerin normatif şartlarıdır. Değerlendirme bunlarla kaimdir. İlkel veya ileri medeniyetlerde bunlar olmadan değerlendirme mümkün değildir. Değerlere ait natüralist tasvirler bu özellikleri hesaba katmadıkları için, onlarla değeri değil ancak değerlendirilen bazı sübjektif değişimleri inceleyebiliriz. Biyolojik, sosyolojik, psikolojik teoriler aracılığıyla asıl değeri değil, değerlendirilen psikolojik halleri veya değerlendirilen psikolojik süjeleri tetkik ederiz.

2) Duyu verisine göre değerde şu özellikler görülür:

a- Önce bilgi objesi olan duyu verisi ile değer muhtevası olan duyu verisinin ayrılmasından başlamalıdır. Bu fizikçinin laboratuvarda tetkik ettiği, spektroskop altında gördüğü renkle ressamın paletindeki renk arasındaki farkta görülür. Burada bizi ilgilendiren, değer verisi olmak bakımından duyu verileridir ve onlar da iki grupta toplanır:

– Renk, ses, ısı, katılık, yumuşaklık vb. gibi dışsal;

– Mizaç, bünye, hal, davranış vb. gibi içsel niteliklerdir ki, bütün değerlerin ilkel maddelerini teşkil ederler. Sanat değerini, teknik değeri, fikir değerini, ahlâk değerini, dinî değeri sembolleştirdiğimiz zaman bu muhtevaları kullanırız. Fakat aynı ilkel maddeler bilgi objeleşmesi içinde çeşitli bilimlerin dallarını meydana getirir: Renk optik, ses akustiğin konusu olmak bakımından fizik biliminin birer dalıdır. Mizaç, bünye ve davranışlar da bu bakımdan karakteroloji ve psikolojinin konusunu teşkil ederler.

Buraya kadar bilgi objesi olan duyu verisi ile değer muhtevası olan duyu verisinin farklarını işaret ettik.

b- Bilgi objeleşmesinden farklı olarak, değerde duyu verilerinin objeleşmesi değer muhtevasının konkre bir halde ele geçirilmesi demektir. Gerçi ışık veya ses, ancak tekrarla elde edilen özdeşlik ilkesine bağlı objeleşme halinde bilim konusudur. Halbuki, gene bu konular

ancak konkre, tekil duyu verileri olarak değer konusu olurlar. Yeşil rengi ve mi sesi ancak tekil ve somut olduğu derecede bir değer muhtevasıdır. Filan ağaçtaki şu yeşil, filan melodi içindeki şu mi bemol olduğu zaman bir değer muhtevasıdır. Süjenin genişlemesi ile orantılı olarak değer muhtevasının alanı da genişler.

c- Duyu verilerinin değişirliği ile normatif şartın değişmezliği arasında karşıtlık vardır. Her toplumda ve bütün devirlerde bu karşıtlık görülür. Bir heykelin ilkel maddesini teşkil eden taş kırılabilir, bir tablonun renkleri kaybolabilir. Halbuki eserler nitelikçe eksilmelerine rağmen büsbütün yok olmuş değilseler gene bize bir norm ilişkisi gösterirler. Kendi toplumumuzla arasında nitelikçe duygu ve anlayış farklarının büyüklüğüne rağmen gene biz bir totemci klanda sanat tasasını anlarız. Tarih öncesi devirde, Magdelenien devirde mağaralara yapılmış resimleri anlarız. Çünkü değer dünyasının ortak normları aracılığıyla onlarla aramızda bir ortaklık vardır. Cilâlı Taş Devri'ndeki Ren geyiği avcılığını tasvir eden bir duvar resmini anlıyoruz.

## Değer ve Bilgi İlişkisi

Değeri duyu verilerine göre incelediğimiz zaman karşımıza değer ve bilgi ilişkisi diye önemli bir soru çıkar. Çünkü duyu verileri her iki alanın ortak konusudur. Bundan dolayı fikir tarihinde bu ilişkileri başlıca üç grupta toplamak mümkündür:

A- Yunan felsefesinde bilgi ile değer arasında eşitlik vardır.

Bilgi = Değer

Grekler metafizik iddialarına rağmen içkinlik düşüncesi içindeydiler. Çünkü bütün değerler hakikat sorusu içinde toplanıyordu. İyi-kötü onlarda doğru-yanlış ile ölçülüyordu. Sokrates'e göre ahlâkın ölçüsü bilgidir. İyi adam, doğru gören, kötü adam yanlış görendir.

B- Ortaçağ'da bilgi ve değerin eşitliği kaybolarak, bilgi değerin egemenliğine girer.

Bilgi < Değer

Bilgi alanı bu görüşte değerden dardır: Değer akılla kavranmayınca, buradan akıl-dışı ve mistik değer görüşü doğar. İyilik-kötülük bilgi ile belirlenmeyince kökleri tamamen mistik olarak kalır, ikisi de aynı akıldışı asıldan gelir, ama birbirine karşıt iki kutup halini alırlar. Bu düşünce modern felsefede Pascal ve Kierkegaard'da devam eder.

C- Bilimsel görüşte eşitliği kaybolan değerle bilgi ilişkisinde başlıca pozitivizmde, değer bilginin egemenliğine girmiştir.

Bilgi > Değer

Bilginin objeleşmesi, empirik ve rasyonel bütün varlığı kaplar, bilimsel görüşle empirik alanda da özdeşlik ilkesi değerleri kuşatmak iddiasındadır. Bunun sonucu olarak değer empirik veya rasyonel bilginin özel bir hali gibi görülür; bu görüşte değer ancak bilgi ilkelerine göre incelenebilir. Fakat burada hakikat olan değerden değil, gerçekler arasında bir çeşit gerçek olan değerden söz edilebilir. Bu görüşte iyilik, kötülük göreli nitelik hükümleri sayılır. Sıcaklık-soğukluk gibi nitelik hükümlerinden ancak derece farkıyla ayrılır. Bu hükümler nasıl kimya ve fiziğin niceliksel tetkik metodu ile aydınlanıyorsa, değer hükümleri de psikolojik, sosyolojik incelemelerle aydınlanacaktır. Fakat böyle bir görüşte normatif bilgi imkânı kaybolmuştur. İyi-kötü hükümlerinde de normatiflik kalmayacaktır. Normatif ahlâkın yerini örf ve âdet bilinci alacaktır.

3) Şimdi değerlendirmeyi süjeye göre inceleyelim. Onun da başlıca şu özelliklerini görüyoruz:

a- Aşkınlığı tespit eden süje bir değerlendirme sürecinin mihrakıdır ve beden-süje olarak bu eylemin yardımcısıdır.

b- Değerlendirmedeki aşkınlık halini duyu verilerinde gerçekleştirmeye çalışır. Her gerçekleştirme, duyu verilerinin gerçekleşebilme gücü bakımından bir mertebelenme doğurur. Buradan ihtiyaç objesine karşılık olan duyu verilerinin mertebelendirme, değerlendirme hiyerarşisi doğar. Değerlendirme hiyerarşisi iktisatta "ihtiyaçların mertebelenmesi", psikolojik iktisadın dayandığı teorinin temeli olmuştur.[80] Aynı hiyerarşiyi ahlâk, estetik, hukuk alanları içinde kurmak mümkündür. Fakat bu aslında ihtiyaçlara, aşkın objelere karşılık gelen duyu verilerinin değer bakımından mertebelendirilmesi demektir. Bunu yalnız iktisat yapmıştır. Şimdi bütün değerlere yayıyoruz.

c- Her değerlendirme fiilinde süje, kendi kendini inşa eder. Bundan dolayı değerlendirme bakımından süjenin gelişmesine değer kişiliğinin gelişmesi denir: Dinî, ahlâki, bedii, kişiliklerin gelişmesi gibi. Her değer hiyerarşisine karşı bir kişilik hiyerarşisi vardır. Her üstün kişilik merhalesinde daha geniş bir değerlendirme eylemi mümkündür.

d- Değerlendirme, süjeye göre yalnız bir değer tespiti veya mertebelendirme değil, aynı zamanda bir değer yaratışıdır. Bu suretle değerlerin hem keşfinden, hem karşılaştırılmasından, hem icadından söz edilebilir. Değerleri icat eden iş ve değerleri tespit eden sevgidir.

---

[80] İktisat teorilerinde Viyana Ekolü diye tanınan akımdır ki başlıca Menger, V. Pareto vb. iktisatçılar tarafından temsil edilir. Onlara göre değerin esası *désirabilité*'dir. Pareto buna –daha sosyolojik bir anlamda– *ophélimité* diyor.

Değer tespitinin ihtiyaç-obje ilişkisi dediğimiz objektif, aşkın bir ilişkiden doğduğunu biliyoruz. Fakat bu aşkınlık ilk önce arzu-duyu verisi halinde içkin bir ilişki olarak görünür. Çok defa değer problemi kendi tabiatını (özünü) bozan bir görünüşle açıklandığı için bazı yanlış düşüncelere kapı açmıştır. Arzunun hedefi duyu verileri yani gerçek hayaller, tasavvurlar veya rüya hayalleri, hattâ vehimler olabilir. En sonra arzunun hedefi yok olma hayali olabilir.[81] Burada yok olma hayali gene duyu verilerine dayanır ve duyu verilerinin negatif bir şekilde konulmasından, yani inkârından ibarettir ki, buna yokluk arzusu diyoruz. Budizmin esası budur. Budizm, tersine çevrilmiş bir arzu metafiziği yapıyor ki, arzu verisi olan şeylerin yok edilmesini, varlığın yok edilmesini istiyor ve buna Nirvana diyor. Yokluk arzusunun var olabilmesi için, arzunun hedefi olan duyu verilerinin önceden konulmuş olması gerekir. Fakat yalnız başına aldığımız vakit bu verilerden hiçbirisi ile değer tespitini açıklamak kabil değildir. Çünkü arzu-duyu verisi ilişkisi, ihtiyaç-obje temel sürecinin bir görünüşü olduğu kadar, bir şeyin eksik olmasından ileri gelen duyulara ait bütün uyarımların da aynı suretle görünüşüdür. Objenin hazır bulunmayış hali, açlık ve susuzluk gibi ilkel eğilimlerde, bir yandan arzu-duyu verisi sürecini doğururken, öte yandan eksilen bir şeyin bizde uyandırdığı duyumlar sürecini de doğurur. Birincileri haz, ikincileri elem şeklinde görünür. Haz aktif, elem pasiftir; başka deyişle haz merkezden çevreye, elem çevreden merkeze gider. Acıkmak hem haz, hem elemdir. Acıkılan bir şeyi istemem bakımından haz, fakat bedende eksilen bir şeyin uyandırdığı duyum olmak bakımından elemdir.

Kısaca ihtiyaç-obje ilişkisi daima çevre ile bilinç arasında karşılıklı etki sürecinin doğmasına sebep olur; ve bu yüzden her ihtiyaç-obje ilişkisi sabit ve statik olacak yerde değişik ve dinamik bir ilişki şeklini alır. Çünkü aynı süreçten doğan her arzu hazla, her duyu da elemle karşılaşır. Duyum-elemin yıktığını arzu-haz tamir eder. Ve böylece ihtiyaç obje süreci hareketli ve gelişmeli bir süreç halini alır. Tarlada çalışan rençberin, demir döven ustanın çabaları yorgunluk, susama ve acıkma uyarımlarını karşılayan yeni bir şey meydana getirmek, bir şey elde etmek şevki ile gittikçe büyüyerek, eğer uyarım-elem saikleri haz verici çabaları yok edecek dereceye gelmezse yaratıcılığını artıran bir etkinlik kavsi olur. Bunun için, değerlendirme etkinliğinde rol oynayan, İş ve Sevgi olayları aynı sebepten ihtiyaç-obje sürecinin iki dinamik ve diyalektik görüntüsü olurlar.

---

[81] Vialle, *Le Désir du néant*, Félix Alcan.

İş eskiden beri birçok filozof ve iktisatçının inceleme konusu olmakta idi. Fakat onu değerlendirmeden bağımsız olarak düşündükleri için bu incelemeler yanlış yorumlamalara kapı açmıştır. Onlar işi, objektif ve sübjektif cephelerinden yalnız biri ile görmekte ya da işe asıl değer gözü ile bakmakta idiler. Halbuki insanda zaten değerlendirme bulunduğu için onun işinden söz edilebilir; ve iş, değerlendirmenin bir görünüşü halinde meydana çıkar. Değerlendirmenin sonucu olan işin gelişmesi orada rol oynar.

## Değer Olarak İş

İş sürecinin nasıl gelişmekte olduğunu görebilmek için bu teorileri gözden geçirelim:

1) İşin sübjektif manzarasını inceleyen spiritüalist çaba teorisidir. Gerçi her işte insanın bilinçli bir çabası vardır. Onu bu bakımdan ele alan Maine de Biran ruhî hayatımızda çaba ve direnç süreci göstermektedir. Çaba kendiliğinden yaratıcı ve aktif olduğu halde, direnç mekanik ve maddidir. Bu ikilik madde ve mânâ âlemleri arasındaki ayrılığın anahtarını verir. Fakat bu teori sistemli olarak bu durumda kalamaz. Çünkü ruha karşı direnen tembel maddenin varlığı imkânı, bilinç üstünde ezelî bir etkinlik ve ruh ilkesinin kabulüne engel olur. Tabiat da ruh gibi dinamizmdir, o tekrarları ile kendi alışkanlıkları olan mekanik kanunları meydana getirir demelidir. İşte bu görüşten Ravaisson ve E. Boutroux'daki mutlak spiritüalizm doğmuştur.[82]

Boutroux'ya göre tabiat kanunları ruh dinamizminin kazmış olduğu yataklar, başka deyişle olaylar akışının açtığı yollar içerisinde kendi akışını gerektirmesinden ibarettir. Fakat böyle bir teori ile işi açıklamaya kalkmak, bu olaya vergi türsel özellikleri ortadan kaldırmak, onu belirsiz bir metafizik haline getirmek demektir.

2) İş objektif olarak ele alınınca, mekanik iş halinde insan ruhunun etkinliğinden bağımsız bir süreç olarak görünür. O zaman bunun mekanik'teki işten farkı kalmaz, işin böyle anlaşılması onun tümel mekanizm teorisi ile açıklanmaya kalkıldığı yerde meydana çıkar. La Mettrie'ye göre, insan bir makinedir.[83] İnsanın tükettiği emek maki-

---

[82] Ravaisson, *Habitude* (Alışkanlık, çev. Nezahat Tanç), *Testament philosophique*; E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature* (Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, çev. H. Z. Ülken); *De l'Idée de loi naturelle*; *Nature et esprit*.

[83] La-Mettrie, *L'Homme-machine*.

nenin emeği ile ölçülür. Buharin bir kitabında[84] insan emeğini böyle incelemeye çalışıyor. *Psycotechnie* ilk şeklinde Forel ve Taylor'ın rasyonalizasyon metodlarına göre işi incelediği zaman bu görüşten hareket ediyordu.[85] Fakat bu sürede sübjektif cephesi karanlıkta bırakıldığı gibi bütün niteliksel ve kişisel özellikleri kaybolmaktadır. İlk önce Munsterberg ekonomik işin ölçülmesine ait araştırmalarında mekanik görüşten ayrılarak, işi işleyen insanı kişisel özellikleri ile inceleme yoluna gider.

3) Bunların yanında bir de işi değerlerin temeli gibi gören teori ile karşılaşıyoruz. Buna göre bütün değerlerin kökü iş olduğu gibi, iş de kendi başına bir değerdir. Bu teori materyalizmin mekanik felsefeye bağlılığından doğmuştur. Kişisel çabaların, insan ve tabiat arasında çok karmaşık ilişkilerin eseri olan işi basit bir sayı oranına indiren böyle bir görüş, yüksek gerçekleri aşağı gerçeklere indirmekten ibaret mekanizmin dar anlayışından kendini kurtaramamıştır.

Çaba-Direnç ve inşa süreci, değer halini almadıkça iş olamaz. Her işte süjenin objeye, objenin süjeye, karşılıklı etkileri vardır. Bu etkilerden doğan iş bütün değerlendirme şartları içinde meydana geldiği için bir değer halini alır. Makinenin ve hayvanın işinden söz etmek mecazdır. Hakiki iş, yalnız insana vergidir. Değerlendirmeden bağımsız, çaba-direnç'e ait birçok etkinlik iş değildir. Çocuğun yarı bilinçli bocalamaları, delinin bilinçsiz didinmeleri hiçbir iş doğurmaz. Onlar ancak işimizin tamamlayıcı unsurları olabilir. Sağlık kazanmaya başlamış delilere bir çeşit iyileşme aracı olarak organize edilen bir iş etkinliği içinde bazı fonksiyonlar verilmesi böyledir.[86]

Şimdi iş sürecinin gelişmesini görelim. Bu, her değerlendirme gibi, süje-obje ve duyu verilerinden ibaret bir değer muhtevasında ruhî ve toplumsal etkinliklerin olduğu şekildir. Burada beden-süje[87] ile obje ve duyu verileri arasında karşılıklı ilişkiler birtakım etkinlikler doğurur. Her değerlendirmede duyu verileri bir ihtiyaç mertebelenmesi halinde görünmektedir. Şu halde her işte obje-ihtiyaç mertebelenmesi ile beden-süje arasında ilişkileri inceleyeceğiz.

---

[84] Boukharine, *Le Matérialisme historique: Traité d'une sociologue marxiste.*

[85] *Telifçiliğin Tenakuzları* adlı kitabımızda bilgi verilmiştir, 1933.

[86] Bakırköy Akıl Hastanesi'nde modern metotlara göre Dr. Faruk Bayülken işi bu tarzda organize etmiştir.

[87] Beden-süje dememizin sebebi teknik, bilimsel ve sanata ait işte süjenin yalnız ruhî hareket noktası değil, el, kol ve beden maharetleriyle birlikte olmasıdır.

1) Objenin bulunmayışı ihtiyaç mertebelenmesini gerektirir: açlık, duyu verileri arasında açlığın duyulduğu bir mertebelenme yapmaya götürür bizi. Açlığımızı doyurabilecek duyu verilerinin elde edilme kolaylığı, vazgeçilemezlik derecesi, açlıkta hazır bulunan elem-haz sürecine cevap verme gücü bakımından derecelere ayırmak ve elde edilmesi en güç olanları, en vazgeçilemezleri, en yüksek dereceden doyurma gücü olanları başa koymak üzere türlü ihtiyaç mertebeleri kurabiliriz. Hava ve su gibi şeyler elde edilmesi en kolay, bazı nadir gıdalar elde edilmesi en güç olduğu için aşkın obje bu tarzda bir mertebelenmeyi gerektirir. Lüks gıdalardan vazgeçilse bile, hayatı devam ettirecek en az (minimum) gıdadan vazgeçilemeyeceği için bu bakımdan başka mertebelenme kurulur. Fakat eldeki gıdalar arasında seçme imkânı olduğu zaman, bize en çok haz verenler başta gelmek üzere başka bir mertebelenme de yapabiliriz.

2) İhtiyaç mertebelenmesi beden-süjenin çabasını gerektirir. Objenin bulunmayışı ihtiyaç mertebelenmesi gerektiriyordu; burada ihtiyaç mertebelenmesi beden-süjeyi, bedenimizin çabasını gerektirir. Aşkın objenin gerektirdiği ihtiyaç mertebeleri bütün şekilleri ile bunlara çevrilen ve duyu verilerinde doyurma konusu arayan eğilimleri gerektirecektir. Açlık, susuzluk gibi müphem ve genel yönlere çevrilmiş eğilimler bu mertebelenen duyu verileri yardımı ile daha özel, daha aydın arzular halini alır: açlık eğilimi gelişigüzel yemek, düzenli aralıklarla yemek, lüks yemek, perhiz etmek, belirli bazı yemeklere karşı arzu vb. şekillerini alır. Bu tarzda ihtiyaç mertebelerinin türlere ayırdığı, özelleştirdiği yüksek veya aşağı derecelere karşılık yükseltip alçalttığı arzuların şiddeti, yani beden-süjenin duyu verilerini elde etmek için tükettiği çabayı da şiddetlendirir, ya da azaltır, yani gerektirir.

3) Beden-süjenin çabası duyu verilerinden hazır olmayan objeye doğru gelişmeyi doğurur ki, biz buna icat veya yaratıcı etkinlik diyoruz. Her icat ve yaratış, duyu verilerinden bulunmayan objeye bir hamledir. Bu hamle duyu verilerinden başlayan bir yaratıcı hayal gücü etkinliğini, bir şematizmi doğurur. O da bu verilerden meydana gelir. Yalnız onlarla aşkın objeye ulaşmamız imkânsız olduğu yerde, hayal gücü onlar arasında yeni bir terkiple bu verilerin doyurma kuvvetini arttırmak ve aşkın objeye yaklaşma görevini alır. Maksadımız kapalı bir yerden çıkmaksa, bunun için parmaklığı aşmak veya bir duvara tırmanmak gibi verilere ait tecrübeleri yaptıktan sonra, eşyayı üst üste koyarak bir basamak yapmak gibi duyu verilerine ait şematik terkiplere başvururuz. Soğuktan titremeye başladığımız zaman, ısınmak

için soba ve palto gibi araçlarla sahip değilsek, ellerimizi oğuşturarak ısı meydana getirir ve bununla hedefimize ulaşırız. Burada ısının ve daha şiddetli hallerde ateşin elde edilmesi, beden-süjenin aşkın objeye ulaşmak için duyu verilerinden faydalanarak yaptığı şematik sentezler, yani icatlardır.

4) Icat ve yaratış beden-süjeyi genişletir ki, buna biz değer süjesi, veya değer kişiliğinin genişlemesi deriz. Özelleşen arzu, kuvvetlenen çabanın yaptığı icat ve yaratışlar arttıkça, objektif değer ürünleri büyüdükçe onların beden-süje üzerinde etkileri de artar. Çünkü böylece duyu verileri alanı genişlemiştir. Onlar arasında kurulan terkipler, değer şemaları derinleşmiştir. Bütün bunlar beden-süjenin duyu verileri üzerinde işleme gücünü arttıracak, beden-süje ilkel bilinç yetileri ile işe başladığı halde geniş teşebbüsleri kavradığı ve büyük sentezli projelere girdiği için yüksek bilinç yetilerini kazanmaya başlayacaktır. İcat ve yaratış eserlerinin alanı ne kadar genişse, teşebbüslerin alanı o kadar genişleyeceği için büyük bir teşebbüs içinde bazı şartlara göre işi başaran bir kısım insanların kişisel güçleri de o nispette artacaktır.

5) Kişiliğin derinleşmesi, aşkın objeyi genişletir. Başka deyişle, daha geniş bir aşkın obje ortaya koyar ki, burada başkasının varlığı aşkın obje içerisine girer. Vakıa ilkel eğilimlerimize ait aşkın obje değişmeden kalır; ta ki uzviyetimizin yapısında esaslı bir değişiklik olsun. Fakat eğilimlerimiz arzular ve onlar da daha derin heyecanlar, alışkanlıklar, tutkular halini aldıkça bu yükselen ruhî kuvvetler ilkel eğilimlerimizden farklı psiko-biyolojik yeni bir alan meydana getirdiği için, bu alanın aşkın objesi de birincilerden geniş ve üstün varlıklar olacaktır. Seslere ait eğilimler virtüözlük, hatiplik, şarkıcılık vb. yatkınlıkları halini alınca, bu çeşitli ihtiyaçların çevrildiği aşkın objeler de o kadar zenginleşecektir, ilkel eğilim derecesinde bile bir başka insanın varlığını bizi tamamlayan aşkın obje olarak koyma zorunda olduğumuz için, genişleyen kişilikle orantılı birbirimizden farklı kuvvetler ve çabalara olan ihtiyacımız daha büyük olacaktır. Bundan dolayı kişilik ne kadar derinleşirse insani varlığı aşkın obje olarak koyma ihtiyacı o kadar büyük olacaktır.

6) Genişleyen aşkın obje duyu verilerine tesir eder; ihtiyaç mertebelenmesini değiştirir; beden-süjenin çabasını artırır. Açlık derecesinde aşkın objeye göre huzur ve mutluluk ihtiyacı derecesinde aşkın obje daha geniştir. Doymak şeklinde ferdî aşkın objeye göre başkalarını doyurma şeklinde aşkın obje daha geniştir. Vakıa insanlar arasında karşılıklı bağlılık şeklinde meydana çıkan ve Biz'den ibaret insani varlık,

bütün ferdî aşkın objeleri kavrayan en zengin aşkınlık alanı teşkil ettiği için, idealist filozoflar buna değerlendirmenin temeli olan evrensel bilinç demektedirler. Bu anlamda aşkın obje duyu verilerine değişmez hissi veren Normu kuracak, renkler ve seslerden ibaret değişir duyu verilerini daha üstün dereceden bir düzene koyacaktır. Nitekim duyu verilerinin yüksek dereceden değer muhtevaları haline gelmesi de aynı suretle onlara çevrilen beşerî arzu ve çabaları artırarak tutkuları, gayeler ve idealler haline getirecektir.

7) Beden-süjenin artan çabası tekrar duyu verilerinden aşkın objeye yönelen yeni sentezler, yeni icat şematizmleri meydana getirir.

İş süreci hakkında yapmış olduğumuz tahlil onun esaslı karakterlerini tespit etmemize imkân verir.

A- İş aşkın-objektif bir süreçtir. Çünkü süjenin fiilleri aşkın obje ile kaim olduğu gibi, onun tarafından gerektirilir.

B- Iş başkasının varlığı ile değer seviyesinde gerçekleşir. Yani insanlar arası ilişki ile, insanın insan tarafından olumlanması, insanın insan diye kabul edilmesi ile kaimdir. Şu kadar ki insanın kişi değil araç diye alındığı işler değer seviyesini kaybeder ve değerler düzenini bozarlar.

a- Çünkü her iş bağıntısında aşkın objenin başkasının aşkın objesi, yani insani obje olduğu tasdik edildiği zaman devamlı etkinliğimiz olabilir.

b- Her iş bağlantısında duyu verileri başkalarının etkinliği ile ortak bir alan olduğu için, iş bu ortak alan üzerinde meydana çıkar.

c- Her işte beden-süje kendi çabasını arttırmayı gerektiren aşkın objeye karşı bütün güçleri harekete getirerek, en az çaba ile en çok verim elde ederek, başka kuvvetleri başka beden-süjeleri yardımcı veya âlet halinde kullanarak cevap verebilir. Buradan her iş ilişkisinde beden-süjelerin çeşitli tarzda birleşme zorunluluğu doğar. Bu tarzlar da şunlardır:

1) İşbirliği (*coopération*), eşit işlerin birbirini tamamlaması halidir ki, işin değer sisteminde yerini bulması demektir.

2) Işin yönetimi (*direction*). Bir iş sisteminde teşebbüs şekli ile başka işlerin ilişkisidir, gene bir değer sisteminde seviyesini kaybetmeyebilir.

3) Tufeylîlik başkasının yanında veya bir iş sistemi içinde onun etkinliğinin sonuçlarından faydalanmak üzere yaşamak ki, bir değer sisteminde böyle bir işin değer olarak seviyesi düşmüştür.

4) Doğrudan doğruya işletme. Bir iş sisteminde başkalarını kişi gibi alacak yerde, kendi işinin âletleri ve şeyler haline getirmektir ki

burada iş değer sisteminde değer olarak kaybolmuştur, kölelik, toprak köleliği vb. gibi.

5) Dolayısıyla işletme, bu başkalarının işlerini kendi işi için araç haline getirmektir ki, bu da bir değer sisteminde iş bazı değerleri (siyasi, hukuki vb.) uygun olsa da ahlâki değere uygun olmadığı için değer çatışması doğurur.

Bütün bunlar insanlar arasında iş dolayısıyla meydana çıkan karşılıklı ilişki tarzlarıdır. Bu süreçlerin hepsinde iş, bir yandan değerlendirme şartlarına dayandığı için yukarı veya aşağı seviyeden bir değer, öte yandan teknik, sanat, bilgi gibi değerlerin yaratıcısı olarak görünür. Eğer bildiğimiz aşkın şartlar var olmasa, iş olamazdı. Fakat iş olmasa değerler sistemi yaratıcı bir güç halini alamazdı.

## Değer Olarak Sevgi

İkinci süreç, Sevgi (aşk)dir. Uzun bir süre değer teorileri ve felsefeler sevgiyi üstün bir değer gözü ile görmüşlerdir. Din ve felsefe tarihlerinde bunun birçok örneği vardır. Teorilerin bu soru dolayısıyla meydana çıkardıkları güçlükler de sevgiyi iş gibi tek cepheli olarak vermelerinden veya onu asıl kendi başına bir değer ve değerlerin temeli saymalarından ileri gelir. Sevginin değer eyleminde gerçek yerini görebilmek için, önce bu sakat teorileri gözden geçirmeliyiz.

1) İnsana benzetilmiş (*anthropomorhique*) sevgi teorisi. Buna Yeni-Platoncu tasavvuf felsefesinde "Muhabbet-i asliyye" teorisi denir. Bu teoriye göre Aşk varlığın sırrıdır. Varlık ve yaratış aslî sevginin meydana çıkmasından ibarettir. Allah'ın insanlara, insanların Allah'a karşı sevgisi de buradandır.[88] Fakat bu teori değer âlemini açıklamak için hudutsuz bir metafizik halini almış, insana vergi bir özelliği bütün varlığa yaymak üzere varlığı insana benzetmek dediğimiz yola sapmıştır. Asıl varlıkta biricik hâkim ilkenin Aslî sevgi olup olmadığını bilmiyoruz. Yalnız tasavvuf, dini bu anlamda yorumluyor ve bu hal edebiyata çok uygun geliyor.[89] Ancak ne ontolojik hakikatin bundan ibaret olduğunu söylemek kabildir, ne de insani değerler âlemini onunla açıklamak.

2) İnsani sevgiyi başka duygusal olaylara irca edilmez, empirik ruhî olaylardan bağımsız bir öz sayarak bunu bütün eğilimlerden ayıran te-

---

[88] "Aşaktu ve aşakanî".

[89] Feridüddin Attar, Mevlâna vd.'lerinde ilâhi aşk sembolizmi tasavvuf edebiyatında çok yaygın olan bu görüşe dayanır.

oridir ki, burada sevgi kendi başına bir değer sayılmıştır. Sevgi değerin psikolojik aracı değil, kendisi bir değer sayılıyor.[90] Başlıca Max Scheler böyle düşünüyor. Halbuki aynı sevgi bazen pozitif değer, bazen negatif değer olabiliyor. Iago'nun Othello'nun aşk'ı yok edici değer, fakat bir bilginin tabiat sevgisi pozitif değer, Harpagon'un para sevgisi negatif değer oluyor. Kısaca, Sevgi kendi başına bir değer değildir, değerlerin aracıdır, değerlere yöneldiği zaman bir anlam kazanır. Hattâ bazen değerin karşıtıdır, orada sevgi, kin halini alır ve tamamen yıkıcı olur. Gündelik hayattan buna ait örnekler vermek kabil. İnsan ulvî bir sevgi ile bağlı olduğu sevgilisi için büyük fedakârlıklar yaparak ahlâki bir değer kazanabileceği gibi, gene aynı saikle bazı insani değerleri çiğneyerek ahlâka aykırı da hareket edebilir. Yahut bu sevgi bir süre hiç pozitif veya negatif değerle çatışmadan da hüküm sürebilir. Şu halde eğilimlerden büsbütün ayrı ve üstün kendi başına değer sayılan bir sevgi özünden söz etmeye imkân yoktur.

3) Eğilimler değer halini almayınca kör eğilim olarak kalırlar ve sevgi ile hiçbir ilişikleri yoktur. Eğilim kendi başına ilerlemeye elverişli değildir. Bütün ruhî yükselişleri eğilimlerden çıkarmak isteyen teorilerin yanlışlığını görmüştük; burada o düşünceleri hatırlatmakla yetineceğiz. Bundan dolayı sevgi adı verdiğimiz etkinlikleri, ancak zaten var olan bir değerlendirme içerisinde, eğilimlerin yücelmesi sayabiliriz. Bir değer temeli yoksa, orada kendi başına eğilimlerin veya sevgi'nin değer yaratmasından söz edilemez. Spinoza'nın *Etika*'sında hürriyet bölümü okunacak olursa bu fikirlere nasıl hazırlık teşkil ettiği görülecektir. İşte olduğu gibi, sevgide de değer şartı beden-süje ile obje ve duyu verileri arasındaki ilişkiye dayanır. Burada şöyle bir gelişmenin olduğunu görürüz:

1) Aşkın obje beden-süjeyi gerektirir ki, buna biz gerçeküstü bir ideal açlığı diyoruz.

2) Beden-süje eğilim olarak duyu verilerini gerektirir ki, bu da duyu verilerinin, arzularımızın konusu olması demektir.

3) Duyu verileri beden-süjenin eğilimini geliştirir. Arzu konusu olan duyu verileri duygusal hayatımızı yücelten değer muhtevaları haline geldiği için ilkel eğilimlerimiz üstün eğilimler şeklini almaya başlar.

4) Derinleşen bir eğilim değer muhtevası olan duyu verileri üzerinde merkezîleşir ki, buna biz yüksek beşerî tutkular diyoruz.

---

[90] Max Scheler, *La Nature et la forme de la sympathie.*

5) Merkezîleşen duyu verileri aşkın objeyi genişletir ki, buna biz başkasının varlığı veya insani obje diyoruz.

6) İnsani obje üstün beşerî tutkular halini alan beden-süjeyi genişletir ki, buna sevgi halini alan merkezîleşmiş eğilim diyoruz.

7) Sevgi halini alan eğilim tekrar üstün dereceden değer muhtevası olan duyu verilerine çevrilir, vb.

Aynı diyalektik ilişkiyi iş'de olduğu gibi sevgide de görebiliriz. Sevgi ahlâk'ında tasvir ettiğimiz ruhî yüceliş budur.[91]

Sevginin gelişmesini inceleyince, onun esaslı karakterlerini tespit etmek mümkün olur ki, bunları da şöyle özetleyebiliriz.

1) Sevgi, objektif-sübjektif bir diyalektik süreçtir.

2) Sevgi başkasının varlığı, yani insani varlıkla kaimdir. Çünkü her sevgi fiilinde başkasının aşkın objesi veya insani varlık olumlandığı zaman o bir değer halini alabilir. Her sevgi fiilinde duyu verileri başkalarının alanları ile ortak bir alan olabilir. O zaman sevgi veya vecd kolektif sevgi şeklini alır. Her sevgi fiilinde beden-süje kendi eğilimini dağınıklıktan topluluğa, çokluktan birliğe doğru götürdüğü için tam özelleşir, kişileşir; sevgi fiilleri aşkın obje bakımından birleşirler. Fakat duyu verileri ve beden-süje olmak bakımından ayrılırlar. Hedef olmak bakımından birleşir, o hedefe yönelen kişiler olmak bakımından ayrılırlar. Böylece sevgi fiilleri türlü manzaralar alır ki, başlıcaları şunlardır:

1) İnsani sevgi veya toplum sevgisi ki en üstün derecedir.

2) Dostluk, arkadaşlık, iki veya daha çok insan arasında kalır.

3) Meslek sevgisi bir zümre ve işbirliğine bağlıdır.

4) Mahrem dostluk, sırdaşlık, yalnız iki kişi arasında kolayca negatif değere çevrilebilir.

5) Cinsel sevgi, insani sevginin bu şekli platonik aşk haline yükseldiği gibi, aile sevgisi halinde temelli şekil alır veya soysuzlaşabilir.

6) İş sevgisi halinde kişisel manzara alır ki bütün değerlere yaygın yaratıcı gücü budur. Sevgi burada işle birleşir ve tekniğin, sanatın, ilmin vb. psikolojik bakımdan yaratıcı kuvveti olur. Sevgide duyu verileri kolektif olarak ortak alanı meydana getirirse, sevgi fiillerinin birleşmesi duyu verileri yardımı ile değil, ancak bizi ideale yönelten aşkın obje ile gerçekleşir, sevgi fiilleri burada aynı aşkın objeye sahip olmaktan veya başkasının varlığı demek olan insani objeye yönelmekten doğarlar. Bunun içindir ki, duyu verileri sevgi fiillerinin bilgi

---

[91] H. Z. Ülken, *Aşk Ahlâkı*, 1. baskı, 1931, 2. baskı 1958, 5. baskı 1999 (Yay. Haz. Notu).

alanına ait görünüşü oldukları için, eğer bu fiiller insani aşkın objeye dayanmıyorlarsa sevgi fiilleri olmaktan çıkarlar. Birincilere değer halini alan sevgi, ikincilere kör eğilim denir. İş fiilleri değerlendirmenin eseri olmakla birlikte, değerlendirmede icat ve yaratışı, tekniği meydana getirdiği gibi, sevgi fiilleri de değerlendirmenin eseri oldukları halde değerler alanında ortaklaşmayı, coşkunluğu ve değer tespitini sağlarlar. Halk arasında "Aşk olmayınca meşk olmaz" derler. Halbuki bunun aksi de doğrudur: Meşk olmayınca aşk olmaz! Aslında bunlar ayrı şeylerdir. Sevgi ile işin sıkı bir bağı yoktur. Fakat bu iki süreç birbirine daima tesir edebilir, yan yana olabilir ve bu karşılıklı etki onların aynı olduğu sanısını uyandırır.[92] Bununla birlikte, bütün toplumsal değerlendirme etkinliklerinin objektif temeli iş olduğu için bu anlamda işin aşkı, sevgiyi gerektirdiğini söylemek doğru olur.

## Teknik ve Manevi Değerlerin Ilişkisi

Burada teknik ve manevi değerlerin ilişkisinden söz edeceğiz. Böyle bir ilişkiyi görmek için, önce şimdiye kadar gördüklerimizi gözden geçirelim: Değer süje ile hazır olmayan obje arasında aşkın bir orandan doğan beşerî bir eserdir. Duyu verileri değerin olduğu kadar bilginin de muhtevasını teşkil eder. Duyu verileri bilgide aşkın bir âlemin muhtevası olmadığı, kendi başına görme, işitme aşk gibi verilerin arkasında başka bir âlem bulunmadığı için, orada duyu verileri içkin âlemi teşkil ederler. Halbuki değerde duyu verileri, ancak muhteva görevi görürler. Önceden bir aşkın obje var olmasaydı orada duyu verileri yalnız renkler ve seslerden ibaret kalacaktı. Bilgiyi değerden ayıran esaslı karakter budur. Bundan dolayı her değerin bir değerlendirme olduğu, fakat değerlendirmenin sübjektif olmadığı üzerinde durmuştuk. Psikologlar değerlendirmede süjenin rolünü büyütürler. Halbuki değerlendirme, bilinci aşan ve bilinçle âlem arasındaki diyalektik ilişkide meydana çıkan bir süreçte gerçekleşir. Değerdeki aşkın objeyi metafizik objeden ayırmak için ona ihtiyaç-obje demiştik. En basit anlamında bu, ihtiyacımızın yöneldiği şeydir. Acıkma halinde açlık duyduğumuz, doyurulacağımız herhangi nesne aşkın objedir ve ona yönelen sübjektif etkinliğimiz onunla canlandırılacak ve genişleyecektir. Beden-süje ferdî perspektif, biyografi, bir milletin tarihi haline gireceği gibi, objektif

---

[92] De Mann, *La Joie au travail* adlı eserinde ve *Au delà du marxisme*'de sosyalist görüşte işin sevgi ve sevinç ile ilgisini Belçika işçilerine ait etraflı bir anketle inceliyor. Fakat iş her zaman sevgi ve sevinçle birlikte bulunamaz.

aşkın nesne de bir proje, bir milletin ideali haline gelebilir. Bu anlamda aşkın obje en geniş değer yaratışı alanını açıklar. Ferdî değerlendirme bilgi ve dil ile ortaklaşır. Çünkü bilginin kendine vergi bir objeleşmesi vardır.

Bu da tek tek, değişik hayallerin tekrarlı ve bağlantılı hayaller halini alması, şeylerin aktüel bir manzarasına ait ferdî algılardan zaman-üstü virtüel algıların doğması ve buradan sembolik düşünce ve dil yardımı ile tümel kavramların meydana çıkması şekillerinde gerçekleşir. Bu tarzda, aşkınlık fiili tek tek kaldığı halde duyu verisi ve onlardan doğan kavramlar ortaklaşır. Zevk, sevgi, hoş-hoş değil bütün izlenimler böyle duyu verileri iken onlardan insanlar arası dil aracı ile ortaklaşan soyut ve tümel kavramlar doğar. Bir insan herhangi bir eylemde bulunur veya yeni bir duyu alırsa herkes bundan dil aracı ile haber alabilir. Fakat herkesin haber aldığı ve dille yayılmış olan bu hareket veya duyum ortak bir değer değildir. İnsan bir şeye karşı arzu duyduğu, bu arzu soyut bir bilgi kavramı halinde ifade edildiği ya da tek tek ve somut bir hayal halinde dille yayıldığı, herkes bundan haberli olduğu zaman onun bir bilgi şeklini aldığını söyleyebiliriz. Fakat burada bir değerden söz edilemez. Asıl değerlendirme dil alanını aşar. Burada, ısrarla anlatmış olduğumuz "başkasının varlığı" fikrini hatırlayalım. Başkasının varlığı olmaksızın ve başkasının varlığına dayanmaksızın hakiki hiçbir değerlendirme olamaz. Bu, değer bilgisinin, değer inancı halini alması demektir. Şu halde her değerlendirme, bir değer bilgisi ile başlarsa da, ancak değer inancı ile tamamlanır. Teknik, ahlâk, hukuk bütün değerlendirmeler inançla tamamlanırlar. Nitekim zevk ve sevgiye ait değerlendirmelerde de ancak inanca dayandıkları zaman gerçek değer olurlar.

Aşkın objeden süjeye, oradan tekrar aşkın objeye çevrilen değerlendirme bir yandan sevgi ve iş, yani icat edici ve yaratıcı güç, öte yandan yüksek manevi etkinliklerle genişleyen bir süreç olacaktır. Bu süreç sırf inşa olmak bakımından teknik değerdir. Fakat bir değer olan teknikten başka, yaratıcı güç olmak bakımından her değer içinde onun yeri olduğunu söylemeliyiz. Bu anlamda teknik her değer içinde inşaî fonksiyondur. Bunun için her değerin ayrı tekniğinden söz edilebilir: Dinin, ahlâkın, sanatın, hukukun, siyasetin teknikleri vardır. Teknik kavramının bu genişletilmiş şekli onun anlamına daha çok aydınlık verebileceği gibi, tekniğin değerlere temel olduğunu iddia etmek yüzünden düşülecek buhranları da önleyecektir. Bu anlamda değerlerin inşasında rol oynayan tekniği değerlerin temeli farz etmek

yanlış olur. Fakat her değerde yaratıcı ve inşaî işlemi görmeyerek değeri yalnız tespit edilmiş, olup bitmiş bir nesne gibi görmek, onun sevgi ile meydana çıkarıldığını, teknikle, icatla ilgisiz olduğunu sanmak da aynı derecede yanlış olur. Yaratıcı ve tespit edici etkinliklerle elde ettiğimiz değer alanında maddi-manevi, üstün-aşağı gibi sınıflamalar yapmak mümkündür. Fakat bu sınıflamalar itibarîdir. Değere ait olan bu dereceler, her değer sisteminde bağlı olduğumuz mertebelenmenin zorunlu sonucudur. Bazı filozoflar, bir yarışma ve yaratış alanı olan değerlendirmede mertebelenmenin zorunlu sonucu olarak onlar arasında üstünlük-aşağılık dereceleri kurduklarını unutuyorlar ve bağlı oldukları bu hiyerarşinin etkisi ile birbirinden büsbütün ayrı birçok alan varmış sanıyorlar. Değerleri maddi-manevi diye ayırırken manevi değerleri üstün, maddi değerleri aşağı veya kişiye ait değerler, eşyaya ait değerler diye ayırırken gene aynı derecelenmeyi yapıyoruz.

## Teknik, Bilgi ve Sanat

Teknik icat teknik değere ait bir çalışma eseri olduğu gibi, bilimsel icat da bilgi adamının araştırmasının eseridir. Teknik değerden bilgi değerine geçiş maddi varlıktan fikir varlığına yükselişe karşılıktır. Teknik icat'ta âlet insanla tabiat arasında ortaçtır. Fakat bu ortaçta bir yandan üzerinde işlediği gerçek alanının özellikleri vardır. Öte yandan, âlet elin uzantısı görevini gördüğü için, insanın psiko-biyolojik güçlerini taşır. İnsan, eliyle yapabildiği şeyleri âlete gördürmekle kalmaz; onun gücünü artırır: elin yapamadığı şeyleri o yapar. Fakat el, kol ve uzviyetin taklidi halinde doğar. Kazmanın "kol"u, tarağın "dişler"i, bıçağın "ağız"ı, küreğin "kabza"sı vb. vardır. Âlet, bundan dolayı uzviyetin devamıdır ve onun özelliklerini taşır. Bu anlamda o, sanki canlı ve organiktir. Organizm gibi parçalarla bütünün işleyişini hazırlar. Fakat aynı âlet, üzerinde işlediği gerçek alanın özelliklerini de taşır.

O önce maddi şeylerden yapılmıştır. Sonra maddi gerçeğe nüfuz eder ve bunun için de onun zorunluluklarına uyar: saban toprağı açmakla kalmaz; onun açılışına uygun olarak işler. Tekerlek mekanik kanunlarına, sal ve kayık hidrolik kanunlarına uyarak işler. İnsanlar bu kanunları bilmeden çok önce, âletler onlara uygun işlemeleri yüzünden tabiata nüfuz imkânını sağlamışlardır. Kısaca, âlet bir bakımdan insanın uzantısıdır, başka bakımdan tabiat olayları arasındaki içkin (*intrinsèque*) oranlarına uymadır. Bunun için de hem organik hem mekaniktir.

Âletin yetkinleşmesi, onun organik sistem gibi organlar ve parçalardan ibaret karmaşık bir bütün haline gelmesi demektir ki, böylece âletin işleyiş gücü o nispette artar. Aynı karmaşıklaşma tabiata nüfuz gücünü arttırır, âlet makine halini alır. Makine –adının gösterdiği gibi– (*machina*) tabii hareket yapmaya yarayan âlettir. Bunun için de, âlette zaten var olan tabiata uyma gücünün tabii kanunlara göre meydana çıkması demektir. Burada insan bu kanunları henüz bulmamış, fakat âletin yetkinliği "bilimden-önce" onlara uyma gücünü meydana çıkarmıştır. Makinenin bu gücü tabiat kanunlarına nüfuz etmenin başlangıcıdır. Mekanik hareketin denge kanunlarıyla, makinelerin teorisini inceleyen bilim olduğu gibi, Gökyüzü mekaniği yıldızların hareketi bilimdir. Mekanizm hem olaylar ve makinelere ait tabii veya yapma hareketlerin bütünüdür; hem de bir tabiat sisteminin hareket halinde işleyişidir. Bu bakımdan tabiatın bütününe ait hareketlerin sistemine de evrensel mekanizm denir.

Makinenin bulunması teknik ve bilim alanlarında hem bir icat hem bir keşiftir. Onunla insana ve tabiata yeni bir şey katılmış olduğu için, o bir icattır. Fakat gene onunla, hareket kanunlarına uyarak bu kanunlar meydana çıkarıldığı için de o bir keşiftir. Teknik icat ve keşifler, bundan dolayı, başka iki değer alanına ait icatlar ve keşiflerin de hareket noktası görevini görürler; bunlar bilgi ve sanat değerleridir. Teknik âletler bilgi alanında araştırma âletleri, yani cihazlar, sanat alanında sanat dallarının çeşitli *instrument*'ları halini alırlar. Başlangıçta henüz bu ayrılış yoktur, aynı âlet tabiattan faydalanmayı sağlarken, onun kanunlarına nüfuza da yaramıştır. Nitekim aynı âlet –biraz farkla– sırçalı çanakların, kabartma ve heykellerin yapılmasına yaramıştır. Fakat ileri şekillerde bilginin cihazları ile sanatın enstrümanları tekniğin makinelerinden ayrılmıştır. Bilimde icat bilgi adamının araştırmasının verimidir dedik. Floransa'daki çeşmelerde suyun 18 kulaçtan yukarı çıkışını izah için Torricelli atmosfer basıncı hipotezini tasavvur etmişti. Bilgin tarafından tasarlanan hipotez[93] bir icattır; fakat o, olgularla doğrulandığı zaman bir keşif olur.[94] Becquerel radyoaktiviteyi "keşf"etti: ona dayanarak sağlığa ait radyoterapi cihazları icat edildi. Bazen tabii bir özellik bir icattan sonra meydana çıkar. Bu karşılıklı etki aralarında sıkı bir ilişki gösterir. Fakat aynı olay bir bakımdan icat, başka bir bakımdan keşiftir. Deri yaması hekim için icat, biyolojist için keşiftir. Papin'in buhar kazanını icat etmesi daha önce buharın

---

[93] René Boirel, *L'Invention*, PUF, 1955.

[94] Arthur Shuhl, *La Philosophie et le machinisme.*

bazı özelliklerinin keşfedilmesinden ileri geldi. Bazen de bir keşif icadın tamamlanmasına yardım eder. Bazen bir icat şartların yetersizliği yüzünden yüzyıllarca keşif halini alamaz, İlkçağ'da Heron un buharlı makinesi gibi.[95]

Her âlet veya makine gayeli bir sistemdir. Parçalarına araç diyecek olursak, makine bütününün işlemesi gaye gibi görülebilir. Bu bağlantı bir uzviyetin parçalarıyla bütün arasında da vardır. Âletin neye yaradığını düşünecek olursak, gaye olabilir. Fakat Hint adaları halkı pirogun (oyma kayık), Kızılderililer zehirli okun, Yeni Zelanda halkı av âletlerinin neye yaradığını biliyorlar. Hattâ bu gayelere göre onları olgunlaştırıyorlar. Uzviyette de parça-bütün ilişkisi böyle bir gayelilik gösteriyor. Ancak burada bu dış-gayelilik değil, iç-gayelilikten söz edilebilir. Yani Uzviyet, bilinç karışmaksızın, belirli bir gayeye bazı şeyleri hazırlıyor. Böyle düşünmezsek, uzviyetin işleyişini sırf etker-nedenlere indirmek gerekir ki, bu suretle bütün evrim kör tesadüfe bağlanmış olacaktır.[96] Âletin ve makinenin gayeci bir etkinliği olması da onu yapan insanın (ruh ve beden bütünü halinde) gayeci davranışı olmasındandır. Nitekim aynı makine tabiat gerekliliğine uyması yüzünden mekanik nedensellik karakteri gösterir ve bu bakımdan etker-nedenin gerçekleşmesinden ibarettir.

Teknik değerin gelişmesi yeryüzünde benzer şartlarda bilgi ve sanat değerlerinin de gelişmesine hizmet etmiştir. O suretle ki âdeta aynı çağda, hattâ aynı yıllarda birçok ilmî keşif birbirinden habersiz olarak yayılmıştır. Descartes ve Fermat analitik geometriyi aynı zamanda icat ettiler. Torricelli ve Pascal hava basıncını, Leibniz ve Newton sonsuz küçük hesabını, Steinheil, Wheatstone ve Morse telgrafı; Graham Bell ve Gray telefonu; Edison ve Cros fonografı birbirinden haberleri olmadan aynı zamanda icat ettiler. Souleiran ve Liebig kloroformu; Darwin ve Wallace tabii seçkinleşme olayını; Mitchourine ve Vernet insanlarda *mutation* olayını keşfettiler.[97]

Teknikten bilgi ve sanata geçiş onların teknikten doğduğunu değil, teknik değerde sırf maddi varlıktan faydalanma gayesine çevrilmiş değerlendirme yerine bilgide gerçek varlıklara ait keşfin, sanatta insani varlığa ait duygusal keşiflerin geçtiğini gösterir. Halbuki pragmatizm bu ilişkiyi yanlış yorumlayarak bütün değerlerin teknikten, yani pratik

---

[95] Cuénot, *La Loi dans les sciences biologiques,* 1937.

[96] R. Boirel, *aynı eser.*

[97] Max Hartmann, *Die Philosophische Grundlagen der naturwissenchaften,* 1948.

faydadan doğduğunu ve değerlerin temeli yalnız *praksis* olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir iddia değerin olduğu gibi bilginin de temeline aykırıdır. Teknik derecede dahi değerin sübjektif bir arzu-tatmin süreci olmadığını, her teknik icatta ihtiyacın hedefi olan aşkın objeye nüfuzun bulunduğunu biliyoruz. Teknikte bu nüfuz yalnız maddeye ait olduğu halde, bilgide bütün varlık derecelerine doğru genişler: maddeye ait keşiflerin ardından bitki, hayvan, insan sfer'lerine ait keşifler gelir. Bunun için de âlet, makine ve cihazlar yardımıyla varlıklardan her birine nüfuz eden insan, ona vergi karakterleri meydana çıkarır. Bilimde keşif cihazlar yardımıyla insan duyularının gözlem ve deney alanlarını genişletme ve derinleştirmekle sağlanır: mikroskop, teleskop, spektroskop, elektroskop insanın tabiat ufkunu biteviye genişletmektedir. İnsan bilimlerinde cihazların çeşitleri ve rolü değişmekle birlikte, gene de kendi alanlarına uygun olarak yaptıkları işler vardır.

Madde ve hayat bilimlerine ait cihazların (fotoğraf, grafik, test vb.) insan alanında da aynı tarzda kullanılmasında, bu bilimleri çıkmaza sokan yanlış görüşler doğmaktadır.[98] Bu meselâ insan davranışını bir refleksler toplamı, bir davranış, rol ve statüler bütünü gibi gören unsurcu bilim görüşünden doğan sakatlıklardır ki, varlık alanları arasındaki *hiatus*'ları görmemek yüzünden, bu boşuna çabalar devam etmektedir.[99]

Değer olarak anlaşılan bilgi, artık yalnız bilincin objeleşme ve süjeleşme sürecinden ibaret değildir. Bilinç objeleşme işlemini yaptığı sırada "ihtiyaç"ı doğuran aşkın objeye, yani varlık alanlarına çevrilmiştir. Bilgin aktüel objeleri kavramlaştırmak, kavramlar arasında bağıntılar kurmakla kalmaz; onlar yardımıyla işleyeceği hammaddeye yönelir: varlıkları hedef edinir. Âlet, bilincin bu aktif nüfuzunu sağlar. İnsanı tabiatın içine sokar. Bir ucu ile insana, öteki ucu ile gerçeklere bağlanan uygun âlet iki âlem arasındaki yabancılığı kaldırır, insani aktif yaratıcı ve fethedici kılar. Değer olarak anlaşılan bilgiye, içkin bilginin akılyürütme kuralları yardım eder. Tümevarımın araştırma araçları, hipotezleri, genelleştirici kavramları, sonuçlamanın kurduğu formel bağlantılar âletlerle nüfuz edilen varlıklara ait gerçek bilgilerin doğmasını hazırlar. Kısaca, değer olarak anlaşılan bilgi, içkin bilgide bulamadığımız gerçekliği ve tümevarım ilkesini verir. Bu da "olasılık" hükümleri ve "sonuçlanabilme"nin temeli olarak insanda aşkın var-

---

[98] Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine,* Aubier, 1959.
[99] Henry Le Chatelier, *De la méthode dans les sciences experimentales,* Dunot, 1947.

lıklara yönelmiş "keşif" gücünün bulunmasıdır. Aşkın varlığın uyandırdığı ihtiyaç (açlık), ihtiyacın doğurduğu âlet, âlet'in verdiği etkinlik tümevarımın içkin bilinci verilerine bağlı olmayan temelleridir. Biz ancak bu surede, ihtiyacı kendine çeken varlığa ve varlığa yönelen ihtiyaca determinizmi dayandırabiliriz. Çünkü onlar ne formel düşüncenin kuralları gibi tabiata yabancı ne de olasılık gibi belirlenmemiş bir şüphe davranışıdırlar. Determinizmin istediği süjeden bağımsızlığı, varlığa ait zorunluluğu biz ancak varlığın bizi mecbur etmesinden, kendisine karşı ilgimizi devamlı ve düzenli bir ilgi haline koymasından çıkarabiliriz ki, bu da ihtiyaç'ı uyandıran varlık açlığından başka bir yerde bulunamaz.

Sanat değeri de teknik âlete ve bundan dolayı faydalılığa bağlı görünür. Aslında bu değerin hedefi olan aşkın obje, artık fayda ihtiyacımızı tamamlayan madde değil; huzur ihtiyacımızı tamamlayan insandır. Bilgide aşkın objeyi gerçekleştiren bilinç muhtevası kavramlar olduğu halde, sanatta bu bilinç muhtevası duyular ve duygularla ifadedir. O hayal gücünde işler ve onları aşkın objeye yönelişin araçları gibi kullanılır. Bunun için sanatla tekniğin ilişkisi duyu verilerini harekete getiren *instrument*'larla meydana çıkar. Resimde, renkler ve şekiller, mimarlıkta geometrik hacimler, heykelde beden hacimleri, müzikte ses Gestaltları şiirde kelimeler ve bunların uyandırdığı hayaller sanat değerinin bilinç muhtevasıdır. Resimde kalem ve fırça, mimarlıkta şakûl ve tesviye âleti, heykelde çekiç, müzikte çeşitli icra enstrümanları âlet görevini görür. Sanatçı da bilgin gibi bilinç muhtevasını aşar. Varlıkla doğrudan doğruya temasa girer; sanatçının hedefi bilinç değil varlık, yani hayat ve insandır. Değer insani varlıkla, aşkın obje ile temasa girdiği için bilginin dikotomik açılışlarından kurtulur. Bilinçte bilgi bizi varlık önünde alternatiflerde bıraktığı halde, değerde bilgi ve sanat bizi varlığa nüfuz eden diyalektik sentezlere götürür.

Bilimde araştırma endüstri ile başlar, ve ancak bilince ait objeleşmeden faydalanınca soyut bilgi haline gelir. Gazların basıncı endüstrinin keşfettiği bir özelliktir; fakat Gibbs kanunu bir sonuçlamadır. Tabiatın gerçek olguları bize endüstrinin gösterdikleridir ki, onların büyük karmaşıklığından ancak sonuçlamalar ve hipotezlerle çıkabiliriz. Binalarda kullandığımız çimento harçları niteliğini mekanik direnceborçludur. Bu direnç hakkında hüküm vermek için 78 ve 84 günlük sertleşmede kırma denemeleri yapılmıştır. Bunlarda ölçülen dirençler yalnız çimentonun direncine bağlı değildir. Aynı zamanda briketlerin yapılışındaki faktörlere de bağlıdır. Bu araştırma tümevarım ve so-

nuçlama kurallarını kullanarak bizi sonuca götürür.[100] Hava termometresi, *pyrométre*, görme ölçüsü, maden ölçüsü (*grisoumétre*), Rumkorf bobini, elektron mikroskobu vb. gibi cihazların kullanılmasıyla gerçeğin türlü dallarına nüfuz mümkün olmuştur. Âletlerin yanlışları akılyürütmelerle düzeltilir.[101] Bazen de yarım ve yetersiz deneylerden hareket ederek onları genelleştiren cüretli bir akılyürütme ileride yapılacak bütün deneylerin temelini verebilir. Maxwell denklemleri bu suretle elektro-manyetik alanda en geniş akılyürütmeyi vermiş ve bu temel üzerinde Hertz ancak 22 yıl sonra sağlam deneylerini yapmıştır.

Fakat akılyürütmeler de deneyler gibi yanlış olabilir. Ancak bu yanlışlar bazen bilimin gelişmesinde rol oynamıştır. Van't Hoff bir dikkatsizlik sonucu yaptığı yanlış kimyasal mekaniğe ait çok önemli bir ilkenin, ısıların hareketli dengesi ilkesinin keşfedilmesine sebep olmuştur. Becquerel billurların *diskroisme*'ine ait ölçümler yapmıştı. Bu bilgin, deneylerin Fresnel ışık teorisi ile çelişik olduğunu ve bu noktayı eksik bıraktığı için bu teorinin terk edilmesi gerektiğini gösterdi. Birçokları bu fikre hücum etti ve garibi şu ki, bu hücumlar sonuçlama ilkelerine ve Mill'in tümevarım kurallarına uygundu. Fakat bir müddet sonra Potier yanlışın nereden geldiğini gösterdi.

Yeni fizikte *précision* âletleri yetkinleştikçe, olaylara ait bilginin kesinliğini kaybettiği anlaşıldı. Mikrofizikte olduğu gibi tabiatın başka mikyaslarında gözlemcinin olaya karışması durumu az çok bozmaktadır. Öyle ise, genel olarak gözlemci ile olay arasında tam objektif ve tarafsız bir ilişki yoktur. Bu da akılyürütmelerle deneylerin arasını tekrar açan esaslı bir faktör olmuştur.

Eğer gözlem sırasında insan olayları bozuyorsa, onları gerçekte oldukları gibi göremiyorsa, öyle ise bilgimiz hiçbir zaman tam gerçeği ifade etmiyor; akılyürütmelerimizle deneyler arasında takribi bir uyarlık var demektir. Bundan dolayı tümevarımın ulaştığı zorunluluk deneylerle kavradığımız bir varlık manzarasının zorunluluğu olacaktır.

a- Eğer olayları bir nehrin akışı gibi kavramışsak, onlarda nedensel bağlantı kurar ve matematik kanunlarla ifade ederiz; ama onları mekân ve zamanda tasavvur edemeyiz, b- Eğer deneyleri mekân ve zamana bağlı, durak yerlerinde yakalamışsak, kesinsizlik ilkesine göre onları gerektirilmemiş bırakırız. Halbuki klasik bilim, ideal olarak,

---

[100] H. Le Chatelier, *aynı eser*.

[101] James Jeans, *Les Nouvelles bases philosophiques de la science,* s. 263-264, Hermann, 1935.

mekân ve zamana bağlı diye tasavvur edilen olayların nedensellik ilişkilerini verdiği kanısındaydı.[102]

Bilimsel tecrübe varlık arasındaki oranın mukadder durumu bilgimize bu alternatifi yüklemektedir: ya nedensel bağlantı, ya kesinsizlik; ya matematik zorunluluk, istatistikî olasılık. Fakat her iki yolda da deneycinin âlemden aldığı şey gerçektir, gerçeğin bir manzarasıdır, onun sübjektif yorumlaması değildir. Varlığın zıt ve tamamlayıcı karakteri sanat ve ahlâk tecrübelerine açıldığı gibi, genelleştirici bilgi adamına açılamaz. Öyle ise varlık değer alanında, değer tecrübelerine bütünlüğü ile göründüğü halde, bilgi alanında iki manzarasından ya biri, ya öteki ile görünmektedir.

Tümevarımın aradığı determinizm ilkesi varlığın bizi kendine çeken, kendini aramaya mecbur eden, ihtiyacı ve açlığı doğuran gücüne dayanmaktadır. Fakat gözlemci olarak bizim varlığı ya süreklilik ya parçalılık halinde kavramaya mahkûm olmamız yüzünden, tümevarımı daima iki tarzda, matematik determinizm veya istatistikî olasılık halinde kuracağız.

## Değer Mertebelendirmeleri

Bunun için önce başlıca değer mertebelenmelerinden söz edelim:

Platon'a göre değer hiyerarşisi şöyledir: Yukarıda İdealar, aşağıda oluş âlemi. İdealar âleminde en üstün derecede Birlik ve iyilik İdeası. Bu esasa göre şöyle bir derecelenme görüyoruz: idealar teorisinde değerlerin mertebelenmesinde en yüksek idea ahlâki, buna göre daha aşağı olan bedii, ortada matematik idea'lar en aşağıda fizikî âlem gelir.

Nietzsche'nin değerler mertebelenmesinde, üstün değer kudret iradesi, bundan dolayı hayati değer, onun altında spiritüel değerler, daha aşağıda toplumsal (*philistin*) değerler yer alır. Fakat hayati değer veya kudret iradesi insan kişiliğinde göründüğü için en yüksek değer kendisinde hayat kudreti en çok olan insan'a, üst-insan'a aittir. Bu suretle değerler Platon'da dış-kişisel (kişi-dışı) bir ölçüye göre düzenlendiği, çünkü tümel üstün iyiliğe göre mertebelendiği halde, Nietzsche'nin değer hiyerarşisi tam personel (kişisel) değer mertebelenmesine göre düzenleniyor; en çok kişiliği olan, Kudret iradesi değerlerin zirvesi oluyor ve ona göre derece derece değerler alçalıyor. Toplumsal

---

[102] Louis de Broglie, Muasır Fizikte Determinizm ve İlliyet (*Revue Metaphysique*'te 1929'da çıkan makaleden). Bugünkü Fizikte Dalga ve Cisimcikler (1929), (*Felsefe Yıllığı*, II, 1935, H. Z. Ülken çevirisi).

değerler dış-kişisel ve genel oldukları için aşağı derece sayılıyor. Fakat gene böyle kişilikten hareket eden Max Scheler'e göre değerler kişiseldirler; fakat o en üste kutsal değeri koyar. Ondan sonra manevi, sonra fikrî, daha aşağıda hayati, en sonra da maddi değerler gelir. Nietzsche ile Max Scheler'in değer hiyerarşileri birbirine karşıt oluyor. Orada en üstün olan hayati değer, burada oldukça aşağı dereceye düşüyor. Orada hiçbir yeri olmayan kutsal değer burada önemli bir yer alıyor, değerler hiyerarşisinin zirvesine çıkıyor. Filozofların bakış tarzlarına göre değer hiyerarşileri böyle değişiyor. Bu da gösterir ki, değer mertebelenmeleri çok farklı ve çeşitlidir, bundan dolayı değer mertebelenmesini ileri sürmemek daha uygundur. Değerlerin özerkliğini, her değerin başka değerlerle ölçülemez olduğunu düşünmek, bir değerler toplumu kabul etmek, fakat bütün bunlarda insani değerin ortak bazı ilkelerinin bulunduğunu düşünmek daha elverişlidir. Bizim burada benimsediğimiz metot da budur. Değerlerin mertebelenmesinden doğmuş teşebbüslerden hiçbir kesin sonuç hâsıl olmamış, daima birbiriyle çatışan rölativist görüşler doğmuştur. Bundan dolayı onları hiyerarşiye koymadan ziyade, değerlerin her birini kendi türü içinde ele almayı, her birinin kendine özgü ölçüsü olduğunu göstermeyi, onlarda aynı ölçünün kullanılamayacağını, birinin ötekine tatbikinden birçok sakıncanın doğacağını anlatmayı daha elverişli buluyoruz. Nitekim bu değer hiyerarşileri bazı fikir sakatlıklarına da sebep olmuştur.

Bu fikir sakatlıklarından birisi değer monizmi dediğimiz şey ve ondan doğan fanatizm (taassup)dir. Taassup yalnız dinî değere ait değildir. Fanatizm, genel olarak kendisinden başka görüşler ve değerlere karşı tolerans göstermemek demektir. Değer hiyerarşisi kurma eğilimi felsefeler, ideolojiler ve dinler arasında taassubun başlıca sebebidir. Bir değer hiyerarşisi farz ediniz ki, orada hayati değer her şeyin üstünde ve bütün değerler ona tâbi görülsün. Orada değer monarşisi hayati değere göre kurulacak ve değer fanatizmi üst-insan açısından bir fanatizm halini alacaktır. Yahut bir mertebelenme farz ediniz ki, orada bütün değerler ekonomik değer açısından görülsün ve başka değerler ona tâbi olsun. Böyle bir görüş açısından bakınca ekonomik değer fanatizmi halini alacaktır. O zaman saldıran kuvvet artık ekonomik değerin üstün olduğunu ve ondan başka değerlerin özerkliği olmadığını veya onun gölgelerinden ibaret olduğunu iddia eden bir görüşün fanatizmi olacaktır. Bundan dolayı çeşitli taassuplar vardır ve taassupların hepsi şöyle tanımlanır: Değerlerin çokluğunu ve ölçü ayrılığını görememek, değerleri lüzumsuz bir monist hiyerarşiye tâbi tutmak, bu hiyerarşi-

de bir değeri tek başına hâkim mevkiine koymak yüzünden meydana gelen tolerans yokluğu! Halbuki eğer değerlerin bağımsız alanlar olduğu, her birinin ayrı ölçüleri bulunduğu, hiçbir ölçünün ötekine tatbik edilemeyeceği, ekonomide kullandığımız ölçünün sanata, sanatta tatbik edilen ölçünün dine tatbik edilemeyeceğini, dine tatbik edilen ölçünün hayati alanda, hayati alanda tatbik ettiğimiz ölçünün spiritüel (manevi) alana tatbik edilemeyeceği esasından hareket eder; her ölçünün bir değere vergi olduğu, yalnız bir değer için ve o değer içinde geçerli bulunduğu, bundan dolayı bir değerler çokluğu (*pluralisme*) olduğunu görecek olursak, böyle bir görüşte ne toleranssızlık, ne fanatizm kalır. Ancak bu demek değildir ki, değerlerin ortak birtakım ilkeleri yoktur. Tersine, değerler çokluğu değerleri tetkik etmemiz için en elverişli yol olmakla birlikte, onların ortak vasıfları vardır ki, işte bizi genel değerler teorisi yapmaya götüren de o ortak vasıflardır.

Bu esasa göre değer ilişkilerini bazı harflerle göstererek ifadeye çalışalım:

İnsani varlığı A ile gösterecek olursak a'nın b ve c'deki bulunmayış halinin A bütününden bir parça olmak bakımından duymasına iyilik sezgisi ve a'nın b ve c'deki bu bulunmayış halini A bütününden bağımsız birer unsur olmak dolayısıyla duymasına kötülük sezgisi denir. A'nın b veya c'deki bulunmayış halini duymamasına iyilik ve kötülük duygusunun yokluğu veya ilgisizlik denir. Herhangi bir insanın cinsdaşlarından birine ait bir sıkıntıda ve müşkül durumda, bu müşkül durumu kendi durumuymuş gibi duyması iyilik olduğu halde, ondan haberli olmasına rağmen onu kendinin de içinde bulunduğu insani varlığın duyguları arasında görmemesi kötülüktür. Fakat gene bir insanın hemcinslerine ait böyle teessürleri duymaması hali de onlara karşı ilgisiz olduğunu gösterir. A bütünün içinde olan unsurlara kendini kabul ettiren bu ortak bulunmayış halinin duyulmasına A bütününe ait aşkın objenin baskısı, bu aşkın objenin A bütününün içindeki unsurların süjeleri ve duyu verilerinden bağımsız olarak dü-

şünülmesine onun Normu denir. Aşkın objenin baskı ve Normu onun formel ve devamlı teşkilâtının süjeler tarafından kavranan iki esaslı özelliğidir. Sosyologların toplumsal baskı dedikleri şey budur. Hayvan toplumlarında da, insan toplumlarında olduğu gibi, devrî iğreti bazen oldukça devamlı kolektif heyecan görüntüleri yarattığı halde, burada toplumsal baskı yoktur. Toplumsal baskı ancak değerlendirme, başkasının varlığı ve Biz hakkındaki sezginin doğurduğu insanda, insani bilgi ile tamamlanan ve ifade aracı bulan değer alanında meydana çı-

kar. Objenin duyu verilerine uygun olduğu hale doğruluk (*véracité*), duyu verilerinin objeye uygun olmadığı hale yalancılık denir. Burada hak-haksızlık (adalet-zulüm) karşıt kavramları meydana çıkar. Haklılık kavramı, iyiliğin bütün süjelerden ve duyu verilerinden bağımsız, norm halinde kavranmasıdır ki, sırf şekil ve norm olması bakımından hakikat kavramına dokunur. Fakat hakikatten ibaret değildir. Sırf hakikat bilginin objeleşmesinden ibaret olduğu halde, hak kavramı aynı zamanda değerin objeleşmesi olduğu için hakikati aşar.[103] Haklı olan bir kimsenin haklı olabilmesi için aynı zamanda söz veya fiilinin doğru olması gerekir. Halbuki bilgi bakımından doğru olan her söz veya hareket değer bakımından mutlaka haklı değildir. Haksızlık veya zulüm kavramı da kötülüğün somut süjeler veya duyu verilerinden bağımsız ve genel bütün süjelere çevrilmesinden doğan bir kavramdır ki, gene sırf şekil ve norm olmak bakımından yanlışlık kavramına dokunur. Fakat hakikat ve yanlışlık değerlerini iyi-kötü, haklı-haksız değerleri ile karıştırmak, bilgi ve eylem alanlarının sınırını kaldırmaya ait esaslı bir yanlışlığa sebep olacaktır. Burada da tekrar edebiliriz ki, haksız olan bir kimsenin hareketi bilgi bakımından yanlış olabileceği halde, bilgi bakımından her yanlış olan söz veya hareket değer bakımından haksız değildir.

Hattâ şunu da söyleyebiliriz ki haksız olan bir kimsenin söz veya hareketindeki haksızlık bilgi bakımından doğru da olabilir: bir insanın başkasına ait olan şeylere tecavüz etmesi veya böyle bir tecavüzü savunması haksız olduğu halde burada bu insanın böyle bir tecavüzün mahiyetinden haberdar olmadan bunu yapması negatif değerin bir bilgi eksikliği ile birlikte olduğunu, fakat aynı insanın bu tecavüzün mahiyetinden haberdar olarak bunu yapması veya söylemesi negatif değerin pozitif bilgi ile, yani haksızlığın hakikatle birleştiğini gösterir. Fakat haklı hareket yanlışsa, pozitif değerin bilgi eksikliği ile birleşmesine imkân yoktur. Haklı kavramı, başkasına ait bulunmayış halinin duyulması olduğu için iyiliktir. Bir unsuru olduğu A toplumuna ait bulunmayışın A bütünü verilerine uygun sezgisi olduğu için faydalıdır. Sırf şekil olarak tümel bulunmayış sezgisinin bilgi objeleşmesine uygun olması dolayısıyla hakikat kavramına dokunur. Şu halde haklı kavramı iyilik, fayda ve hakikat kavramlarına dokunur. Mahkemede, hâkimin

---

[103] Bununla birlikte değerler alanında bir Norm olan hakikatin mantıki tutarlılıktan ibaret formel hakikatten ayrıldığını daha önce görmüştük. Bu noktaya sonra gene döneceğiz. Burada kastımız iki norm (hakikat ve haklılık) arasında ölçü ayrılığıdır.

adaleti bir bakımdan iyiliğe, bir bakımdan faydaya yakındır, bir bakımdan da hakikat kavramına dokunur. Bundan dolayı haklı kavramı türlü değerleri birbirine bağlayan bir köprü görevi görür. Haksız kavramı başkasına ait bulunmayış halinin negatif duyuluşu olduğu için kötülük kavramına bağlıdır. Bir unsuru olduğu A bütününe ait bulunmayışın, o bütünün verileri ile çatışkan bir sezgisi olduğu için zarar kavramına bağlıdır. Şekil olarak evrensel bulunmayış sezgisinin bilgi objeleşmesine uygun olmaması dolayısıyla hata ve yalan kavramına yakındır. Hâsılı, başkalarının duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzeni istemeye iyilik, başkalarının duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzeni istememeye veya düzensizliği istemeye kötülük denir, a'nın duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzen arzusu, b'nin duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzeni bozabilir. Böylece her düzen arzusu bir düzensizlik arzusunu doğurabileceğinden a için iyi olan b için kötü, tersine b için iyi olan a için kötü olabilecektir. Buradan, değerlendirmenin özerkliğine rağmen değerlendirmeler arasındaki ilişkinin göreliliği ve kötülüğün nereden geldiği anlaşılır. Fakat a'nın b veya c'ye ait bütün duyu verileri ile aşkın objeleri arasındaki düzeni ve kendinin de içinde bulunduğu A bütününden bir parça olması bakımından devam ettirmek istemesi iyiliktir. A bütünü başkasının varlığını sembolleştirdiği için, bir insan zümresi ve Norm olarak insanlıktır. A bütünü ne kadar geniş ise, iyilik hududu o kadar geniştir. A bütünü insanlık çevresi gibi alındığı takdirde iyilik tümel bir kavram olur. Fakat burada iyiliğin tümelliği fiilîde değil, güç halindedir. Yani Frédéric Rauh'nun deyişi ile, evrenselleşme istidadı demek daha doğru olur. Fiilde bir insanlık yoktur, insanlık bir gayedir.

## Değer Gayeliliği

Değer eyleminin virtüelleşmesi ve objeleşmesi gaye ve araç sistemlerini, Norm sistemlerini meydana getirir. Süjeleşmesi ve aktüelleşmesi de değer kişiliklerini, (dinî, ahlâki, bedii, siyasi kişilikleri) psikolojik ve ferdî perspektifi ve kolektif tarihî bilinci meydana getirir.[104] Burada a'nın başkalarına ait aşkın objelerle duyu verileri arasındaki düzeni

---

[104] Değerlerin objeleşmesi ve mantıkileşmesi bu kuralları meydana çıkarır. Fakat asıl değerlendirmede, eylem olarak henüz bu kurallar belirmemiştir. Değer tecrübesi eyleme çevrildiği için onun akliliği aşkın *extra-rationnel* olduğunu görürüz. Lévy-Bruhl tenkidinde asıl değerler eylemi ile değer mantığını karıştırıyor.

değişmez bir Norm olarak alması fertlik yerine kişiliği, tikel ve sonlu yerine tümel ve sonsuzu aksettirmesi bakımından süjeyi ele alması demektir. Bu hal böyle bir düzenin akılla kavranırlık (*intelligibilité*) ile birleşmesi, yani değer düzeninin bilgi düzenine uyması halinde mümkündür ki, Yunan ahlâkında bunu görüyoruz.

Ikinci durumda, böyle bir düzenin mutlak olarak alınan ve bilinmeyen aşkın objenin tatbikine bağlandığı, bilginin inanca bağlı olduğu zaman mümkündür ki, Ortaçağ ahlâkında da bunu görüyoruz.

Değer eyleminin objeleşmesi ya da gayeler, normlar ve değer mantığının kuruluşu, değerlendirme fiili değerin diyalektik gelişmesinin bir safhasıdır. Değer bilinci ise, bu fiil üzerinde iç-düşünme (*reflexion*) dir. Bunu söylerken onun hem değer muhtevası, hem kendini aşma fiili üzerinde iç-düşünme olduğunu kast ediyoruz. Aşkın obje değer muhtevasını değerlendirir ve beden-süjeyi gerektirir. Beden-süje buna karşılık mertebelenen değer muhtevasını genişletir; icadı, iş ve tekniği meydana getirir. Diyalektik değer dizisi üzerinde yapmış olduğumuz iç düşünme, süje ve muhtevayı aşan bir kurallılığı meydana çıkarır. Bu kurallılıkta değer mantığının temelleri olup şu esasları görebiliriz:

1) Değer tutarlılığı (*cohérence axiologique*)
2) Değer sonuçluluğu (*conséquence axiologique*)
3) Değer uyarlığı (*correspondance axiologique*)

Değer tutarlılığı soyut bir değer kavramı ile aynı cins değer alanına ait başka bir değer kavramı arasında mantıki çelişmezliktir. Bütün değer kavramlarının birbirini tutmaları, aralarında bir çelişme olmamasıdır. Yukarıda verdiğimiz değer kavramları sisteminde çelişme yoksa, orada bir değerler tutarlılığı vardır denir. Ama bu verdiğimiz sistemde bir terimle öteki bir terim çelişikse, orada tutarlılık yoktur denir.

Sonuçluluk bir değer kavramından başka bir değer kavramının, veya bir değer olgusunun başka bir değer olgusundan zorunlu olarak çıkması halidir. Eğer bir değer kavramı konduğu zaman ondan zorunlu olarak başka bir değer kavramı veya bir değer olgusu çıkıyorsa o iki şey arasında sonuçluluk vardır denir. Her iki esas, din, sanat, ahlâk, hukuk ve başka değerlerden her biri için de aynıdır.

Değer uyarlığı (*correspondance*) değer alanında süje ile objenin veya değer kavramıyla değer olgusunun birbirine uygun olması halidir. Fakat değer alanında uyarlık iki dereceli ya da iki türlüdür. Çünkü değerlerde bilgiden farklı olarak çift objektiflik vardır:

1) Muhtevanın, yani duyu verilerin objektifliği.

2) Aşkın objenin objektifliği ki, bilgi alanında bu iki türlü objektiflik yoktur.

Şu halde her değer alanında süje ile iki türlü obje arasında iki türlü uyarlık olabilir. Değerde gerçek ve ideal ikiliğinin bulunması bundandır. Bunlardan biri süje ile duyu verileri arasında uygunluktur ki, gerçek uyarlık diyebiliriz. Öteki süje ile aşkın obje arasında uygunluktur ki, buna da ideal uyarlık deriz.

Değer gayeliliği, yani değerler alanında gayenin kurulması, değerlendirme fiili, değer kurallılığı bir gayeler sistemi şeklini alır. O zaman değerler birbirine göre gaye-araç ilişkisine girerler. Her değerlendirme mutlaka bir çeşit tekniğe bağlı olduğu için onun doğrudan doğruya bir gayesi yoktur. Değerler ancak eğreti (*accidentel*) olarak ve objeleştikçe gaye halini alırlar. Şu halde gaye basit bir değer değildir. Değerlendirmeler arasında iç-düşünme ile işlenen, pratik bir maksatla ileri sürülmüş bir değerdir. Bunun için gayeler arasında sözde-değerlere karşılık olan hayalî ve tikel gayeleri, aşkın objeye karşılık asıl gayeyi ayırmalıdır. Vakıa bu sözde-değerlerin de kendilerine göre bir icat güçleri vardır. Asıl gayedeki seçici aşma fiili ise değer diyalektiğinin esasını teşkil eder ve kendini daha geniş bütünler içinde tamamlamaya doğru gider.[105] Asıl gaye, tikel ve sözde gayelerin seçilmesinde ilke görevini görür. Sözde değerler de böylece hakiki değer içerisinde kendilerine göre rol alırlar. Polin'e göre henüz normatif ve formel olmamış herhangi bir beşerî gayede üç unsur ayrılabilir:

1) Bilgi unsuru; 2) hayalle kurulan proje; 3) icra niyeti.

Bilme unsuru bilgi ve değerde ortaktır. Hayal edilen proje bu ilkel gaye veya sözde-değerle hazırlanır. Fakat proje ancak icra niyeti olduğu zaman hakiki gaye şeklini alır. Gaye projesi bir olasılık hükmüyle işe karışır. Fakat değerlere ait icra niyeti karar olarak görünür, ve gerçeği aşma iradesine bağlıdır. Gaye şeklinden ayrılınca bütün pratik anlamını kaybeder. Bunun için, gaye değer üzerinde iç-düşünmeden doğar.[106] Hattâ yüksek derecede bütün insan bilincinin değerlendirme etkinliğinden doğan bir eser olduğunu, ilkel ruhî etkinliğin, ancak değerlendirmeden sonra tam anlamı ile bilinç halini aldığını söylemek bile doğru olur. "Değer bilinci" kavramını yüksek dereceden bütün insani bilinç kavramına yaymak da yanlış olmaz. İnsan psikolojisi ile hayvan

---

[105] Reymond Polin, *La Création des valeurs, recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, PUF, 1944.

[106] Yani değerin ikinci dereceden bilinci (değer bilincinin bilinci)dir.

psikolojisi arasında eğer esaslı bir ayrılık varsa onu değer kavramında aramak gerekir; yani insan ruhu değer yapan ruhtur demelidir.

Aşkın obje ile ihtiyacın karşılığı ve birbirini çekmesinden doğan değer, gayenin temelini teşkil eder ki, burada gayeler-araçlar sisteminin meydana çıktığını görürüz. Aşkınlığın gelişmesi mertebeli gayelerden tek gayeye doğru gider. Gayeler böylece değerde üstün bir yer alır.

Fakat burada değer muhtevası olan bilgi gayeleri ile aşkın obje olan varlık gayelerini ayırmalıdır. Onlar ayrı etkinliktedirler. Ancak aşma fiilinin aynı anına rastlarlarsa birbirlerine uyabilir ve aynı olabilirler. Bütün değerler gaye değil de, içlerinden önce değer ve değerlendirme varsa gayelerin seçilmesi, değerlerin tespiti icat veya keşfinden sonra gelir.

Gayelerin zihnî muhtevası varsa, bunun sebebi onların daha önce işlenmiş olan ve hayal gücü ile arzudan doğan sözde-değerler arasında seçilmeleri ve sırf duygusal tecrübe (*expérience affective*) içinde verilmiş olmamalarıdır. Gayeler değer gibi, doğrudan doğruya sezgiden doğan bir objektifliğe sahip değildirler. Asıl gaye, duyu verilerini aşkın objeye göre aşmak iradesidir. Formel veya maddi bir ahlâki objektiflik kabul eden filozoflar,[107] onu bu ahlâki özü gerçekleştirme diye tanımlamışlardır. Kant, formel olan iyi niyeti bütün tikel niyetlerin saf şekli diye görür.

Bir gaye sistemi, gayeler-araçlar-eğilimler arasında kurulan bir sistemdir.

İnsani gayeleri biyolojik hedeflerin devamı sayması natüralist teorilerin düştükleri yanlışlığı tekrar etmek demektir. Her biyolojik süreç, tatminle sona eren doğrudan doğruya bir hedefe yönelir. Her insani gaye ise kendini aşma fiili ile başlar, ulaşma ile tamamlanır. Şu biyolojik süreçte bilincin rolü en aza inmiş, insanda en çoğa çıkmıştır. Bazı filozoflar bu farkı büyüterek iki alanın özlerinin tamamen ayrı olduğunu iddia ederler ki, bizce bu görüş aşırıdır.

Şöyle bir soru sorabiliriz: Gayeler sistemi ile eylemler arasında analitik ve nedensellik bakımından bağıntı kurulabilir mi?

Buna evet diye cevap verecek olursak, eylemlerin gayelerden çıkarılabileceğini kabul etmek gerekecek ve gaye eylemin neden bakımından eseri olacaktır. Böylece değerle eylemler arasında karşılıklı ilişkiler kurulacaktır. Acaba bunlar arasında tam bir gerektirme (*détérmination*) var mıdır ve bunlar birbirlerine göre yeter motif görevi görürler

---

[107] Birincisinin tipik örneği Kant, ikincisinin onu bu bakımdan eleştiren Schopenhauer ve Max Scheler'dir.

mi? Eğer böyle motifler varsa bu motifler ne çeşittendir? Gayelerle eylemlerin karşılıklı ilişkisinde en önemli nokta budur. Gayelerin değerde kesin bir fonksiyonu olduğunu kabul etmekle, bu ilişkinin sınırını çizmiş oluruz. Değerlerin yaratılması ile eylemin aşıcı fiili, değer muhtevası üzerinde iç-düşünme ile değeri gerektiren aşkın obje, verilmiş gerçekle (şurada, karşımdaki tecrübe ile) meydana getirdiğimiz eser birbirleriyle karşılaşıyorlar.[108] Gaye üzerinde iç-düşünme ortaç görevini görüyor. Acaba bu ortaç rol gerektirici yani zorunlu bir rol müdür? Gayelerin önce özel niyet, sonra proje olarak rol oynadıklarını görüyoruz. Bir eserin projesi ile asıl eser arasında sırf nedensellik bakımından bir ilişki vardır. Hayal gücümüzün etkinliği ile meydana çıkan eser arasında birtakım bağlantılar vardır. Eylem kör değildir. Her eylemin vücuda getirdiği eser hakkında tasarlanmış bir öngörüsü vardır. Burada proje ile eser, gaye ile eylem arasında ilişki, ancak ihtimalî nedensellik ilişkisine bağlanabilir. Böylece değerler alanında birtakım olasılık kadroları meydana gelir.[109]

Gaye davranışında başkasının eylemi bizim gaye davranışımızı gerektirir. Başkası hangi gayeye göre hareket ediyor, bunu bilmeliyiz. Burada Biz ilkesi veya insanlar arasında karşılıklı bağlılık tekrar meydana çıkar. Başkasının ortaya koyduğu gayeyi biz nasıl anlıyoruz? Manevi bilimler cereyanını açan Dilthey, bunun için yaşanmış tecrübe (*Erlebniss*) ve anlamaya (*Verstehen*) dayanan özel bir metottan söz ediyor. Fakat bu metot, ancak başkası benim bilincime muhteva olduğu zaman tatbik edilebilir. O zaman başkasının anlaşılması Ben'in anlaşılmasından farksız olur. Başkası benim bilincimin içkin unsuru haline geldiği için, başkasının anlaşılması aşkın bir kavrayış, yani bilincimin dışında başka bir insanın anlaşılması değil, bir bilinç muhtevası olan, başkasının anlaşılması; aşkın bir kavrayış değil, sırf değer muhtevası olan bilgiye ait içkin bir kavrayış olur. Lipps bu içkin bilinç görünüşünün sonuçsuz analoji yolundan kurtulmak için, "içten duymak" (*Einfühlung*) dediği bir metot ileri sürüyor. İçten duymak, dışımızda olan bir varlığın içindeymişiz gibi onu yaşamak demektir.[110] Çin medeniyetini anlamak için Çin'e ait etnolojik verileri toplamak yetmez; çünkü bunlar objektif bilimsel veriler olarak kalacak, Çin medeniyetinin anlamına nüfuz edecek yerde onu kendi anlam âlemimize

---

[108] Boya, ses, tuğla, taş vb. ile gerçekleşen eser (bina tablo veya beste) birbiriyle karşılaşıyor.

[109] Bunları daha ileride değer mantığında göreceğiz.

[110] Theodor Lipps, *Esthétik,* Léopold Vosso, Leipzig, B.I.S. 96-141.

indirgememize sebep olacaktır.[111] Yani Çinlilerin iç hayatına girip Çinli gibi yaşamayacağız, fakat onu kendi açımızdan nasıl yorumluyorsak öyle ifade edeceğiz ki bu Çinli'yi anlamak değildir. Başka deyişle Çin medeniyetine ait coğrafi ve tarihî verilerin tetkiki kendi anlam âlemimize göre yapılmış bir nevi yorumlamadan ibaret kalacaktır.[112] Bu indirgeme yoluyla değerlerin ve anlam âlemlerinin çokluğunu ortadan kaldırıp, onları yalnız bilgiye, duyu verilerimize indirmiş oluruz. Fakat içten duymak bu değildir. Buna başka deyişle "Hem-hal" olmak denebilir. Bir kimsenin derdine ortak olmak, onun acısını kendi acısıymış gibi duymak hakiki ahlâklılığın esası olduğu gibi, bir medeniyetin değer âlemini anlamak da o medeniyetin anlam âlemine girerek onu bize indirgeyecek yerde kendimizi ona indirgemek ve ondan ibaret kalmadan başka bir şey değildir. Fakat içten duymak metodu ne dereceye kadar gerçekleştirilebilir? Acaba insan, gerçekten başkasından ibaret kalabilir mi? Ve kalırsa bunu bilgi unsurlarıyle nasıl ifade edebilir?[113]

Gerçi Lipps'i desteleyecek bazı psiko-biyolojik olgular vardır. Telkin olaylarında süjenin obje tarafından yutulabildiği ve onun tamamlayıcı olduğu görülür. Ya da *hétéropathie* denen *sympathie*'nin bir türünde insan başkasının bilincinde duygusal bakımdan kendini eritme halinde bulunur. Taklit olaylarında da bunun benzerleri vardır. Bitki ve hayvanların *mimetisme* denen hassalarında çevre içinde erime vasfı galiptir ki taklidin bu şekline parazitizm denir. Bitki bir bitkiler cümlesinin (*flore*), hayvan bir hayvanlar cümlesinin (*faune*) rengini alıyor. Bununla birlikte acaba bu olaylar başkasının değer anlayışına ait tam bir algıyı ifadeye elverişli midir? Öyle görünüyor ki bunlarda hüküm gücü, akılyürütme sarihliğini kaybediyor, insan otomatlaşıyor, duygusal bulanık bir hal içinde kalıyor. Başkasının varlığında erimek, süje ile duyu verileri ve obje arasında aydın ve açık ilişkinin silinmesine, süjenin obje tarafından yutulmasına sebep oluyor, bundan dolayı da değer tespitine engel oluyor. Acaba dervişlerin vecd ve istiğrak dedikleri hal ile bunun arasında bir ilişki görülebilir mi?

---

[111] Gabriel Marcel, *Josiah Royce, Le Loyalisme.*

[112] *Originalités des cultures* (œuvre collective, UNESCO, 1954)

[113] Lipps'e göre bir sanat eserini Einfühlung'la anlarız. Diyelim Davud heykelini anlamak için seyirci, onun aldığı tavra benzer bir hareket yapar. Heykelde olduğu gibi kolunu farkına varmadan ileri uzatır. Bu kendini âdeta heykelin bulunduğu hale koymak demektir. Lipps bunu bir şiir, bir sahne eseri ve bir müziğin anlaşılmasına da sayıyor.

Gerçi "istiğrak"ta derviş Allah'ın mutlak varlığı içinde kendini kaybetmiş. Allah'tan ibaret kalmıştır. Bu da bir *Einfühlung*'dur. Fakat derviş bu istiğrak hali sırasında belirli bir derecede değer tespit edebilir. Ondan sonra tam cezbe algıyı kaldırır. Tasavvuf terimlerinde sırrî değeri tespit edebilmek için "sekr"den "sahv"a, obje içinde erimeden tekrar kendini bulmaya dönmek gerekir. Fakat burada da dervişin tespit ettiği duygusal kendinden geçişin hatırasından başka bir şey değildir. Öyle ise derviş ruhî yükselişte derece derece Allah'a ait değerlendirme halini aydın olarak verirken bu derecelerin aşırı şeklinde kendinden geçme dediğimiz bilincin kaybolduğu hali hatırlama suretiyle vermektedir. Bu ise ne değer ne de gaye tespitidir. Çünkü başkasının gayelerini nasıl koyduğunu bilmek, ancak sarih ve aydın bir bilgi ile mümkün olabilir. Bunun için her iki metotla insani gayenin konulması sorusu çözülememektedir. İnsani gayelerin konuluşunu biz obje içinde duygusal erimede değil, aşkın obje ile aramızdaki diyalektik ve zihnî ilişkiden çıkarıyoruz; ve buna değer anlayışı diyoruz. Değer anlayışı (*compréhension axiologique*) bilgi anlayışı (*compréhension épistémologique*) değildir. Çünkü bilgi anlayışına göre bilinç muhtevasına ait bir objeleşme söz konusudur. Halbuki değer anlayışında aşkın obje aracı ile bilgi muhtevasının yorumlanması, tam bir değer dizisi söz konusudur. Yolda giderken bir parıltı görüyoruz; bu bir kovadır, diyoruz; halbuki bir serap olabilir. Susadığımız için onu kova şeklinde gördük. Kovaya benzeyen başka bir âlet de olabilir ki başka medeniyete mensup insanlar onu bilmediğimiz bir gayeye göre inşa etmiş olabilirler. Onun sırf bilgi anlayışına konu olması, her türlü insani aşkın objeden soyutlanarak sırf kova kelimesi ile ifade ettiğimiz bir duyu verisi halinde alınmasından doğar.

Fakat insani varlığı açlık, susuzluk, sevmek, nefret etmek gibi ortak verilerde görürüz; bundan dolayı da Biz ilkesinin temeli olan aşkınlık vasıflarına sahip olduğu için, bu objeye karşı davranışımız, sırf bu aşkınlık vasıflarına göre bilgi anlayışı olmaktan çıkacak, değer anlayışı olacaktır. Buradan bir insan geçmiştir; acıktığı, susadığı, sevdiği ve nefret ettiği için şu duyu verilerini, şu izleri bırakmıştır tarzında hükmümüz artık değerlendirmeye ait anlayış şeklini alacaktır. Buradaki hükmün, ben acıktığım için bütün insanların da acıktıklarını, ben sevdiğim için bütün insanların da sevebileceğini sanıyorum şeklinde içkinliğe indirgenmesi yanlıştır. Çünkü burada acıkmak, sevmek veya nefret etmek fiillerini kapalı psikolojik süreçler gibi değil, bulunmayan aşkın objenin meydana getirdiği fiiller olarak alıyoruz. Tekrar ediyo-

ruz: İhtiyaç kapalı, sübjektif, psikolojik bir süreç değildir. İhtiyaç kendisine ihtiyaç duyulan ve hazır bulunmayan şeyle kaimdir ve onun tarafından gerektirilir. Bunun için insani obje değer anlayışımızın temeli görevini görür. Değer anlayışımız, öyle ise, obje veya süjeden birine irca şeklinde bütün başka metotlardan ayrılarak, süje-duyu verileri-aşkın obje arasındaki bağlantıyı ifade eden, bilgi anlayışına indirgenemez bir metot oluyor. Bilgide formel hakikat farazî-sonuçlayıcı (*hypothéti-co-déductif*) bir metotla kavranır. Gerçek farazî-tümevarımcı bir metotla elde edilir. Halbuki değer anlayışı yalnız süje-aşkın obje ve duyu verileri arasında diyalektik kavrayışla elde edilir. Başka deyişle, gerek hakikate, gerek gerçeğe nüfuz yolu analitik olduğu halde, değere nüfuz yolu sentetik ve diyalektiktir. Başkasının eylemlerine verilecek anlam bakımından üç derece ayırabiliriz. Karşımızda eylemlerini seyrettiğimiz başkaları ile aramızda sanki bir aktör ve seyirci ilişkisi varmış gibi düşünürsek, bu ilişkileri şu maddelerde toplayabiliriz:

1) Aktör seyirci tarafından bilindiğine göre;

2) Aktör seyirci ile aynı zamanda yaşamakta ise de, bilinmediğine göre;

3) Aralarında hiçbir zaman birlik olmadığına göre.

Başkasının niyetlerine ait doğru bilgi bizi yakından ilgilendirir. Tarihçiler, sosyologlar için başkasının bilinmesi problemi çok önemlidir. Çünkü onlar, objektif tarihî hakikate dayanacaklardır. Aynı konu din adamı, sanatçı, ahlâkçı için de çok önemlidir. Çünkü sanatçı eserinin anlaşılmasını, ahlâkçı ahlâki fiilinin takdir edilmesini, başkalarına örnek olmasını ister. Din adamı için de çok önemlidir; çünkü o vâiz, öğretmen veya mürşid olarak dinî sezginin başkaları tarafından anlaşılmasını ister. Bütün bunlar bu ilişkilere ve din adamı, tarihçi, sanatçı ve ahlâkçının kişiliklerine bağlıdır. Burada Max Weber ve Wilfredo Pareto'nun bu soruya dair fikirlerini görüyoruz.

Weber'in sınıflaması toplum hayatında insan eyleminin tiplerini aklîlikleri bakımından tanımlamaya çalışır:[114] 1) Aklî davranış: Çeşitli tipler eylemin aklî ideal tipinden çıkmakta ve ona akıldışı unsurlar karışmaktadır. Her aklî davranış bir gayeye göre yaptığımız aklî etkinliktir ki, belirli şartlarda rasyonel olarak araçlarını hazırlar. Araçlar, gayeler ve sonuçlar arasında uyum tam olmalıdır. Gaye, başarı düşüncesinden bağımsız, sırf kendisi için aranan değerdir. Bunun için bu değere, hattâ onu ileri sürene güvenmek yeter. Aslında araçlar önemli

---

[114] Evinç Dinçer, *Max Weber Sosyolojisine Göre Protestan Ahlâkı ile Kapitalizm Zihniyeti Arasında İlgiye Dair Deneme* (lisans tezi, 1959)

değildir. Değere inanmak ve güvenmek kâfidir. Kör ve akıl-dışı itaat değere uygun tipik davranıştır. Duygusal tavır bunun en yüksek şeklidir. 2) Gelenekçi davranış: M. Weber'e göre, bilinçli davranışların sınırındadır. Örfler, âdetler ve otomatizmlere gömülü olan bu davranış mekanik harekete yaklaşır. Birincisi bilinçli din anlayışı, ikincisi babası annesi öyle yaptığı için onlar gibi yapan insanların din anlayışıdır. Yahut birisi bilinçli, gayeye yönelmiş, başarıyı hesaba katmadan yapılan hareketteki ahlâk anlayışı; ikincisi, örf ve âdet öyle dediği için öyle yapan insanın ahlâk anlayışıdır.[115]

Pareto, probleme tarihî ve teorik açıdan bakıyor. Sınıflaması, mantıki ve mantık-dışı eylemlere dayanıyor. Eserinin büyük bir kısmını bu sınıflama teşkil ediyor.[116] Pareto mantıki deyince bilinçli ve aklî gayeye uygun yapılan şeyleri anlıyor. Bir davranışın mantıki kesinliği iki açıdan görülebilir: 1) Süje bakımından; 2) Objektif dediği tarihçi ve seyirci bakımdan. Pareto, objektif hedefi sübjektif hedefin aynı olan eylemlere mantıki diyor: Niçin yaptığımızı biliyoruz. Şu fikri güttüğümüz için şöyle hareket ediyoruz gibi:[117] 3) Objektif hedefi ile sübjektif motifi birbirinin karşıtı olan eylemlere de mantık-dışı diyor ki, en saf mantık-dışı eylemler nadir insanlarda bulunur. Eylemin gelişigüzel anlamında, mantık-dışı sayılması için aktörle seyirci arasında ahenksizlik olması yeter. Süje eylemi belirli bir hedefe göre düzenlendiği zaman bu eylem için gerçekten objektif bir hedef olmasa bile sırf onun herhangi bir hedef kabul etmesi mantıki görünmesi için yeter. Pareto, mantıki kavramında iki şeyi karıştırıyor: 1) Gayelilik demek olan mantıkilik. 2) Teorik mantıkilik.

Halbuki bunlardan birincisi değer, ikincisi bilgi alanına aittir. Gayelilik yalnız değer alanında, teorik mantıkilik bilgi alanında vardır.

Ancak, Pareto'da asıl aklî mantıkilik fikri hâkim görünüyor. Böylece onda, bilgi mantıkiliği ile değer mantıkiliği karışmaktadır.

Max Weber'in bütün gayeleri kendi başına gaye diye tanımlaması yerinde değildir. Her araç-gaye sisteminde gayeler ve araçların yerleri değişerek, bir değer başkası için araç olduğu halde o başkası da kendisi için araç olabilir. Benim için araç olan değer sizin için gaye olabilir; sizin için gaye olan değer benim için araç olabilir. Bir sistemde değerlerin mertebelendirilişine göre bir bakımdan gaye olan değer baş-

---

[115] Max Weber için: R. Aron, *La Sociologie contemporaine en Allemagne*, PUF.
[116] Vilfredo Pareto, *Sociologie générale* (Hikmet Gökalp, *Pareto Sosyolojisi*, basılmamış doktora tezi, 1952)
[117] G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, Payot, 1925.

ka bakımdan araç olarak alınabilir. Bundan dolayı gaye sistemlerinde değerlerin göreliğini kabul etmek gerekir. Fakat bir değeri kendi başına gaye diye alınca onu bağlı olduğu sistemden ayırmış, bağımsız ve tek değer diye görmüş; başka deyişle bütün eğilimlerin mutlak surette kendisine çevrildiği bağımsız ve mutlak değer haline getirmiş oluruz ki, böyle bir durumu biz ancak ihtiras halinde kutuplaşmış ve aşk derecesine yükselmiş duygusal etkinlikte ve bunun hedefi olan gayelerde bulabiliriz.[118] Kant'ın yalnız ahlâki alanda gördüğü bu kendi başına gayelilik hali bizce din, sanat ve hakikat gibi bütün manevi değer alanlarında yaygındır. Spinoza ve Kant'ta gayelilik fikrinin şiddetli tenkidi bir yana, bilgi zorunluluğu ile değer gayeliliğinin kesin olarak ayrılmaması, bu soruya yeteri derecede aydınlık getirmeye engel olmuştur. Yalnız Kant pratik aklın tenkidini yaparken bilgi ve değer ayırışının temelini hazırlamıştır.

Polin'e göre gayeli davranışları tespite çalışalım: 1) Araçlarla gayelerin uygun olduğu durumla karşılaşırız. Burada gayelilik teknik araçlar ve âletlerin öğrenilmesini gerektirir. Eserin gayeye uygun olduğu hal gibi. 2) Araçlarla gayeler arasındaki değer ahengini inceleyebiliriz. Ahlâki araçlarla ahlâki gayeler, hukuki araçlarla hukuki gayeler arasında böyle bir değer ahengi vardır. Fakat bu, ahlâki araçla hukuki gaye arasında, bedii araçla ahlâki gaye arasında, ahengin olduğu ilişkilerde de gösterilebilir: Bir insani gaye ile hareket ediyoruz, bir hayır birliği kurmak istiyoruz. Bunun için birtakım araçlara başvuruyoruz. O ahlâkî araçlar ahlâki gayeye uygundur. Fakat ahlâki araçla hukuki gaye arasında uygunsuzluk olabilir. Hukuki gaye adaletin sağlanmasıdır: ahlâki araç ona uygun olmayabilir. Bedii araçla ahlâki gaye de uygunsuz olabilir: İnsanlığın iyiliği için bedii bir araç kullanıyoruz, fakat bu ahlâk-dışı olabilir. Burada ahlâki gaye kaybolur. Ahlâkî araçla siyasi gaye arasında da ahenk bozulabilir. Ahlâk siyasi gaye için araçtır ama immoralizm şeklinde yani siyasi gayeye ulaşmak için ahlâkdışı bir araçla hareket edersek siyasi gayemiz ne kadar ulvi olursa olsun, bütün değeri kaybolur. Bunlarda değer âhengi bozulmuştur. Bütün bunlar gaye davranışlarının sapmaya eğilimli tipleri diyebiliriz. Makyavelizm diyebileceğimiz bu sapma tipleri gaye davranışı ile değer arasında âhengin kaybolmasından doğmuştur. Polin başlıca üç davranış tespit ediyor:

1) Teorik gaye davranışı: Hazırlanmış proje halinde kalır. Bu proje teorik olarak gayeli ise de araçlarla gayeler arasında değer ahengini

---

[118] Bu noktaya değerlendirmenin evrimi bölümünde tekrar geleceğiz.

göz önüne almayabilir. Yazılacak eserin şeması çizilmiş, fakat nasıl yazılacağı düşünülmemiştir.

2) Fiilî gaye davranışı: Araçlarla gayeler değer ahenginin esasını teşkil eder. Eser, düşünülen gayelere uygun ise eylem fiilde gayelidir. Bu durumda başarı gaye diye alınmıştır. Yazılan kitabın fiil halini alınış olması gerekir. Burada eserle gaye arasında uygunluk olmadığı araştırılır. Hayallerle gayelerin aynı olması veya olmaması fiilî davranışın başarılı veya başarısız şekillerinde meydana çıkar. Sübjektifle objektifin karışmasından doğan bu hal asıl gayeliliğin aydın görünmesine engel olur, ve bunun devamı gayeliliğin hakiki anlamını bozan "pragmatik" görüşün yerleşmesine, gayeliliğin başarı ile izahı şeklinde yanlış yorumlamalara kapı açar: Başaramayan adama değersiz gözü ile bakılır.

3) İdeal gaye davranışı: Gayenin zaferi değer bakımından araçların gaye ile tutarlı olması ile sağlanır. Gerek aktör gerek seyirci için integral gayeli davranış budur. Burada gayelilik ne yalnız süjenin zihnî etkinliğidir, ne de sübjektif ile objektifin karışmasına sebep olan bir gerçekleşme teşebbüsüdür. Burada gaye süjeden bağımsız, değer muhtevası ile aşkın obje arasında kurulan normlara aittir. Gayenin gerçekleşmesi belirli bir süjenin başarısından bağımsız, herhangi bir Norm halinde objektif gaye ile genel araçlar arasında mantıki tutarlılığın bulunmasından başka bir şey değildir. Yazılan eserin yazarının projesinden veya sübjektif başarısından bağımsız, kendi yöneldiği ideal Norma uygunluğu onun zaferi demektir; çok okunmak, alkışlanmak gibi fiilî başarılardan bağımsızdır. Fiilde ister başarılı, ister başarısız olsun, ideal gaye bakımından aynı derecede değerlidir. Ahlâki gayenin zaferi ahlâki gayenin mutlaka bir başarı sağlaması demek değildir.

## Normlar

Değerler âleminin esaslı sorunlarından biri norm (kural)dur. Önce kuralın bilgi bakımından yeterliği, bağımsızlığı incelenmelidir. Bir norm ancak, özerk ve şartsız ise kendi özüne uygundur. Kant bu vasfa dikkat etmiş ve onu ahlâkın temeli haline getirmiştir. Kant, objektif kuralı meziyetler ve gayeler üzerine kurmuyordu. Çünkü bunlar yeterli değildir ve değişmekte olan eğilimlere; ya da teorik aklın göreli (rölativ) akılyürütmelerine bağlıdır. Ahlâkı teorik akıl üzerine kuramazdı. Çünkü bu aklın bize mutlak ve sarsılmaz bir ilke vereceğini kabul etmiyordu. Fakat aklın ahlâkta şekil bakımından rolünü göstermek için kanun kurucusu kuvvetinden faydalandı. Teorik akılla mutlak kural

kurmak mümkün olmadığı için şeklini akıldan, muhtevasını akıl-üstü bir ilkeden, Ödev (Pflicht) ilkesinden alan bu kural ile ahlâkta aradığı tümel kanuna uyma iradesi fikrine ulaştı.

Kant'ta kategorik emir herhangi şart veya gaye ile ilişkisi olmayan kendi başına eylemdir. Kendi başını iyinin kategorik oluşu bir değeri ifade etmesinden gelmiyor, tersine kategorik olduğu, yani Pratik Akıl için zaruri olduğu için kendi başına iyi oluyor. Tipik norm olmak üzere Ödev, muhtevalı, duyulara bağlı olan değerlerin üstünde yalnız akılla bilinebilen şeydir. Böyle olduğu için de o değerlerin kaynağını ve gayelerin ilkesini teşkil eder. Bütün akıllı varlıklar birbirlerine "kendi başına gaye" gözü ile bakacaklar ve birbirlerinde insanlık şerefi görecekler, eylemlerini gayelerine göre mertebelendireceklerdir.

İşte Kant'ın norm sorusunda esas fikri budur. Yani insanların birbirlerini kendi başına gaye olarak görmeleri, birbirlerini şey gibi değil, kişi gibi, araç değil gaye gibi almalarıdır. Fakat öz bakımından değer olmayan, bununla birlikte gene de değerlere temel hizmetini gören bir Norm tasavvur edilemez. Eğer Kant'ın dediği gibi Ödev değere bağlı değilse, değerlere temel olamaz. Soyut aklın böyle bir rolü olduğunu farz etsek bile, onun değerlerle ilgisi kalmayacaktır. Kant, kendi ilkelerinde iki şey arıyor: 1) Değerleri mekân ve zamanlar üstünde, bütün insanlarca geçer olacak tümel kural halinde ifade etmek. 2) Onları kategorik emir şeklinde ifade etmek; yani onlardan her türlü göreliliği kaldırmak; vicdanın mutlak, kesin emri halinde göstermek.[119]

Halbuki asıl değerler üzerinde iç-düşünmeden doğmayan, boş bir şekil halinde alınan norm aksiyolojik anlamda "yükümlülük" ve "mutlaklık" vasfından yoksundur. Ödev kelimesinin, hangi kaynaktan geldiği görülmezse, sırf kelime olarak kalır.[120] Bilen akılla mecbur eden iradenin, saf akılla pratik aklın birbirine karıştırılması hem akıl, hem değer alanı için tehlikeli ve müphem bir fikir doğurur. Kant'ın asıl büyüklüğü eski metafiziklerin bu alandaki müphemliğine karşı koyması, bilgi ve eylem (değer) alanlarının sınırlarını çizmesi oldu-

---

[119] Max Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (essai pour fonder un personnalisme éthique), çev. P. Maurice de Gandillac, Gallimard, 1955.

[120] Kant'ı bu bakımdan ilk tenkit eden Schopenhauer, bu görüşünü *Le Fondement de la morale*'de açıklıyor. Yakın zamanda da rölativist görüşü ile Georg Simmel, Kant'ın mutlak ödev (Pflicht) fikrinin gerçekte sosyal zümreler ve şartlara göre değişen göreli ve muhtevalı birçok ödeve ayrılacağını söylüyor.

ğu halde, gene kendisi değer normlarını pratik akıl içerisinde genel akıl ile karıştırdığı için bu alanlar arasında başka bir müphemliğe yol açmıştır. Çünkü değer akılla ifade edilmiş olsa bile bilinçaltı, his ve irade gibi bütün ruhî yetilerin aşkın obje ile ilişkisinden doğduğu için onun pratik akıl içine hapsetmek yeni bir müphemliğe düşmek olur. Pratik akıl veya norm değerin yanız objeleşmesine aittir; değerin kendisi değildir. Halbuki burada Kant, değerin asıl kendisini kast ediyor. Değer daha zengin bir âlem olduğu halde, onun mantıkileşmesi Norm'dur. Yükümlülük veren, mecbur eden kural, ancak bir değerin gelişmesi sırasında değer bilincinin önemli bir lâhzası halinde meydana çıkar. Yükümlülük normal veya marazî bir hayal gücü görüntüsü değildir. Guyau'nun yükümlülüğü yüksek bir "obsession" sayması kelime oyunundan ibaret saçma bir sözdür.[121] Değerlerin dışımızda ve biz olmadan var görünmeleri psikolojik sübjektif herhangi bir fikirle açıklanamaz. Yükümlülüğü mümkün kılan aşkınlık ilkesidir. Bütün normların temeli olan yükümlülük bu ilke ile kaimdir. Bilince yükümlülükten kaçmak veya onu kabul etmek hürlüğünü veren yalnız bu ilkedir.[122] Bu güç olmadan mecbur olmak olamaz. Bilinç bilgi içkinliğinde kalırsa, gerçeğe saplanırsa mekanik kanunlara ve tabii nedenselliğe tâbi olur. Fakat gerçeküstü normlara saygı göstermeye kendini mecbur görmez. Her değerde obje ile süje arasında diyalektik ilişki normun temelidir. Yükümlülük bu ilişkiden çıkar. Bütün değer potansiyeli ve anlamı yükümlülük bilincinde toplanır.[123] Her yükümlülük aşkın varlıkla süjenin ilişkisinde, ikincinin hamlesi ve birincinin daveti ile meydana *gelir* ve gelişir. Kant, eski felsefelerin bulanıklığını ortadan kaldırarak yükümlülük kavramını aydınlatıyor; varlık ve yetkinlik alanlarını ayırıyor, olaylara irca edilemeyen bir değerler ve gayeler alanı düşünüyor. Fakat onda ödev kavramı iki âlemi, olgu ile yetkinliği birbirine bağlamaktadır. Ödeve uymak, ödeve göre hareket etmekle değerler sanki kendi ölçütlerini ve kaynaklarını buluyorlar. Fakat bu sentez onca sırf ahlâk alanına ait kalmaktadır. *Ahlâk* adlı kitabımızda

---

[121] J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Félix Alcan.

[122] Sosyolojik görüş bu hürlüğü ve seçme gücünü açıklayamaz.

[123] Yükümlülük kanunun mecbur etmesi değil, "kendini mecbur kılma"dır. Bunun için sosyologlar dıştan gelen mecbur olmanın evrimle içten mecbur olma halini aldığını söylerler. Fakat vahşi kabilelerde âyine katılmamak, cezaya karşı koymak, çocuğunun öldürülmesine karşı koymak, intihar etmek gibi hallerde kolektif kurala uymamak veya farklı olarak uymak şeklinde yükümlülüğün başka bir kökü olduğu görülüyor.

gösterdiğimiz gibi yükümlülük kavramının daha geniş bir kaplamı vardır. O sırf ahlâki bir kavram değildir.[124] Geniş anlamıyla aksiyolojiye, bütün değerlere aittir.

Değerler bilincinde genel olarak mecbur olmadan eyleme geçiş problemi meydana çıkar. Bu problem siyaset adamı, din adamı, sanatçı, teknikçi için ayrı şekillerde görünen aynı yükümlülüktür. Kant, ahlâkta yükümlülük görüyor: Ödev derecesinde, insan en yüksek ahlâki bilinci, kendi kendini mutlak olarak bir fiili yapmaya mecbur görmede bulur. Bu yüce derece dinde yok mudur? Sanatta yok mudur? Değeri az sanatçı yalnız para ve reklâm için tablo yapar. Fakat büyük sanatçı, sanatı sanat için alandır. Hakiki dindar dini bir başka gayenin aracı değil kendi başına gaye diye alandır. Ortalama insanın gündelik hayatında değil, işinin ulvî derecesinde insan bu hale yükselir, ama her an, bir yandan da gündelik hayatla temasını da kaybetmez. Ahlâki ödev duygusunda bu yükümlülüğü görüyor. Fakat aynı ödev duygusu sanatçının eserini yapışında,[125] hattâ marangozun dolap yapışında da ortaya çıkar.

Mertebelendiren, hür olan değer bilincidir, irade değildir; irade Schopenhauer'ın anladığı kör irade şeklinden psikolojik iradî fiil anlamına kadar karar vermez; verilen kararı icra eder. Çünkü irade filan işe ait özel irade değil; genel olarak icra iradesidir. Schopenhauer'ın iradeye kör demesi ancak bu bakımdan haklı olabilir. Ona normu veren, kendi tercih ve kararı için icra gücü haline getiren değer bilincidir. Ahlâkta ahlâki bilinç (vicdan), sanatta bedii bilinç (sezgi), dinde dinî bilinç (vahiy) bütün bu değerlerin gerçekleşmesini sağlayan irade güçlerinin hareket noktası ve düzenleyicisi görevini görürler. Onun için irade değeri gerektirmez, değer iradeyi gerektirir, iradeyi irade kılan, güçlü kılan değerdir. Bu bakımdan psikologlar aldanır. Sanırlar ki hür olan güç iradedir. Halbuki asıl hürriyet alanı değerdir.

Yükümlülük projeye değil, eyleme çevrilmiştir. Aşkın obje ile ihtiyacın diyalektik ilişkisi değer yükümlülüğünün kaynağıdır. Değerlerle normlar arasındaki ilişkiyi de bu yoldan aydınlatabiliriz. Değer bilincinin objektif tarafı olan normlar bu iki uç arasında, onların karşılıklı etkisi ile gelişir. Fakat normların mutlak ve sabit görünmesi bu diyalektiğin değişmezliğinden, yani insanlar arasındaki her değer kuruluşunda onun aynı kalmasından ileri gelir. Değerler norm halini aldıkça,

---

[124] H. Z. Ülken, *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.

[125] *İnsanî Vatanperverlik* adlı kitabın "Sanat ve Ahlâk" başlıklı son bölümünde bu konuyu inceledik (1932, 1999).

süje değerlendirmede insani varlığı aşkın obje olarak koydukça, değer üzerinde düşünme yükümlülük kazanır; böylece sosyalleşir. Her değerlendirme ister istemez belirli bir gelişmeden sonra sosyalleşerek değerler sosyal bir vasıf alacaktır. Fakat bu hal değerlendirme kaynağının dışımızda her zaman hazır olan, bizden önce ve bizden sonra varolan toplumsal bir bünyede bulunması demek değildir.[126]

Buradan da bir sonuç çıkar: Bizde değer gücü, norm yaratma gücü olduğu için sosyalleşme vardır; sosyalleşme olduğu için norm gücü yoktur. İnsanın norm koyma gücü, kendini tamamlama çabasında meydana çıkan değer yaratma gücü onun toplumsal dünyasını doğurur. Bu böyle olmasaydı, hayvan toplumu ile insan toplumu arasında fark olmazdı. Çünkü karıncalar da yuva yapıyor insanlar da! Her ikisi de âlet kullanıyor,[127] ikisi de zümre hayatı yaşıyor. Fakat hayvan içgüdüye, insan değer yaratma gücüne sahip olduğu için büsbütün başka varlıklardır. Toplumun ferde göre aşkınlığı bir basamak teşkil eder, fakat toplumsal aşkınlık ancak ferdî bilinçleri aşan bir derecedir. Toplumsal bilinç ne demektir? Ferdî bilinçlerde görünen ferdî bilinç ise içkin olan şeydir. Bundan dolayı, toplum bilinci ferdi aşsa da, gene ferdî bilinçlerde görüneceği için, içkin bilgi alanına ait olacak, değerlere sağlamak istediği aşkınlığı vermeyecektir. Bu görüş önce değerlendirmenin bilgi dışında, değer süjesi ile aşkın obje arasında ilişkiden doğduğunu, bu yüzden arzu ve eğilimleri kuşatması gerektiğini, sonra ihtiyaç ile aşkınlık arasında ilişkinin diyalektik gelişme halinde bir süreç olduğunu unutuyor. Bunun için de değerlerin fertlere göre aşkın bir ilke ile açıklanmasında başarıya ulaşamıyor. Ferdi aşıyor, ama bilinci aşmıyor. Kolektif veya ferdî bilinç, gene bilinç olarak kalıyor. Ben dışında, başka insanlar arasında karşılıklılıktan doğan Biz ilkesi göz önüne alınmazsa onun dayandığı toplumsal baskı fikrini anlamaya imkân yoktur. Toplumsal baskı aslında değerin gelişmesinde meydana çıkan normun baskısıdır. Kolektif tasavvur olarak anlaşılan toplum ise ancak ferdî tasavvur verileri içinde görüneceği için, böyle bir tasavvurdan kendi başına hiçbir norm ve bundan dolayı ferdî bilinçleri içten zorlayan hiçbir baskı çıkmaz. Eğer süjelerle aşkın objeler arasında bilgi alanından bağımsız ihtiyacın diyalektik süreci olmasaydı, bilinçler arasında ilişki süje-duyu verileri ilişkisinden ibaret kalsaydı, o bilinçlerin birbirini yorumlamasından ibaret içkin bir ilişki olurdu.

---

[126] Durkheim toplumsal olguyu böyle tanımlıyor.

[127] Âlet yapmak insana özgü (homo faber) olmakla birlikte, hayvanların bazıları yapılmış aletleri kullanırlar.

Nitekim Josiah Royce'un değerlere temel olarak aldığı tümel bilinç fikri meşruluğunu böyle bir yorumlamadan çıkarmaktadır.[128] Bütün böyle düşünenler kapalı bilinç görüşünde kalırlarsa değer felsefesini bilgi problemine ircaya kalmazlar, aynı zamanda solipsizme düşerler.

Halbuki insanın insanla ontolojik bağıntısında teknikten ahlâkiye kadar bütün değerlendirmelerde mutlak normlar koyduğunu, bu normların mekân ve zaman şartları değiştiği halde insanlıkta ortak olduğunu ve insanların bütün farklara rağmen birbirlerini bu ortak normlarla anladıklarını görüyoruz.[129] Ferdî veya kolektif bilinçler genelleşen özdeşlikler, zamansal ve tarihsel inşalar verirlerse de ne bu özdeşlikler ve tabiat kanunları ne de tarihî inşalar kendilerini tümel ve sarsılmaz bir kural gibi kabul ettirmezler. Bu anlamda özdeşlik ve tarih birer zorlama değil, ancak ileri sürmeden ibarettir. Nitekim bu anlamda formel hakikat bilincin analitik etkinliğini verir ki, onun her inşası yerine başkasını ileri sürmek mümkündür. Eukleides geometri yerine Lobaçevski geometrisini, kesin sayılan bir tabiat kanunu yerine daha büyük bir tahrip derecesinde başka bir kanunun faraza Mariotte kanunu yerine Boltzmann termo-dinamik ikinci ilkesinin ileri sürülmesi gibi.

Halbuki norm, genelleştirilen duyu verilerinden, hayallerin terkibinden doğan tarafsız bir sonuç değil, bütün bu tarafsız verilerin analiz ve sentezle inşa edilmiş eserlerine, disiplin koyan, onlara kendini kabul ettiren bir emir ve baskıdır. Bütün özdeşlikler ve tabiat kanunları şartlı hükümle ifade edildiği halde normlar mutlak hükümle ifade edilir. Böyle bir baskı hakikat, güzellik, doğruluk, iyilik gibi değerlerde gördüğümüz ortak kurallılık, hür iradeyi kendine kabul ettiren mutlak kanun, Kant'ın deyişi ile vicdanın koyduğu yükümlülükten ibarettir. Bilgi alanını aşan değer alanı göz önüne alınmadıkça bu tümel baskıyı, bu içten kabul edilmiş tümel kuralı anlamak imkânsızdır. Böyle olmasa psikologlar ve sosyologların yaptıkları gibi normları alışkanlıklara, toplumsal heyecan ve göreneklere irca etmek ve onların gerçek-üstü özelliklerini inkâr etmek gerekir. Bu ise evreni bir kaos olarak görmekten farksızdır.

1) Norm yalnız ahlâk alanına değil, bütün değerler alanına aittir. Ve bundan dolayı da aksiyolojik temeldir.

---

[128] Josiah Royce, *Le Loyalisme.*

[129] Örf, âdet ve değer muhtevaların göreliliği onların birbirini anlamalarına engel olur. Fakat cüret, doğruluk, topluma bağlılık gibi kurallarda birleşmeyen insan zümresi yoktur. Bu birleşme değer normlarının tümelliğinden gelir.

2) Her norm, süje ile aşkın insani obje arasında varolan bir bağlantıya dayandığı için tümel ve insanidir. Bu anlamda yalnız insan türünün evrende yok olması ile bozulabilen bir bağlantıya dayanır.

3) Her norm değerin diyalektik gelişmesine bağlı olduğu için zikzaklı spiral veya düz bir çizgi halinde gelişmeye elverişlidir.[130]

4) Her norm bir değere bağlıdır. Şekilden ibaret bir norm yoktur. Tersine, her norm muhtevalıdır ve kendi muhtevasına ait özel bir yükümlülük ve baskı meydana getirir. Kant şu anlamda haklıdır: soyut ve tümel bir norm bütün değer normlarının bilgi türünden ortak şeklidir. Fakat kendi başına her norm bir çeşit muhtevayı ve bir değeri içerir. Bu esaslar gösterir ki, değerler alanında normun özellikleri değerlerden bağımsız incelenemez; incelenirse, bu hal normları sırf bilgi formalizmi, yani soyut akıledilirlik haline getirir ve değer problemini bilgi problemine irca gibi şaşırtıcı bir yola kapı açar.

Teknik norm teknik değere bağlıdır. Muhtaç olduğumuz aşkın objenin bilincimiz üzerinde baskısı ile arzularımız arasında bağıntı bu normun başlangıcıdır. Fakat aşkın objeye ihtiyacımızı doğuran teknik iş, başkalarının varlıkları arasındaki karşılıklılıktan doğan Biz ilkesi ile tamamlanır. Kendi ihtiyacımızı herkesin ihtiyacı ile, kendi teknik işimizi herkesin teknik işi ile kontrol ettiğimiz ve tamamladığımız zaman orada teknik bir normdan söz edilebilir. Afyon kullanmak anormal bir insan için bir ihtiyaç olduğu halde herkesçe bir ihtiyaç olmadığı için, hiçbir teknik norma dayanmaz ve gayrimeşrudur. Fakat ilâç yapmak için afyon yetiştirmek herkes için ihtiyaç olduğundan, bu suretle afyon üretimi insani bir norma dayanmış olur.

Ahlâki alanda eylemimiz başkalarının aşkın objesine muhteva gibi alındığı, eylemimiz insani hedefe çevrildiği ve insani varlık bizim için aşkın obje olduğu, ideal insanla kendimizi gerçekleştiğimizi bilerek işlediğimiz zaman bu hareket ahlâki norm olur. Başka deyişle, herhangi bir harekette bulunduğumuz zaman bu hareket herkesin muhtaç olduğu şeyi gerçekleştiriyorsa ve biz herkesin muhtaç olduğu şeyi eylemimizin hedefi haline koyuyorsak, hareketimiz ahlâki norma göre gerçekleşir ve ona göre işliyoruz demektir. Bir tehlike ânında bizimle ilgisiz birinin imdadına koştuğumuz zaman herkesin muhtaç olduğu şeyi gerçekleştiriyoruz ve bunu hareketimizin hedefi yapıyoruz. Biri-

---

[130] Bu nokta mantık kuralı olarak ileri sürülen normun diyalektik bir gelişme olduğunu, fakat her değerlendirme tipinde kendi mutlak vasfını sakladığını söylemek demektir. Yoksa asla normun göreli ve hipotetik hükümlerle karıştırılması demek değildir.

nin ödevini yapması, o kimsenin herkesin muhtaç olduğu şeyi kendi tarzında (yani kendi kişilik güçlerinin özelliklerine göre) gerçekleştirmesi demektir. Bu tanımda, ahlâki norm, eylemimizle onu tamamlayan insani varlık veya ideal arasında diyalektik sentezle genişler (insani varlık deyince insan değerini yani insan olarak insanın değerini anlıyoruz.) Bunun için, her ahlâki eylem, yaratıcı bir ideal fiili, başka deyişle, ideal yaratan bir fiil olduğu gibi, her ahlâki norm da diyalektik gelişme halindedir. Bir eser başkalarının aşkın objesine muhteva olduğu ve insani varlık bir eser için aşkın obje haline geldiği, yani gerçekleşmesi insani varlıkla kaim olduğu zaman bu eser estetik bir norma bağlıdır denir. Bir sanat eseri meydana getirdiğimiz zaman bu eser herkesin muhtaç olduğu aşkın objenin muhtevası oluyorsa, biz herkesin muhtaç olduğu şeyi eserimizin hedefi haline koyuyorsak, eserimiz bir sanat normuna tâbi oluıyor demektir. Bu norm da teknik ve ahlâki norm gibi değer alanına girdiği için diyalektik bir gelişmededir.

Bir önermeler sistemi başkalarının aşkın objesine muhteva olduğu, yani insani varlıkla kaim bulunduğu zaman burada hakikat normundan söz edilir. Fakat böyle bir norm bilgi teorisinde gördüğümüz özdeşlikten ibaret formel hakikatten farklıdır. Bilginin aradığı hakikat analitik ve *totolojik* olduğu halde değerin aradığı hakikat normatif, ilerleyicidir. 2+2 =4 hakikati formel bir hakikattir. İstiklâl Savaşı'nın ulvîliği, hayatın boşluğu, hayatın üstün değerlerle mânâlanacağı, ölümün imtihan olduğu doğrudur önermelerinde hakikat formel özdeşliklerden ibaret bir bilgi değil, sentetik ve diyalektik bir değer ifade etmektedir.

## Değerlendirmenin İnşaî Rolü

Bilgi fiili zihnî bir süreç olarak objeleşme ve süjeleşme şeklinde nöbetleşe iki kuruluş safhasından geçer. Değerlendirme eylemi de duygu ve iradeyi kuşatan bütünsel ruhî bir süreçle süjeleşir ve objeleşir. Aslında o da iki inşa safhasından geçer. Fakat değerlendirme işlemi içkin duyu verilerine değil, aşkın objelere çevrilmiş olduğu için onun inşa fonksiyonu bilgi fonksiyonundan çok farklıdır.

A- Önce aksiyolojik eylem, aşkın varlıkları ortak obje haline getirir. İhtiyaçların çevrildiği belirsiz hedefleri, ferdî bulunmayış hallerini ortak hedef haline koyar. Buradan, değerler dünyasının gaye ve norm sistemi doğar.

B- Aynı zamanda aksiyolojik eylem süje yönüne katlanır; yaşanmış halleri canlandırır, kendi geçmişini yeniden kurar. Buna da, değerlendiren süjenin objeleşmesi denir.

C- Bu tarzda kurulan değer kişiliği değer gayeleri ve normlarına çevrilerek duyu verilerini ve değer muhtevasını objeleştirir. Bu üçüncü objeleşme işlemine değer bilincinin sentezci ve yaratıcı etkinliği denir. Burada dinî vecdin, ahlâki örneğin, sanat yaratışının, teknik icadın meydana geldiğini; duyu verilerinin kutsal gaye, iyi hareket, güzel eser, faydalı eşya şekillerinde objektif değerler halini aldığını görürüz. Bu iki objeleşme arasında fark, birincinin değer yaratışlarına imkân hazırlayan zarf olmasına karşılık, ikincinin bu imkân içinde duyu verilerine anlam kazandırması, muhtevalı şekil olmasından gelir. Asıl, değer deyince anladığımız şey de aksiyolojik bilinç, bilincin terkibi olan bu muhtevalı şekildir.

*

Şimdi değer bilincinin bu kurucu ve diyalektik rolünün neden ileri geldiği üzerinde düşünelim.

Bu eğer Schelling'in anladığı gibi Tabiatla Ruhun ideal sezgide[131] sentezi değilse, gerçek varlıklar arasında mertebelenmeden doğmuştur. Gerçi, canlılar farklı varlık dereceleri teşkil ederler. İnsanın kendinden önceki varlık derecelerine bağlı eğilimleri dış bilinçli hedefine ulaşır, devresini tamamlar ve sonra yeniden başlar. Aşağı hayat dereceleri bu kesintili arzu-doyum süreçlerinden ibarettir. Fakat cansız tabiat bu arzuların hedefe ulaşmasına engel olabileceği gibi, canlılar kendi aralarında birbirlerine karşı aynı engel rolünü oynarlar. Canlıların cinsdaşlarından çektikleri tabiattan çektiklerinden aşağı değildir. Onların tabiata ve başka canlılara uymalarının âni sarsılma hallerine heyecan diyoruz. Bu davranışlarda, sürekli iştah ve arzu akımlarını frenlemek zorundadırlar.[132] Bununla birlikte, henüz bu frenleme devamlı ve bilinçli değildir. Henüz hafızalarında bu frenlemeyi tespit edecek kuvvet yoktur. Yüksek hayvanlarda sürü içgüdüleri bu frenlemeye hazırlık gibidir. Fakat asıl frenlemeyi insanda buluruz, insanda, bir yandan dürtü ve içgüdüler, öte yandan frenleme vardır. Bunlar insan toplumunda yasaklar sistemi veya baskı (*contrainte*) şeklini alır. Fakat bir toplum düzeninin köklerini teşkil eden bu iki temelin doğabilmesi için ihtiyaç-arzu fiilleri ile karşı koyma gücüne dayanan bir değer-

---

[131] Gerçi Schelling buna "Intellektüelle Anschauung" diyorsa da sistemi objektif idealizm olduğu için, biz "ideal sezgi" veya "idealist sezgi" diyoruz.

[132] M. Scheler'e göre bitkide impüls, hayvanda içgüdü, insanda objeleşme ve değer olarak görünür (*İnsanın Kâinattaki Yeri,* çev. T. Mengüşoğlu, 1948, İstanbul).

lendirme etkinliğinin bulunması gerekir. İhtiyaç-arzu fiilleri inorganik âlemin, başka canlılar ve zümrelerin engelleri ile kesintiye uğramamış olsaydı, canlıların hayatı sürekli bir bağdaşma olabilirdi.

Fakat tabiatta böyle bir bağdaşmaya imkân bırakmayacak gibi çatışan ihtiyaç-arzu süreçleri vardır. Tabiatta arzular âhengi değil, arzular çatışması vardır. İnsan bilincinin gelişmesi bu çatışmanın insanlar arasında değil, insanın içinde varlığın aşağı ve üstün iki derecesi arasında olmasına sebep olur.

Bundan dolayı, insanın en önemli vasfı, klasik psikoloji görüşlerinin tersine iç-çatışmasıdır. Bu noktayı eskiden en iyi fark eden mutasavvıflar, şimdi Freud ve Jung ekolüdür, insanda iştah dürtülerinin frenlenmesinden karşı koyma meydana gelir ki, onların bilinçte zengin etkinliğine "kendini yenme" denir. Kendini yenme bizi bir yasaklar sistemi kurmaya götürür: Cinsî yasaklar, gıda yasakları, toprak yasakları, ekim yasakları, davranış yasakları vb. gibi.[133]

Bununla birlikte toplumsal düzen ihtiyaç-arzu süreci ile yasaklar sistemi arasında bir çeşit âhengin eseridir. Türlü tarzda çatışmalarla durdurulan dürtülerimiz akıp gitmek için gene de kendilerine elverişli yataklar bulurlar. Şiddetli yasaklar ardından gevşeme aralıkları gelir. Fakat asıl önemli cihet frenlenen arzuların aldığı daha zengin etkinlik şekilleridir. Dirençle karşılaşan her arzu ruhî bir çıkmaz, bir nevi kör düğümdür. Çelişik terimler arasında bir seçme yapmak imkânsızdır. Bu ruhî kompleks arzu ve haz olmak üzere merkezden gelen (*centrifuge*), baskı ve elem olmak üzere merkeze giden (*centripéte*); birinci de objeye çevrilmiş, ikincide süjeye dönmüş bir etkinliktir. Onun kendi kendini kavrayabilmesi için her an bu iki çelişkili terimden birinin üzerinde durması, bir yandan obje olarak meydana çıkması, öte yandan süje olarak belirmesi gerekir.

İşte değer bilincinin gelişmesi veya değer üzerinde iç-düşünme (réflexion) budur. O bu suretle ihtiyaç objesinin meydana çıkarılması ile, gayeler ve normlar sistemi olacak; virtüelleşerek değer mantığı haline gelecek, ihtiyaç-arzu sürecinin süjeleşmesi ile değer kişiliklerini doğuracaktır.

---

[133] Bu konuda etnologlar, sosyologlar ve kültür antropologları, açıklama tarzları çok değişik olmakla birlikte, olguların tespitinde ayrılmayan pek çok bilgi vermektedirler. Scheler'in içten dışa doğru olan açıklaması ile bunların dıştan içe doğru açıklaması uzlaştırılamaz. Fakat "değerlendirme" dinamik bir süreç olduğu için, bizce "kendini yenme" aynı zamanda hem insanda, hem toplumda meydana gelir.

Üstün derecede değer bilincinin ilk şekli adalettir. Orada insanın tabiata ve başka insanlara direnmesi, tümel şekilde ifadesini bulmuştur. Karşı koyma dürtülerinin toplumsal şekline ait bilince sorumluluk duygusu diyoruz. İnsanın arzu ve kendini yenme çatışmasını duymasına yükümlülük diyoruz. Birinci derecede korkular ve frenler şeklinde görülen toplumsal baskıya karşı, ikinci derecede yükümlülük bilgi, üstün değer iç-düşünmesi yardımıyla vicdan halini almıştır.

Gündelik hayatta kimse sırf direnç ve dürtü ile yaşayamaz. Yüksek bir değer hayatı onu örtmektedir. Fakat değer düzenine karşı güvenin kaybolduğu patolojik bilinç hallerinde direnç dürtülerinin feryadı yükselir. Bunun en göze çarpan tipi paranoyadır. Paranoyanın belirli özellikleri sosyal çevreye intibaksızlık, benliğin üstün görülmesi, yorumlama ve zulme uğramış olma sayıklamasıdır. Bu özellikler onda dış dünya ile sempatik ilginin kaybolmaya başladığını, başka insanlarla manevi birliği sağlayan değer düzeninin sarsıldığının, hattâ başkalarına karşı düşmanlık duygularının üstün geldiğini gösterir. Paranoyanın tam ruhî çözülme şekli olan *démence paranoïde* (paranoya çılgınlığı) ve bünyevî bir çöküntü şekli olan şizofrenide bu arazlar şifa bulmaz şiddetli haller alır. Tam çözülmenin gelişigüzel şekillerine normalle patolojiğin sınırı üzerinde rastlamaktayız. Bu türlü olaylar değer bilincinin nasıl yüksek bir terkip eseri olduğunu, arzu-direnç çatışmasından doğan iki esaslı kurucu işlem ile meydana geldiğini aydınlatmaya yarar. Nitekim türlü dereceden çözülme durumları da bir yandan normlar ve gayelerin çözülüşünü, öte yandan toplumla bağların kesilişini, değer kişiliklerinin kayboluşunu, arzunun disiplinsiz şekiller aldığı ve karşı koyma ve direncin başka insanları düşman gözüyle görmeye vardığını göstermektedir. Normal insanda kendine karşı direnme (kendini yenme) demek olan ahlâki norm patolojik insanda başka insanları düşman görme şeklini alır.

## Değer Mantığı

Değerin temelini gaye ve araç sistemi olarak yükümlülük olarak tetkik ettik. Şimdi değerin önermelerle bilgi türünden ifade edildiği zaman aldığı şekli, değer mantığını göreceğiz.

Hakikat, değerle bilginin birbirlerine en yakın olduğu noktadır. Fakat değer olan hakikat olduğu gibi, hakikat olan değer de vardır. Bu anlamda hakikatin muhtevalı, diyalektik bir karakteri olduğu gibi, değer de sanki muhtevasından soyutlanmış formel bir ilişki imiş gibi ifade edilebilir. O zaman değer özü ile değil, sırf formel bağıntıları ile

incelenir ve buradan değer mantığı doğar. Bütün değerlerin önerme veya önermeler serisiyle ifade edilmesi mümkündür; ve böylece değer hükümleri doğar. Fakat bu söylediklerimizden anlaşılır ki, değer hükmü asıl değer değil, değerin bilgi dili ile ifadesidir.

Önce formel hakikatle değerin ilişkilerini gözden geçirelim.

1) Hakikat sınırlama ve gerektirme (*détérmination*)dir. Değer ise sınırı ve gerektirmeyi aşmaktır, bu bakımdan bir dinamizmdir. Hakikat içkinliğe ait olduğu halde, değer aşkınlığa aittir. Bunun için her değer tespiti ancak, özdeşlikleri aşarak meydana çıkan diyalektik bir gelişmedir. Bilgi alanında diyalektikçi felsefeler zımnen birer değer felsefesidir. Hegel, B. Croce, Hamelin, Le Senne'in sistemleri, esasında birer değer felsefesidir. Çünkü sonuçlayıcı hakikat alanı olan formel mantık yerine diyalektik mantığı koymak isterler ve mantığı bu suretle değiştirmeye kalkarlarken, aslında, diyalektik değer felsefesi yapmaktadırlar. Fakat değer mantığını asıl mantık sandıkları için değeri formel hakikatle karıştırırlar.

2) Hakikat duyu verileri ile kavranan şu-varlıkları (*Dasein*) ve iç-duyu ile kavranan varoluşu ne kadar siler ve onlardan ne kadar uzaklaşırsa o derece genel ve değişmez olur. Değer ise asıl varoluşu tespit eder ve doğurur. Fakat tespit ettiği ve doğurduğu varoluş bu tespit ve yaratma fiili ile ezelileşir. Bir şey ne kadar hakiki ise o kadar tümel ve formel ve bundan dolayı da somut muhtevadan ve varoluştan o kadar uzaktır. Empirik bilgiden ve varoluştan matematik önermelere doğru yükseldikçe evrenin somutluğu, tekilliği ve kişiselliğinin azaldığını görürüz. Empirik bilgide değişebilen duyu verileri en çok, hakikat en azdır; şu tebeşir dediğim zaman bu en tikel hakikattir. Burada özdeşlik en az, şu-varlık en çok, fakat genel olarak tebeşir dediğim zaman varoluş en az, hakikat en çoktur. Bütün üçgenlerin iç açıları iki karedir dediğim zaman hakikat en çok, şu-varlık en azdır. Bunun sebebi objektif bilginin varoluşu değil, içkin olan objeleri, şurada bulunanları tespit etmesi, bunun için de bilgi ve hakikat alanında kaldıkça varoluştan, varlıktan söz etmenin imkânsız olmasıdır. Bilgi teorilerinin kendi sistemlerinde geliştikçe metafiziğe dirsek çevirmeleri bundandır.

3) Hakikat tek-kutupludur. Doğru-yanlış tespitinden ikincisi bir yoksunluğu gösterir. Değer ise çift-kutupludur ve bu kutuplardan her ikisi aktiftir ve vardır. Fakat değer olmak üzere doğru ve yanlış konulduğu zaman, yanlış artık doğrunun yokluğu anlamından çıkarak, kötü, çirkin veya haksız gibi aktif ve bozucu bir anlam alır. Bütün değerler çift-kutupludur ve bir yönleri vardır. Fakat muhtevalı ve

çift-kutuplu olan değerde her kutbun şiddet derecesine göre olasılık kadroları kurulabilir.

4) Hakikat *impersonnel* (dış-kişisel)dir. Bir şey ne kadar hakiki ise o kadar kişilikten uzaklaşır. Değerde ise hareket noktası kişilik olduğu için her değer aşkın ve objektif olduğu kadar da kişiseldir. Değerler arasından bir tür olarak anlaşılan hakikat, dinî, ahlâki, bedii hakikat aynı sebepten kişiseldir.

5) Bunun sonucu olarak formel hakikat yalnız tümeldir. Değer ise sonsuz ile sonlunun, tümel ile tikelin birleşmesinde, onların tamamlayıcı zıtlıklarında meydana çıkar.[134]

Bütün değerler için bir yandan sabitlik, öte yandan değişirlik olduğunu söylemiştik. Burada gördüğümüz fark bu noktayı aydınlatmaktadır.[135] Halbuki üçgenin veya aksiyomun akledilirliğinde yalnız sabitlik vasfı görülüyor.

6) Hakikat kurucudur. Bunun için yeni-mantıkçılar bütün bilimin farazî sonuçlayıcı (*hypothetico-déductive*) bir sistem olduğunu söylerler.[136] Değerler ise obje bakımından dıştan uyandırılmış, süje bakımından kendi kendisine uyanan bir fiile dayanır. Fakat o değerin süjeleşmesi ile iç düşünceli ve sentezli yaratış halini alır. Bir insanda kendiliğinden doğan bir hakikat tohumundan söz edilemez.[137] Fakat iyilik, fayda ve güzellik eğiliminden; iyi niyetten, sanat vergisinden, mistik sezgiden söz edilebilir. Bu farkları işaret ettikten sonra değerin hakikat aracılığı ile ifadesi demek olan değer mantığına girelim.

Bu bölümün başında iki türlü hükmü ayırmıştık: 1) İnsanın kahramanlığı gibi halleri içeren hükümler ki, bunlardan insanın kahramanlığı ulvîdir gibi önermeler yapabiliriz. 2) İnsanın kahraman olduğu şeklinde durum tespiti ki, ağacın mavi olmadığı doğrudur gibi önermeler meydana gelir. Her değer hükmünün bir hakikat önermesi haline konmasından ibaret olan bu şekillere değer önermeleri denir. Formel mantıkta kullandığımız sınıflama şekilleri buraya uygulana-

---

[134] Hegel sentez mantığında bu vasfı Mutlak Ruh'ta görüyor, böylece onu varlık ve düşüncenin ortak ilkesi sayıyor. Halbuki bu ancak değerler için doğrudur (Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Marcel Rivière, 1948).

[135] H. Z. Ülken, *Ahlâk*, 1946. (Bu özellikler E. Dupréel'in değer teorisinin temelidir).

[136] Enriques, *Les Problèmes de la science et la logique*, Félix Alcan 1909.

[137] Wilhelm Stern, "westphilosophie"de süjeden yayılan değer ışınlarından (Wertstrahlen) söz ediyorsa da, bu hiçbir değerde hele hakikatte savunulamaz.

bilir. Birinci hükümlerde bir aşkınlığın içeriği olan somut bir niteliği tespit ediyoruz. İkinci önermelerde o nitelikte bir olumlama veya olumsuzlamayı tespit ediyoruz. Bunun için birinciler varoluşu ifade ettikleri halde, ikinciler etmemektedir. Gene orada iki türlü hüküm olduğunu görmüştük: a- Halî hüküm; b- fiilî hüküm. Kâğıt beyazdır halî hükümdür. Su kaynıyor veya ben yürüyorum fiilî hükümdür. Değer hükümleri halî hükümlerle ifade edilir. Her halî hüküm kavramların birleşmesinden doğar.

Her fiilî hüküm ise aslî ve bölünmez bir bütündür: Su kaynıyor hükmünde su ve kaynama kavramları birleştirilmemiş, su kaynaması denen bir fiil ifade edilmiştir. Fakat fiilî bir hüküm halî bir hükümle ifade edildiği zaman kavramlar onun içinden çıkarılmıştır. Suyun kaynaması fiilinde su ve kaynama kavramları soyutlanacak olursa hüküm "su kaynamaktadır" gibi halî hüküm şeklini alır. Şu halde değer hükümlerinde önce kavramlar konur, sonra onların terkibinden hüküm elde edilir.

Her değer hükmü sentetik bir hükümdür. Bayrak kutsaldır, bu tablo güzeldir, gibi. Sentetik olan bu hükümler aynı zamanda a prioridir. Çünkü senteze giren her tümel değer kavramı tecrübeden önce konmuştur. Empirik tecrübe aracı ile olgudan çıkarılmış değildir. Empirik tecrübeler bize hiçbir kutsallık, güzellik sonucu vermez. Fakat bu a prioriler sübjektif ve ideal de değildir; objektif ve aşkındırlar. Bu a prioriler biz süjede ve bilincimizde hazır bulmayız, tecrübede kendimize çevrilmiş bir bakış orada kutsallık, güzellik, a priorilerini bulamaz. Bütün bunlar her değer alanında süjenin aşkın obje ile ilişkisinden doğarlar; aşkın obje ile kaimdirler. Onsuz ne süje ne bilinç muhtevası, bu a prioriyi veremez. Bunun için bilgi fiilinde a priori olup olmadığını doğrulayamadığımız halde, değer a prioriye dayanır. Bilgi objeleşme ile kendi a priorilerini yarattığı halde değer onları hazır bulur. Değerin a priorileri asıl varlığa, yani muhtaç olduğumuz şeyin bulunmayış haline dayanır ve bunun için de objektiftir: Değer tecrübelerinde meydana çıkar.

Değer hükümleri hem sübjektif, hem objektiftir. Bir süje tarafından konulmaları bakımından sübjektif, aşkın objeye ait olmaları bakımından objektiftir. Bundan dolayı, hem ferdî hem toplumsaldır; bu kumaş pahalıdır hükmü süjenin arzu gücünü ifade etmesi bakımından sübjektif, muhtaç olduğumuz aşkın objenin muhtevası, ihtiyacımızı o an doyuran duyu verisi olması bakımından objektiftir. Değer hükümlerine formel mantığın nicelik ve nitelik kuralları uygulanabilir. Böylece

değer hükümlerini tümel ve tikel, olumlu ve olumsuz diye sınıflara ayırabiliriz: Bütün bayraklar kutsaldır, bir kısım insanlar erdemli değildir, ikisini birleştirerek bazı insanlar erdemlidir, gibi.

Değer hükümleri süje bakımından incelenecek olursa ikiye ayrılır:[138]

1) Nakil hükümleri (Jugement de transfert),

2) Tevcih hükümleri (Jugement d'attribution),

Nakil hükmü bir değeri başka bir değere nakilden ibarettir: Bu çanta pahalıdır, bu ondan daha güzeldir gibi. Nakil hükümlerinde var olan hükümler sistemi içinde bir şeyi bir yere yerleştiriyoruz. Yeniden değer verecek yerde var olan değerleri birbirleriyle karşılaştırıyoruz. Bu karşılaştırmadan bir skala veya dama taşı elde ediyoruz. Bu dama taşı mantığın formel kanunlarına göre düzenlenmiştir.

Teferruatta o bir olasılık kadrosu şeklini alır. Kaba mikyasta göründüğümüz doğru-yanlış hükümleri yerine doğru ile yanlış arasında sürekli ve sonsuz dereceler ayırmak suretiyle bir değerler cetveli yapmak mümkündür. Böylece her değer alanında olasılık mantığının uygulanması halinde bir değerler skalası kurulabilir. Zamanımızda değerler mantığının henüz bu alandaki uygulanmasına girilmiş değildir. Hukuk, estetik, iktisat alanlarında ayrı değer skalaları kurmak gerekir. Şimdiye kadar bu yalnız hakikat değeri alanında tecrübe edilmiştir. O da Reichenbach ve Carnap'ın *Wahrschein lichkeitslehre* adlı kitaplarında yaptıkları denemedir. Bu tecrübeyi yapanların eksik tarafı formel hakikatle bir değer olan hakikati karıştırmalarıdır. Olasılık mantığı bilginin formu olan hakikate uygulanamaz, orada doğru ile yanlış arasında dereceler yoktur. Ancak muhtevalı olan hakikate uygulanabilir. Zaten bu mantığı kuranların da kendi sistemlerine değerler skalası demeleri bunu gösteriyor. Bunlar doğru ile yanlış arasında çok olası-az olası gibi dereceler ayırmakla olası denen ve formel olmayıp zar atma tecrübelerinde görüldüğü gibi, fiziksel şanslara ait muhtevalı vakalardan mantıklarını çıkarıyorlar. Halbuki aynı mantığın Eukleides sistemi doğrudur veya doğru değildir. 2+2= 4 hükmü doğrudur veya doğru değildir şeklindeki formel önermelere uygulanmasına imkân yoktur. Yani bu önermeler için olasıdır sözü kullanılamaz. Bu da gösterir ki, değerler mantığı ince mikyasta olasılık mantığı şeklini alabilir. Ve şimdiye kadar uygulanan olasılık mantığı da çeşitli değerlerden biri olan olası hakikat mantığıdır. Oyunda zar attığımız zaman herhangi

---

[138] Buradaki sınıflamanın yalnız başlangıcı Goblot'ya aittir: Goblot, *La Logique des jugements de valeur.*

bir yüzün çıkma olasılığı her türlü şarttan bağımsız olarak 1/6'dır. Fakat elimizin hareketleri vb. gibi birçok şartlara göre bu oran değişir. Meteoroloji olayları aynı suretle hava değişimlerini olasılık bahse girişleri halinde ifade etmektedir. Fakat görüldüğü gibi, bütün bunlarda hakikatin olasılık mantığı ile ifadesinde hakikat tecrübî ve muhtevalı olduğu için bir değer olarak ele alınmıştır.

Nakil hükümleri formel mantık kurallarına bağlıdır. Onlarda zorunlu, kesin, olası hükümlerini veririz. Değer mantığı her şeyden önce bir seçme mantığıdır. Orada fail bir eylem sırasında karşılaştığı alternatifle iki terimden birini seçmek durumundadır. Her eylem, yapmak ve yapmamak, kabul etmek reddetmek, şunu veya bunu beğenmek arasında bir seçme fiilidir. Bunun için değerler alanında failin eylemlerini gerektirecek mantığın sanki piyango kutusu başındaymış gibi bir olasılık görüşüyle davranması gerekir. Şu kadar ki burada seçmeyi gerektiren olasılık derecesi her ne olursa olsun fail, olasılar serisinde kararsız kalamaz. Sırf fail olması dolayısıyla, onlardan birini, yani en çok olasıyı seçmek zorundadır. Bu da onun seçme sırasında pozitif ve negatif iki terimi olan çift değerli bir mantığa dayandığını gösterir. Şu halde değer alanında seçme durumunda olan failin eyleminin türüne ve şartına göre seçeceği olasılıkları kendisi hazırlamalıdır. Eğer bir kahvede belirli bir saatte sözünde duran bir zatı bekliyorsak, onu bulmak olasılığı çok kuvvetlidir. Burada bir çeşit nedensellikten bile söz edebiliriz. Fakat eğer kalabalık bir köprüde günün herhangi saatinde geçenler arasından birisini arıyorsak, bulma olasılığı çok zayıflamıştır. Fakat burası az kalabalık bir sokak, yalnız belirli saatlerde kalabalıklaşan bir okul sokağı, bir köy yolu ya da büyük sahradaki bir yol olduğuna göre A ile B arasında geçme olasılığı o nispette azalacaktır. İşte A ile B'nin birbirine uzaklığına, içinde bulunduğu duruma ve şartlara olasılık kadrosu diyoruz.

Eylemde bulunan bir insan daima bir alternatif karşısındadır ve burada iki terimden hangisinin daha olası olduğunu gerektirmek söz konusudur. Bunun nasıl olası olduğu sorusu önemli değildir. Burada iki terim arasında olasılık sırası araştırılır. Bundan dolayı her olasılık kadrosunda bizi ilgilendiren her şeyden önce ordinal olasılık yani bir seri olasılığıdır. Acaba ordinal olasılık nasıl çözülüyor? Genel sanıya göre bu tertip ve sıralama şeylerin tabiatı hakkında peşin bilgiden ileri gelir. Fakat bu doğru değildir. Peşin olan ordinal farktır. Şeylerin tabiatı hakkında bilgi ona bağlıdır. Acaba bu ordinal farkı nasıl kavrıyoruz? Gene burada A'dan B'ye doğru birbirinden belirli uzaklıkta

iki nokta ele alalım. Bu noktalar arasından geçenlerin hiçbir özelliğine dikkat edilmez.

Yalnızca A ve B noktalarına ve onların ilişkisine bakılır. Bir insanın buradan geçmesinde öngörü kuvveti bu noktaların ve onları ayıran uzaklığın durumunu bilmemize bağlıdır. Bunlardaki olasılık derecesi, bir kalabalık şehirde, bir köyde, bir çölde bulunmamıza, bu noktaların birbirinden uzak veya yakın olmasına göre değişir. İşte bunlardan her birine giren olgular zincirini öngörmeye imkân veren bir olasılık kadrosu diyebiliriz. Genel olarak bir olayın olasılık derecesini gerektirmek belirli bir olasılık kadrosundan hareket ederek mümkün olur. Olasılık kadroları gerek tabii alanda gerek değerler alanında itibarî (*conventionnel*) olarak kurulur. Onlardan her birine göre gerektirme derecesi değişir. Bir olasılık kadrosu verilince, iki vakadan hangisinin daha olası olduğunu söyleyebiliriz. Eğer A ve B çöldeki iki noktayı gösteriyorsa, bir insanın oradan yarın geçmesi son derecede az olasıdır.

Fakat bir olasılık kadrosundan faydalanabilmek için bir şart daha gerekir ki bu da meydana gelebilecek son derece çeşitli imkânlar arasında bir vakalar toplamıdır. Olasılık kadrosunda esasta belirli bir düzen, statik temel olduğu halde, bu yeni unsur, olayların değişmesinden ibaret olduğu için belirsiz dinamik bir temeldir. A ve B arasından birinin geçme olasılığını gerektirmeye imkân veren, yalnız iki noktanın göz önüne alınması değildir; genel olarak insanlar ve onların alışkanlıkları hakkında bilgidir. Mümkün vakaları gerektiren bilgi olasılık kadrosunu tamamlar.

Olasılık kadrolarını iki zıt tarzda kullanıyoruz: Birincisi, bir olasılık kadrosu verilince onunla bizce önemli vakayı çıkarmak üzere, ki geleceği öngörmek, geçmişi canlandırmak, görülmeyen bir hal hakkında sonuçlama yapmak gibi; ikinci bir olasılık kadrosuyla birlikte önemli bir vaka da verilmişse onların ilişkilerini tespit etmek üzere. Burada bizi ilgilendiren başlıca bu ikinci noktadır. Meydana gelen vaka en olası olduğuna hüküm verilendir. O zaman olasılık kadrosu yeterli görülür. Vaka orada olasılık serisinin son terimidir; ya da en az olası olandır. Öngörüler çıkmamıştır. O zaman burada "beklenmedik" bir vaka karşısındayız. Bu durumda da iki ayrı unsur vardır. Bir yanda olasılık kadrosundan ibaret bir düzen, ötede bu düzene yabancı yeni bir hal, yani meydana çıkan beklenmedik vaka, olası olmayan vaka vardır. O vakit olasılık kadrosu yetmez görünür. Vaka başka bir düzen, başka bir kadro ister ve olasılık kadrosu genişletilir.

Olası olan bir şeyi anlamak şahidin, gözlemcinin vakadan önceki bilgisine dönmek ve bu vakayı onunla aydınlatmak demektir. Beklenmedik vakayı anlamak ise ancak olasılık kadrosunun genişletilmesiyle mümkün olabilir. Gözlemci bu kadronun olası olan bir kısmının hükmü altındadır. Böyle olmasa zaten alternatif kuramazdı. Bu suretle düzeltilmiş bir kadroda olası olmayan veya beklenmedik bir vaka, olasılık karakteri kazanır. Uçan yaban ördeklerine avcı nişan alır, burada saçma, tüfek, parmakların durumu ve gücü, kuşların dağılma alanı olasılık kadrosudur. Parmağın sürçmesi veya meyilli toprakta ayağın kayması beklenmedik vakadır, izah etmek bir düzeni o tarzda düzeltmek veya tamamlamaktır ki izah edilecek şey asıl bu düzenin bir unsuru, bir terimi olsun. Bu yardımcı terimleri, olasılık kadrosunun bu unsurlarını nereden bulmalı? Araştırıcı onun hazır olan kadro terimleri dışında evrenin aralığında bulacaktır.[139] Beklenmedik, şaşılacak, umulmadık, olası-olmayan, akıl-almaz vb. denen şeyleri izah etmek henüz bizim için belirli olmayan, gözlemlenmiş tanımlanmış bulunmayan yani bu vakanın meydana çıktığı, olasılık kadrosunun tamamlayıcı unsuru olmayan birçok unsura dışarıda sahip bulunmaktayız. Onları henüz kadromuza göre olası-değil diye almaktayız. İzah eden bir hipotez kurmak olasılık kadrosuna yeni bir terim katmak demektir. Derece derece genişleyen bu işlemler, realite görüşümüzün kurulmasına hizmet eder.

Biz tabiatta daima yeni terimler koymak üzere sınırsızca genişletilen ve tamamlanan olasılık kadroları üzerinde çalışıyoruz. Ve bizim gerçek hakkında olumlamamız, algımızın kesin kanıtları ile uyuşmuyor. Gerçekte hep duyu verilerini aşan bir aralık vardır. Ve bu aralıkta, ileride yeni kadroları kurmaya hazırlanıyoruz. Bu teşebbüsteki güvenimiz en olası olarak meydana çıkan vakalara göre kurduğumuz kadrolardan doğar. Eleştirici olmayan bir zihin için çok zorunlu görünen kavramlar daha geniş kadrolar içinde rollerini ve anlamlarını değiştirir. Bir cismin zaman ve mekânda devamı teorik bakımdan belirli bir olasılık kadrosu içinde gerçekleşen bir bilgi hükmüdür. Böyle bir olasılık kadrosunun verdiği şeyler sistemine de realite diyoruz.

Beklenmedik vakaların meydana çıkması ile olasılık kadroları genişledikçe realite alanımız da genişleyebilir.[140] Biz realiteyi, eylemimiz

---

[139] Eugène Dupréel, *Essais pluralistes,* PUF, 1949 (*cause et intervalle ou l'orde et la probabilité*, s. 70-85).

[140] E. Dupreel, aynı eser: *Ordinat Olasılık,* s. 213. *Hayat ve Ordinal Olasılık,* s. 230; *İhtimaliyet Kadrosu,* s. 239.

sırasında seçme hürriyetlerimizle kurduğumuz, olasılık kadrosundan çıkardığımız için ona bir değer diyoruz. Nitekim maddeden başlayarak hayat, anlam (*meaning*) âlemlerine doğru bu değer alanlarını genişlettikçe yeni olasılık kadroları kurmamız gerekir. Maddeden canlı varlıklara, oradan insana ve manevi değerlere yükseldikçe her birinde yeni olasılık kadroları kurabiliriz. Nedensellik mantığı bu yeni değerler karşısında sarsılıyor. Şüpheci veya anarşik görüşlerin doğmasına, bilim zihniyetinin sarsılmasına sebep oluyor. Fakat olasılık kadroları daha geniş ölçüde tabiat fasılalarını kavramak mümkün olduğunu gösteriyor. Mekaniğe göre canlı varlık, ona göre düşünce, tekniğe göre mutlak norm vb. üst dereceden yeni olasılık kadrolarını gerektirir.

Mutlak değerde ayrı olasılık kadroları kurmak gerekir. Doğru-yanlış formel hükümlerini olasılık kadrosunda bir olasılar serisine irca etmek kabil değildir. Çünkü olasılar yalnız kadromuza giren vakalara aittir. Bundan dolayı ya değer, ya gerçektir. Halbuki yağmurun yağması olasıdır, bu ay fiyatların alçalması olasıdır, dediğimiz zaman hep belirli ve ayrı birer olasılık kadrosu içinde birer gerçek ve değer hükmü veriyoruz. Halbuki 2 + 2= 4 hükmü doğrudur önermesinde bir gerçeğe dokunmuyoruz. Ancak bu odada bir araba olduğu yanlıştır hükmünde bir gerçeğe dokunuyoruz. Bundan anlaşılır ki olasılık kadroları ancak değerler alanında uygulanabilir. Her değer alanı bir seçme alanı olduğu için, orada hep çift terim vardır. Bu terimlerden biri pozitif, öteki negatif değer olmakla birlikte ikisi de aynı derece aktiftir ve vardır.

Şu halde, değer alanına olasılık kadrosunun uygulanması demek pozitif veya negatif değerden her birine ait birer olasılık skalasının kurulması demektir. Bir A olasılık kadrosunda sanat eserlerinin güzellikleri en çok olasıdan en az olasıya doğru bir sıra teşkil eder. Fakat başarı bakımından en az olası değer mutlaka çirkin eser demek değildir. Aynı olasılık kadrosunda sanat eserlerinin çirkinlikleri bakımından da gene böyle bir olasılar sırası kurabiliriz. Değer hükümlerinin çağlar veya zihniyetlere göre göreli olduğu hakkındaki kanı bu suretle açıklanabilir. Fakat olasılık kadrolarının genişletilmesi, değerler alanında güzel-çirkin, iyi-kötü, kutsal-kutsaldışı şeklinde normatif çift değerin kaldırılması demek değildir.

Belirli bir kadro için beklenmedik bir vaka, bu kadro dışındaki fasılada, yani olasılık kadrosunu kuşatan açık evrende alınmıştır. Bundan anlaşılır ki, olasılık kadrolarının genişlemesinde belirsiz ve yönsüz bir görelik değil, gerçeğin ve değerlerin alanını genişletmesinden ibaret

ilerleyici bir karakter vardır; ve beklenmedik olgunun aşılması için zihnin yaptığı diyalektik hamle değerler alanında bu sürekli genişlemeyi doğurmaktadır. Yani sürekli genişlemeyi ahlâk, din, estetik, teknik, bilim alanlarına uygulamak mümkündür. Herhangi bir insan topluluğunda belirli bir zaman süresindeki ahlâki davranışları incelediğimizde, onların kendi normlarına göre en başarılı davranış olmalarını sağlayan şartlar toplamı olasılık kadrolarını teşkil eder.

Bir kasaba, okul, siyasi parti veya kışlada; şartlar deyince uzvî ve ruhî yapıların sosyal seviyelerle, geleneklerle ilişki dereceleri, kültür dereceleri vb. anlaşılır. Böyle bir inceleme 25 yıllık bir zaman süresinde az kesif orta teknik seviyede, geleneklere bağlı bir kasabada yapılabileceği gibi; aynı zaman süresinde teknik değişme halinde, hızlı farklılaşmaya uğramış, oldukça kesif bir şehirde de yapılabilir. Böylece iki ayrı olasılık kadrosunun kurulması birbirinden farklı çevreler arasında ortak ahlâki davranışların bulunduğunu görmemizi sağlayacaktır. Birinci kadroda en olası davranış kasaba şartlarına en uygun eylem olacağı gibi, en az olası davranış da kasaba şartlarına en aykırı davranış olacaktır. Fakat ikinci kadroda değişikliğe uğramış bir durumu temsil ettiği için olası hallerin oranı değişecektir. 25 yıllık sürede sürekli değişmeler olacak, aynı toplum içinde değişik şartlara göre türlü davranışlar görülecek ve merkezleşen bir olasılar serisi kurulamayacaktır. Böyle bir durumda beklenmedik vakalar karşısında kalmak imkânı olduğu için, olasılık kadrosunu düzeltmek ve değiştirmek gerekecektir. Birincide statik bir olasılık kadrosu karşısında bulunduğumuz halde, ikincide dinamik ve değişmeye elverişli bir kadro karşısındayız. Bundan dolayı birinci durumda olasılık kadrosu sabit bazı ilişkiler tespitine imkân verir. Bazı şartlar insanların ahlâki davranışları üzerinde genel hükümler vermeye elverişlidir. İkinci durumda bir olasılık kadrosu her an yeni düzeltmeler ve genişlemelere götüreceği için öngörülere elverişli değildir.

Fakat birinci durumda yüksek bir olasılık derecesi ile örf ve âdetlerin belirliliğinden söz edilebileceği halde, ikincide aşağı bir olasılık derecesinde ahlâki davranışların yaratıcılığından ve beklenmedik vakalar karşısında yeni ahlâki sentezlerden söz edilebilir. Şu kadar ki, her iki durumda da ahlâki yaratış "beklenmedik" vaka karşısında failin daha geniş bir senteze ulaşabilmesi demek olduğu için, birincisinde en az olası ikinci durumda en çok olası olmak üzere, orijinal ahlâki yaratışla karşılaşmaktayız. Nitekim her durumda ahlâkî alışkanlık belirli olasılık kadrosunda yeniden olan davranışlar demek olduğu için,

birincide en çok olası ikincide en az olası olan ahlâki alışkanlıklar ve âdetleri görmekteyiz. Teknik icatlar da aynı suretle türlü olasılık kadrolarına göre incelenebilir. Rastgelelik şansı çok az, hayat şartları ilkel, gelenekleri baskılı bir çevrede olasılık kadrosu ile, sürekli nüfus hareketliliğine bağlı, hayat şartları gelişmiş ve gelenekleri ayrı cinsten bir çevrede olasılık kadrosu ayrı sonuçlar verecektir. Birinciye göre olası-değil olan bir teknik vaka, ikincide yüksek bir olasılık derecesi kazanabilir. Eğer çevremizde eski şartlara göre beklenmedik bir teknik vakayla karşılaşırsak, eski olasılık kadrosunu düzeltme ve genişletmek zorunda kalırız. Böylece icat ritminin hızını arttırdığı kompleks ve kesif bir toplumda daha önce beklenmedik sayılan bütün vakaları türlü derecelerden olasılar haline koyan çok geniş bir olasılık kadrosu kurmak gerekecektir. Bu olasılık fikrini ilk defa düşünen Gazâlî, ondan sonra Pascal olmuş ve ikincisi buradan olasılık hesabını çıkarmıştır.[141]

Bir şeyin meydana çıkma şansının azlığı ve çokluğu daima olan, olmasını beklediğimiz şeylere aittir. Olması beklenen şey de bir değerdir: Ahlâki bir fiilin başarı oranının çok veya az olması, teknik bir icadın başarısının az veya çok olması gibi. Ama yağmurun yağması şansının az veya çok olması da gene bir değer oluyor. Çünkü onu bizim hayatımızla, ihtiyacımızla ilgili olarak ele alıyoruz. Biz orada yağmurun yağması ve havanın değişmesini soyut bir olgu değil, somut bir değer olarak alıyoruz.[142] "Değer verme hükümleri değerler arasından bir yere yerleştirmek değildir; fakat yeni bir değer olarak koymak demektir. Bu koyuş mutlak gibi görünür ve karşılaştırmadan çıkmaz. Burada her türlü analojiden ayrılırız. Ahlâk fiilinde kahramanın hareketi, sanat eserinde yaratış için değer verme hükmü veririz. Beğenme, sempati gibi fiiller, nakil hükümlerine dayandığı gibi sevgi fiilleri değer verme hükümlerine dayanır.[143] Zamansal olan değerlendirme burada zaman dışı olur. Çünkü her değer verişte bir arzu ve bir düzen çatışmasından yeni bir yaratış ve mutlak bir hüküm meydana çıkmaktadır.

Değer hükümlerini pozitif hükümler ve karşılaştırma hükümleri diye de ayırabiliriz. Bu da hükmü veren süjeye değil, verilene yani objeye göre yapılan bir sınıflamadır. Karşılaştırma hükmünden çıkmak üzere bir hüküm daha vardır ki, buna ödeme (compensation) hükmü denir: Bu ötekinin kötülüğüne göre daha iyi gibidir. En sonra

---

[141] H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. 1. Gazâlî, s. 375-389.

[142] Olasılık kadroları yalnız nakil hükümlerinde kullanılır.

[143] M. Scheler burada değerleri "tercih" fiilinden çıkarırken iki hükmü karıştırıyor.

bu kadroya sığdırabileceğimiz bir de üstün görme (superlatif) hükmü vardır. Bu hüküm göreli bir yetkinliğin en yüksek derecesini ifade eder: "Yarabbi, ne büyüksün!" gibi. Değer hükümlerini gayesine göre sınıflayabiliriz:

1) Değer kendi başına (*en soi*) iyi olabilir. O zaman iyi bir gaye olur. Yahut iyi bir başkası için iyi olabilir. O zaman bir araç olur.

2) İyilik şeylerin nitelikleri arasında uygunluk ve uygunsuzluğa göre verilen göreli özellikler olabilir. Spinoza sisteminde göreli iyilik derecelerine ait bir hükümler sırasına rastlıyoruz. Platon ve Descartes sisteminde ise mutlak ve tümel hükümleri vardır: Descartes da yetkinlik fikri, Platon'da iyilik İdea'sı gibi. Goblot, *Değer Mant*ığı'nda bu konu etrafında derinleşiyor. Ona göre kendisi ile ve kendisi için iyi olan şeye yetkinlik denir. Fakat bu suretle, mutlak yetkinlik anlaşılmaz. Tanrının mutlak yetkinliğinden başka, insanın fiillerinde de kendisi için ve kendisi ile olanlar vardır. Oyle ise insani fiiller alanında da Yetkinlik derecelerinden veya göreli yetkinliklerden söz edilebilir. Böylece, üç türlü değer hükmü ayırıyor: 1) Yetkinlik hükümleri, 2) Araç hükümleri, 3) Gaye hükümleri. Yetkinlik hükümleri araç ve gaye sistemine girmeksizin kendi başına iyi olan şeylere aittir: Kant'ın kategorik Emir'i yetkinlik hükmüdür. Burada güzel, iyi, doğru ne bir gayenin aracı, ne bir aracın gayesidir. Gayesi kendi içinde mutlak, fayda gütmez olduğu için bunlara yetkinlik hükümleri diyoruz. Kategorik yetkinlik hükümlerinde üstün beğenme hükümleri olamayacağı halde, araç-gaye hükümleri üstün beğenme hükümleriyle ifade edilir. Bunlara bir de içkin değer hükümlerini katabiliriz. Bu hükümler şeylerde varlığı kabul edilen niteliklere aittir. Bu hükümlerde değer aşkın ve ideal bir gaye veya bu gayeye ulaşacak bir araç olacak yerde, şeylere ait ve ondan ayrılmayan nitelikten ibarettir: Şeker tatlıdır, totem çarpıcıdır içkin değer hükümleridir. Şekerin tatlılığı biyolojik tecrübe ile sabit olduğu için bu aynı zamanda bir gerçek hükmüdür. Totemin çarpıcılığı, fizikî tecrübe ile sabit olmadığı için bu yalnız değer hükmü olarak kalır. Şu kadar ki bu hükmü verenler totem denen cisim veya bitkide oksijenin yakıcılığı gibi çarpıcılıktan ibaret bir niteliğin olduğunu kabul ederler. Ama Sokrates erdemlidir, bu elbise ucuzdur hükümlerindeki davranışımız böyle değildir. Çünkü Sokrates'in erdemi Sokrates'te içkin bir nitelik olmayıp, Sokrates'in eylemlerinin, yöneldiği idealden doğan bir gaye hükmünü, elbisenin ucuzluğu, geçim genişliği ve rahatlık verecek bir aracı ifade ettiği için bir araç hükmünü içerir.

## Değer Kişiliğinin Devrimleri

Eylemin objeleşmesinden gaye ve araçlar sisteminin, normların ve değerler mantığının doğduğunu gördük. Eylemin süjeleşmesi de değerleri icat ve keşfeden kişiliğin kurulması demektir. Her iki hareket nöbetleşe ve art arda gelir; her objeleşme bir süjeleşmeyi, her yeni süjeleşme yeni bir objeleşmeyi gerektirir. Değer genişledikçe süjeleşme derinleşir, kişilik tamamlanır. Eylemin objeleşmesi gibi süjeleşmesi de tarihî bir oluştur: Bir insanın ömrü veya bir milletin hayatı boyunca değer kişiliği ne kadar ilkel derecede ise gaye ve normların konuşu, değer mantığı da o kadar ilkeldir.

Burada değerin bu ikinci manzarasını, kişiliğin kuruluşunu göreceğiz. Eylemin kendi kendini kuruşunda veya süjeleşmede haz ve elemin, eğilimler ve arzuların, ihtirasların, inancın, seçme hürlüğünün gittikçe gelişen payları vardır; ve bütün bu yetiler yeni devrimler, yani insan ruhunun art arda dönüşleri (*conversion*) ile değer kişiliğini kurarlar. Bilgi alanında varlık derecelerinden her birinde (maddeden insana kadar) evrimler olduğunu görmüştük. Değer alanında ise buna karşı eylemin diyalektik gelişmesinde devrimler vardır: Evrim tabiata, devrim insana ve değerlere vergidir.

Değer kişiliği, ne doğuşumuzdan gelen değişmez bir güçtür, ne de toplumun bir hediyesidir. Onu meydana çıkaran devrimleri görebilmek için kişiliğin başlıca zihin, duygu, irade manzarasını incelemeliyiz.[144] Yalnız şunu tekrar işaret edelim ki tabiatta evrim, insanda devrim vardır. Devrim tabiata değil insana ve değerler âlemine aittir. İnsan eğitim ve değer ile devrimler geçirir. İnsan devrim geçirdiği için de toplum devrim geçirir. Bundan dolayı o insandan topluma doğru gider; tabiattan insana değil. Ne maddenin, ne hayatın, ne de insandan ayrı düşünülen toplumun devrimi vardır. Onların ancak evrimleri vardır.

Ruhun bünyesi yalnız insanın eylemi ile değil, eseri ile de aydınlanır. Bir tablo veya bir makineyi incelemek suretiyle onu meydana getiren düşünceyi görebiliriz. Bunun için, bu eylemden söz ederken, onun eserlerinden kişiliğin kuruluşunu çıkarmaya çalışacağız. Eylemin eserinden başlayıp oradan kişiliğe geçeceğiz.[145] Kişiliği hazırlayan

---

[144] Maxime Glansdorf, *Théorie générale de la valeur,* Pub. Solvay, édit. Parthénon, Bruxelles, 1954.

[145] Değer kişiliği değerler gibi çok çeşitlidir. Değerleri tek değere indirgeyemeyeceğimiz gibi, değer kişiliklerini de tek kişiliğe indirgeyemeyiz. Ortak

âmiller arasında zihnî bakımdan hayal gücü, hafıza ve akılyürütme üzerinde durmalıyız. Hayal gücü hayallerin işlemi demek olduğu için, önce hayalin özünü incelememiz gerekir. Genel olarak hayal dış âlemde şimdi karşımızda hazır bulunmayan tasarı objelerinin sanki varınış gibi iç âlemde tekrar canlandırılmasından ibarettir diye tanımlanabilir. Fakat bu tanımlama psikolojik verilere aykırı ve eksiktir.

Hayali iki şekilde düşünmelidir. Birincide hayal işlemi (*imagerie*) olarak, ikincide bu etkinliğin kavradığı, hayal edilen plastik bir obje olarak ki, bu ikinci görüşün ileri sürdüğü, tasavvurdan bağımsız ve içe katlanmış sırf manevi bir cevher halinde hayal yoktur. Her hayal bir hayal işlemidir ve her hayal işlemi duyular ve tasavvurlardan bağımsız olamaz. Tasavvurların ve duyuların izlerine dayanır ve o izler üzerinde kurulur.[146] Hayal ettiğimiz bir şeyi duyu verilerinden ayırmaya imkân yoktur: O duyu verilerinden inşa edilmiştir. Nitekim birsamlar ve rüyalar da bu gerçek hayal yetkinlikleriyle aynı tabiattadır.[147] Birsam (*hallucination*) ve rüya hayalleriyle tasavvur hayalleri arasındaki fark birincilerin alçak bir düşünce seviyesinde olup ikincilere vergi özelliklerden yoksun, fakir bir şekilde meydana çıkmalarından ibarettir.

İsveçli psikolog Moorly Wold, rüyaların dokunma ve harekete ait duyulardan meydana geldiğini gösterdi.[148] Her rüyada rüyayı gerektiren ve yarı uyanık durumlarımızla meydana çıkarılan birtakım duyu verileri vardır. Bergson *Ruhî Enerji* adlı eserinin bir makalesinde[149] kendi tezine pek uymayan bir olayı anlatıyor. Şöyle ki uyuyan birisine gösterilen lamba ışığı o kimsede yangın veya kırmızı kumaş rüyasını meydana getirmektedir.

---

ölçülemezlik vasfı değer kişiliklerinde de vardır: Teknik kişilik, ahlâki kişilik, bilimsel kişilik, dinî kişilik, hukuki ve siyasi kişilik ayrı doğrulama ölçülerine sahiptirler.

[146] Jaensch'in eidetik hayal dediği şey bu izlerden farklıdır. Bourdon buna "consécutif hayal" diyor: Parlak bir taşa dikkatle baktıktan sonra gözümüzü siyah bir tablo üzerine çevirirsek orada o taşın hayalini görürüz. Taine'in hayal görüşü buna yakındı. Fakat hepsinde hayal zamanda süren bir ruhî izlenimdir.

[147] H. Taine, "Birsam yanlış bir algı, algı doğru bir birsamdır" diyordu (*De l'Intelligence*, vol. 1). Fakat bu unsurun psikoloji görüşü bugün savunulamaz.

[148] Rüyanın "cutanéo motrice" hayallere bağlı olduğu fikri onların ayrıca geliştikleri görüşü ile çelişmez. (N. Vashide, *Le Sommeil et les rêves*, Flammarion, 1920)

[149] Bergson, *Energie spirituelle*.

Bu uyarımlar bedenin dışından geldiği gibi içinden de gelebilir. Yorganın vücuda sarılması yatakta yer değiştirme ya da mide basıncı iç-organların sindirim vb. dolayısıyla basıncı gibi. O zaman iç-duyu (*synésthésie*) uyarımları adını alır. Bundan büsbütün bağımsız, hayallerin saf etkinliğine dayanan bir rüya veya birsam yoktur. Şu kadar ki birsam ve rüya gerçeklikten yoksundur. Gerçek hayallerin gösterdiği mantıkilik, uyarlık vasıfları bunlarda yoktur. Çünkü rüya hayalleri tutarsızca[150] birbirini kovalar. Freud'un gizli bir libido mantığına bağlı olduklarını iddia etmesine rağmen birçok rüya yorumlamanın dışında kalmaktadır.[151] Hele rüyayı görenin tecrübesi başkalarına karşı büsbütün kapak olduğu için sırf ferdîdir ve bundan dolayı bildirilebilme gücünden yoksundur. Rüya ve birsamda münzevi hayal gücü içe kapanmış bir ruhî etkinlik değil, tersine, derecesi alçalmış ve azalmış bir ruhî etkinlik değil, tersine, derecesi alçalmış ve azalmış bir ruhî fonksiyondur. Rüya ile uyanıklık arasındaki fark, bedenle ruh arasındaki fark değil, ruhun iki derecesindeki farka dayanır. Uyku halinde insan, derecesi alçalmış bir düşünce seviyesine iner, yani otomatikleşir. Birsam ve rüyada ancak bazı taslaklar, süreksiz kompozisyonlar, tabiat galatları yaratabilir. Onlar bu hayalleriyle yaratıcı ruhumuzun kaynağı ve dinamik kökü olamazlar. Tersine, ruhî dinamizmin azaldığı, otomatikleştiği bir dereceyi gösterirler.

Halbuki Bergson büsbütün aksi bir metoddan hareket ederek hayal gücünü gerçeğe çevrilmiş ve bir ucu dikkat veya eylem şeklinde gerçeğe dokunan ruh dinamizmi, ruhun hür ve dinamik etkinliği diye tanımlanmaktadır. Bergson'a göre insan dikkat ve eylemden ne kadar uzaklaşırsa, ne kadar rüya âlemine dalarsa o kadar asıl bilinçaltı sahasına ve ruh dinamizminin köklerine sokulmuş olur. Ruh dinamizmi onca hayat hamlesini yapabilmek için geriye çekilerek hız alan bir koşucu veya fırlamak için geriye çekilerek hız alan bir koşucu veya fırlamak için gerilen bir yay gibi içe katlanıştan kuvvetini alır. Fakat birçok psikolojik olgu, Bergson'un bu iddiasını desteklemektedir.

Filozofun hücum ettiği eski psikofizik ve psikofizyolojide olduğu gibi, ondan sonra gelişmiş Würzburg ekolü, eğilim psikolojisi, test metodu, *behaviorism* (davranış psikolojisi), Gestalt psikolojisi gibi bütün yeni akımlar Fransız metafizikçi psikologunun bu iddiasını reddedecek kanıtlar getirmektedirler. Buna karşı ruhun asıl dinamizmi onun aktüelliğinde, eylemin en gergin bulunduğu "şimdi" bilincinde görü-

---

[150] Incohérent olarak.

[151] Vashide, *aynı eser.* (Maury hakkında ilk bölüm)

nüyor. Bunun için âdi hayal gücünün aşağı derecesi olan rüya halini, eylemin süjeleşmesi ve kişiliğin kuruluşunda temel diye görmek hiç de yerinde değildir. Tersine, bu alanda hakiki temeli duyu verilerine dayanan gerçek hayal etkinliğinde aramak daha doğru olacaktır. Yaratıcı hayal gücü dönüşüne buradan başlamakta ve ona dayanarak devrimini yapmaktadır.

Yaratıcı hayal gücü duyu verileri üzerindeki hayal etkinliğinin kurucu ve yaratıcı şekil alması demektir. Bu zaten var olan hayal veriler ile aşkın obje arasında uyarsızlığı tamamlamak ve aşkın objeye ulaşmak için insanın yaptığı çabalardan başka bir şey değildir. Bu çabaların esasına değer şematizmi denir. Her değer şematizmi bir gerçek hayal gücü zeminine dayanır ve ideal aşkın objeye göre duyu verilerinden yapılmış bir projeden ibarettir. Hayal sanki şu ve bu dediğimiz hayal verilerine dayanan, fakat ideal aşkın objeye yükselebilmek için yaptığımız bir projedir. Mimarın bina projesi, şairin şiir projesi, heykeltıraşın bir abide projesi, filozofun sistem projesi de budur. Yaratıcı hayal gücü bir proje meydana getirmektedir ki hareket noktasını gene âdi hayal verileri teşkil edecektir.

O halde her yaratıcı hayal gücü çabası, eseri yaratmaya götüren şematizmin meydana getirdiği bir proje çabasıdır denebilir. Biz bu soruya daha önce iş ve icat sürecini anlatırken değinmiştik. Demek oluyor ki, İş sürecinde aşkın obje aracı ile âdi hayal gücünü aşmaya zorlayan insan çabaları iş ve icat mekanizmasının bir devrimi olarak yaratıcı hayal gücünü meydana getirmektedir. Halbuki psikologlar bu soruyu tam tersine ele almışlar; eylemin eserinin gelişmesinden süjeleşmeye doğru yükselecek yerde sübjektif bir yeti halinde gördükleri yaratıcı hayal gücünden eylem ve eseri çıkarmaya çalışmışlardır. T. Ribot *Yaratıcı Hayal Gücü* adlı kitabında,[152] Paulhan *İcat Psikolojisi*'nde,[153] Edouard Leroy *İcat Mantığı*'nda,[154] Gabriel Séailles *Sanatta Deha*'da,[155] Souriau *İcat Teorisi*'nde,[156] Henri Delacroix *İcat ve Deha*'da[157] çeşitli tarzlarda bu fikri savunmuşlardır. Yani onlar insanda hazır olan hayal gücünden hareketle onu verilmiş bir yeti gibi kabul edip onunla değerleri açıklamaya çalışmaktadırlar. Onlara göre yaratıcı hayal gücü verilmiş bir olgudur

---

[152] Théodule Ribot, *Imagination créatrice.*
[153] F. Paulhan, *La Psychologie de l'invention.*
[154] E. Leroy, *La Logique de l'invention.*
[155] Gabriel Séailles, *Le Génie dans l'art.*
[156] Paul Souriau, *La Théorie de l'invention.*
[157] H. Delacroix, *Invention et génie.*

ve açıklamaya muhtaç değildir. Sırf onun tahlili insani eserlerin nasıl meydana geldiğini anlamaya yeter. Halbuki biz tam aksi metoddan hareket ediyoruz. Yaratıcı hayal gücünden esere doğru gidecek yerde eserden hayal gücüne geliyoruz.

Eseri yaratan yaratıcı hayal gücü değildir, yaratıcı hayal gücünü harekete getiren ve âdi hayali yaratıcı bir güç haline koyan eylem ve eserdir. Eser psikolojik bir mahsul değildir; fakat süje, duyu verileri ve aşkın obje arasında, psikolojik ve sosyal alanı aşan diyalektik bir değer dizisinde meydana çıkar. Yaratıcı hayal gücü bu değerin kişileşmeden ibaret sürecine ait önemli bir manzaradır. Asıl değerlendirme olmadan âdi hayal gücünden, bir devrimle nasıl yaratıcı hayal gücü halini aldığı anlaşılamaz. Değer teorisine başvurmamış olsak, adi hayal gücünden yaratıcı hayal gücüne niçin yükseliyoruz, neden her insan yükselmiyor, bu yükseliş nasıl oluyor, anlamaya imkân olmazdı. Çünkü bu yeni ruh yetisi bir devrimdir, insandan insana değiştiği gibi yaştan yaşa da değişir. Hayatın bir devresinde yalnız adi hayal gücü varken sonraki bir devrede yaratıcı hayal gücü başlar. İnsan ruhunda bu devrimler niçin oluyor? Bunun anlaşılması yalnız empirist psikolojiyle mümkün değildir. Ancak değer dizisinin, diyalektik gelişmesinin göz önüne alınmasıyla anlaşılabilir.

Yukarıda zikrettiğimiz yazarlar fiilde var olan yaratıcı hayal gücünün nasıl işlediğini görüyorlar ve onu bütün değer yaratışlarının devingen nedeni gibi göstermeye çalışıyorlar. Halbuki insan kişiliği ilk neden değil, değer dizisinin iki ucundan biridir ki, bu anlamda onu da bir ahlâk eylemi veya bir tablo gibi eser olarak görmek doğru olur. Yani değerlendirme ve değer içinde nasıl Süleymaniye Camii bir eserse Mimar Sinan da bir eserdir. Mimar Sinan'ın kişiliği de Süleymaniye gibi değerin diyalektik etkinliğinin, biri bir ucu biri öteki ucu, biri sübjektif öteki objektif iki eseridir.

Yaratıcısı Hayal gücü etkinliğinde A dairesi, hayalî bir işlem olsun. Eğer değerde aşma çabasını meydana getiren bir aşkın obje olmasaydı, A dairesindeki duyu verileri kendi kendilerine yeteceklerdi. Fakat aşkın obje A'yı kuşatan B gibi daha geniş bir değer şematizmi kurmaya imkân verecek ve böylece her şematizm veya proje A verilerine dayanmakla birlikte onları aşan bir eser halinde meydana çıkacaktı. Eğer değerlendirme yalnız objeleşmeden ibaret olsaydı, öyle kalsaydı, süje-obje ikiliğinin süje yüzünü meydana çıkarmak ve iç varlığı yaratmak zorunluluğu olmasaydı, süje ilkel kuvvetleriyle kalacak ve süjenin

koyduğu aşkın obje de kendi kendini tekrar ederek, özdeşlikleri meydana getirecekti.

Bu durumda bilim alanı son derece geniş olduğu halde, değer alanı yalnız açlık ve susuzluk eğilimlerine cevap veren ilkel teknik değerden ibaret, manevi bakımdan yükselmemiş insanlar karşısında bulunacaktık. Süjenin aşkın objesi açlığı, susuzluğu, barınma ihtiyacını doyuran şey ise yaratıcı hayal gücünün bütün projeleri yalnız bu kadroyla sınırlı kalacaktı. Fakat eylemin temeli olan süje-obje ikiliğinde dyade'da birbirinin zıddı ve tamamlayıcısı olan süje ve objenin aynı zamanda kavranamayacak bir halde bulunması objenin olduğu kadar süjenin de meydana çıkarılmasını gerektirir. Her eylemde nasıl bu zıt ve tamamlayıcı terimlerden objeyi meydana çıkardıkça gayeler, normlar ve değer mantığı kuruluyorsa, her değer eylemi süjeyi meydana çıkardıkça, aktüelleştikçe şimdiki hayalleri eski izlenimlerde tamamladıkça, inşa edilmiş kişilik meydana gelmektedir. Kişilik genişledikçe, ihtiyaçlar büyümekte, geniş kişiliğin yöneldiği aşkın obje dar kişiliğin aşkın objesinden çok zengin ve çeşitli olmaktadır. Kısaca, bu nöbetleşe iki hareket birbirini kuvvetlendirerek gelişmektedir.

Yaratıcı hayal gücünün gelişmesinde heyecan faktörünün, oyunun ve zihnî faktörün rolünü göz önüne almalıdır. Heyecan faktörü estetik ilham kaynağı, ahlâki haz kaynağı, fikrî sevinç kaynağı olarak rol oynar. Nitekim oyun faktörünün de yaratıcı hayal gücünde önemli bir payı vardır. Hayvanların ve çocukların oyunu arasındaki fark ikincilerde bu faktörün kurucu rolünü göstermeye yeter. Oyunda taklit, telkin, sempati gibi üç olay birlikte işlerler. Her oyun istikrarsız bir dengede bulunan insanın yeni uyum denemeleri, yeni kadrolar kurma hamlelerinden ibarettir. Oyun ani ve eğreti durumlarda çocuğun eski kadroya uymayan beklenmedik vakaları içine alacak daha geniş kadrolar kurmak için yaptığı denemelerden ileride göreceği ciddi iş için spontane hazırlanmalardan başka bir şey değildir. Bozulmuş bir dengenin yeniden kurulması için birdenbire bulunmuş çözüm yollarıdır ki, içinde ileri yaşların etkinlikleri ve inşa fonksiyonuna hazırlık vardır. Hâsılı her oyunda bir icat süreci bulunur. Hattâ denebilir ki birçok icat oyundan doğmuştur.[158]

En sonra, yaratıcı hayal gücü üzerinde dinamik ve aktüel akılyürütmenin, zihnin gerçeğe dokunmasından doğan şematizm ve proje şeklinde diyalektik etkinliğin esaslı bir rol oynadığını da yukarıda

---

[158] Gross'un, H. Spencer'ın oyun teorilerinde bu özellikler fark edilmiştir. J. Huizinga'nın *Homo Ludens* adlı eseri oyunun yaratıcı rolünü belirtiyor.

görmüştük ki, bu hal hayal unsurlarının objeleşmiş bilinç tarafından terkip ve inşa edilmesine, adi duyu verileri ve hayal etkinliği olmaktan çıkarak zihnî bir etkinlik olmasına sebep olur.

Kişinin kuruluşunun başka bir görünüşü hafızadır. Hafıza önce yalnız algıya ait ve geleceğe çevrilmiş (*prospectif*) olarak başlar. Aslında hafıza tamamen aktüeldir. Çocuk ve hayvan hafızaları hakkında psikoloji tahlilleri bunu gösterir. Bu hafıza zaman fikrinden yoksundur. Daima bir hal levhası içinde durur. Önemli olan soru bu aktüel ve algıya bağlı hafızadan nasıl olup perspektifli ve iç-düşünceli zamanı hafızaya geçildiğini anlamaktadır. Bu ise insani kişiliğin kuruluşunda esaslı devrimlerden biridir. Bunun için önce adi hafızada rol oynayan iki faktörü ayırmalıdır. Biri hafızanın kaynağı olan hayal gücü ki, buna duygusal hafıza diyebiliriz.[159] İkincisi hafızanın başka bir kaynağı olan akıldır ki buna zihnî veya çağrışımlı hafıza diyebiliriz.

Bu, geçmişin hayal çağrışımıyla, aynı zamanda akılyürütme ve hükümlerle kurulması demektir. Bu soruda karşımızda iki zıt fikir görüyoruz. Birincisi hayvanın büsbütün hafızasız olduğunu iddia eden tezdir ki, bu aşırı görüş, olaylarla yalanlanmaktadır. İkincisi insan ve hayvanda meknî (*latent*) hafıza dinamizminin şimdiki hali idare ettiğini iddia eden Bergson'un tezidir ki, bu da öteki kadar ve başka yönden yanlıştır. Aslî hafıza veya izlenimleri saklama yetisi biyolojik ve psikolojik alanda ortaktır.[160] Yani beyin de saklıyor ruh da saklıyor, fakat vakaları bir zaman süresi yerleştirmek, geçmişi yeniden kurmak ve geçmiş içinde filanın daha önce filanın daha sonra geldiğini, aralarında bir art ardalık ilişkisi olduğunu, hayat akışı içinde kurmak ancak ilkel hafızanın devriminden doğan insan hafızasının işidir. Ve bu iş şimdiki hayatımızdan uzak bulunan, geçmişten hale doğru atılan bir ruh dinamizminin bizi idare etmesiyle değil, tersine yaşayan ve devam eden aktüel ruhun algılardan ve hayallerden başlayarak, o hayallerle geçmişi kurmasından, ona muhtevasını kazandırmasından, başka deyişle asıl insanın kendi kendisini kişilik olarak yaratmasından meydana çıkar. Hafıza geçmişin yeniden kurulması, zamanın yaşanması

---

[159] F. Paulhan, *La Mémoire affective*, Félix Alcan.

[160] Biyolojik hafıza fikri Jhering, Richard Semon, E. Rignano ve en sonra R. Ruyer tarafından savunulmuştur (*Eléments d'une psycho-biologie*, PUF). Klages'te "Seele" ve "Geist" ayırımında birinciyi bu biyolojik hafıza görüşüne bağlar (Ludwig Klages, *Les Principes de la caractérologie*, Fr. çev. W. Réal ve R. Nicolet, édit. Delachaux et Niestlé, 1950).

demektir. Nitekim bilginin objeleşmesi de mekânın kurulması demek olduğu gibi.

Canlı varlık hafızayı algı ile oranlı, şimdiki hali aydınlatmak için kullanır. Algının gerisinde bıraktığı potansiyel hayalle ilgilenmez. Hayvan hafızasının işleyiş tarzı buna kanıttır. Asıl soru bu tortu-hayalin nasıl olup da zamanda akıp giden tek ve kişisel bir tecrübenin nedensel zinciri halini aldığını aydınlatmaktır. Bergson, halin kesin bir sınırı olmadığını ve geçmişten ayrılamayacağını iddia eder ve şöyle der: Şimdiki hal şimdi söylemekte olduğum şu cümledir. Bu cümlenin sonuna dikkat ettiğim için hal yalnız orası iken dikkatimi genişletirsem ondan önceki cümleyi de içine alır. Öyleyse hal ile geçmişin sınırı itibarîdir.[161] Fakat dikkat burada sonsuzca genişletilemez, dikkatin içine alabileceği yalnız sınırlı ve akış halinde bir cümle ya da bir melodinin parçasıdır. Ancak, biz bu cümleyi veya melodiyi şimdikinden ayrı bulunan melodilere bağlayarak değil, halen sürekli olarak söylemekte olduğumuz bir şarkının kesintisiz şimdiki noktasıyla kavrıyoruz. Eğer melodi bir yerinden kesilir de yeniden başlarsa önceki melodi artık bunun bir parçası olmuyor; bununla birlikte, aktüel bilincimin içindeki bir unsur halinde yaşıyor. Şu halde melodi beni geçmişe bağlamıyor, ancak sürekli olan *Gestalt*'ın aktüel kavranışı gibi algılanıyor. Melodi *Gestalt* olmaktan çıkar çıkmaz bütünlüğünü kaybediyor; ve eğer sonradan biz eski melodiyi hatırlarsak o bir hayal olarak yeniden canlanabiliyor.[162] Biz bütün eski melodileri filan konserde, filan çalgılı kahvede, filan tarihte dinlemiştik. Biz dostumuzla, memleketimizle, vatanımızla ilgili birtakım değerlere bağlayarak onları sıraya dizer ve yeniden eski melodileri canlandırırız. O vakit bu zaman-dışı hayal unsurları zamansal hafızanın içindekiler halini almış ve asıl kişisel varlığın zincirini teşkil etmiş olurlar. Çocukluğumuzdan beri tekrar edilen bütün şarkılar onu bize söyleten memleket, çevre, zümre bağlantı ve heyecanlarının meydana getirmiş olduğu kadro içinde kişisel tecrübemizin zinciri tam bir zaman muhtevası halinde meydana çıkar. Görülüyor ki geçmiş, Bergson'un dediği gibi sınırsız surette uzayıp giden, daima varolan kopmak bilmez sürekli bir ırmak akışı değildir. Tersine, geçmiş, doğrudan doğruya hafıza veya algısal hafıza dediğimiz hayvan ve insanda ortak alt

---

[161] H. Bergson, *Matière et mémoire*, Félix Alcan.

[162] Melodiyi bir Gestalt olarak ilk önce gören Ehrenfels'tir.

hafızanın, primitif hafızanın[163] mantıki ve toplumsal kadrolarla kuvvetlendirilmek üzere süjeleştirmede ortaya çıkan inşa edilmiş şeklidir.

Bunun için biz Bergson gibi hafıza ve geçmiş bizi idare ediyor demeyeceğiz, fakat aktüel ruhî dinamizmimiz, hafıza ve geçmiş şeklinde kişiliğimizin yetilerini meydana getiriyor diyeceğiz. Hayvan hafızasında bütün hayaller aktüel olarak var olduğu ve bir zaman perspektifinde sıralanmadığı için her şey değişmek bilmez bir hal içinde gibi yaşar. Hayvan psikolojisine ait deneyler onlarda hatırlamak, eski sahibini tanımak, kin tutmak gibi olayları göstermekte ise de, bunlarda bir yere ve bir zamana yerleştirme (*localisation*) ve hayalleri çağırma (*évocation*) özelliklerine rastlanmıyor. Nitekim çocuk hafızası da ilk iki yaşta buna benzer karakter gösterir. Çocukların üç yaşından önceki hayalleri hatırlamamaları, onlarda henüz kişileşmenin başlamamış ve bunun mantıki ve toplumsal kadrolarla kuvvetlendirilmemiş olmasından ileri gelir.[164] Kısaca, gerek hayvan gerek çocuk ve deli hafızalarından kişileşmenin ya henüz hiç başlamamış yahut çözülmüş olması zaman perspektifinin silindiğini göstermektedir. Bundan anlaşılır ki, kişileşme ve aktüelleşmeden başka bir şey olmayan kişisel perspektifin doğuşu, ilkel hafızaya göre büyük bir değişiklik demek olan insani hafıza devriminin sonucudur. Hâsılı, insan hafızası büyük bir devrim geçirir; ve bir değer-kişiliğinde her süjeleşme daha önceki bir objeleşmeden kuvvetini aldığı için, perspektifli ve kişisel hafızasının kuruluşu da ancak aklî kadroların varlığına, yani bilginin objeleşmesine bağlı bulunur.[165] O suretle ki, objeleşme yani aklî kadrolar ne kadar genişse süjeleşme yani kişisel perspektif ne kadar derinse orada değerin objeleşmesi yani değer mantığı, normların kuruluşu da o kadar geniş ve tümeldir.

---

[163] Buna Delay *autistique* hafıza diyor ki, zaman-dışı karakteri dolayısıyla biz onu masafların, ilkellerin hafızasına bağlıyor ve yalnız onun gibi hafızanın çözülmüş şekli saymıyoruz. (Delay, *Dissolutions de la mémoire,* PUF).

[164] M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire,* PUF, nouv. édit. 1952 (la reconstruction du passé, s. 83-113).

[165] Halbwachs'ın önceden kurulmuş ve hazır saydığı toplumsal kadroları biz objeleşme sürecinde insanlığın yaratışı, yani dinamik eser olarak görüyoruz. Bunun için toplumsal kadrolarla hafızayı açıklayacak yerde, objeleşme ve süjeleşmenin doğurduğu değer kişiliğinin bir safhası sayıyoruz. Bu anlamda toplumsal kadrolar hem eser (*effet*) hem şarttır.

## Kişiliğin Duygusal ve İradî Kuruluşu

Hayal gücü ve hafıza hakkında geniş görüşlü bazı psikologların yaptıkları tahliller gösteriyor ki kişilik, organik veya ruhî, önceden kurulmuş ve hazır bir yapı değil, bilgi ve değer sürecinin eseridir. Bunun için, her kişi ve her kişisel kuruluş süjeleşen bir bilgi olduğu kadar, süjeleşen ve içe katlanan bir değer, yani değerin süjeleşmesidir. Hafızayı, hayal gücünü, zamanı kuruyoruz demek onları değerlendirmenin yüksek dereceden devrimleri olarak meydana çıkarıyoruz demektir. Bunun içindir ki, gerek bu olaylarda, gerek onu tamamlayan başka olaylarda kişiliğin bütün manzaralarını empirik psikoloji verilerine indirmeye imkân yoktur. Empirik psikoloji bu değer kuruluşundan sonra onu bir olgu, olup bitmiş bir şey gibi inceleyebilir. Nasıl ki bir değer kuruluşu olan Süleymaniye Camii'ni fizikçi veya mühendis, bir değer eseri olduğunu bilmekle birlikte, olup bitmiş fiziksel bir olgu halinde inceleyebilir, ölçülerini alabilir. Fakat böyle olması onun bir sanat abidesi, bir manevi abide olmamasını gerektirmez. Daha doğrusu, fizikçi kendi açısından tetkik ettiği zaman artık onu görmez. Yalnız oradaki taş kütlesini metreyle ölçer.

Demek istiyorum ki, Ruhun kuruluşu bir değer kuruluşudur. Fakat empirik psikolog onu yalnız tabii bir olay gibi testlerle tespit edebilir ve bu tespit yanlış olmaz, ama onun asıl değer anlamını aydınlatmadan uzak kalır.

Kişisel kuruluşun gelişimini görebilmek için onun duygu ve irade manzaralarına da dokunmalıyız. Her kişilik perspektifli hafıza ve yaratıcı hayal gücü olduğu kadar, devamlı duygu ve tutkulardan ibaret bir *Affekt* alanıdır. Halbuki insanın kökü olan psiko-biyolojik hayatta, ne duyguların ne de tutkuların yeri vardır. Her ikisi de psiko-biyolojik hayata göre esaslı birer devrim olan kişisel değer yaratışına aittir. Psiko-biyolojik hayat bize yalnız hazlar, elemler, heyecanlar ve eğilimler olarak görünür. Bunlardan her üçü de çevrildikleri gayeye ulaşınca sona eren, kesintili, süreksiz, sonlu ruhî etkinliklerdir. Haz kendisini doğuran hedefe ulaşınca sona erer. Elem ya haz yokluğundan ibaret bir sözde-elemdir ki, aynı tarzda biter, yahut elemi doğuran dış uyarımın kaybolmasıyla o da sona erer: Diş ağrısının bitmesi gibi.

Bazı hazların sebepsiz olarak sürüp gitmesi veya elemlerin uzaması ise ancak *consécutif* olarak, yani duygusal halin hemen ardından gelen kısa süre içinde de mümkündür. Hayallerde bu hal görünür: Kapı çalınır, çalınma bittikten sonra da bir süre çıngırak sesini işitmeye de-

vam ederiz: Bu *consécutif* hayaldir.[166] Hemen arkasından kulağımızın içinde bir çınlanıa sürüp gider. Halbuki asıl çınlama bitmiştir. Fakat *euphorie* gibi devamlı haz, melankoli gibi devamlı elem halleri patalojik görünüşlerdir. Bunun dışında eski bir hazzın veya elemin hazırlanmasından ibaret zihnî hazlar ve elemler vardır ki, bunların doğuşu ancak inşa edilmiş perspektifli hafızanın doğuşundan sonra mümkündür.

Heyecanlar ani çevre değişmesi karşısında eğreti uyma yokluğu[167] halleridir ki, temel özellikleri çevre değişmeleri veya darbe kaybolur kaybolmaz heyecanın da kaybolmasıdır. Korku, öfke, donup kalma gibi heyecanlar bir anlıktır. Dış uyarım kaybolduğu halde sebepsiz sürüp giden heyecanlar ise marazî heyecanlar (*émotivité*)dir: Ürkeklik, şaşkınlık, öfkelilik, korkaklık ya da fobi ve mani gibi. Ürkmeye sebep olmadığı halde ürken adama ürkek denir; şaşırma sebebi olmadığı halde hep şaşırana şaşkın; nitekim utanma sebebi olmadığı halde hep utanan kimseye utangaç, kızmak için sebep olmadığı halde durmadan kızana öfkeli denir. Korkma sebebi olmadığı halde belirli bazı şeylerden hep korkana *probiaque* veya fobili, bir şey üzerine atılma ve saldırma sebebi olmadığı halde belirli konulara aşırı atılanlara manyak denir. Bütün bunlar marazî heyecanlardır. Eğilimler de aynı şekilde organik bilincin hedefine ulaşmasıyla sona eren devreli ve gayeli etkinliklerdir. Gıda arama, emzirmek, cinsiyet, yuva kurmak, toplanma vb. eğilimleri gibi.

Hiçbir eğilim kendiliğinden sürüp gidemez. Hedefine ulaşınca rolü bitmiş olduğu için bir süre sonra yeniden başlamak üzere sona erer.

Duygusal[168] hayatın organik bilince ait esasları da aynı karakterleri göstermektedir. Halbuki kişisel değer yaratışında duygusal hayatımız devamlı, yaygın ve hâkim duygular ve tutkular tarafından yönetilmeye başlamıştır. Hazlar, elemler ve heyecanların yerini duygular; ve tutkuların ayırt edici özellikleri organik bilincin aksine sürekli, kesintisiz, yaygın, düzenleyici ve bir doyumla sona ermeyip sonsuzca sürüp giden, yani gayesi kendi içinde etkinlikler olmalarıdır. Yalnız duygular, bilinç alanını kaplama bakımından yaygın oldukları için, çeşitli hedeflere çevrilebilir, hedef ve gaye değiştirebilirler. Tutkular ise duygular gibi yaygın olmamakla birlikte, derin, sınırlı ve sonsuz eğilimler halini

---

[166] Bourdon, *L'Intelligence*, Félix Alcan.

[167] *Inadaptation.* Bunun için *Umumi Ruhiyat* adlı kitabımıza bkz. 1927.

[168] Duygu'yu *sentiment*, duygululuk kelimesini *affectivité* karşılığı kullanıyoruz. İkincisi aynı yetiye giren bütün ilkel olguları içine aldığı halde, birincisi yüksek ruhî hayatta meydana çıkar.

alırlar. Bundan dolayı çeşitli duygular aynı zamanda ve birarada yer tutabildiği halde, çeşitli ihtiraslar birarada bulunamazlar ve tutunamazlar. Tutkular duyguları ve daha altta bulunan eğilimler ve ilkel duygululukları hükümleri altına alırlar. Tek başına hâkim olurlar, öteki tutkuları yenerler ve aynı zamanda duygular da onların nüfuzu altına girer; bir nevi kişisel monarşi teşkil ederler.

Hâkim bir ihtiras kişiliğe kendi damgasını basar. Kişilik sanki onun adını almaya başlar. Bütün başka duygu, zihin ve irade olayları onun hizmetinde çalışır. Hafıza ve hayal gücünde geçmişe, iç âleme katlanan kişilik, tutkuda insanlara ve şeylere, dış âleme çevrilir. Hafızada geçmiş perspektifini kuran kişilik, tutkuda gelecek perspektifini açar. Birinin potansiyelinde biriken gücü öteki tüketir. Halbuki bu ruhî disiplin âmillerine, ne organik bilinçte ne toplumda rastlayabiliriz.

## Alışkanlık ve İrade Olarak Kişilik

Duygusal hayatımızda olduğu gibi yüksek zihin ve irade hayatımızda da kişisel değer yaratışının nasıl işlediğini görebiliriz. Aktüel algı yani *Gestalt* algısı, kişisel devrimle akıl ve akılyürütme halini alır. Kendiliğinden dikkat, yani hiçbir iç çaba olmaksızın gözümüze çarpan ışığa veya kulağımıza gelen çıngırak sesine birden çevrilmiş kendiliğinden ve uyandırılmış dikkat iradî dikkat olur. Otomatizm alışkanlık ve yeti kazanma halini alır.[169] İlkel otomatizmde ilerlemeyen basit tekrarlar olduğu halde insanlarda alışkanlık çevreye uyma, yeti kazanma dikkati her seferinde bütün üzerine toplayarak teferruatı otomatizme atmadan ibaret, gittikçe ilerleyen bir tekrardır.[170]

Piyano çalmada çocuk, önce tuşlardan her biri üzerine dikkatini çevirmişken, ikinci seferde daha büyük şekle, üçüncü ve dördüncüde, bir oktavın bütününe, bir melodi parçasına çevirmek üzere bilinci kutuplaştırırken, bir yandan bu işlemleri kolaylaştıran otomatizmleri artırır. Halbuki eskiden beri gerek Hume'un gerek Maine de Biran'ın alışkanlık teorileri soruyu birer cephesinden ve eksik açıklamaktaydı. Alışkanlık kişisel değer yaratışının bel kemiği olan bir olaydır ki, orada organik ve toplumsal bilinçten kişisel bilince doğru gelişme tam şeklini alır. Halbuki insan aynı dikkat fiilinin yeti kazanma halini almasıyla

---

[169] Alışkanlık kelimesini *accoutumance*, "yeti kazanma"yı da *habitude* karşılığı kullanıyoruz. Birincisi bilincin genişleme, ikincisi gerileme kavsine aittir. *Habitus* yeti demek olduğu ve onun çevreye uymayla ilişiği olmadığı için "yeti kazanma" dedik.

[170] Bu konuyu *Bilgi*'ye ait birinci kısımda da gördüğümüz için kısa geçiyoruz.

bir yandan aydın bilinci, öte yandan onu kolaylaştıran otomatizmleri birlikte elde ediyor: Çocuğun dağınık dikkatinin ne çok yön değiştirdiğine bakarsanız insanın ruhî devriminde dikkat ve yeti kazanmanın ne büyük rolü olduğunu görürsünüz.

İnsanı hayvandan ayıran önemli vasıf ilkel bilinç, içgüdü gibi türsel uyarlığı olmayan bilinçtir. Çocuk bilinci bunun en bâriz misalidir. Sürekli hareket halindedir. Onu alır, bunu bırakır, onun arkasından koşar, döner, sıçrar durur. Bir ilkokul penceresinden çocukların oynayışına bakınız.[171] Hiçbir erişkin insan gücü onların yaptığını yapamaz. Fakat insan dikkat ve yeti kazanma dediğimiz güçleri sayesinde bir devrim geçiriyor. O devrim, dikkatin daha büyük şekiller üzerine çevrilerek teferruatın otomatik ve bilinçdışı bir tarzda yapılabilmesinden ibarettir. Bu gücü kazanması insanı, en geniş bütünleri kavrayacak bir hale getiriyor. Bir gün en karışık matematik problemleri çözmek, metafizik soruları düşünmek gibi güçleri insana veriyor. Insanın bu soyut işlemleri yapmasını sağlıyor. Bu devrimi geçirmeseydi ilkel veya çocuk seviyesinde ruhî hayatı olurdu.

Akılyürütme gücünü yeti kazanma ile elde ediyoruz. Akılyürütme mekanizması piyano çalma veya makine kullanma gibi dikkati bütünler üzerine çevirerek bunu gerçekleştirecek araçları otomatizme atmaktan başka bir şey değildir. Akılyürütme yapanlar, bu eğitimi iyi kazanmış olanlardır. Onlarda dikkat bir virtüöz gibi problemin en geniş ilişkilerini üzerine ne derecede çevrilmişse onu çözmek için gereken bütün araçlar o kadar bilinç dışında hazırlanmıştır. Yetki kazanma sonucu olarak her iki işlem, akılyürütmeyle bilinçdışı aynı zamanda meydana geldiği için, birer bakıştan ikisinin de doğru tarafı vardır. Ruhî hayatımızda Bergson'un bilinçaltı ve bazılarının bilinçdışı dediği, Leibniz ve Edouard von Hartmann'dan zamanımıza kadar birçok metafizik düşüncelerin konusu olan saha hakikatte kişisel değer yaratışından ibarettir.

Kişiliğin kuruluşundan sonra olgun yaştaki bir beden arızası veya toplumsal sebeplerden dolayı ruh sarsıntıları, herhangi bir kişilik çözülmesi başlarsa çocukluk haline, ilkel ve organik bilince dönüşle karşılaşırız ki buna *infantilisme* denir. *Infantilisme* gibi derin ve devamlı, ya da uyanık rüya gibi eğreti ve yüzden olmak üzere bu çözülmenin türlü şekilleri vardır. Bu olaylarda yeti kazanmalar çözülmüş, toplum-

---

[171] Hayvan yavrusunda da bu hareketlilik vardır. Fakat içgüdünün *spécifique* ve irsî gücü onu daraltır. İnsanda ise bütün zekâ denemeleri ve ruhî yetiler bu çevreye uymamış bilincin gelişmesinden doğar.

sal bilinç kuvvetini kaybetmiş ve kişisel değer seviyesi birden ilkel ve organik bilinç seviyesine düşmüştür.

Freud ve arkadaşları (Rivers, Adler, Jung, Jones vb.) bu çözülme halini kendi sistemlerinin hareket noktası diye alarak bütün dramın alt bilinçte olup bittiğini farz ediyorlar. Onların ileri sürdüğü itilme'nin olabilmesi için her şeyden önce aktüel bir etkinlik merkezinin bulunması ve insanın aktüel bilinçten kuvvet alması gerekir. Rüya hayallerinde ve anormal psikolojisinde aktüel hayatımızı yöneltecek bir dinamizmin anahtarını bulmaya imkân olduğu görünmüyor. Hafıza ve hayal gücü için söylediklerimizi bilinçdışı için de tekrar edebiliriz.

Ruhî hayatın iradî görünüşü de, yaratıcı hayal gücü ve ihtiraslarda olduğu gibi, kişisel değerlendirmenin eseridir. Ne hayvan, ne toplum irade sahibi değildir. Ne hayvan psikolojisi ile ne de sosyoloji ile irade anlaşılamaz. Gerçi, böyle düşünenler vardır. Durkheim ekolünün tezine katılan bazı psikologlara göre irade toplumun eseridir.[172]

İrade psikolojisi kişisel değer yaratışında yüksek dereceden bir devrimdir. Bunun için de Schopenhauer'ın bilgiyi aşmak isteyen metafiziğine konu olmuştur. Hayvanî bilincin temelinde yalnız refleks fiili vardır. Her reflekste uyarım ile cevap arasında zaman aralığı yoktur: Uzviyet etkiyi alır, hemen cevap verir. İnsani bilinçte bu aralık büyümüş ve fiil uyarımdan bağımsız, aktif olarak meydana gelmiştir. Biz buna daha aydınlık vermek için eylem (*action*) diyoruz. Beşeri olan her eylem üç safhadan geçerek tamamlanır.[173]

1) Başlama eylemi;

2) Devam etme eylemi;

3) Bitirme eylemi, hayvandaki reflekslerden hattâ şartlı reflekslerden farklı olarak insan bir işe girişir; başladığı işte devam eder, kesintiye uğrasa bile hedefine ulaşmak için tekrar başlar ve en sonra hedefine ulaşır.

---

[172] Durkheim, *Education morale* adlı eserinde irade eğitimini anlatırken toplumun rolünü gösterdiği gibi, Fauconnet, *Responsabilité* adlı eserinde ahlâki sorumluluk dolayısıyla aynı konuya giriyor. C. Blondel *Psychologie collective*'de ve Georges Dumas'nın *Traité de psychologie*'sinde aynı tezi savunuyor. Piéron *Précis de psychologie*'de iradeyi sosyolojik olarak açıklıyor ve değerler arasında seçme gücünde görüyor.

[173] Eylemin bu safhasını Pierre Janet *Evolution de la personnalité* adlı kitabında incelemektedir. Ondan mülhem olarak *Ahlâk* adlı kitabımızda (1946) ahlâki eylemin safhalarını göstermek için bu açıklamayı yaptık. Burada onu genel olarak değerler alanında kullanıyoruz ve sırf natüralist olan P. Janet'den ayrılıyoruz.

İnsani eylemin önemli noktası ve onun hayvani bilinçten ayıran cihet, başlama ile bitirme arasındaki devam etme eylemidir. Devam etme iradenin istek tarafını, bitirme onun fiil tarafını meydana getirdiği için B. Croce her irade olayının bir istek fiili (*acte volitif*) olduğunu söylemesi bakımından haksız değildir. Fakat biz bu Yeni Hegelci filozoftan ayrılarak diyeceğiz ki, her istek fiili verilmiş bir olgu, değişmeyen bir ruhî hal değil, bir değer yaratışı, bir devrimdir. Bu anlamda istek fiilinin vücuda gelmesi için ilkel reflekslerde birbirine bağlı olan uyarımla cevabın ayrılması aralarına bir zaman süresinin girmesi gerekir. Onları ayıran insan hayatıdır, insana vergi olan hayat deyince emirler yasaklar sistemini, ket vurmaları ve frenlemeleri anlıyoruz, insanın değerlerden ibaret manevi hayatı olduğu için bu sistem vardır. Yani o bazı şeyleri yapmaktan men edilmiş ve bazı şeyleri yapması emredilmiştir (El-emri bil ma'ruf ven-nehyi anilmünker). İnsan budur ve öyle olduğu için de insandır.

İnsan hayatında bu yüzden bilinç fiilleri ikiye ayrılmıştır: düşünülen fakat yapılamayan, yapılan fakat düşünülmeyen. Diyebiliriz ki, biyolojik bilince göre bu sanki bir kuraldan çıkıştır; tabii evrim biyolojik bilince göre, yani natüralist psikologlar gibi biyolojik bilinçten toplumsal bilince doğru tabii bir evrim düşünülürse böyle bir evrimin olmadığı ve burada o görüşe göre sanki bir kuraldan çıkış bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o tabii evrim, Pavlov'un dediği gibi hayvandaki şartlı refleksin gelişmesinden çıkmak üzere bütün insani hayatın doğduğu kanısındadır. Fakat böyle bir görüş *inhibition* hakkında birinciyi tamamlamak isteyen açıklaması ile de emirler ve yasaklar sisteminin temeli olan tasavvur ve fiil ikiliğini değil, hattâ Freud teorisinin ilk şeklinde ileri sürülen "itilme" mekanizmasını bile aydınlatmış değildir.[174]

İnsanın değerlerden önceki hayatı, organik bilinç olduğu için, insan yaşadıkça yeniden tasavvur ve fiil arasındaki ilk bütünlüğü kazanmaya ve onların aralarında kaybolan birliği yeniden kurmaya çalışacaktır. Bunun için, insanın manevi hayatı onu ya tasavvurların geniş, fiillerin dar ya da fiillerin geniş tasavvurların dar olduğu durumlar almaya götürdüğü halde, insanın organik bilinci bu birliği her an gerivermeye çalışmaktadır. İnsan var oldukça, bu ayrılış olacaktır. Fakat bir yandan da insan canlı varlıktır, yani organik bilincin etkisi altındadır. Değer bilinci bu birliği ayıracak, organik bilinç bu ayrılışı birleştirmeye çabalayacaktır. Böylece yeniden istek ve fiil birliğine gidilecek, fakat bu

---

[174] Nezahat Tanç bir kitabında Freud'un itilme ve Pavlov'un ket vurma (inhibition) mekanizmalarını karşılaştırıyor.

sefer aralıksız etki ve tepki birliği yerine, tasavvurla fiil arasında uzun bir aralık bırakan daha geniş bir senteze gidilecektir.

Bu yeni birlik başlamak, devam etmek ve bitirmek dediğimiz iradî fiilin kendisidir.

Böylece, başlamakla bitirmek arasında organik bilinçte hiçbir aralık yoktur. İnsanda manevi hayat başlamayla bitirmenin arasını açar. İnsan emirler ve yasaklar sistemi içinde olduğu için tasavvur ve fiilleri ayırmak zorundadır. Bu zorunluluk insana bu bilinç aralığını verir. Fakat bu aralık insan bilincini anormal bir hale mi koyar? Hayır. Organik bilinç bunu her an tamire çalışır. Bundan dolayı, değer bilincinin ayırdığını, organik bilinç birleştirir ve bu tekrar birleştirme geniş bir sentez halinde meydana geldiği için, başlama eylemi ile bitirme eylemi arasında devam etme ve tekrar fiile geçme çabası dediğimiz fasılayı doğurur. İşte insanın en bâriz vasfı buradadır.

Hiçbir irade kör değildir.[175] Kör olan yalnız içgüdülerdir. Irade, tersine, yüksek dereceden bir bilinci, yaratıcı hayal gücü ve düşünce mekanizmasını gerektirir. İradeli adam demek, içinden gelen kuvvetlere körü körüne bağlanan demek olmayıp, yapmakla yapmamak arasında seçme gücü üstün olan demektir. Bunun için, her irade bir değer yaratışıdır. İradî fiil basit ruhî bir fiil değil, bir değer fiilidir. İradeli adam ahlâklı veya ahlâksız olabilir. Fakat bütün iradî fiillerde ya üstün bir değer aşağı bir değere karşı gerçekleştirilmiş, ya bir değeri gerçekleştirmek için başka bir değer feda edilmiş, ya da aşağı değeri gerçekleştirmek için üstün değer feda edilmiştir. Birinci halde ahlâki, ikinci halde değerlerin çarpıştığı ahlâk buhranı, üçüncüde ahlâk-dışı olgular görülür.

Bir kimse estetik değeri gerçekleştirmek için ahlâki değeri çiğneyebilir. Böyle bir kimse iradeli olmakla birlikte, ahlâk gözünde negatif değerlidir. Benvenuto Cellini, Davut heykelini tamamlayabilmek için bir adam öldürmüştü. Bu, Davut ve Golyat'ın kavgalarından sonra Davut'un Golyat'ı öldürmesini tasvir eden heykeldi. Bu hareketi görmesi gerekiyordu: O gördü ve ondan sonra şehirden şehre kaçtı.

Ahlâk ve hukuk gözünde heykeltıraş negatif kutuptadır, estetik değer bakımından pozitif değere sahiptir. Bunun için, iradenin sırf ahlâki anlamda toplumsal olduğunu iddia eden C. Blondel, Piéron gibi psikologlar dar görüşlüdür. İradenin köklerini içgüdüden veya hayvani bilinçten geldiğini sanan yazarlar da onu kör ruhî kuvvetlerle

---

[175] Schopenhauer'ın "kör iradesi" değerlere bağlı olan insani irade ile içgüdüyü karıştırmasından ileri geliyor.

karıştırdıkları için yanlışlığa düşmektedirler. Théodule Ribot[176] böyle düşünüyordu.

İlkel ket vurma kendini yenme de kişisel değer yaratışında bir devrimle seçme hürlüğü şeklini alır. Küçük çocuk üç yaşına kadar birçok şey gördüğü halde sonradan hepsini unutur. Ruhî hayatı sanki üç yaşında başlar. Ondan önce ne ihtirasları, ne perspektifli hafızası, ne iradesi, ne alışkanlığı, ne bilinç ve bilinçdışı ayrımı, ne de seçim gücü vardır. Bütün bunları o, değerde kişisel yaratışla kazanır. Bunların elde edilmesi, insanın hayvana üstünlük kazanması, kişilik halini alması demektir. Ribot'nun, Pierre Janet'nin ruhî çözülmeye ait tahlilleri bize daha önce var olan ve sonra unutulan bir âlemi değil, tersine sonradan kurulan bir varlığın enerji seviyesini kaybetmesini ve alçalmasını gösteriyor. Başlangıç noktası olan süje-objenin zıt ve tamamlayıcı birliği, çözülme halindeki anormal bilinçte yeniden meydana çıkar. Üç yaşına kadar çocuğun durumu süje-obje bütünlüğünün henüz çözülmeye başlanmamış, objeleşme ve süjeleşmenin olmamış, hafızanın ve dış dünyaya çevrilen objeleşme gücünün doğmamış olması demektir. Anormallerdeki durum ise bu hale dönüş, bunun yeniden meydana çıkması demektir.

Şizofreni dediğimiz hal yüksek değer kişiliğini kaybederek süje-obje zıt birliğinin ilk haline dönmüş olan ilkel insandan başka bir şey değildir.[177] Şizofreni sanki vahşi veya ilkel insandır ki, onlarda süje-obje bütünü ayrılmamıştır. Totemci toplumlara mensup olanlar kendilerini hem insan hem totem sanırlar. Yani onlar süje ve objeyi ayıramıyorlar. "Ben hem tavşanım, hem papağanım, aynı zamanda A kabilesindenim" diyorlar. Küçük çocuğun durumu da buna benzer. Süje-obje zıt kutuplu bütününün, objeleşme ve süjeleşme dediğimiz çift kutbun meydana çıkmamış olmasını şizofrenide de görüyoruz. Eğer organik ve manevi nedenlerle tam çözülme içinde bulunuyorsa onda bütün değer yaratışları kaybolmuş demektir.

## Kişilikte Bilme ve İnanma

Kişiliğin bir değer olması bakımından kuruluşunu açıklarken onun aynı zamanda her üç cephesine birden bakmak gerektiğini işaret et-

---

[176] T. Ribot, *Les Maladies de la volonté* (İrade Hastalıkları, Türkçe çev. Nebahat H. Karaorman, 1926); Juliette Boutonier, *Les Défaillances de la volonté* (PUF)'de Ribot'yu desteklemeyen yeni gözlemler vermektedir.

[177] Minkowski, *Schizophrénie,* Payot; M. A. Sechehay, *Journal d'une schizophirène,* PUF, 1950. (Autobiographie d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique).

miştik. Bir yandan yaratıcı hayal gücü ve hafıza olarak, bir yandan insani duygular ve tutkular olarak, en sonra alışkanlık, irade ve seçme hürlüğü olarak. Fakat kişiliğin değerdeki rolünü anlamak için onun bütün manzaralarına bakmak yetmez. Aynı zamanda değer kişiliklerinin doğuşunda meydana çıkan ve ruhî etkinliklerden bağımsız iki süreci de göz önüne almak gerekir ki, bunlar da bilmek ve inanmaktır.

Gerek bilmek gerek inanmak süjenin değerlere çevrilmesine ait birer davranıştır. Fakat bilmenin inanmadan daha geniş bir alanı vardır. O yalnız değerleri kavramakla kalmaz, doğrudan doğruya değer olmayanı, gerçeği ve hakikati de tespit eder. Bundan dolayı burada değerler arasında özel bir tür olarak gördüğümüz bilgi, epistemolojik görüşte felsefenin temelini teşkil ettiği kabul edilen bir problem teşkil eder.

Suyun şeffaf, taşın ağır olduğunu biliyorum deriz, çünkü duyularımızın bizi aldattığından şüphe etmiş olsak bile başkalarının duyu verileriyle bunu kontrol edebiliriz. Su bana şeffaf görünüyor veya taş ağır geliyor dediğimiz zamanki sanı ve tahmin hükmünü, önce ve sonraki algılarımızla olduğu kadar bütün insanların algılarıyla da düzeltebiliriz. Böylece duyu verilerinin vermiş olduğu sanı, şüphe, kanı, tahmin derecelerinden geçerek kesin bilgi derecesine kadar yükseliriz. Sıvıların üzerine yapılan basıncı eşit olarak naklettiklerini söylediğim zaman, Pascal kanunu diye ifade ettiğim bir çeşit bilgim vardır. Fakat buradaki bilgi, bütün zamanlar ve mekânlara yayılmış bir tekrar kontrolüne bağlıdır. O ilk empirik bilgi şeklinden hiçbir kişisel perspektif kabul etmemesiyle ayrılır. Ancak burada da böyle bir bilgiyi tecrübelerle elde eder veya değiştirebilirim. Onun kontrolü tecrübelere aittir. Fakat 2x2= 4 ettiğini biliyorum dediğim zamanki bilgi hiçbir kişisel perspektif kabul etmediği gibi, kontrolü tecrübelere de ait değildir. Yalnız objenin tekrarından ibaret özdeşlik ilkesinden kuvvet alır. Bu türlü bilgilerde ortak vasıf, kontrolün ister tecrübeden, ister akıldan gelsin, ister şüphe ve sanı derecelerinden geçerek doğrudan doğruya elde edilsin, kontrol edilebilir olmalarıdır.

Bu bilgilerden birincisi, verilere yani gerçeğe dayandığı halde ikinci ve üçüncüsü veriler aracılığıyla onu aşmakta ve mümkünü de içine almaktadır. Sıvıların kendilerine gelen basıncı nakletmeleri vaktiyle olmuş ve şimdi olmakta olanlar için değil, bundan sonra olacaklar için de doğrudur. 2x2= 4 hakikati de gerçek ve mümkün bütün objeler için doğrudur. Fakat hepsinde gerçeğe dayanan bilgi, ancak objenin tekrarı ve özdeşleştirilmesi yoluyla mümkün alanına yayılabilir.

Şu halde bilimsel bilgi zaman fikrinin kaldırılmasıyla elde edilir. Zaman içinde meydana gelen olaylar, âlemde hiçbir değişme olmayacakmış, kanunlar değişmeyecekmiş, aklın ilkeleri başka türlü düşünülemeyecekmiş gibi kabul edilerek bilgi mümküne yayılır.[178]

Her zamansal düşünce, bir zaman süresinde olan ve onu aşmayan düşünce hakiki bilginin zıddıdır.[179] Bilim zamanı zaman-dışı haline koyar. Asıl evrimin kendisi dahi bilgi halini alınca ileride olacak olan şeylerin şimdiden bilinebilir olmasını yani zamanda meydana çıkacak olan şeylerin potansiyel olarak mekânda hazır olduğunu kabul etmekle mümkün olur. Aristoteles güç ve fiil teorisinde bu kanının en yetkin savunmasını yapmıştır. Eğer âlem bütün güçlerin fiile çıkması ise, güçler zamandaş olarak önceden vardırlar. Değişme bir yumağın yahut bir kördüğümün çözülmesinden başka bir şey değildir ki, ondan mülhem olan İslâm filozofları buna "matviyyat", yani bohçanın kanatlarının açılması diyorlar. Bohça kapalıyken içindekiler zaten vardır. Açınca var olanlar güçten fiile çıktılar.[180]

Bilginin bu iki karakteri yani kontrol edilebilirlik ve zaman-dışı olma yardımıyla, bir an sonrakinin ne olacağını bilmeyen insanın başdöndürücü bir uçurum önündeki şaşkınlığını ortadan kaldırıyoruz, kaldırmaya çalışıyoruz. Fakat olaylar ve bu olaylar içinde yaşayan insan, bilgi süreciyle kanacak kadar gelecekten emin değildir. Bilginin hiçbir şekline sığmayan, önceden fark edilemeyen (*imprévu*) değişmeler ve bilinemezler karşısındayız. Bundan başka, kendi bilgimizi kontrol ederken ve zaman-dışı yaparken başkalarının hakkımızdaki bilgisini, gözümüzden kaybolan, şimdi hazır bulunmayan şeyler hakkındaki bilgiyi gerektirmek güçleşiyor. Şimdi görmediğim şehirlerin varlığını biliyorum. Daha önce içinde oturduğum İzmir'in şimdi gene yerinde olduğunu biliyorum. Çünkü seyyahların sözleri ve gazetelerin yazılarıyla onu kontrol ediyorum. Başkasının düşüncesini biliyorum, çünkü onu sözleriyle veya dış belirtileriyle kontrol ediyorum. Başkasının hakkımdaki kanaatini biliyorum, çünkü bana karşı aldığı tavırlar

---

[178] Vaihinger'in "varmış gibi" (*Als ob*) felsefesinin açıklama şekli budur. Fakat burada tekrarın ve kontrol imkânının hiç değilse güç halinde sonsuzluğu *Als ob* felsefesinin geçerliği olmadığını gösterir.

[179] Tarihî bilgi bu anlamda bir daha olmayacak olan vakayı, yani yaşayan ve olmakta olanı değil, olmuş olanı nedensellik ve olasılık zincirleri haline koyduğu için, gene zamanı zaman-dışı olarak görüyor. Jaspers buradaki güç durumu çözmek için yani bilimsel tarihle varoluşu ayırmak için *Geschichtlichkeit* diyor.

[180] *Puissance*'a (kuvve) güç, *acte*'a fiil diyoruz.

ve sözlerle onu her zaman kontrol edebiliyorum. Dikkat edilirse bu son örneklerde söylemiş olduklarımız yukarıdaki bilgi şekillerine indirgenemezler. Çünkü bunlar genelleştirilemeyen tekil ve tek vakaların bilgileridir: A şehrinin ve X adında bir adamın varlığı veya düşüncesi gibi. Bunlarda kontrol edilebilme zayıflamış olduğundan başka zaman-dışılık vasfı da zayıflamıştır. Hattâ bu tekil vakaları zaman-dışına biz ancak ruhî bir unsur, bir hayal olarak çıkarabiliriz ve onların hakikat olduklarını kabul ettiğimizde, belirli mekân ve zamanlara yerleştirilmeleri gerekir. Bunun içindir ki bu türlü bilgiler, kolaylıkla (*illusion*) birsamlar, rüya hayalleri veya yalanla karışabilirler.[181]

Bize hiç görmediği bir memleketi anlatan bir seyyahın, bu anlattıklarını kontrol etmek elimizde değilse, onları kabul etmek zorundayız. Evliya Çelebi'nin sözleri yalnız bir defa görülmüş ve çoğu kere kontrolü imkânsız şeyler olduğu için bizi kolaylıkla aldatabilmesine rağmen onları reddedemiyoruz. Fakat şu noktayı unutmamak gerekir: Hayatımızı çeviren tekil, beklenmedik ve yeniden meydana gelmeyen vakalara ait bilgi çeşitleri o kadar çoktur ki bunları yukarıda gördüğümüz klasik üç bilgi türüne ircaya imkân olmadığı için bu gibi bilgilerde doğru sözlülük, namusluluk, ruhî denge hali, iyi şehadet gibi birtakım zayıf kontroller aracı ile bilgiyi kurmadan başka çare bulamıyoruz. Hukuki ve tarihi bilginin biricik kontrol araçları bunlardır. Yargıcı mahkemede şaşırtan ve tarihçiyi yanlış yola saptıran, yanlış hükümler vermeye götüren yalancı vesikanın, tek kelimeyle yalanın varoluşu, bilginin hep klasik kontrollere ve zaman-dışılık ölçütüne bağlı olamamasından ileri geliyor. İşte böyle bir durumda insan, olaylar karşısında başka türlü bir davranış almak zorunda kalır. Bu da inanmaktır.

İnanmak bilmekten başka bir şeydir. Biz birisine, söylediğin sözlere inanıyorum deriz. Bu, onları bize söyleyen kimsenin yukarıdaki ölçütlere göre tam kontrol edilmesine imkân olmamasından ileri gelen bir ikamedir. Sana inanıyorum dediğimiz zaman, başkasının bizim hakkımızdaki fikrini bildiğimizi söylediğimiz zamankinden fazla bir şey söylemiş oluruz. Nitekim doğruluğa, erdeme inanıyorum. Allah'a inanıyorum, bir ideale inanıyorum sözlerinde de aynı şeyi ifade ederiz. Erdeme inanıyorum hükmü yüksek değerlerin olduğunu biliyorum hükmünden başka bir şeydir. Nitekim bir ideale inanıyorum cümlesi, daima bir idealin olabileceğini biliyorum cümlesinden başkadır. Bütün bu cümlelerde "inanıyorum" kelimesini kaldırarak yerine "biliyorum" koymuş olsak, bilincin geçmiş, hal, gelecek yönünde zaman akışını

---

[181] Ortega y Gasset, *Idées et croyances*, çev. J. Babelon, édit. Stock, 1945.

durdurarak bu olayları zaman-dışı bir kadro içine sıkıştırmış oluruz. Halbuki şimdi olan şeyle ileride olabilecek şey arasında hiçbir fark bulunmamış olsa ve onlar bir mekân içindeymişler gibi cereyan etseler bile biz yaşadığımız ve değiştiğimiz için onlarla aramızdaki ilişki de değişecektir. Şu içinde bulunduğumuz oda hiç değişmeyecek bile olsa, ben ihtiyarlayacağım için bu odayla aramdaki ilişki değişecektir. Şu halde bazı şeyler hakkında o şeyleri biliyorum demek, o şeylerle aramda bir ilişki kuruyorum demek yetmez. Değişen ben, eylem halindeki ben, zamansal ben (*le moi temporel*) bilginin tespit ettiği verilere aktif bir şekilde bağlanmak zorundadır. Bu aktif bağlanış, beni olduğu gibi başkalarını da değiştirecektir. İşte bilginin ifade edemediği bu aktif bağlanışı inanmak ifade eder.

Eğer bazı bilgiler her türlü zaman kaydı üzerinde ezelî bir değişmezlik manzarası gösteriyorlarsa, onlar hakkında inanıyorum sözü saçma olur. 2x2= 4 ettiğine inanıyorum cümlesinin hiçbir anlamı yoktur. Fakat başkasının benim hakkımdaki iyi düşüncesine inanıyorum veya ahlâki eylemin dünyaya temel olduğuna inanıyorum diyecek olursam soru değişir. Çünkü bu türlü hükümlerde kontrol alanı daralmıştır, sonsuz değildir. Şüphe ile kesinlik arasında türlü dereceden biridir. Halbuki bu verilerle aramda devamlı aktif bir ilişki olması gereklidir. Bunun için bilgi çeşitlerinin büyük bir kısmı aynı zamanda inanma konusunu teşkil ederler.

İnanma bilmeyle ahenkli bir şekilde meydana geliyorsa buna pozitif inanma, bilmeyle karşıt bir halde ise negatif inanma denir. Pozitif inanma bilgi objeleri ile aramda aktif bir ilişkinin kurulması demektir. Negatif inanma hiçbir bilgi objesi olmayan bir alanda bilgi yerine geçen inanma şekli demektir. Pozitif inanmalarda kontrole muhtaç olmamak, mümkün vakalara çevrilmek, duyu verilerine uygun bir düzen yaratmak özellikleri vardır. Bunlarda akıl ile inanç arasında ahenk görünür. Hume'un felsefesinde hükümlerimizi, hattâ tümevarım ilkesini inanmadan çıkarmaya çalışması, böyle bir düşünceye dayanmaktadır.[182] Negatif inanmalar ise kontrolün imkânsız olması, yalnız mümkün, tekil vakalara çevrilmiş olması, duyu verilerinin karşıtı olan bir düzen yaratmaya kalkması ile ötekinden ayrılır. Negatif inanmada, akıl ile inanma karşıtlık halindedir. İmancılığın (*fidéisme*) görüşü[183] hemen bu tarzda bir inanma anlayışına dayanmakta idi.

---

[182] David Hume, *Traité de la nature humaine*, t. 1. s. 169 (section VII, nature de l'idée ou de la croyance) çev. A. Leroy, Aubier 1962.

[183] Höffding, *Histoire de la philosophie*, vol. 2.

Genel olarak aklî temele dayanan değerlerde pozitif inancın, akıl-dışı değerlerde ise pozitif ve negatif inancın ortak rolü olduğunu görürüz. Yalnız negatif inançta duygusal yük (*tonus affectif*) zihnin yerini almaya çalışmaktadır.

İnanma fiilinde süje-obje ilişkisi türlü manzaralar gösterebilir. Kişiliğin kuruluşu, henüz gelişmemiş ise, aşkın obje kişiliği ve duyu verilerini kendine esir edecektir. Kişilik aşkın objenin, değerlendirmede hazır olmayan hedefin etrafında dönecektir. Böyle bir durumda bulunmayış hali veya aşkın obje, değerlendirmenin biricik mihrakı olduğu için bilgi önemini kaybedecektir. Bilgisiz insan karanlıkta fenersiz adam gibi şaşkın bir duruma düşeceği, başka deyişle zamanı zaman-dışı haline koyamadığı için onun yerine bilginin karşıtı olan bir düzeni, yalnız negatif inanmayı koyacaktır. Böyle bir durumda ilkel zihniyetin, mantık-öncesi düşüncenin doğuşunu görüyoruz.

Kişiliğin kuruluşunda süjeleşme objeleşmenin aleyhine geliştiği zaman değerlendirmede ağırlık merkezi süje olacaktır. Gerek aşkın obje, gerek duyu verileri süje etrafında dönecektir. İçine katlanan kişilik objektif ve aydın bilgiyi kavrama gücünü kaybedecektir. Böylece değerlendirmenin merkezi kişisel ben olunca, yalnız kişiye göre kurulan bir negatif inanma şekli hâkim olacaktır. Bu inanmanın birincisinden farkı, objeye göre değil Ben'e göre kurulan bir negatif inanç olmasıdır. İnsan olayların değişmesi karşısındaki güvensizliğini kendi benliğine inanmakla tamir edebilecektir ki, bu hale Ben'e fazla inanma ve değer vermeden ileri gelen romantizm denir. Mistik değer ne kadar negatif bir inanma görünüşü ise, romantik değer de aynı derecede negatif bir görünüştür. Edebiyat, şiir ve sanat dallarında yayılmış olan bu değer anlayışı felsefeye de tesir ederek, bütün felsefe problemlerinin Ben etrafında toplanmasından ve Ben'in mutlaklaştırılmasından ibaret Fichte veya *immanentisme*'in felsefeleri halini almıştır.

Süje ile obje arasındaki ilişkide kişiliğin kuruluşu tam ise, her kişilik kuruluşu bir norm kuruluşu ile tamamlanmış bulunuyorsa duyu verileri bağımsızlıklarını kaybetmeyecek, bilgi düzeni inanma düzeni ile çatışma haline girmeyecek, tersine inanma düzeni bilgi düzenini tamamlayacak, inanma bilginin objektif ve *spectaculaire* (temaşaî) düzenini aktif ve yaratıcı bir düzen haline getirecek ve burada pozitif bir inanma meydana çıkacaktır. Böyle durumda değerlere realist değerler diyebiliriz. Eski Yunan, 8.-11. yüzyıllarda İslâm, 19. yüzyıl sonunda Batı medeniyeti realist değer örnekleri verirler.

İnanma bilmenin dışında ayrı bir süreç olmakla birlikte, köklerine inecek olursak bilgiden önce kurulmaya başladığını görürüz. Bilginin istediği tecrübe, doğrulama, yanılma ve deneme, şüphe gibi kontrol zahmetlerine katlanmadan, hattâ bunları yapabilme imkânına sahip olmadan önce inanma başlar. Çocuk kendine söylenen her şeye inanır demek fantezi, gerçek algı ve ilüzyonu birbirinden ayıramaz demektir. Henüz mümkün-mümkün değil sınırını kavrayacak kadar bilgi tekrarlarına (yani objeleşmeye) sahip olmayan çocukta bilinç etkinliği inanmaya elverişlidir, inanmanın, genel olarak kötü anlamda anlaşılması bu ilkel şeklinden ileri gelmektedir. Halk arasında çabuk inanan kimseye safdil derler. Halbuki bu en ilkel şeklinde dahi inanmanın yüksek derecelerine ait özellikler vardır.

Burada da inanma aktiftir, kontrole muhtaç değildir, geleceğe çevrilmiştir ve duyu verilerini aşan bir düzen yaratmaya meyillidir. Bu ilkel şeklinde dahi inanma, bilme ile kavranamayan aşkın objeye yönelme istidadı halinde görünmektedir. Yalnız, henüz insan bilinci çocukta veya ilkelde objeleşmeyi kazanamadığı bir devrede bulunduğu için bütün bu özellikler gerçekle ilgisiz, duyu verilerine şekil vermeye güçsüz ve bundan dolayı da yaratıcılıktan yoksundur.

İnanmanın iki karşıt manzarasını görüyoruz. Birisi hemen inanıvermekten ibaret bir haldir ki, bu halin aşırı ve patolojik görünüşüne histerik denen hastalarda rastlarız. Hartenberg'in ifadesiyle söylersek histeri telkin ile gelir ve ikna ile geçer.[184] Bunun anlamı histeriğin kendine telkin edilen fikri hemen fiil haline koymaya hazır olması demektir. Histeriklerde bilinç alanı akılyürütmeyi durduracak kadar daralmış, inanma ve telkin onun yerini almıştır. Bu patolojik hale benzer özellikleri, ilkellerde ve çocuklarda da görebiliriz. Bunun için, bilgisiz halk parlak sözlerle, sloganlarla çabucak galeyana getirilebilir. Fransız İhtilâli'nde Bastille zindanını basan halk kütlesi bir inanma taşkınlığı içinde bu hareketi yapmıştı.

Bu halin tam karşıtı pek güç inanmak hattâ inanmamaktadır. Bazı insanlar ne başkalarına ne de kendilerine inanabilirler. Her şeye karşı devamlı ve patolojik bir şüphe içinde bulunurlar. Hayatları düzeltilemeyen bir güvensizlik ve bunalma halindedir. Bu tarzda inanma hastalarını en çok psikasteniklerde görürüz. Bunlar Pierre Janet ve Paul Deschamps'ın deyişleriyle[185] bilinç alanları normal insanlara göre

---

[184] Hartenberg, *Hystérie et les hystériques.*

[185] Pierre Janet, *La Psychasthénie et les obsessions*; Paul Deschamps, *Les Maladies de l'esprit.*

fazla genişlemiş insanlardır. Kültürü disiplinsizce genişlemiş *dilettante* tipli insanlarda bu halin bir benzerini bulmak mümkündür. Güç inanmak veya inanmamak bilinç alanının üstün genişlemesi yüzünden insanı olaylar karşısında hareket güçsüzlüğü içinde bırakır; fiile geçmek ve yaratmaktan alıkor. Bilincin bu anormal şekilde genişlemesi hayaller arasında gerekli bağlantıların kurulmasına imkân bırakmaz. Aşırı şeklinde şüphe deliliği adını alan bu hal telkine karşı direnmeyi, pek güç fiile geçmeyi, olaylar karşısında tereddüdü ve yalnız temaşacı kalmayı gerektirir.

Her iki zıt kutupta inanma bilgi ile dengesini kaybetmiştir. Öyle ise pozitif inanma nasıl mistik ve romantik olan negatif inanmalardan kurtulmakla insanın hakiki tesirliliğini realist bir değerler düzenine ulaşmada sağlıyorsa, aynı surede normal inanma da ancak bilme ile denge halinde ve kişiliğin tam gelişmesinde meydana çıkar ve türlü dereceden, sapmalar gösteren marazî inanmalardan kurtulur. Her inanma hüküm olmak bakımından zihnî, "teslimiyet" ve boyun eğme olmak bakımından duygusal, eylem açlığı ve değer davranışı olmak bakımından iradî olarak görünür.

İnanma önce bir hükümdür. Çünkü her hüküm yalnız bir gerçeği tespit etmekle kalmaz, o gerçek hakkında bizi karara götüren zihnî bir fiile geçer. Bir şey hakkında doğrudur veya yanlıştır demek, o şeyin yalnız var olduğunu bilmek değildir. Aynı zamanda onun olmasından dolayı nasıl hareket edileceğini belirlemek demektir. Bunun için, her hüküm bir inanmayla ilgilidir ve bir inanmadan kuvvet alır. Descartes'ın bilinci düşünce ve irade diye ikiye ayırdığı zaman, hükümleri irade cephesine koyması bundan dolayı haklı görülmelidir. Nitekim Hume da *İnsan Zihni Üzerine Deneme*'sinde bütün hükümlerin inanmadan çıktığını iddia ediyordu.[186] Hele daha yakında Franz Brentano, *Psychologie*'sinde hükmün inanmayla ilgisini daha iyi göstermiştir.[187]

Hüküm A ile B gibi iki terimi yan yana getirmekten ibaret değildir. Onlardan önce var olan bir şeydir. Karnı acıkan çocuğun bağırması, kelimesiz bir hükümdür ki orada A ile B mantıki bir kopuşla ile yan yana getirilmemiş, fakat kelimeler ve kavramlardan önce tek bir fiil halinde ifade edilmiştir. Çocuk karnım açtır demiyor ama bağırması ve hali ile onu ifade ediyor. Biz mantıki veya kelimeli hükmü bu ilk fiilî hükmün tahlilinden elde ediyoruz. İnanma aynı zamanda duygusal bir haldir. Çünkü her inanmada bir boyun eğme vardır. Sana inanıyorum

---

[186] David Hume, *aynı eser*.

[187] Franz Brentano, *Psychologie empirique,* Aubier.

demek sana tâbiyim demektir. Bir ideale inanıyorum demek, bir ideale boyun eğiyorum demektir. Bu duygusal hal sanki bilincin ilkel eğilimler ve duygulardan ibaret bütün etkinliğinin inanma uğrunda seferber olmasından başka bir şey değildir. İnanmanın teslimiyet anlamına gelişinin en güzel örneğini dinî inançlarda görüyoruz. İslâm kelimesi sözlükte "teslimiyet" anlamına gelir. Hiçbir ideal bundan farklı değildir. İnanmanın duygusal özelliğine modern felsefede yazık ki o kadar dikkat edilmemiştir. Bir dereceye kadar J.-J. Rousseau'da ve İngiliz ahlâkçılarında bu fikrin tohumlarını bulabiliriz.

İnanma aynı zamanda iradî bir haldir. Çünkü her inanmada bir eylem başlangıcı, bir fiile geçiş vardır. İnanan adam gene eğilimlerinden başlayarak alışkanlıklarını ve bütün iradî etkinliğini inanmanın yöneldiği hedefte kullanır. Hattâ onun zihnî ve duygusal manzaraları bu son manzarasına göre bir hazırlık olarak kalır. İnanma burada olgunlaşır. Bundan dolayı zihnî ve duygusal hazırlıkta kalarak fiile geçmeyen, en basit derecesinde bile yaratıcı olmayan bir inanma yoktur. Yani hem inanıyorum demek, hem yapmamak olmaz. Her değer yaratışı bir inanma eseridir. Hiçbir değer fiili yalnız bilgiyle elde edilemez.

Ahlâkçının, sanatçının, siyasinin değer yaratışlarında inanmanın rollerini ayrı ayrı tahlil etmek mümkün ise de, burada yalnız vaktiyle *Ahlâk Dersleri* adlı kitabımızda gösterdiğimiz, ahlâkçının ödev fiilindeki çelişmeleri aşan yaratışını hatırlatmakla yetineceğiz.[188]

İnanmanın karşıtı şüphe etmektir. Bu anlamda şüphe bilginin değil, bilgiyi muhteva olarak alan değer inancının sarsılması demektir. Şu halde şüphe bilgiye değil inanmaya aittir. Bir şeyin varlığını olduğu gibi, yokluğunu da tasdik etmek aynı derecede inanmaktır, öyle ise şüphe etmek, inanmamak olmadığı gibi, varlığın olmadığına inanmak da değildir. Fakat inanma dediğimiz sağlam bir temelin sarsılması, kendini sanki boşlukta dayanıksız hissetmektir: Dalgalı denizde sallanan bir tahta üzerindeymiş gibi. O suretle ki, inanma ile şüphe birbirinden sağlam bir değerler temeline dayanmak veya değerler temelinin sarsılması özellikleri ile ayrılırlar.[189] Bununla birlikte şüphe, özce gene inanmanın karakterlerini taşır: İnanmanın karşıtı, ama onun bir türüdür. Nasıl çirkin güzelin karşıtı olmakla birlikte ikisi de estetik değere giriyorsa, şüphe de inanmanın karşıtıdır ama her ikisi inanç dediğimiz halin içine girer ve onun karakterlerini taşır. İnanma ile şüphe arasındaki ilişki, iki ayrı alanın ilişkisi, diyelim doğruyla çirkinin ilişkisi gibi

---

[188] H. Z. Ülken, *Ahlâk*, 1945.

[189] Ortega y Gasset, *Idées et croyances*.

değildir. Çünkü doğru hakikat değerine, çirkin estetik değere aittir ve ayrı şeylerdir. Fakat doğru ile yanlış, güzelle çirkin, faydalı ile zararlı nasıl aynı alana aitse, burada da inanma ile şüphe aynı alana aittir. Herhangi bir şeyden şüphe ettiğimiz zaman şüphe ettiğimize inanmalıyız, şüphe ettiğimizden de şüphe edersek şüphemiz kaybolur. Öyle ise paradoksal bir şekilde diyebiliriz ki, her şüphe tekrar inanmaya dayanmaktadır. Descartes'ın ileri sürdüğü metotlu şüphe, geniş anlamıyla değer şüphesinin bilgiye ait özel halidir. Derscartes bunu yalnız bilgiye ait sanıyordu. Bundan dolayı şüphe de bütün değerler alanına aittir. Değerin bir türü olmak bakımından bilgi de, artık inanma alanına girdiği için, bu durumda bilgiden şüphe etmek de bilgi dediğimiz değerden şüphe demektir. Bu anlamda o, bir değer olmak bakımından aklın sarsılmaz temel olabileceğinden şüphe etmek demektir. Nitekim aynı suretle sevgiden, erdemden veya güzelliğin bizim için sarsılmaz olamayacağı hakkında bir kanının doğması demektir ki bütün bu kanılar yalnız değer alanında, yani bilgiyi aşan inanma fiilleri alanında doğabilirler. Bundan dolayı da bütün değer çeşitlerine ait olan şüpheler, ancak inanma türünden ve onunla ifade edilebilirler.

İnsanlar bilgi ve inanmanın hedefi olan gaye ve normda birleşirler. Fakat kişisel perspektiflerinin farklarıyla ayrılırlar. Kişisel perspektiflerin kurulması, objektif ve ortak normların kurulması ile karşıtlık manzarası gösterir. Halbuki onların ikisi de aynı zamanda meydana gelmektedir. Her değer kuruluşunda ne kadar insan varsa o kadar kişisel perspektif kurulduğu gibi, bunlar arasında da ne kadar karşılıklı etki varsa o kadar farklı ferdî gaye ve norm yorumlaması olacaktır. Bir toplumda görüş farklarına rağmen insanların birleşmesi bundandır. İnsanların aynı normları olumlama, olumsuzlama veya şüphe ile karşılamaları, aynı normlar için birbirleriyle mücadele etmeleri bundandır. Bütün bu kavgalar çeşitli perspektiflerin, yani ayrı insanların görüş açılarının aynı normlarla aynı gayeler etrafında toplanmaya başlandığını gösterir. İlkçağ'da siteler ve imparatorluklar arasında inanç mücadeleleri yoktu. Yani onlar inançlarını yayma uğruna savaşmıyorlardı. Yunanlar, Mısırlılar, Asurlular düşman siteleri zaptetmek için kavga ediyorlardı. Bu da onlarda değer ve inanma çevrelerinin, sitelerle sınırlı olduğunu gösterir. Ortaçağ'da ise Hıristiyanlık ve İslâm'ın yüzyıllar boyu mücadelesine sebep olan dinî savaşlar Akdeniz medeniyetinde çeşitli perspektifler arasında bir değer ve norm birliğinin doğmaya başladığını gösterir.

Eğer insanlar arasında değer normları bakımından hiçbir mücadele konusu yoksa, orada kişisel perspektifler kadar normların da çöküntü halinde olduğunu söyleyebiliriz. Fikir savaşlarının çoğalması, değer ve inanma çevrelerinin genişlediğinin belirtisidir. Onun için fikir savaşları negatif belirtiler değil, insaniyetin nabız-atması bakımından, inanma çevrelerinin genişliğinin belirtileridir. İki adam birbirinden şüphe ediyorsa demek ki o iki adam birbirlerine inanmaya hazırlanıyor, yani aynı inanç çevresi içindedirler. Ortak inanç çevresi içinde olmayan iki kimse birbirinden şüphe de etmez, ilgisiz kalır. Niçin Hıristiyanlık İslâmiyet'le mücadele etmiştir? Çünkü ikisi de Allah'a inanıyor. Niçin Hinduizmle İslâm mücadele etmemiştir? Çünkü ortak değerleri yoktur.

## Değerin Gelişme Süreci

1) İlkel ve araçsız değer safhası: Değerin doğuşunda henüz süje ve obje ayrılmamıştır. Değerlendirmeler orada farklılaşmış olarak görünür. Fakat sonradan farklılaşacak değerlerin çekirdeğini gene orada bulmak mümkündür. Birçok teorinin değerin kökünü psiko-biyolojik safhada araması bundan ileri gelir. Ancak, bütün değer ve gayeleri buna indirgemek yanlıştır. Çünkü farklılaşmamış, epijektif dediğimiz ilk safhada, *dyade*'da değerlendirme bakımından süje-obje müphem ikiliği olduğu için, orada yalnız sübjektif tarafı görmek doğru olamaz. Halbuki psiko-biyolojik açıklama değerin bu safhasında sırf sübjektif tarafa bakmaktadır. Biz ona gerçi eğilim safhası da diyoruz. Fakat bu daha elverişli bir kelime bulamamak yüzündendir. Hiçbir eğilimi kendi başına değerlendirme olamaz. Ancak bazı eğilimler, özel olarak bir değerlendirmede rol alırlar. Eğilim insanda ihtiyaç objesine ait engellerle karşılaşınca, ilk istikrarlı anlam çevresini meydana getirince, bu türlü eğilimler bir değerlendirme halini alır. Hayvanlarda içgüdü, biyolojik türsellik hedefe irsî ulaşma karakteri gösterdiği için, onlarda değerlendirmeden söz edilemez; çünkü değerlendirme insanda biyolojik bakımdan eksik olan gücün, türsel tepki gücünün, hayat boyunca zekâ ile, eğitimle kazanılması şeklinde meydana çıkar. Bununla birlikte, hayvanların, içgüdülerine ait irsî ve türsel tepkilerde değerlendirmeye benzeyen bazı olayları görenler olmuştur. Halbuki onların biyolojik irsî içgüdüleri dışında hiçbir değerlendirme güçleri yoktur, insan yavrusu biyolojik bakımdan hayvan yavrusundan geri olması yüzünden, çevresine uyamaz. Uymak için yaptığı çabalar, hayvanda bulunmayan bir şey, kendisi ile varlık dereceleri arasında bir boşluk bırakır. Bu boş-

luk, bulunmayış bilincini meydana getirir ki, henüz epijektif safhada dahi insan bu bilinçle hayvandan ayrılır. Kendinde eksikliğini duyduğu bir şeyi arar. Bu arayış ihtiyaçtır. Hayvan da acıkır; fakat bunları elde etme işlemini içgüdüyle yapar ve elde etme güçleri yakın çevreye uyma vasfı gösterir. Belirli gıdaları irsî ve belirli tarzlarda arar ve bu işlemler hayvanda bir eksikliğin tamamlanması bilinci halini almaz. Bu yüzden hayvan, Max Scheler'in dediği gibi, yakın çevreden (*Umwelt*) kendini ayıramaz. Şeyleri ve kendini obje olarak göremez. Süje-obje çift-kutupluluğu ilkelde ve çocukta dahi insana vergi olduğu gibi eksiklik ve tamamlanma, yani aşkın obje bilinci insana vergidir. Bunun için bilgi ve değer alanları ilk şekilde insanla başlar. Çocuk çarptığı masaya kızar, oyuncağını döver ve çevresindeki şeylere canlı gözüyle bakar.

Jean Piaget ve başka bazı psikologlar bu hale çocuk ruhunda animizm safhası diyorlar. Gene Piaget başta olmak üzere bazıları da bu hali ilkel topluluklarda totemik inanışların ileri bir merhalesindeki animizmle aynı sayıyorlar. Fakat çocuk ruhundaki süje-obje çift-kutupluluğundan bu ilk kurtuluşun, ilk projeksiyon halinin totemik inançlardaki animizmle ilişiği pek belli değildir. Bu henüz sınırları farklılaşmamış bir değerlendirme tecrübesidir ki çocuk oradan objeleşme ve gayelilik halinde değer tecrübesine geçecektir. Kendi canı acıdığı için başkalarının da acıyacağını, kendi acıktığı zaman bebeğinin de acıkacağını bulanık olarak düşünen çocuk burada bir nevi sezgi ile duygularını cansız şeylere yaymaktadır. Bu tam objeleştirmeden önceki projeksiyon (projeleştirme) safhasıdır ki, burada *phylum*[190] ile ferdî bilinci birbirine indirgeme şeklinde Ernst Haeckel'de başlayan cüretli görüşün serüvenine yeniden girmeye lüzum yoktur. Yalnız bazı benzerlikleri işaret etmekle yetinmeliyiz. Çocukta bu halin başlayabilmesi için önce kendini başka şeylerden ayırması, yani "Bende böyleyse başkasında da şöyledir" hükmünü hiç değilse müphem olarak vermesi gerekir. Psikologların animizm dediği bu safhada görülen bu hal ise ilkel zihniyetle uzlaştırılamaz. Orada toplum kutsal bir değerlendirme içinde olduğu gibi bütün değerleri o açıdan yorumlamaktadır. Kendi topluluğumuzun araç-gaye sistemi şeklindeki değerleri ise farklılaşmış bir yorumlamaya bağlıdır. İlkel veya medenî çocuk davranışlarında değerlendirmeyi objektif bilinçten ilk çıkışında yapmakta ve kendine ilk değişmez duygusal çevreyi aramaktadır. Nitekim çocuk içinde ne olduğunu anlamak için oyuncağını kırar. Hareketlerine karşı direnen çevrenin kuvvetini fark ettikçe unsurlarını yan yana getirmeye,

---

[190] Bir canlı varlığın tarihî kökü demektir; *phylogenèse* kelimesi buradan gelir.

birleştirmeye çalışır. Bu onun aralarında etki ve neden bağını sezmesine kadar gider. Fakat çocuğun nedenselliği bulmasına kadar arada bir safha daha vardır. Bu da çevresindeki şeyleri iradesiyle değiştirebilen, yapma şeyler olduğu sanısından ibaret olan *artificialisme* safhasıdır. Bu sanı nedensellik fikrini doğurur. Çocukla ailesi, evi veya arkadaş çevresinin meydana getirdiği toplum ilk istikrar arayışı demek olan değerlendirmeyi doğurur. Fakat bu istikrarda olaylar istikrarsızlıklara çarpar, onlarla bozulur, yeniden kurulmaya çalışır. Bu sırada çıkan engeller ve yasakları aşabilmek için bocalamalar, çabalar bir yandan süjeleşme dediğimiz itilmeleri ve bilinçaltını, öte yandan objeleşme dediğimiz çevreye uymaları meydana getirir. Bu anlamda eğilimlerin istikrar bulacağı her şey bir değerdir: Bir döşek, bir ev, bir yurt birer değerdir. Gene onların istikrar bulacağı kişiler-arası ilişki bir değerdir: Ortak bir sevgi çevresi, ortaklaşa bir kanaat gibi. Bu hayatımızın istikrar bulmasına yarayan her bilgi bir değerdir. Bu ilkel değer safhasına bir anlamda eğilim, bir anlamda araçsız değer (*valeur immédiate*) safhası diyebiliriz.[191]

2) Toplumsal gayelilik (veya pragmatik değer), farklılaşma safhasıdır ki orada epijektif bilinç, objektif ve sübjektif kutuplarına ayrılmaya başlar. Değer alanında da, değer eylemi objektif ve sübjektif yönlere doğru gelişir: Bir yandan objektif değerler, öte yandan onlara çevrilen sübjektif arzular ve güçler. Değerin objeleşmesi, bilgi objeleşmesi gibi analitik bir süreçtir. Bir değerlendirmede objeleşme arttıkça, obje vir-tüelleşir, var ve mümkün objelerden bileşik bir ideal obje kurulur. Bir tarlanın veya evin ya da ona benzer bir şeyin değer olarak objeleşmesi artık çeşitli değerlendirme fiillerimizin objeleri olan tarla algılarının toplamı değil, mümkün tarla tasavvurlarının toplamını da ifade edecek mülk değeri halini alır. Bu benimdir diyen kimse, yalnız bunu değerlendiriyorum demez, aynı zamanda değerlendirdiğim bu şey benim değerlendirme fiilimden bağımsız daima bir değerdir demek ister.

Gerçekten bir tarlanın ekiminden ancak belirli bir zamanda faydalanırız; bir evi belirli bir zamanda kullanırız. Biz öldükten sonra işimize yaramaz. Tatmin süreci olması bakımından bu bize psikolojik bir olay gibi görünür. Nitekim Condillac değerin bu manzarasına aldanarak değer yalnız bizi doyuran şeydir, bundan dolayı da sübjektiftir demişti. Onun bu fikrini genişleterek bir güzel manzaranın bizim için değer olmasını ancak onu temaşa arzusunu duyduğumuz zamana

---

[191] İlkel düşünce kalıntılarını taşıyan masal dünyası ile rüya dünyası da çocuktaki bu epijektif değerlendirmeye benzer karakterler gösterir.

bağlı saymak, bu psikolojik hallerimiz kalkınca o şeylerin boş zarflardan ibaret kalacağını söylemek de mümkündür.

Bu sübjektivist görüş, idealist felsefeden büyük bir kısmı kendisine çeken bir fikir olmakla birlikte doğru değildir. Muhtaç olduğumuz aşkın obje olmadıkça ihtiyaç yoktur. İhtiyaç kapalı bir süreç değil, âlemin gerçek varlığına bağlı, açık bir süreçtir. Muhtaç olmak bir şeye muhtaç olmaktır. Bunun için devam eden değerde devamlılık sübjektif izlenimler toplamı olamaz. Böyle bir toplam istikrarını yalnız Hume'un ileri sürdüğü alışkanlık ve çağrışım kanunlarından alabilirdi ve onun hiçbir istikrarı olamazdı. Halbuki değerlerin en aşağı derecesinden en üstününe kadar, kendi alanlarına ait ve kendi cinslerinde bir istikrar görülür. Masa bir değerdir çünkü değişikliğine rağmen onun aynı ihtiyaç eylemlerine cevap veren devamlı bir yapısı vardır. Bir hareketin ve fiilin değer oluşu insanlar için güvenilir ve devam edebilir olmasından,[192] onun devamına inanmamızdan ileri gelir. Fakat bu dayanan cihet, bu istikrar özelliği, tecrübelerimizde tamamen hazır bulunmuyor. Bu istikrarı objeleştirme ile biz inşa ediyoruz. İnsan tecrübesi bütün değer istikrarını kavramaya elverişli değildir. İnsanlığın bütünü dahi belirli bir zamanda böyle bir istikrarı kuşatamaz. Biz ancak kırık dökük arkeolojik bazı parçaları bulan ve onları *restituer* etmek üzere bütünleştiren bilgin gibi hareket edebiliyoruz.

İşte objeleşme bu *restitution*'dan başka bir şey değildir. Hiçbir sanatçı objeleştirmenin düzenlerini hazır bulamaz. Fakat onu *restitution* yoluyla yeniden kurar. Hiçbir ahlâkçı tarihî bir örnek olan Sokrates'in ahlâki eylemini tam olarak bulamaz. Ancak onu çeşitli etkiler ve fikirlerde *restituer* etmek üzere kurar. Bunun için değerlendirmenin objeleşmesi asıl değerin kurulması demektir. Gerçi insanın objeleşme ile elde ettiği değer sanal ve itibarî değildir. O bizim ve insanlığın değer tecrübelerinde çeşitli parçalarını gördüğümüz bir objenin inşasıdır. O herkesin ayrı bir tecrübede, ayrı bir manzara ile kavradığı bir değer objesidir ki, virtüelleştikçe aynı değer objesi olmaya doğru gider. Objeleşme sırasında değer yaratıcısı yani virtüel objeyi kuran kimse aynı zamanda bir değer kâşifi olur: Tıpkı bir arkeologun *restitution*'ları sırasında bir devrin kâşifi olduğu gibi. O böylece hazır olan değerin bir hamlede kavranması mümkün olmadığı, ilerleyen işlemleri derece derece elde edildiği, âdeta inşa edildiği için ona bir icat da diyebiliriz.

İnsan heceli seslerle kavramlı düşünceye sahip olduğundandır ki, toplumsal değer safhası insana vergidir. İnsandan başka yarı ruhlu

---

[192] E. Dupréel, *La Philosophie des valeurs*, PUF.

varlıklar içdüşünme haline gelemezler. Av köpeğimizle birlikte dağa çıktığımız zaman orada rastladığımız bütün izler ve pusular ikimiz için de ortaktır. Fakat onun için türsel ve irsî bir içgüdü konusu olan şey bizim için kazanılmış değerdir. Bizim için değer olan şeyler tabiattan bulup çıkardığımız öyle şeylerdir ki, onlarda bulduğumuz istikrar, onların bizden bağımsız olarak bulunmalarını gerektirir. Biz bu istikrarı objeleşmede inşa etmiş bile olsak onlar bizden bağımsız oldukları için, keşfedilmişler demektir. Toplumsal safhada değerler kelimelerle ifade edilir. Bundan dolayı da bir değerler mantığı kurulmaya başlar. Bu mantığın bir özelliği vardır: O değerleri gaye ve araç diye ikiye ayırır. Çünkü bu safhada değerler bir sistem haline gelir. O suretle ki onlardan bir kısmı başka bir kısmın elde edilmesi için kullanılır. Bunlardan birincilere araç ikincilere gaye değer denir: Refaha ulaşmak için paraya sahip olmada, birincisi gaye, ikincisi araçtır. Bunlar gösterir ki, mutlak ve sabit tek bir değer sistemi yoktur: Değerlerin mertebelenmesinden doğan değer sistemleri, toplumsal ilişki şekilleri kadar çeşitlidir. Bunun için toplumsal değer sistemleri görelidir ve sosyolojinin incelediği nokta da budur. Nitekim sosyolojinin değer problemini yalnız değer hükümlerine indirmesi de bundan ileri gelir. Toplumsal gayelilik veya pragmatik değer, başka deyişle yaratıcı hayal gücü ve inanç derecesinde her biri göreli olan toplumsal kurumlar düzeni veya değerler sistemi kurulur. Her sosyal düzen bir değerler sistemidir. Her değer sisteminde, teknikten ahlâki ve dinî'ye kadar bütün değerler toplum sistemini teşkil eder. Bu değerler arasında bir gaye-araç ikiliği vardır ve zaman zaman gaye ve araç rol değiştirmek üzere birbirlerine bağlı bir bütün teşkil ederler. Her değer sisteminde bir hiyerarşi vardır: Gaye değerler yukarıda, araç değerler aşağıdadır. Fakat rol değiştirmelerine göre her değer sisteminde türlü bakımdan hiyerarşiler kurulabilir. Bunlar toplumsal tabakalara, insanlar arası ilişkilerde, kişisel açı tarzlarına bağlı olduğu için son derece çeşitli ve hareketlidir.

İnsanlar arasında değer çatışmaları hiyerarşilerin farkından ileri gelir. Fakat çağların ve aynı çağ içinde benzer toplumların veya aynı toplumda sosyal tabakaların az çok şekillenmiş hiyerarşileri vardır. Gaye değerlerin zirvesine klasik teoride mutlak değer denir. Böylece toplumsal değer sistemlerinde pek çeşitli gaye-değer veya mutlak değerden söz edebiliriz. Yunan medeniyetinde gaye değer Akıldır. Platon'da bu idealar âlemi ve iyilik ideasıdır. Değerler hiyerarşisinin zirvesinde Allah, Hakikat, Şefkat, Adalet, İyilik, Toplum, Ruh, Haz,

Madde bulunabilir. Burada bir değerler sosyolojisi yapmadığımız için, onların sınıflamasına girecek değiliz.

3) Değerlendirmenin üçüncü safhası mutlak değerdir. Burada değerin mutlaklığı klasik teoride anlaşıldığı anlamdan farklı olarak fiilin son dereceye vardığına delâlet eder ve toplumsal değerden ayrı bir alan teşkil etmez. Bunun için de değerlendirmenin ulaştığı yer bu son derecelilği temsil eder. Mutlak değerin ayırt edici özelliği feda-ediştir.[193] Kendini feda-ediş veya "kurban" değerin en yüce derecesidir. Kurban, değerlerden birinin hayata tamamen hâkim olması için bütün başka değerlerin feda edilmelerini gerektirir. Değerin bu derecesi bir nevi psikolojik halle karışır ki, bu hal de aşktır. Gerçi aşkta bir seçme ve feda-ediş görünür. Her aşk fiilinde sevilen varlık bütün başkalarından üstün görülmüş ve başka değerler onun için terk edilmiştir. Allah sevgisi Allah için başka değerleri feda etmek demektir. Dinde şehadet Allah uğruna rahat, huzur, servet, şöhret, itibar ve en sonra hayat değerlerinin terk edilmesiyle gerçekleşir. Hattâ tasavvufun üstün derecesinde yalnız dünya değerlerinin değil, gelecek dünyaya ait değerlerin de terk edilmesi, son menzilde Allah uğruna feda-edişten doğan bir nevi gurur yani terk etme gururunun da terk edilmesi gerekir. Tasavvufta bu "terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i terk" diye ifade edilir. Fakat mutlak değerde bu feda-ediş yalnız psikolojik bir hal değildir. Psikolojik hal onun bir manzarasıdır. Başka deyişle değer aynı zamanda hem objeleşme ve süjeleşmenin, hem norm ve gaye hem değer kişiliğinin eseri olduğu için değerin bu yüksek derecesindeki kurban yalnız sübjektif kişiliğe ait aşk fiilinden ibaret olmayıp normlar ve gayeler alanında da yeni bir şekil alır. İlkel ve psiko-organik değerlerde aşkın obje ile arzunun münasebeti doğrudan doğruya tatmin bağlantısıdır. Arzular doyurulduğu zaman sona erer. Fakat arzunun hedefi eğilimlerle yönelinen yarı-bilinçli hedeftir. Toplumsal değer sisteminde arzu ile aşkın obje arasına geniş bir araç-gaye ilişkisi girer. Burada araçlar ve gayelerin yerlerini değiştirebileceklerini gördük. Fakat herhangi şekilde, bir araç-gaye sisteminde insan araçlı bir hedefe yönelmiş olup bu hedefe ulaşınca araçlar rollerini tamamlarlar. Değerin bu derecesinde doyum gayeye ulaşmak demek olduğu için toplum gayelerine göre doyum çeşitleri de değişir ve araç olan bir şey gaye halini aldığı zaman doyum araca yönelir. Fakat bu sefer onu gerçekleştiren başka bir araç meydana çıkmıştır: Birine iyilik etmek için yaptığımız harekette maksadımıza ulaşınca vicdan huzuru kazanmak, halkın takdirini elde

---

[193] Georges Gusdorf, *L'Expérience humaine du sacrifice*, PUF.

etmek, sosyal düzeni gerçekleştirmek vb. şeklinde herhangi bir gayeye ulaşmaktan ibaret bir doyum elde ediyoruz. Gerek birinci psiko-organik değerde, gerek toplumsal dediğimiz değerlerde gayeye ulaşınca sona ermek ve bundan dolayı da bir başkasıyla var olmak (*existence par autrui*) şeklinde belirli bir karakter vardır. Şu farkla ki: Şimdiye kadar gördüğümüz değerlerden birincisi araçsız (*immédiat*), ikincisi araçlı (*médiat*)dır.

Bu değerde feda-ediş psikolojik bakımdan passion, bir fiilin başka bir fiil için yapılmayıp, o fiilin kendisi için (*pour soi*) yapılması demektir. Kendisi için yapılan fiilde kendi başına (*en soi*) var olan veya kendisi için var olan fiil denir. Bunun için kurban derecesinde kendi başına gaye veya kendisi için gaye meydana çıkar. Bir araç-gaye sisteminde birçok fiil birbirlerine göre araç veya gaye oldukları halde psikolojik görüşü tutku (*passion*) olan kurban fiilinde değer normu kendi başına (*en soi*) gaye olmuştur. Değerlendirmede bir yandan normlar meydana çıkarken, öte yandan değer kişiliği kurulduğu, fakat kişiliğin kuruluşu tekrar normlara yöneldiği için objektif-sübjektif iki karşıt kuruluş arasında devamlı bir bağlantı, yani sübjektifin objektif ile tamamlanması için bir değer çabası görülür. Schelling bilgi ve değer alanlarına ayırmadan bu çabayı felsefenin emeli gibi almıştır. Toplumsal derecedeki arzu, araç-gaye süreçleri sübjektifle objektifin bu tekrar birleşme çabalarından ibarettir. Kişilik en üstün derecede kendi başına gayeye yöneldiği gibi psikolojik bakımdan da tutku (sevgi) dediğimiz bu derecede kendi başına gaye, değerin yüce noktasıdır ki, buna aslî birliğe dönüş veya değer bakımından üstün sentez diyebiliriz.

Mistikler kurban'a Allah'a dönüş derler. Plotinos, Bruno, Schelling bu değerlendirme dizisini bulmuşlardır. Onlardan ayrılışımız bu inşaî-sentezli işlemi bilgi ilkelerinden ayırarak, değer problemi içinde ele almamızdandır. Bu sentez insani alana ait değer dizisinin hâkim karakteridir. Her kurban fiili bir sentezdir. Fakat bu hal ilkelliğin (*dya-de*'ın) geri gelmesi demek değildir. İç düşünmenin ayırmış olduğu süje ve objenin aşkın objeye yönelen aşma çabasıyla tekrar birleşmesi değerlendirme fiilinin asıl varlığa nüfuz etmesi demektir. Burada değer teorisi, yerini varlık teorisine bırakır. Değerlendirmenin en geniş yaratışı budur. Dinî vecd, sanat yaratışı, ahlâki eylem, bilimsel keşif, teknik icat bunun türlü tarzları ve görünüşleridir.

İdealist felsefenin yanlışlığı hem bu yaratıcı değer sürecini bilgi süreci haline koyması, hem de değerde bilincin kendini aşma çabasını

görmediği ve içkinlikte kaldığı için değer yaratışının varlığa açılan gelişmelerini, hattâ bütün varlıkları bilince indirgemeye kalkmasıydı.

Mutlak değer safhasında değer kişiliğinin duygusal temelini tutku, aşk fenomenleri teşkil eder. Tutkular hâkim ve kıskanç eğilimlerdir. Bilinçte bir eğilim ötekileri hükmü altına alır ve sanki bir eğilim monarşisi meydana getirir. Başka bilinç yetileri ve güçlerinin de onun nüfuzu altına girdiği, ondan emir aldığı bu duruma tutku denir. Bazı filozoflar, meselâ Kant, tutkuyu marazî bir olay gibi görmüş, hiç değilse onun yıkıcı olduğunu söylemişlerdir. Fakat hakikatte tutkuların yıkıcılığı kuvvetlerinden ileri gelir. Bu anlamda onlar hem yıkıcı hem yıpratıcıdır. Nitekim Renouvier, Nietzsche ve başka filozoflar onların bu yapıcı güçlerini göz önüne almış ve kendi sistemlerinde onu değerlendirmişlerdir.

Buna rağmen gene de bazı psikologlar, başlıca akıl hekimleri tutkuları sabit veya bunaltıcı fikirlerle[194] karıştırmaktadırlar. Gerçi onlar arasında görünüşte bir dereceye kadar bağlantılar vardır. Tutkuda hâkim bir eğilim, başka eğilimleri yönetimi altına almıştır. Kuvvetli bir tutkuda ruhî yetiler gevşemek şöyle dursun disipline girmiş ve gerginleşmiştir. Enerjik bir şefin yönetimindeki kudretli bir devlet gibi, büyük bir tutku da bütün ruhî yetilerimizi bir yöne çevirmesini, onları dağınıklıktan çıkarmasını bilir. Bunun için tutku ne sabit fikir gibi mıhlanıp kalmak, ne de bunaltıcı fikir gibi istikrarsızlık içinde kaybolmak tehlikesindedir. O kör bir kuvvet değil, tersine, bilincin etkin bir kutuplaşmasıdır. Çoğu kere aşk kördür derler ve bununla tutkulardan bir kısmını kast ederler. Bu, olsa olsa tutkunun derinleştiğini, kendi yönü dışındaki konulara karşı ilgisizliği nispetinde kendi hedefinde kuvvetlendiğini ifade eder. Bununla birlikte bir tutku, psikasteninin sonuçlarından olan düşkünlük (*mani*) haline alçalmış veya histerideki sabit fikir halinde körleşmiş değilse kendi konusu dışına karşı da uyanıktır ve değer bilincinin duygusal temeli görevini görür. Eğilimlerle başlayan, alışkanlıkların tespit ettiği ruhî hayat tutkuda en yüksek derecesine çıkar. İrade bir tutkunun gerçekleşmesidir. Akılyürütme tutkunun elinde sırf formel bir âlet olur. Kısaca, bütün ruhî yetiler orada olgunlaşır. Ancak bu sentez sırf sübjektif değildir. Tutku halini alan ruh obje ile birleşen ruh demektir. Her tutku obje bakımından bir feda ediştir. Tutkunun en yüksek derecesi kurbanın en yüksek derecesi olan ulvî intihardır. Hegel bunu adi intihardan ayırmak için tek ve mutlak değerin içinde yok olmak diyor. Sufîlerin "fena-fillah" dedikleri bu idi.

---

[194] Pierre Janet, *Obsessions et psychasthénie*; *Hysterie et Idées-fixes*.

Biz bu terimi sembolik olarak alırsak bütün değerler alanına yayabiliriz. Bir değer nefsi feda-ediş halini aldığı zaman, gaye-araç sisteminden ayrılarak bağımsız ve mutlak değer olur. Kendi başına iyilik, kendi başına güzellik şeklini alır. Buna iyilik için iyilik, güzellik için güzellik, Abbé Brémond'un deyişiyle sanat için sanat derler. Mistiğin gözünde, Allah için Allah sevgisi artık elverişlilik safhasından çıkmıştır. Herhangi bir dindar dinî elverişliliğe (*conformité*) göre hareket ettiği halde, sufî Allah için Allah'ı aramakta, yani kendi başına gaye derecesindedir ki, buna sufîler "terk-i terk" mertebesi derler. Değer yaratanlar mutlak değer derecesine yükselenlerdir. Bunlara biz toplumun önderleri veya dehaları deriz. Her değer yaratışı değerler sistemine bir katma, varlığa yeni bir nüfuz olduğu için, büyük adam değerler sisteminin içinde doğmasına rağmen onu ilerleten ve değiştiren kuvvettir.

İlkel ve toplumsal gayelilik derecesinde değer araçsız veya araçlı bir gayede sona erdiği halde, etik diyeceğimiz mutlak gayelilikte değerin gayesi kendi içindedir. Tatminle sona ermez, sonsuzdur. Etik gayelilik aşk, inanç ve irade derecesinde değer süjesiyle mutlak olarak alınan tek ve bağımsız değer-varlık arasında kurulur. Kant kendi başına gaye denen bu hali (kategorik emri) yalnız ahlâkta görüyordu. *Hüküm Gücünün Tenkidi*'nde, *auto-télique* görüşü sanatta da buldu. Fakat biz onu bütün değerler sisteminin ve başta din olmak üzere sanatın ve ahlâkın yüce ve üstün derecesi olarak görüyoruz. Bunun için de mutlak değer bütün değerlendirmelerin zirvesidir diyoruz. Hakikat, hak, iyilik, adalet, güzellik bu üstün derecede değerlerin varlığa açılan kapılarıdır.

Bütün bilinç etkinliği ancak obje bulunduğu için varsa, o zaman başarı ve tatmin gibi sübjektif izlenimler arasında elde edilen sübjektif bir sanı da yerinde olmaz. Nitekim arzu ve ihtiyaç da James'in dediği gibi sübjektif ve kapalı değil, tersine objektif ve açık bir süreçtir. Muhtaç olmak bir şeye ımuhtaç olmak demektir. Tatmin olunmak, onun neticesi olan sübjektif bir haldir. Biz âlem hakkındaki davranışımızı, sübjektif tatminlerimize göre değil, objektif ihtiyaçlarımıza göre düzenleriz. Yiyecek ve okunacak şeylere muhtacım dediğim zaman beni gerektiren bu bulunmayan şeylerdir. Fakat sanata yahut teselli edilmeye muhtacım dediğim zaman soru değişir. Çünkü burada obje artık elle tutulan maddi bir şey değil, manevi bir varlık olmuştur. Fakat aslında problemin mahiyeti değişmez. Çünkü teselli edilmek bir insanla bir madde arasındaki münasebet yerine, bir insanla bir kanılar bütünü arasındaki münasebetin konmasıdır. Teselli edilen insan,

içinde bulunduğu kanılar bütünü sarsılmış olduğu için, bir başkasıyla yeniden intibak kurmak isteyen kimse demektir. Burada kanılar bütünü ister semboller halinde alınsın, ister insan, eşya gibi gerçek varlıklardan ibaret olsun bizim dışımızdadır. Teselli eden kimse, teselliye muhtaç olduğumuzu hisseden, bizimle çevre arasında bozulmuş intibakı yeniden kurmak isteyen kimsedir. Böyle bir durumda ne ihtiyacı olan, ne de onu teselli edeni kendi içlerine katlanmış psikolojik süreç gibi görmeye imkân vardır.

## Değerler ve Gerçeklik Dereceleri

Değerleri derecelere ayırmak yeni bir iş değildir. Bazı değer filozofları onları anlamak için değer davranışlarını incelemeye kalkmıştır. Polin yirmi dört davranış tespit ediyor ve bunun için süje, gerçek, değer, kişilik diye dört fikirden hareket ediyor. Bunların aralarındaki ilişkilere göre birçok değer davranışları doğduğunu gösteriyor.[195]

Mizaç, kişilik, tabiat esaslarına göre yapılmış olan bu değerler tipolojisi her kısmında başarılı değildir. Bu tipolojide toplum fikri ihmal edilmiştir. Halbuki asıl değerlendirme toplum içinde ve toplumla gerçekleşir. O göz önüne alınmayınca büyük tarihî şekil değiştirmelerini anlamak güçleşir. Ayrıca süje ve kişilik de sabit şeylermiş gibi düşünülmüştür. Kişilikse her yerde aynı kuvvette bir faktör değildir. Bu da böyle bir tipolojide genetik görüşün ihmal edilmesinden ileri gelir.

Değerlendirmeleri iki bakımdan incelemeliyiz: 1) Genetik, 2) Ontolojik bakımdan.

Genetik bakımdan değerler tarih öncesinden bugüne veya çocuktan erişkine doğru, insanlığın geçirdiği şekil değiştirmelerini göz önüne alarak yapılır. Varlık bakımından değerlendirme gaye ve normlarla muhteva olan niteliklerin veya gerçeklerin münasebetini göz önüne alır. Genetik bir incelemeye temel olacak bazı soruları içine aldığı için ikincisinden başlayalım.[196]

1) Değerde objeleşme, tatminlerimize konu olacak, kavranabilir şeylerle başlar. Bunlar ihtiyacın yöneldiği tabiata ait şeylerdir. Insanda bu ilk değer alanı tabiat kanunlarına göre değişikliklere direnen gerçek olarak görünür. Fakat aynı şeyler duyu verileri olmak bakımından ihtiyacımızın sübjektif cephesine göre değişik ve eğretidirler. Değerde aradığımız çift vasıf onlarda vardır. Eşya-değerin nitelikleri onların

---

[195] Polin, *La Compréhension de valeurs*, PUF, 1945.

[196] Jean Przyluski, *Créer*, PUF, 1943.

eğretiliklerini, aşkın objeye cevap verme vasıfları onların devamlılıklarını verir. Eşya ne kadar dayanıklı ise aşkın objeye cevap verme vasfı o kadar yüksektir. Değer olan şeylerin ne kadar devamı varsa ihtiyacımızın hazır olmayan objesini o kadar karşılarlar. Yalnız soğuktan korunma gibi nitelikleri değil, aynı zamanda belirsiz bir zaman süresinde bu ihtiyaçların doyurabilme hedefini, halen hazır bulunmayan objeyi de karşılar. Mesken, toprak, mülk gerçek değerlerdir. Gerçek-değer hazır bulunmayan ihtiyaç objesine ve onun istediği devamlılığa ulaşmayı sağlar. İnsan yalnız şimdi ve gelecek zamanda barınmak için değil, gelecek kuşakların da barınması için mesken ve vatan kurar. Bina kurma tasarısı bundan ileri gelir. Liparis Filojura adında bir kuş gıdasızlık karşısında yavrularını kanı ile besler. Yuva kurmak istediği zaman yumurtalar henüz açılmış olmadıkları ve kendisi de daha önce öleceği için, tüylerini yolarak bunlardan döşek yapar. Fakat tüylerin yolunması yüzünden de ölür.

Bu misaller hayvanlarda da gelecek nesillere ait içgüdüden gelen türsel hazırlıkların olduğunu gösterir. Hayvanlar bu hazırlığı yaparken düşünüyorlar mı? İçgüdü dediğimiz bu müphem kelime içine sıkıştırdığımız bütün olaylarda zekânın ve değerlendirmenin rolü yoktur.

2) İmâl edilmiş objeler bize değer olarak görünür. Tabiat eşyasının üstünde değer olan varlıklar imâl edilmiş obje dediğimiz taşıt araçları, şehirler, teknik tabiat kurallarına uyarak meydana getirilmiş olmakla birlikte, tabiattaki şeylerden ayrılırlar ve onlara göre özel bir karakterleri vardır. Çünkü hem tabiat kanunlarına tâbidirler, hem de özel bir mantığın eseridirler. Billurlaşmış cisimlerle insanların yaptığı kristal eşya birbirine çok yaklaşır, ikisi de aynı şekli alır, aynı kanunlara bağlıdır. Fakat billurlaşmış bir cisim eritildikten sonra gene aynı şekilde billurlaşır. Halbuki imâl edilmiş madde parçalanınca aynı şekli alamaz.

Demek ki imâl edilmiş değerde istikrar daha azdır. Çünkü onun istikrarını sağlayan tabiat kanunu değil, özel bir mantık, teknik mantığıdır.[197] İmâl edilmiş şeyler, değerlerini tabii değerler üzerinde kazanır ve onlara dayanırlar. Asurîlerin kerpiçten binaları yıkılıp gitmiştir. Yunanların mermer binaları duruyor. Çünkü bunlarda imâl edilmiş değer, sağlam değere dayandığı halde birincisinde dayanmamaktadır. İmâl edilmiş değerin tabii kanunlara dayanmak zorunluluğu o kadar meydandadır ki bazı imâl edilmiş değerler, tabii sebatı bulamadıkları için kaybolup giderler: Notası alınmamış beste, deseni çizilmemiş

---

[197] Przylusky, *aynı eser*.

dans figürü gibi. Daha başlangıçta dağılıp giden böyle kısır değerlere, "su üzerine yazı yazmak" derler.

3) İnsan için değer olan hayat değişmelere rağmen direnen bir karakter gösterir. Hayatı teşkil eden oksijen ve azot dağıtıcı kuvvetlerdir: Kimyasal her terkipte de onu dağıtmaya meylederler, karbon ve hidrojen de birçok kimyasal terkibin devamını sağlayan *base*'dır. Bütün organik kimya sentezlerinde Hidrojen ve Karbon devamı sağlar. Yüksek fırınlarda büyük ısı derecesinde bunların terkibi için yapılmış teşebbüsler pek kısa sürmüş ve dağılmıştır. Bu iki cisim havada karışım halindedir. Hayatı teşkil eden dört unsurdan ikisi sürdürücü, ikisi dağıtıcı olduğu için, buradan hayatın esaslı karakteri olan istikrarsız denge doğmaktadır.[198] Hayat bir yandan devam etmeye çabalar, öte yandan dağılır. Protoplazmayı organik kimya maddelerinden ayıran esaslı vasıf budur. Bundan dolayı hayat hem devamlılık hem geçicilik özelliğini birleştiren bir değer olarak görünür. Fakat hayatın değer olarak gerçekleşmesi, ancak şeyler ve imâl edilmiş şeyler halinde değerlere dayanmasına bağlıdır. Hayat kendi devamlılığını onlardan alır ki, buna çevreye uyma kanunu deriz. Tabiat kanunlarına uygunluk, eşya değerlerine dayanma zorunluluğu hayat değerinin önceki değerlere dayanmaya mecbur olduğunu gösterir.

4) Fakat hayatın devam etmek için yaptığı bu çabalar onu tabii ve imâl edilmiş şeyler ile devamlı ilişkiye sokar. Bu ilişki de hayatın üzerinde onu kontrol eden, devamını sağlayan yeni bir değerin doğmasına sebep olur ki, bu da bilgi değeridir. Bilmek, hayatın tabii veya imâl edilmiş şeylere uymasını sağlayacak araçları hazırlamak demektir. Bu tanımlama bilmenin hem pratik, hem teorik anlamını içine alır. Bilmek hem yaşamak zorunluluğu ile elde ettiğimiz pratik tecrübelerin sonucu oluyor, hem de tabii ve imâl edilmiş şeylerin değer düzenini ifade ediyor. O birinci bakımdan pratik, ikinci bakımdan teoriktir.[199] Fakat bilgi değerinin her iki halde de hayatımızı aşan bir istikrarı vardır. Bilgi, insanların tecrübelerini naklederek birçok insan hayatını birbirine bağladığı gibi, zaman içinde de birçok nesli birbirine bağlar. Fakat bilgide bulunan değerlilik vasfına rağmen her yeni tecrübe onu değiştirdiği için, o az çok eğretidir. Her an yeni verilerin katılması ile bilgimiz şekilden şekle girebilir. Bilmek için hayat değerine dayanma zorunluluğu varsa da, bilmenin özel mantığı ve düzeni hayat değerine baskı yapar ve onun üzerinde üstün bir derece meydana getirir.

---

[198] Papillault, *Des Instincts à la personnalité humaine*, Paris 1921.

[199] Pacotte, *La Pensée technique*, Félix Alcan.

5) Bilgi üzerinde, Düşünce değeri kurulur. Bu, bilgi değerinin sembolik ifade almasından doğar. Empirik bilgiye göre matematik ve mantıki bilginin üstünlüğü bundan ileri gelir. Burada da yukarıdaki vasıfları bulabiliriz. Düşünce değeri veya hakikat ötekileri kuşatan bir düzen ve değişmezlik karakteri gösterir.[200] Özdeşlikten ibaret formel hakikatten farklı olarak muhtevalı düşünce veya hakikat değeri aynı zamanda değişirlik ve eğretilik özelliklerine sahiptir. Çünkü doğru burada muhteva olarak alınan gerçeğe ve gerçek çeşitlerine aittir. Her yeni manzarada meydana çıktıkça doğrunun çeşitleri de değişir: İdeolojiler ve inançlardaki doğrunun çeşitleri gibi. Gerçek değerler kendinden öncekilere dayanırlar ve onların yardımı ile devam ederler. Fakat onların üstünde yeni bir düzen kurar ve aşağı dereceler üzerinde kontrol merkezi görevini görür.[201] İmâl edilmiş değer tabii değere dayanır, onu düzenler ve kontrol merkezi olur. Hayat her ikisine dayanır, fakat onlara tesir eder ve şekil verir. Bilgi bütün bu değerlere dayanır, fakat onları toplar ve şekil verir. Sembolik düşünce onların hepsine dayanmakla birlikte en geniş mikyasta şekil ve düzen verir. Bundan dolayı değerler düzeninin en yüksek derecesi düşünce değeridir.

Bu derecelenmede önemli bir nokta yukarıya doğru eylemin şiddetlenmesidir. Her gerçek değer kendine dayanak olan değerler üzerinde daha üstün bir eylem derecesidir. Bundan dolayı en yüksek eylem düşünce değerindedir ve gene bundan dolayı eylemi düşünceden ayırmak ve ondan başka bir şey sanmak esaslı yanlışlık olur. Ancak eylemlerin en yükseği olarak düşüncenin kendi kendisine çevrildiği iç-düşünceyi gösterebiliriz.

Bu tahlil değerlerin gerçek dereceleriyle ilişkilerini gösterir.

Gerçek derecelerinden her biri aynı zamanda bir değer derecesidir. Fakat acaba bu değer derecelerinde yükseliş nasıl mümkün olur? İnsandan bağımsız, süje ve duyu verileriyle ilgisiz, sırf aşkın objeye ait bir değer olamayacağı için, değer derecelerinin değerlendirme dereceleri ile ilgili olması gerekir. Şu halde bir değerden ötekine geçmenin, kendini aşmanın nasıl meydana geldiğini ve her aşma safhasının nasıl yeni bir değer mertebesine karşılık olduğunu görmeliyiz.

Değerlendirmenin kendini aşma vasfı orada bilginin inanma ile tamamlanmasını gerekli kılar. Fakat her bilgi-inanç süreci bir antinomi meydana getirir. Çünkü birincisi duyu verilerine dayanarak aşkın ob-

---

[200] Jean Przyluski, *L'Evolution humaine*, PUF, 1942.

[201] Przyluski'nin gerçek değerler arasında gittikçe artan özerklik görüşü Boutroux'nun derece derece artan zorunsuzluk fikrine uygundur.

jeyi inkâra çalıştığı halde, ikincisi aşkın objeye dayanarak duyu verilerini inkâra çalışır. Bundan dolayı her değerlendirme bu antinomiyi aşan bir değer hamlesi, daha üstün dereceden değer düzenine geçmek için yapılan bir hamledir. Tabiatta esaslı değişmeler evrimlerle olduğu gibi, değerler âleminde değişmeler ve yükselmeler bu devrimlerdedir. Değerin tabiatına ait olan devrimlerden burada söz edeceğiz.

1) Her devrim bir kuraldan çıkış ve eski kuralların sarsılmasıdır. Her sarsılış yeni bir kural ve düzen meydana getirir.

2) Her devrimin dikotomik vasfı vardır. O hem kural, hem kuralsızlıktır; fakat bu mantıki bir çelişme değildir. Çünkü daha önceki değere göre kuralsızlık, kendine göre kuraldır.

3) Her devrim değerler düzeninde bir yükseliş ve bundan dolayı her aşağı değer derecesine göre eylemin ve hürriyetin artması demektir.

4) Her devrim değerlendirmede bir antinominin olduğu yerde meydana çıkar ve daha yüksek bir değerin doğuşu şeklinde gerçekleşir. Devrimlerin gelişmesini sağlayan insani varlık veya Biz'dir. İnsani varlık değerlendirmelerin karşılıklı bağlılığı, karşılıklı kontrolü ve baskı (emirler ve yasaklar sistemi) ile insanları birbirine yaklaştırır. Toplumlar halinde etkinliğe geçmelerini sağlar. Değerlendirmeleri toplumsal değerler şekline sokar. Böylece değerlerin yükselişine karşı, aynı zamanda toplumsal kanıların ve hükümlerin de mertebelendiğini görürüz. Maddi değerden, hayati değere, oradan toplumsal ve manevi değerlere doğru yükselişi gözden geçirebiliriz. Hayatın değerlendirilmesi hastalık, mihnet ve ölüm tecrübelerinin mahsulüdür, insanda iç-düşünmenin, aşkın varlığın bulunması hayat değerinin yüksek bir dereceye çıkmasına sebep olur. Hayatın duyuları özellikleri ile beklenen ve inanılan hayat şekli arasındaki antinomiden iş ve teknik süreci ve imâl edilmiş değer doğar. Minimum ve maksimum hayat şekilleri arasındaki zıtlığı aşmak üzere tekniği elde ederiz.

Teknik değer veya âlet, hayatın madde ile birleşmesinden, başka deyişle hayat fonksiyonlarının madde kanunlarına uygulanmasından doğar. Alet ve makina kolumuzun tabiata doğru uzantısı, hayat fonksiyonunun madde aracı ile yeniden kurulması demektir. İnsan kendi kuvvetleri ile tamamlayamadığı işi maddeye gördürür. Tabiat kanunu ile özel mantığın, organik araç-gaye sisteminin birleşmesi bu demektir. Teknik değer karşılıklı değerlendirmenin içinde toplumsal değer haline gelir. Hayati ve teknik değerden toplumsal değerlere yükseliş de büyük bir devrim eseridir. Dil ve ortak ifade aracı ile sembolik düşünce olur. Teknik değer kolektif iş ve iktisadi değer haline gelir. Zümre ritmi

sanat hayatını yaratır. Toplumsal değerin meydana çıkardığı emirler ve yasaklar sistemi de yeni bir antinominin başlangıcıdır. Burada emredilen niteliklerle yasak edilen duyu verileri kesin şekilde ayrıldığı için, toplumsal baskı içinde hayati ve maddi değerler yeni bir sınıflamaya tâbi olurlar. Onların durdurulan ve içselleşenleri ile, serbest bırakılan ve yapılanlar arasında simetri yokluğu yeni devrimlerin başlangıcıdır. Bu devrimlere de manevi değerlerin doğuşu deriz. Değer kişilikleri böylece değer devriminin mahsulüdür. Sufîler ruh mertebelerinin doğuşuna ve yüksek değer devrimlerine çok önem vermişlerdir. Haris Muhâsibî bunları *İlm al-ahvâl* adı altında toplamakta ve tahliller yapmaktadır.[202] Değer devrimlerinin en yüksek derecesi budur. Burada yücelmiş eğilim olan aşk, üstün değer olan ahlâki fiil, duygular ve duyguların yücelmesinden doğan bedii değer, teknik düşüncenin dil sembolizmi ile ifadesinden doğan hakikat değeri meydana çıkmıştır.

Bu dereceleri gözden geçirirken insanın tabiatta bazı şeyleri ayırdığını, bunlardan ihtiyacına göre yeni bazı şeyler vücuda getirdiğini söylemiştik. İşte değerlerin doğuş sırasında tarihî veya tarih öncesi olan bu devreye, insanlığın homo faber devresi denir. Cromagnon tipinde rastladığımız prehistorya insanı bize bu homo faber olarak görünür.[203] Fakat onun yalnız âlet yapıcı olduğunu, başka bir şey olmadığını söylemek yanlıştır. Böyle bir düşünce insan hakkında suni bir soyutlamadır. En ilkel derecesinde bile insanda bilgi ve düşünce değerlerinin bulunduğunu kabul zorundayız. Magdalenien insanın bırakmış olduğu eşya, bize bunu tahmin ettiriyor.

Bununla birlikte âlet yapıcılığı eylemin birinci adımı diye kabul etmek de –itibarî olarak– yanlış olmaz. Bunun üzerinde insanın bilgisini biriktirmesi, iç-düşünceyi sembollerle ifade etmeden ibaret yeni bir adım meydana çıkar ki, buna da homo sapiens, bilici insan safhası deniyor. Burada insan, değerler düzenine girmiştir. Bazıları bu iki safha arasına ortak olarak "homo religiosis", dinî insan safhasını kabul ederler.[204] Bunlar acaba jeolojik evrimin merhaleleri mi, yoksa insanlığın ruhî yapısının katları mıdır? Bunları belirlemek değer problemine değil, gerçek problemine ait olduğu için konumuzun dışında kalır. Fakat burada üzerinde durduğumuz nokta, insana ait bu üç manzaranın varlığıdır. Biz asıl insani değerlerin tohumlarını işte bu "homo religiosis"te buluyoruz. Bu safhada insan henüz süje-obje

---

[202] Haris Muhâsibî, *Kitab-ür-riâye.*

[203] Capitan, *La Préhistoire,* Payot.

[204] Brunschvicg, *La Connaissance de soi,* PUF.

ikiliğinin iki terimini birbirinden ayırmamıştır. Her algı aynı zamanda hem süje hem objedir. İnsan çevresindeki şeyler içinde erimekte; kendini cansız ve canlı çevreye, bitkiler ve hayvanlara karıştırmaktadır.[205] Bu ilk evren görüşüne, mitos diyoruz.

Mitos şüphesiz ileri bir şekildir. Fakat sembolik olarak, bütün ilkel zihniyete onu yayabiliriz. Süje ile obje arasında karışma, insanın dünya anlayışına ve değerlendirmelerine tesir eder.[206] İnsan cansız tabiatla ve bütün canlıları ve kendisini bu karışım içinde görür. Bütün gerçekler, aynı mitosun ruhlu unsurları haline gelirler. Bizim zihinci dünya görüşümüzde olduğu gibi, insan âlem karşısında seyirci değildir. Başka deyişle değer objeleşmesi yoktur. Değerlendirmede değerlendiren süje ile değerlendirilen obje aynıdır. Hepsi kutsal içinde erimiştir. Kullandığımız, imâl ettiğimiz şeyler, düşündüğümüz ve bildiklerimiz kutsalın unsurlarıdır. Kutsalın dışında yalnız kutsalla ilgisiz vardır. Bu ilk dünya görüşünde her şey ya kutsaldır, ya onunla ilgisizdir. Kutsalla ilgisiz şeylere *profane* denir. Fakat *sacré* ve *profane* birbirinin karşıtı çift değer değildir. Kutsal bütün değer âleminin pozitif ifadesi olduğu halde, profan değerle ilgisiz demektir. Bundan dolayı, *sacré* ve *profane* bağıntısını faydalı-zararlı, iyi-kötü, doğru-yanlış bağıntısına benzeterek çift değerin iki terimi sanmak hata olur. Dinler sosyolojisini inceleyenler, Durkheim, Marcel Mauss dinî değerle başka değerlerin bu özelliğini karıştırmaktadırlar.[207] Onlar bütün değerlerin dinî değerden çıktığını söylerken, dinî değerin başka değerler gibi çift-kutuplu olduğunu ve sonradan farklılaşan değerlerdeki çift-kutupluluğun buradan geldiğini iddia ediyorlar.

Halbuki haklı-haksız, iyi-kötü kutupları (*sacré-profane*) ayrılışından doğmuş değildir. Tersine, bütün çift-kutuplar yalnızca haram veya *sacré* kavramının içinden doğmuştur. Yani asıl haram kavramının içinde zımnî bir çift değerlilik vardır; ve onun gelişmesinden bütün çift-kutupluluklar doğmuştur. Kutsal hem hayırlı hem tehlikeli, hem koruyucu, hem tehdit edici; hem cazip, hem korkunçtur. Şu halde bütün değerlerin çift-kutupluluğu kutsalın içindedir. Bu da gösterir ki mistik değer bütün insani değerleri güç halinde ihtiva etmektedir. Onun içinden iktisadi, hukuki, ahlâki vb. değerler çıkacaktır; ancak ifade tarzları bakımından henüz objenin süjeden ayrılmamış bulundu-

---

[205] Max Scheler, *L'Homme et l'histoire,* Aubier.

[206] E. Rochedieu, *La Pensée occidentale, face à la sagesse de l'Orient,* Payot, 1963.

[207] E. Durkheim, *Les Formes élémentaires.*

ğu ve bazılarınca çocuk ruhu veya *şizofreni* ile aynı sayılan bir dünya görüşünün unsurları halindedir ki, buna insan ruhunun *epijektif* safhası diyorduk.

## İçkin ve Aşkın Değerler, Normlar

Insani açıdan bakınca değer üst üste konmuş üç evrimli safha olarak görünür. Böylece değerleri mertebelendirmek onları aynı zamanda evrimler bakımından incelemek demektir.

1) Przyluski'ye göre birincisi teknik safhadır. Burada insanın hâkim vasfı yapıcı olmasıdır. İnsan *Néanderthal* ve *Cromagnon* devirlerinden beri âlet yapan, çevresini kendi hesabına kullanan varlık olarak başka varlıklardan ayrılır. Fakat burada düşüncenin teknikten ayrıldığını söylemek yanlış olur. Amerikan filozofu George Mead'in dediği gibi[208] madde vardır; hayat yaşıyor, insan düşünüyor diyecek olursak, insani mertebenin hareket noktası olarak "teknik düşünce"yi gösterebiliriz. Fakat teknik düşünce birdenbire meydana çıkmamıştır. Burada da hayvan içgüdüleriyle insandaki teknik düşünceyi karşılaştırırsak içgüdülerde insana benzeyen görünüşlerin yalnız irsî ve türsel tepkilerden ibaret olduğunu ve insanda teknik düşüncenin büyük bir değişiklik ve kıvraklık, çevresini seçme ve yaratma gücü gösterdiğini, hayvanda içgüdünün yalnız kendi türü içinde biyolojik yetkilerle sınırlanmış olduğunu, bu yüzden de hayvanın yakın çevresinin (*Umwelt*) tâbi bulunduğunu işaret etmek üzere hayvanla insan arasındaki tabiat ayrılığını tekrar göstermeliyiz.[209] Bundan dolayı da Franklin'in insan âlet yapan hayvan" tanımı, hattâ Bergson'un âletler yapan âleti yapan diye tanımının yeterli olmadığını, insanın her şeyden önce düşünen, bilen ve inanan varlık olmak bakımından âlet yapıcı olduğunu, âlet yapıcılığın düşünceyi meydana getirmediği, fakat düşünce dediğimiz özel mantıkla âlet yapma gücünün birlikte meydana geldiğini tekrar işaret etmeliyiz.

Teknik, tabiatta olanı taklit etmez, tabiata ilaveler yapar, tabiatın yapabildiği şekil değiştirmelerine yardım eder. Insan iradesi ile tabii değişmeleri[210] birbirine bağlar. İnsan düzenli ve teşkilâtlı bir işlem-

---

[208] George H. Mead, *Mind, Self and Society,* 1934, Chicago (Fr. çev. *Esprit, soi et société,* PUF, 1962).

[209] F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier,* 1958, Rowohlt, Hamburg; Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* Rowohlt, 1962.

[210] J. Pacotte, *Le Pensée technique,* Félix Alcan.

le buhar makinesini meydana getirir. Teknikle elde edilen şey tabiata bir katmadır. Fakat bu katmada bütün malzemeyi tabiat vermektedir. Teşkilâtlanmış insan emeği tabiatın dağınık kuvvetlerini kendi hesabına kullanır hale getirir. Sırf teknik çalışmada insan çevre karşısında mesken kurmak, gıda aramak zorunluluğu ve başka ihtiyaçlarla güdülerek yalnız başına gibi durmaktadır. Fakat işin düzenlenmesi, devamlı hale getirilmesi, birbirine benzemeyen işlerin birbirini tamamlaması, böylece işbirliği ve bölümü işin ferdî değil, kolektif olarak geliştiğini gösterir. Teknikte henüz toplum tam olarak doğmamıştır. Bir arabayı bataktan çıkaranlar, yemiş toplayanlar, ava çıkanlar birlikte iş görürler. Fakat bunların hiçbirinde hakiki anlamda toplum yoktur. Avustralya'da ayrı inanç çevrelerine giren zümreler av veya yemiş toplama vesilesiyle birleşirler. Onun dışındaki zamanlarda kalanlar ayrılırlar, ayrı inanç çevreleri olarak kalırlar. Eskimolar yılın çoğu ayı dağınık yaşadıkları halde deniz avı mevsiminde iş zaruretleri ile birleşir ve yaklaşırlar.[211] Aralarında yalnız teknik ortaklık olan topluluklara teknik topluluklar diyebiliriz.

2) İkinci safha toplum hayatının başladığı hukuki-sihrî safhadır. Burada yasaklar-emirler sistemi meydana çıkmıştır. Bunlara hakiki anlamıyla toplum denir. Her toplum kapalı bir inanç sistemi teşkil eder. Toplumların karakterleri değer âleminin bir emir-yasak sistemi içinde ifade edilmesidir. Bu safhada iş hayatının başladığı birlik, inanç birliği şeklini alır. Bu safhaya karşılık insanın kendini toplumla ve çevresiyle bir görmesi demek olan katılım (*participation*) kelimesini kullanabiliriz.[212] Toplum kendini tek bir uzviyet gibi görmeye başlamıştır. Toplumsal heyetin bir yanına gelen ağrı her yanına yayılır. Bir yanına yapılan saldırı her yanına yapılmış demektir. Çünkü toplum tek bir vücut, tek bir ruhtur. Fakat burada "katılım" o kadar toplumun hâkim ifadesi olmuştur ki, toplum ne şeyleri kendinden ayırır, ne de kendinden ayrı çeşidi kuvvetler kabul eder. Kendini çevre de bir görür. Civarındaki bitki ve hayvan türleri onunla aynı cevherdendir. Nitekim kendi de duygu, irade ve akıl gibi yetilere ayrılmamıştır, hepsi aynı ilkel *psyché* içinde erimiştir. İşte bu devreye *homo sapiens*'in başlangıcı diyebiliriz. Yukarıda gördüğümüz gibi değerlerin mistik medeniyet

---

[211] Hubert ve Mauss, *Mélanges d'histoire des religions,* Félix Alcan 1905.

[212] Jean Przyluski, *Participation.* PUF, 1945. Bu kavram L. Lévy-Bruhl tarafından ilk defa *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* adlı kitabında ileri sürüldü; üzerinde çok tartışmalar oldu. Fakat olgu olarak değerini saklamaktadır.

içinde aynı karakteri almaları da buna karşılıktır. "Katılım" devresinde özellik, ferdiyet, kişilik yoktur. Zümre üstünde sivrilmiş hiçbir kuvvet yoktur. Bütün insanlar toplumun birliğinde erimiştir.

3) Üçüncü safha kişisel safhadır. Burada özellikler ve kişilikler gelişmeye başlamıştır. Hukuki-sihrî medeniyet içinde önce onlara isyan eden yeni kuvvetler belirmiş, sonra bu kuvvetler büyüyerek, parçalanarak sayısız kuvvet merkezleri ve kişisel *monad*lar halini almıştır. Bu safhaya kültür veya irade medeniyeti karşılıktır. Hukuki-sihrî medeniyette mitos, müphem ve dış-kişisel, bir oluş içinde geliştiği için zaman ve tarihin hiçbir rolü olmadığı halde, kültür medeniyeti başlıca kişisel zaman ve tarih üzerine kurulmuştur. Hattâ denebilir ki asıl tarih kültür ile başlar. Gerçi tarih (*historia=üstûre*) mitosların çözülerek kişiliklerin meydana çıktığı devirdir. Mitos devrinin sonlarında yalnız toplumun temsilcisi olan kahramanların tarihi ve kişiliği vardır. Halbuki kültür medeniyetinde her insanın ayrı bir perspektifi, ayrı bir kişiliği doğmaya başlamıştır. Tarih insanlığın ömrünün pek kısa bir safhasıdır. Takriben iki yüz bin yıl diye tahmin ettiğimiz insanlığın ömrüne göre tarih ancak 5.000 yıllık, yani kırkta bir nispetinde bir zaman alır. Bu da gösterir ki, tarih bilincinin doğuşu çok geç olmuştur. Çünkü zaman ve hafıza hazır bir gerçek, tabii bir veri değil, insani değer yaratışıdır. O suretle ki, insanın eseri olan teknik, hukuk ve zamandan ibaret üç esaslı yaratıştan her biri insanlık çağlarından birinin kapısını açmıştır. Zaman veya tarihin meydana çıkması ise ancak kişiliklerin kuruluşu ve ferdî perspektiflerin doğması ile mümkün olmuştur.

Birinci safhadan ikinci safhaya geçerken kapalı inanç sistemleri ile karşılaşıyoruz. Bunlardan bugün de şeklini kaybetmemiş olanları Avusturalya, Afrika ve Amerika yerlileri arasındadır. Tarih-öncesi devirlere ait mitosların bıraktığı hatıralar vaktiyle birçok kavmin bu safhadan geçmiş olduğunu göstermektedir: Mısırlılar, Hintliler, Çinliler, Aztekler gibi. Granet, Çinlilerin ilkel inançlarını birçok eserde tahlil etmektedir.[213] Kapalı bir inanç sistemindeki ilk hareket ferdî iktidarın doğuşudur. Ferdî iktidar yahut özerkliklerin doğuşu toplumda iki türlü kutup meydana getiriyor. Biri siyasi iktidarı temsil eden başkan, öteki mistik kuvveti temsil eden büyücü veya kâhindir. Başkanla büyücü birbiriyle çarpışan ilk ferdileşme kuvvetleridir ki, bunlardan birincisi psikolojik bakımdan iradeye, ikincisi heyecanlılığa (*émotivité*) karşılıktır. Bu iki kutup bazen birbirine karşıt bazen ahenkli, türlü de-

---

[213] Marcel Granet, *Etudes sociologiques sur la Chine*, Bib. D. Soc. Contem, PUF, 1950.

ğerlerin doğuşunda rol oynar. Fakat burada asıl önemli nokta ferdiyetlerin kuruluşu ile birlikte, kapalı medeniyet sisteminin kırılmasıdır. Bu kırılış her şeyden önce sistemin dışından yeni unsurların ona katılması ile mümkün olur. Toplumsal bünye bakımından bu unsurlara siteye dışından gelen *métèque*'ler, şehirlere ticaret için gelen *mercator*'lar diyoruz. *Mercator*'ların oturduğu kısım şehrin dışında, ayrı cinsten bir mahalle teşkil ettiği halde, asıl *civitas* ile bu *castrum*'un birbirine yaklaşması siteye ilk defa profan unsurun nüfuzu demektir. Böylece kutsal ilk defa aynı toplum içinde kutsaldışı ile karşılaşmıştır. Değer bölümü olarak kutsal-kutsaldışı çift kavramı doğmaya başlamış; başka deyişle toplum hayatı kutsal-kutsaldışı kavramlarını kuşatan bir hayat olmuştur.

Laikleşmenin başlangıcı demek olan bu hal insanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olup, pek çok şartın biraraya gelmesiyle meydana çıkmış ve her yerde doğamamıştır. Yüzyıllarca insan toplumları kendi içlerinde kutsal ile kutsal-dışının mücadelesine ve zaman zaman kutsal-dışının kutsal tarafından tardına şahit olmuşlardır. Fakat kutsalı temsil eden büyücü, kâhin veya kiliseye rağmen profan nüfuzu sayesinde iktidar mevkiini elde etmiş olan istilâcı toplumlar artık eski muhafazacı toplumun kapalı kadrosunu kırmış, insanileşen ve profanlaşan toplumu meydana getirmişlerdir.

Bu insanileşme hareketinin başında İslâm'ı, Hıristiyanlığı ve Budizmi görüyoruz. Milâttan 8.-10. yüzyıl önceden milâttan birkaç yüzyıl sonraya kadar süren Yakın ve Orta-Doğu medeniyetlerinde büyük bir profanlaşma devrimine şahit oluyoruz. Mısır'dan kuzeye doğru çıkan Beni-İsrail peygamberleri, Hindistan'da Cayna hareketi ve daha sonra Budizm, Çin'de Konfüçyüs, Akdeniz medeniyetinde Sokrates, bilgeler, İsa ve son peygamber Hz. Muhammed bin yıllık bir devre zarfında insanlık tarihinde yeni bir çağ açtılar. Bu çağ, kişisel kültür medeniyeti çağıdır. Bu Yeniçağ'a, kapalı hukuki-sihrî medeniyete göre asıl manevi değerler çağı diyebiliriz. Bu suretle ilk defa kapalı inanç sistemlerinin sarsıldığını, evrensel dinlerin doğduğunu ve insanlık fikrinin kuruldu-ğunu görüyoruz.

Bu çağın başlangıcında iki tip insan meydana çıkmaktadır. Birisi insani değerlerin merkezi olan akıl-üstü kuvvetleri ve misteri olan Peygamber, öteki değerleri akıl mihrakında toplayan bilgedir. Fakat her iki tip sihirbaz ve kâhinin evriminden doğmuş değildir. Onlar insanlık dininin yahut manevi değerlerin kurucularıdır. İlkçağ'ın büyük refor-

mcuları bunlar arasından çıkmıştır. Gerek din gerek bilgelik şeklinde, bu hareketler kutsal-kutsaldışı ayırımının ilk manevi zaferidir.

Bu anlamda laikleşme bu çağ ile başlamıştır. İsa, "Allah'ın hakkını Allah'a, Caesar'ın hakkını Caesar'a veriniz" derken kesin şekilde din ve dünya işlerini ayırıyor ve dünyayı sihrî-hukuki bir sistem olmaktan çıkarıyordu. Kur'an "Sizin dininiz sizin, benim dinim benim"[214] derken aynı ayırışı yapmaktadır. İlkçağ'ın kahramanları ve bilgeleri vardı; Ortaçağ'da velîler meydana çıktı. Modern devirde ise her ikisinin terkibi olan insani yurtsever doğmaktadır.[215] Kahraman çaba, irade ve kudreti temsil eden tipti. Velî telkin, kalp ve ruh insanı olarak doğdu. İnsani yurtsever ise iradeyle telkini, dış âlemle iç âlemi birleştiren en geniş tip olarak meydana çıkacaktır.

Kahraman ideali Greklerde Herakles ve Prometheus'ta timsalini bulmuştur. Kahraman kapalı inanç sistemlerinden kişisel medeniyete geçerken ilk hareket noktası olan siyasi iktidarın kapalı toplumu profanlaştıranların timsalidir. Cengiz'in Gökçe'yi öldürmesi böyle olmuştur. Fakat henüz kahramanlarda yeni bir değer yaratışı yoktur. Kahramanlar eski değerlere göre yıkıcıdırlar. Âdeta kişisel kuvveti ve egemenliği temsil ederler. Tanrılara kafa tutarlar, saltanatlar kurarlar. Fakat yıktıkları düzenler üstünde yeni bir düzen kurmuş değillerdir. Kahramanlar Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünde hasretini çektiği, yani değer levhasını değiştirenlerdir. Buna karşı yeni devri asıl açan velîdir. Kişisel medeniyet onunla başlar. Velîler veya şehitler zamanı ve tarihi yaratan kişisel kültür medeniyetinin önderleridir. Onlar ne eski büyücüler, ne rahipler, ne de kahramanlardır. Çünkü büyücüler toplumun isyancı müminleri idi. Büyüyü bir teknik fayda aracı gibi kullanarak toplumu ürküten insanlardı. Rahipler toplum düzeninin bekçileri, hukuki sistemin gelenekçileri idi. Kahramanlar hukuki-sihrî sistemi yıkan insanlardı. Gerçi bunlar kişisel kültür medeniyetinin doğması için büyük bir yol açmışlar, fakat pozitif olarak yeni bir şey yapmamışlar, her şeyi inkâr etmişlerdi. Halbuki velîler kişisel kültür medeniyetine temel olacak ilk yolu açmışlardır. Bu da hukuki-sihrî sistem içinde olmayıp, insan vicdanının fethedilmesi için ilk büyük merhale olan iradî kurbanın en üstün değer halini almasıdır. Toplum adına eşyanın, hayvanların, insanların kurban edilmesi yerine ideal uğruna insanın

---

[214] Lekum dînukum ve liye-din (âyet).

[215] H. Z. Ülken, *İnsanî Vatanperverlik*, 1932; Ülken Yayınları, 1999 (Yay. Haz. Notu).

iradî olarak kendi kendini kurban etmesinden ibaret olan bu hareket ile insan bütün eski tipleri aştı.[216]

Buna rağmen kişisel kültür medeniyeti henüz çok genç, taze ve çelimsizdir. Ancak iki bin yıllık ömrü vardır. Ve bugün de insanlığın en uzun tecrübelerini yaşayan hukuki-sihrî medeniyetle mücadele halindedir. Çok kere onun önünde yenilmiş ve gerilemiştir. Bununla birlikte artık modern halini almıştır ki, bu yeni medeniyetin yerleşmek ve kuvvetlenmek için yaptığı hamlelere de insanlığın zaferi diyoruz.

Velîler yeni devri açmak için kahramanlar ve rahiplerle mücadele etmişlerdir. Fakat bu mücadelede henüz eski medeniyetlerin kalıntıları içinde bulunuyorlar. Eski medeniyet bir katılış, yani tabiata insanın katılması, kendini onunla bir görmesinden ibaret olan medeniyet idi. Orada değerler birbirinden ayrılmıştı. Fakat ilk defa toplum hayatında profanın büyük bir rol alması bu temelli inancı sarstı. Rasyonelleşme-ye, içselleşmeye doğru önemli adımlar atıldı. Prometheus kutsal ateşi çaldığı ve insana profan kuvvetleri öğrettiği için tanrıların lânetine uğ-ramıştı. Fakat kişisel çabanın cemaate karşı koymasından ibaret olan bu ilk hamleden sonra, kişisel çabanın yeni değerler yarattığı ikinci hamle geldi. Velî kapalı değerler düzenine isyan eden kahramandan farklı olarak içsel bir değerler düzeni yaratan, değerlerin objektif mih-rakı yerine sübjektif yeni bir mihrak koyan insandır. Velî bir din adamı olmakla birlikte kapalı toplumun objektif-hukuki sisteminden farklı bir vicdan dini meydana getirdi.[217] Hukuki düzen mutlak bir boyun eğme ve tekrar istediği halde, velînin açtığı yol değerin kişisel güçle yaratılması ve hal (*action mystique*) içinde manevi olgunluğu bulma yolu idi. Velî mümini kiliseden, insan hakkını cemaatten kurtarır, onu zahit yapar.[218] Bu suretle hukuki sistemin bekçisi olan kilise ile vicdan dininin habercisi olan velî mücadeleye başlar. İslâm tarihinde de bu-nun örnekleri vardır.[219]

Velînin değerler düzeninde dünya görüşü olan panteizm laikleş-meye başlayan değerlerin tipik örneğidir. Bu sanki laikleşen mane-vi değerlere hazırlıktır. Burada kişiler, ferdi perspektifler birbirinden ayrıldıkça sanat, ahlâk, fikir ve din de ayrı âlemler olmuş ve modern insanda bağımsız birer değer halini almıştır.[220]

---

[216] Gusdorf, *L'Expérience humaine du sacrifice*, PUF, 1948.
[217] M. Scheler, *Le Saint, le génie, le héros.*
[218] E. Brehier, *Du Sage antique au citoyen moderne.*
[219] Bu noktayı ayrı bir kitapta açıklayacağız.
[220] C. Bouglé, *Evolution des valeurs.*

Değerin bu gelişme yolunu takip edebilmek için kişiliklerin doğuşuna bir göz atmak gerekir. Biz kişiliklerin doğuşunda felsefi bakımdan en önemli vasıf olarak ritmin doğuşunu görüyoruz. Ritm bir iş sisteminde meydana çıkan ve iş sistemini kişileştirmeye doğru götüren bilinç halidir.[221] Bir iş sistemi teknik değerleri meydana getiren bir sistemdir. İş sisteminin gerçekleşebilmesi için bazı fiiller tekrar edilmeli ve mekanizm halini almalıdır. Bundan dolayı da her iş sistemi belirli bir kassal gerginliğe dayanmalıdır. Bu gerginlik az sonra gevşeyecektir. Şu halde bir iş sisteminde her kassal gerginliği bir çaba hamlesi ve onu bir dinlenme ve gevşeme takip edecek ve böylece yükselip alçalma kavisleri birbirini kovalayacaktır.[222] Her iş gerginliğinin ardından bir dinlenme gevşemesi, her yükselişten sonra bir alçalma gelecektir. Bundan başka, her iş bir tekrar ve mekanizm demek olduğu için, uzvî ve ruhî eğilimlerimizle bu tekrar arasında bir çatışma meydana çıkacaktır. Mekanik bir tekrar isteyen işe karşılık, uzviyet arzuları ve eğilimlerine göre çeşitlilik ve değişiklik isteyecek, ikisi arasında uyuşmazlıktan mekanik iş sisteminde bütün bilinçlerde can sıkıntısı (*ennui*) doğacaktır. Bir iş mekanizmine bağlı olan uzvî bilinç, onun kendinden beklediği tekrarları yapma zorunda oldukça kendi arzu-doyum sürecini dizgine vuracaktır ki, bu hal ne kadar artarsa can sıkıntısı da o kadar büyüyecektir.

Böylece her iş sisteminin kendi içinde çaba ve gevşeme, tekrar ve can sıkıntısı diye iki çatışması, iki antitezi vardır. İşin onu yapan fertlerde devamlı bir hale gelmesi için iş organizasyonunun bu antitezleri halletmesi gerekir. İşte bu çözüşe bir *rythme* diyoruz. Fakat her ritmde yalnız büzülme (*contraction*) ve yayılma (*dilatation*)dan ibaret kavisli bir hareket yoktur. Aynı zamanda her ritmde bu değinmeyi kontrol eden, otomatikleşmeye engel olan bir tekrar, yani bir belkemiği vardır. Çünkü her ritm yalnız başına bir insanda ve bir uzviyette meydana çıkmaz, fakat bir iş sisteminde doğar. Şu halde her ritm sanki çokluk içinde birlik, devam içinde değişme ve çeşitlilik halidir. Bir müzik bestesinde tempo onun tekrarı, melodi onun varyasyonudur. Bir şiirde vezin onun tekrarı, asıl şiir soluğu onun çeşitliliğidir. Aynı şeyleri ahlâk ve ekonomide bütün insani etkinlik alanlarında arayabiliriz. Bu anlamda sanatın işten doğduğunu iddia eden teori yanlış değildir.[223] Şu kadar ki, yalnız başına işin tekrarları arasında karşıtlığı ortadan

---

[221] Przyluski, *L'Evolution humaine.*

[222] Bu ruhî kanunu birinci kısımda *Bilgi* dolayısıyla gördük.

[223] Karl Bücher'in ritmli iş teorisi böyledir.

kaldırmak için insanın icat ettiği esaslı araç ritmdir. Kolektif çalışmalarda ritmik hareketler ve bu sırada çıkarılan ritmik sesler bütün ilkel toplumlarda ortak bir tema teşkil etmektedir. Bu ritmin doğuşunda bedii, ahlâki ve fikri değerin birlikte olduğu görülüyor.

Kişinin ruhunda ona birliğini kazandıran ritmdir. Kişilik olmadan önce ferdin kendine özgü bir ritmi yoktur. Hayatı vakaların dalgalanmasına, hal ve durumuna, zümrenin baskısına bağlıdır. Fakat fert kişisel özerkliğini kazandıkça onun toplumdan ayrı kendine vergi ruhî bir ritmi kurulmaya başlar. Kişiliğin nasıl doğduğu ve geliştiği sorusu, üzerinde durduğumuz bir soru idi. Burada yalnız değer bakımından onun neticeleri üzerinde düşünüyoruz. Değerlendirmenin objeleşmesi demek, ritmde tekrar unsurunun doğması demektir. Tersine, değerlendirmenin süjeleşmesi, ritmdeki varyasyon unsurunun doğmasına bağlıdır. Böylece insan kendi kişisel perspektifini ve kendi zaman bilincini kurmaya başlar. Bir zahit veya velîyi göz önüne alalım: Zahit kendi kişisel ritmi içinde bir yandan "zikr, teşbih ve tehlil" (*exercise mystique*)le tam bir tekrar ve temerküz işleminden geçerek mistik tecrübenin objesini aynileştirecek, Allah'la bir olacaktır. Allah'la bir olmak kendi aşkın objesiyle aynileşmek demektir. Bu bir çeşit dış-kişileşme, dinî eylemin tekrarı veya objeleşmesidir. Fakat zahit aynı sırada kendi kişiliğini meydana getirir. Çünkü her tekrar ve objeleşme, bir içleşme ve süjeleşmeyi davet eder. Zahit kendi iç âlemini kurar. Başka bir deyişle, dinî hafızasını yaratır. Hafıza Bergson'un dediği gibi içimizde hazır ve dolu bir varlık değildir. Hafıza, ritmin inşa ettiği bir değerdir. Biz hafızamızı tabiat olgusu gibi hazır bulmuyoruz; onu kişisel değer olarak yaratıyoruz. Bizde kişisel ritm imkânı olmasaydı, hafızamız fiillerin hafızası gibi *prospectif* kalacak, kişisel tarihimizi kaybedecektik.

Hafızamızın toplumsal kadroları onun tekerür eden, ortaklaşan, *repère* noktalarını vermektedir.[224] Bu kadrolar ortak aile hatıraları, takvimler, site ve devlet kronikleri, bayramlar, bir dereceye kadar dış-kişisel başlangıç olarak hafızanın kurulmasına yardım ederler. Fakat hiçbir zaman onu teşkil etmezler. Toplumsal kadrolarda evrilemez (*irréversible*), zaman derinliği yok, bir nevi ezelî dönüş (*éternel retour*) vardır.[225] Her yıl aynı günde aynı bayram olur. Aynı devrelerde aynı hareketler tekrar edilir. Nitekim toplumlarda toplumsal kadrolar çok

---

[224] Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan.

[225] Bu açıklama tarzımız Strasbourglu filozof Pradines'ten beri devam eden ve bir yandan Renouvier'nin "İnsan yaratırken kendini yaratır" görüşünün geliştirilmesidir. R. Lévéque, *L'Eclosion des pensées*'de (Strasbourg, 1938),

kuvvetli olduğu halde hafıza ve tarih bilinci yoktur veya pek zayıftır. Böyle toplumlar sanki hafızasını kaybetmiş insanlar gibi ezelî bir hal içinde yaşarlar. İlk toplumlarda kalanlar, kronikten, takvimciden hattâ mitolojiden yoksundurlar, hatıraları yoktur. Klanlardaki insanların aynı sebepten kişisel tarihleri yoktur, bir dereceye kadar daha evrimi olan kabilelerde az çok ferdîleşmeye başlamış olan mitoslar bile zaman dışında geçerler. Şah Ismail, Aşık Kerem hikâyelerinin, hele masalların nerede ve ne zaman geçtiği bilinemez. Bugünkü halk masallarında "Evvel zaman içinde, ahir zaman içinde, bir varmış, bir yokmuş" sözü masalların geçmiş ve gelecek iki ezelilik arasında belirsiz bir akış ve bundan dolayı da bir nevi zaman-dışına bağlı olduklarını göstermektedir. Ancak, insan kişisel ritmi iledir ki değerlendirme etkinliğini bir yandan objeleştirirken öte yandan süjeleştirir ve böylece yaşanmış hallerle şimdiki hal arasında sürekli ve diyalektik bir bağlantı kurarak gittikçe aydınlığa çıkar. Geçmişini yeniden kurma ile kendini yaşanmış hallere bağlar. Geçmiş bu surette inşa edilerek, hal tarafından yaratılarak bir süre haline gelmektedir. Her kim bu ritmik değerlendirme işini daha kuvvetli yaparsa, onun ruhî hayatı o kadar zengin ve onda ruhî süre bilinci o kadar kuvvetli olacaktır.

Beşerî değerlerde şimdiye kadar yalnız iktisadın önem verdiği dört işlem vardı. Halbuki değeri incelerken bu işlemlerin yalnız iktisadi değere ait olmayıp bütün değerlere özgü olduğunu, bu işlemlerin iktisadi terimler gibi değil, genel olarak değer terimleri gibi alınması gerektiğini işaret edelim. Kişisel yaratışlar sırasında meydana çıkan değer işlemleri şunlardır:

1) Üretim, 2) Değişim, 3) Dağıtım veya bölüm, 4) Tüketim.

Klasik iktisadın çok kullanıldığı ve kendine mâl ettiği bu terimleri biz burada özel değil geniş anlamlarıyla bütün değerler sfer'ine ait terimler gibi kullanacağız.

– Üretim, değer yaratma demektir. En basit araç-değerler teknik değerler olduğu için ilk üretim de teknik üretimdir. Bir araba, bir saat, bir kumaş vücuda getirmek tabiatta bir teknik değer yaratmaktır. Hukuki değerler insanın manevi hayatını devamlı kılmak için gerekli olan daha esaslı değerler olduğundan, bu alanda üretim daha güç ve esaslıdır. Bir iş sistemini devamlı kılmak için meydana çıkan özel bir sistemde "mevzuat", kanunlar yaratılır. Bütün sihrî inançlar, bütün âyin etkinlikleri bu ritmler içine girer. Hattâ bunların ilk şekillerinde

---

G. Gusdorf, *Mémoire et personne*'da (Strasbourg, 1951) Przyluski yukarıda adı geçen eserlerinde bu fikri savunuyorlar.

teknik, dinî-hukuki üretimler birbirine karışır. Avusturalya klanlarında *intichiuma* âyininin esası, mimetik-taklidî hareketlerle insanları, bitkileri, hayvanları, yağmuru mistik olarak artırmak inancıdır. Demek insanlar burada yağmurun yağacağı veya hayvanların çoğalacağı inancını teknik bir üretime bağlamaktadırlar. Daha ileri toplumlarda değerler arasında bağlanış gevşedikçe teknik üretim, sihrî-hukuki üretimden ayrılmaya başlamıştır. Manevi ve kişisel değerler alanında kültür medeniyeti ortak ölçüsü olmayan değer üretimleriyle doludur. Bunun için, bu ikinci devrenin sayısız dehalarından başlıcalarını saymak gerekir.

– Değişim: Üretim gibi yalnız iktisada değil, bütün değerler alanına aittir. Toplumların birbiriyle karşılaştığı yerlerde üretilen şeyler de birbiriyle değiştirilir. Değer etkinliği bir üretim ve yaratma işi olduğu kadar, bir karşılaştırma, değiştirme işidir. Zümreler ve insanlar yalnız birbirlerinin imâl ettikleri şeyleri, malları değil, fikirleri, inançları, modaları, örf ve âdetleri, ahlâki eylemleri, sanat eserlerini de değiştirirler. Bu suretle değişimin alanı da üretimde olduğu gibi iktisattan son derece geniş bir değer alanı teşkil eder. Değer değişiminin en genel şekli yarışmadır. Yarışma veya rekabet, toplumlarda sonradan doğmuş bir olay değildir. Klanlar arasında en yaygın ve devamlı kurum olan *potlatch* her şeyden önce bir yarışma kurumudur. Potlaçta hukuki, dinî, teknik, hattâ bedii değerler rekabet halindedir. Bu sırada potlaça giren iki klan veya fratriden birisi seyirci öteki aktör durumundadır. Aktör durumunda olan klan bir âyin, bir düğün veya başka bir sosyal merasim dolayısıyla kendi maharetlerini öteki klana göstermek veya olumlatmak ister. Böylece yapılan potlaçlarda klanlar veya fratriler birbirlerine karşı mal yağmalama ve eşya üretmede olduğu kadar bir çeşit dinî sahne temsilinde müzik, dans ve şarkılarla da bir yarışmaya ve değer değişimine girmişlerdir. Kişisel kültür medeniyetinde yarışma sanat, ahlâk, fikir yarışması ve tenkit şekillerini almıştır. İlkel toplumlarda bir zümre içindeki âyinlerde daha coşkun olmak için ferdî yarışma şekillerine rastlanır. Güney Amerika'da Haida kabilelerinde âyin sırasında daha coşkun olmak için fertler birbirlerini o kadar aşarlar ki bazen kendilerini kaybedecek dereceye gelirler.[226]

– Dağıtım veya işbölümü: Değerlerin bir zümre içinde veya zümreler arasında dağıtılması, başka deyişle çeşitli kimselere ayrı ve özel değerlendirme paylarının düşmesi demektir. İşbölümü şeklinde iktisadın incelediği olay burada geniş olarak bütün değerlerin bölünmesi ve

---

[226] Aynı hal Rufaîlerin zikr ve âyinlerinde de vardır.

dağılması şeklinde aksiyolojik olarak tetkik edilir. Değer bölümünün en önemli özelliği eşitsizliktir. İktisatçıların iktisadi eşitsizlik dedikleri hal, bunun özel bir şeklidir. Teknik alanda eşitsizlik hukuki, dinî alanda eşitsizlikten, o da ahlâki, bedii veya fikrî eşitsizlikten ayrılmalıdır. Hele kişisel kültür medeniyetinde manevi değerler alanında eşitsizlik çok bâriz ve önemli bir yer alır. Genel olarak eşitsizlik sorusu yalnız iktisadi eşitsizlik olarak konulmaktadır. Bazıları bunu hukuki, siyasi eşitsizlik sorusuna bağlarlar. Fakat en geniş anlamıyla bütün kişisel değer yaratışları alanını kuşatan bir eşitsizlik sorusu ortaya konmuş değildir. Ya böyle bir soruyu iktisadi eşitsizlikten büsbütün ayırmaktadırlar ya da bütün başka şekilleri iktisadi eşitsizlik sorusuna indirgemektedirler. Kişisel farklar, zekâ, duygululuk ve irade farkları bu kadro içinde incelenmelidir. O zaman bu geniş kadronun basit bir şemaya indirgenmesinden doğacak sakıncalar ve böyle bir indirgemenin imkânsızlığı meydana çıkar. Burada türlü kaderci veya hayalci görüşlerle karşılaşırız. Bunların hepsi değer alanlarının birbirine karıştırılması veya bütün değerlerin tek bir değer egemenliğine sokulmasından doğan hatalardır. Değerlerin insani gelişmesi ve kişisel kültür medeniyetinde bütün değerlerin bağımsızlığa doğru gelişmesi olgusu göz önüne alınınca bu karıştırmalara yer kalmaz. O zaman değerlerden her biri için kendi alanı içinde ayrı bir eşitsizlik sorusu meydana çıkacak ve ayrı çözüm çareleri ve şekilleri düşünülecektir.

– Tüketim: İktisatta üretilen veya dağıtılan malları tüketmek, burada geniş anlamı ile bütün değerleri içine alır. Değer yaratma ile değer verme başka şeylerdir. Herkes değer yaratamaz; fakat herkes değerlendirebilir. Yani var olan şeylere, fiillere veya düşüncelere kendine göre bir değer verebilir. Hâsılı genel olarak değerler alanında herkes üretici değildir, fakat herkes değer tüketici ve değer verici olabilir. Değer verme veya değer anlayışı nasıl olur? Herkesin psiko-biyolojik veya psiko-sosyal şartlar içinde ne gibi değerlendirme imkânlarına sahip olduğu araştırılacak olursa bu şimdiye kadar başarılmamış bir değerlendirme antropolojisi olacaktır ki, burada konumuzun dışında kalır. Bugün böyle bir değer anlayışını değer tipolojisi yapmaya çalışıyor, fakat yukarıda gördüğümüz gibi başarılı olmayarak! Kişisel ritmin kuruluşunda iki tarz veya şekli ayırabiliriz ki; bunların birisi ağır, dereceli; ikincisi hızlı ve ani değişmeler gösteren şekildir.

Birinci şekilde ritmin tekrar ve değişiklik (*variation*) unsurları ahenklidir. Değişme tekrarı bozmayacak ve iş sistemini kolaylaştıracak bir haldedir. Bu tarzda kişisel ritmler sağlam ve uzun ömürlüdür.

Bunların psiko-biyolojik sebepleri arasında denge tipleri birinci derecede yer alır. Buna insanlığın çok güç değişen psiko-biyolojik hayatı ile iş sistemi arasında dengeler diyebiliriz. Fakat bir kısım kişisel ritimler de insanın yorgunluk veya can sıkıntısı gibi halleri ile tekrar arasında nispet ve ahengin kaybolmasından ileri gelir. Bunlar bir zaman için tekrarın ve çabanın verdiği kuvvetle yorgunluğa ve can sıkıntısına karşı direnirler. Bunlara yüksek kavisli çaba tipleri diyebiliriz. Fakat geçici eğilimlerden kuvvet aldıkları ve sağlam temele dayanmadıkları için bir süre sonra çabalarını kaybederler ve yükselmelerin ardından ani düşmeler gelir. Bütün değerler alanında kişisel ritmin bünyesine göre birincilerden asıl insani değerler, ikincilerden moda değerleri doğar. Moda değerlerinin insani değerler üzerinde bazı dalgalanmalar yapmaları ve onların çok ağır ve dereceli değişmeleri üzerinde birincilerin ani ve büyük kavisler çizmeleri bundan ileri gelir. Değerlerden her biri ayrı ayrı incelenerek ahlâk, hukuk, sanat, iktisat, fikir, din değer teorileri yapılacak olursa bu değerlerden her birinin sabit ve insani tarafları ile moda-değer taraflarını, onlarda denge tipleri ile çaba tiplerini ayırmak kabil olur.

## Değerlerin Sınıflanması

Buraya kadar tabiatları ve doğuşlarını, gerçek dereceleriyle ilişkilerini gördüğümüz değerleri öz karakterleri bakımından üçe ayırıyoruz:

1) Birinci kısım içkin değerlerdir: içkin değerler bilinç verileri, yani değerin üç esaslı vasfından ikincisi olan tabii unsurlar ve muhteva özelliği üstün değerlerdir. Bunlar teknik, sanat ve bilgi değerleridir. Teknikte madde, sanatta duyumlar ve duygular, bilgide kavramlar esası teşkil ederler, fakat hepsi bilinç muhtevasına dayanırlar. Bu değerlerde temeli bilinç muhtevası meydana getirir. Değerlendiren süje ile aşkın obje arasında bulunan ve ikisini bağlayan bilinç muhtevası bunlarda bâriz vasıftır. Ressamın verdiği fresk veya tablonun ötesinde onun yöneldiği obje vardır. Fakat orada aşkın obje doğrudan doğruya görünmez. Herhalde bize kendini ilk veren duyu verileridir. Süleymaniye Camii'ne baktığımız zaman da onun arkasında aşkın obje vardır, eser bir aşkın objeyi temsil eder. Fakat o birden görünmez, önce cami kubbesiyle, minareleri ile insan elinin düzenlediği maddi kütle olarak görünür. Bir heykel bize gene böyle bir aşkın objeyi verir. Fakat bir kahramanlığı ve zaferi temsil eden abide, önce duyularımıza hitap eden bir taş kütlesi olarak görünür. Bir müzik kompozisyonu da aşkın objeyi temsil eder ama önce bir ses dalgası olarak görünür. Demek

bütün sanat eserleri önce içkin duyu muhtevaları olarak kendilerini verirler. Fakat biz onların arkasında aşkın objeyi buluruz. Teknik değerde dahi aşkın obje vardır, fakat ilk hamlede bize verdiği şey bilinç muhtevasıdır. Bilgi değeri duyular ve duygular yerine kavramları koyan ve tabiat kanunlarına ulaşan değer olduğu için, orada bilinç verileri olan kavramların ötesinde, gene sırf değer olarak varlık düzeni ve mertebeliğinden ibaret aşkın obje vardır. Onun için bu çeşit değerlere içkin değerler (*les valeurs immanentes*) deriz.

2) İkincisi aşkın değerlerdir. Bunlarda duyu verileri, bilinç muhtevası yalnızca vesile (*occasion*)dirler. Fakat bu vesile az veya çok önemsiz bir dereceye inebilir. Bir insanla bir insan arasında ahlâki ilişkide bilinç verileri ya yazılmış bir sözleşmeye dayanan iki insanın bu sözleşmeye sadık kalması, ya gençlik ve aile hatıralarına sadık kalması, ya da verilmiş sözlere sadık kalması ve vefalılık gibidir ki, bu sözler ve yazılar duyu verileridir, bilinç muhtevalarıdır. Fakat asıl olan birbirine göre aşkın iki varlıktır, Ben'le Başkası arasında bir bağlanıştır ki, bu bir aşkınlık ilişkisidir. Bundan dolayı ahlâki olan aşkın (*transcendental*) bir değer alanıdır. Orada içkin olan bilinç muhtevası yalnız basit bir vesileden ibarettir. Artık bilinç muhtevası burada resim, mimarlık veya teknikte olduğu gibi değildir, önemi çok azalır. Nitekim gene de öyledir. Dinde dualar, münacatlar, yönelinen yerler vb. duyu verileri, bilinç muhtevalarıdır. Fakat o muhtevaları aşkın obje ile Ben arasındaki bağlantıda birer vesiledirler, doğrudan doğruya değerin kendisi değildirler; onun için hattâ denir ki, hakiki zahit kelimesiz olarak dua eder. Bunun anlamı, zahit o derece Allah'a yaklaşır ki, kelimeye lüzum kalmaz; anlam halinde her an Allah'la temastadır. İnsan bu dereceye erişemez. Çünkü sembolik düşüncesiz düşünemez. O ancak bu mecazî anlamda sembolik düşünceyi en aza indirir, aşkın obje ile kendi arasında ilişkiyi en çoğa çıkarır demektir; büsbütün kaldırır demek değildir. Onun için sufîlerin "kâl" yerine "hâl"i koymaları ideal olarak doğrudur, fiilde mümkün değildir. Fakat işte bu kelimeler, bu sözler veya hareket ve jestler, bütünü ile bilinç muhtevaları ve duyu verileridir. Bunlar bu değerlerde vesileden ibarettir. Esas olan dinî ve ahlâki alanda aşkınlıktır. Onun için bu iki değere aşkın değerler (*valeur transcendantes*) deriz.

Bu suretle beş değer gördük. Teknik, bedii fikrî değerler içkin değerlerdir; ahlâki, dinî değerler aşkın değerlerdir.

3) Fakat bir de üçüncü bir zümre vardır; bunlara normatif-değerler denir. Bunlar aslında değer değil, ancak bütün değerlerin ölçüleri,

değişim örnekleri (*étalon*)dir. Bu değerlerin görevi başka değerleri birbiriyle karşılaştırmak ve ölçmektir. Bu ölçü-değerler de iktisadi, hukuki ve lisanî değerlerdir. İmâl edilmiş şeyleri, başka imâl edilmiş şeylerle, yahut imâl edilmiş değerleri fikrî değerlerle, teknik veya sanat ürünlerini ahlâki değerlerle karşılaştırıyor ve bu karşılaştırmada bir ölçü kullanıyorsak bunlara iktisadi değer denir. Fakat eğer hareketlerle hareketlerin, hareketlerle eşyanın karşılaştırılması ve değiştirilmesi halinde ise hukuki adını alır. Bir kimsenin başka bir insanla ilişkisinde herhangi bir değer (bir mal, bir fikir veya bir inanç) başka bir insanın değeri ile fiil (*acte*) halinde bir ölçü ile karşılaştırılıyorsa bu bir hukuki ölçü-değer manzarasını alır. Benim Mülküm, servetim veya sözleşmem, çocuğuma, akrabama intikal ediyorsa ya da benim yaptığım bir hareket başka birisinin değer düzeninde bir değişikliğe sebep oluyorsa, benim hareketim başkasının değer düzenini bozan bir tecavüz veya onu tamamlayan yardım şeklini alıyorsa, burada yeni bir ölçü-değer meydana gelir. Değer düzenindeki bu değişme bir adamın öldürülmesi veya malına tecavüz edilmesi şeklinde olabilir. Burada yeni bir değer yok, fakat değer düzeninin bozulmasından ibaret bir değişme vardır. İşte fiiller şeklinde değer düzenine ait bu değişmelerin ölçüsüne hukuk diyoruz. Böyle bir fiilde insanın düşüncesi, inancı, yaratma gücü, insanlar üzerinde manevi prestiji yok ediliyor. Bundan dolayı değerler düzeni sarsılıyor, hiç olmazsa değerler düzeninin bir insandaki görüntüsü yıkılıyor. Buna karşılık bir insana sözleşme ile yardım etmek, bir hayır birliği, bir şirket kurmak suretiyle yapılan fiiller de ölçü-değerlerdir. İşte değerlerin bu fiilî karşılaşmasının devamlı ve kurallı ölçüsüne hukuk deriz.

Değerler sözle de değiştirilir. İnsanların birbirine karşı davranışları, anlaşma ve bozuşmaları sözle, yani dilin mantığı (*syntax*) ile olur. Söz bir nevi değerler ölçüsü, değerlerin taşıt aracıdır. Fakat gerek saygı ve takdir şeklinde, gerekse istihza, alay ve küçümseme şeklinde değerlerin olumlanması veya olumsuzlanması hiçbir hukuki netice doğurmaz. Bunlar yalnız sözlerle ifade edilir. İşte bu türlü karşılaştırma étalon'larına dil normları diyoruz. Lisanî normlardan bazıları, mimikler, jestlerle, fakat genel olarak kelimelerle ifade edilirler. Dille ifade edilen ölçü-değerlere hakikat, fiilî şekilde ifade edilen ölçü değerlere hukuk ve aynî değerlerin değişimine ait ölçüye de fayda denir. Hukuk ölçüsünün en yüksek şekli Adalettir.

Hâsılı, değerlerin karşılaştırılmasında üç ölçü vardır: Hakikat, Adalet ve Fayda. Bu üç ölçü-değerlerin zirvesini Adalet teşkil eder. Bir

kanadında hakikat, bir kanadında fayda bulunur. Çünkü adalet ölçüsü bir bakımdan ekonomik ölçüye, eşyanın eşya ile, eşyanın fikirle, fikrin itibarla veya kazancın fikirle değişimine karşılıktır. Yargıç bu fiil hakkında hüküm verirken bunları dinlemek zorundadır. Öte yandan gene yargıç sözün sözle, hareketin hareketle, işaretin işaretle yani içine çıkar ve kârın karışmadığı, hiçbir sözleşme ile desteklenmese de gene ölçüsü mantıktan ibaret lisanî bir *étalon*'a da sahiptir. Bu *étalon*'u ölçmek son derece güçtür. Çünkü o insanların elinden kaçar. Onun için yargıç bir yandan hakikate, öte yandan faydaya dayanan bir kimse olacaktır. İnsanların faydasını, aralarındaki fayda ve çıkar tasalarını göz önüne aldığı kadar, insanlar arasında dille ifade edilen ve hukuki sonuç doğurmayan ilişkileri de hakikat dediğimiz değer ölçüsüyle görecektir. Birini mantıkla, ötekini kazanç ölçüsü ile ayarlamak; birinde ekonomik norma, ötekinde hakikat normuna dayanmak zorundadır. Bütün değerler sisteminde en üstün yerde Adalet normu bulunur. Bunun için hâkimiyet değerler sisteminin zirvesidir.

## Eksik Varlık ve Değer

İnsan başka varlıklardan, kendi kendisine ben neyim diye soran, kendisini problem haline koyan varlık olarak ayrılır. Bundan dolayı insan âlemde ve kendisinde bir şeyi eksik hisseden varlık, intibaksız varlık diye tanımlanabilir. İnsanın bu intibaksızlığı:

1) Bir şeyin bulunmayışı;

2) Bulunmayan şeyin, eksiklik bilincinin varlığı;

3) Bu bulunmayan şeyi tamamlama çabası; olmak üzere üç safhalı bir etkinliği gerektirir. Eksik bulma bilinci, esasında, ihtiyaç ve duyu verileri alanında eğilim şeklinde meydana çıkar. Gerçi insandan önceki varlıklarda bu ruhî haller uyanmaya başlamıştır, fakat insanda ihtiyaç ve eğilim gittikçe keskinleşmek üzere bilinç kazanır ve buradan insanın çift varlığı doğar: Bir yandan eksiklik bilinci, öte yandan tamamlanma arzusu. Birincisi onda mustarip bilinci[227] ikincisi ideal kişiliği meydana getirir. Ilkel veya ileri bütün insanlarda bu çift varlık devam eder. Biz buna başka bir yerde tasavvurla fiil arasında simetri yokluğu, yahut başlama ve bitirme eylemleri arasında gittikçe büyüyen aralık demiştik. İnsanın asıl varlığı ile taklidini yaptığı varlık arasında hiçbir zaman tam bir uyuşma yoktur. Müller-Freienfels bu dış benliğe

---

[227] Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise conscience,* Félix Alcan, 1933.

insanın "olmak istediği" hayalî benliği diyor ki,[228] Sartre da bunu *Varlık ve Hiçlik* kitabında geliştiriyor.[229] Herkes kendi işinin aktörüdür. Kimi hoca rolü oynar, kimi garson, kimi artist, kimi aktördür, kimi de tüccar. Hâsılı bütün insanlar, insan olmak sıfatı ile başka varlıklar gibi yalnız belirli bir fonksiyon yapmada ve onunla intibak halinde değildirler. Asıl varlıkları dışında birer rol oynamaktadırlar. Shakespeare'in dediği gibi "Bu dünya bir sahnedir, biz onun aktörleriyiz". Bizde, olduğumuz ile olmak istediğimiz arasındaki boşluğu doldurmak için sürekli bir çaba vardır. Toplum hayatında emirler ve yasaklar sistemi bütün insanlarda bu çift manzaranın başlıca âmili olarak görünür. Başka deyişle hiç kimse ağacın ağaç, kuşun kuş olduğu gibi doğrudan doğruya artist veya hoca değildir. Herkeste, eksikliğini duyduğu şeyi aşma ve kendini yaratma çabası ile gerçek varlığı yanında bir de ideal ve hayalî varlığı kurulmaktadır.

Fakat bunu sırf insana vergi sanmamalıdır. Bütün varlıklar, esasında başkasında varlıktırlar. Maddi, uzvî ve sosyal varlık bize türlü derecede eğilim, yöneliş, başkasında var olma (*existence en autrui*) olarak görünüyor. Âlemi muhtevasıyla birlikte alınca birbirine bağlı bir başkasıyla kaim etkinliklerle karşılaşırız. Böyle ise acaba kendi kendine varlık nedir? Bu daha ziyade mekanizm felsefesinin icat ettiği zihnî bir soyutlamadır. Atom kendi kendine var olan bir şeydir demek, onu her türlü etkinlikten soyutlayarak, bağımsız bir bünye halinde görmek demektir. Bu mekanik görüşün ilk görüntüsü Yunan atomculuğu, Aristoteles'in cevher anlayışıdır. Brentano ve Husserl'in gösterdikleri gibi, "Düşünmek bir şeyi düşünmektir ve her bilinç fiili bir şeyle kaimdir". Descartes'a göre *cogito* lâhzalık bir varlıktır.[230] Onun var olması için ekli cogito demem lâzımdır. Bundan dolayı filozof sürekli yaratış fikrine başvurmaya mecbur olmuştur. Halbuki biz bu suni hareket noktası yerine eksiklik bilincinden başlamış olsaydık, bilincin asıl başkasında varoluş olduğunu ve bilinci tamamlamak için mutlaka aşkınlığın, kendi kendini aşmasının zaruri olduğunu görecek ve değer problemi meydana çıkacaktı. İnsanın varlığı bir eksiklik bilincidir. Buradan değer doğar. Değerin varlığı inancın ve mümkünün varlığı demektir. Şu halde değer alanı inançla kurduğumuz mümkün alanıdır.

---

[228] Müller-Freinfels, *Grundzüge einer neuen Wethlehre*, Leipzig, 1919.

[229] J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*.

[230] Navratil'in dediği gibi cogito ya aydınlık (clair)tır, o zaman devamlı değildir; ya devamlıdır, o zaman aydınlık değildir. (Navratil, *Introduction*)

Fakat mümkün nedir? Önce bu soruya verilmiş bazı cevapları gözden geçirelim. Leibniz'e göre o gerçekle ilgisiz, çelişiği içermeyen tasavvurlardır. Şu halde mümkün onca varlıktan geniştir. Başka deyişle o özden ibarettir. Gerçeğin aksine, mümkün sırf mantıki şeydir. Spinoza'ya göre mümkün mutlak varlığın gerçekleşmesinden önce insandaki sübjektif haldir. Her iki görüşte de mümkün sırf zihnî ve sübjektif olarak kalır. Halbuki mümkünü varlığın zaman içinde geleceğe doğru çevrilmiş ve gerçekleşmemiş kısmı olarak eşyanın gerçekleşmesine ait objektif bir özellik olarak görmek daha doğrusu olsa gerektir. Varlık olmadan mümkün olamaz. Leibniz ise mümkünü tamamen varlıktan ayırıyordu. Yağmurun yağması mümkündür dediğimiz zaman doğrudan doğruya bulut ve yağmura ait bir varlığın gerçekleşmesini kast ediyoruz. Fantastik, hayalî varlıklar mümkündür dediğimiz zaman çelişmeyi içermeyen bir şeyi değil, varlıkların devamını anlıyoruz. Çünkü bir *Sfenks* ve *Kentauros* çelişmeyi içerir, fakat mümkündür. Leibniz'in görüşüne göre bunlar mümkün alanına girmezler.[231] Bu objektif görüşte mümkünün Aristoteles'teki güç (puissance) fikriyle karışması tehlikesi vardır. Güç fikri varlığın zaman içindeki sonsuz gelişmelerini göz önüne alacak yerde onu mekân içinde gizli kalmış gerçekler, gelecekte meydana çıkabilecek bütün olguların potansiyelliği olarak görmek istemektedir. Güç fikri bütün mümkünlerin zamandaş ve ezelî olarak var ve zorunlu olduklarını kabul ettiği halde, mümkün fikri daha yeniden meydana çıkışı, art arda gelişi içine alır. Aristoteles'in güç fikri fatalizmin türlü şekillerine kapı açmaya elverişlidir. Eğer bütün olabilecek olan şeyler kuvvelerin fiile çıkması ise, o halde gelecek önceden çizilmiş ve takdir edilmiş demektir. Halbuki varlığın objektif bir özelliği olan mümkün onun geleceğe çevrilmiş gerektirilmemişliğini, daima yeni yaratışlar ve yeni yönler alabilmesini ifade eder. Başkasında var olan bütün şeyler daima fiil halindedirler. Bütün varlıklar sürekli bir fiilleşmeden ibarettir. Mümkün işte bu fiilleşmeden başka bir şey değildir. Bunun için değer alanı mümkün alanıdır dediğimiz zaman, değer alanı asıl insanın gerçekleşmesi, var olması alanıdır demek istiyoruz.

İnsanın tabiatı bakımından çift varlığı olduğu için, onda ilk bilinç kötü niyet veya günahtır.[232] İnsan eksikliğini tamamlamak için ilk

---

[231] Descartes'ta sürekli yaratış (*création continuée*) felsefesinin zorunlu sonuçlarındandır.

[232] J.-P. Sartre insanî varlıkta bu kötü niyet veya "kötü bilinç" üzerinde duruyor. Fakat onda bu insanın varoluşundan doğan tamir edilmez durumdur. Biz

hamlede sahte insan olarak meydana çıkar. Onun içindir ki insanı hayvandan ayıran ilk vasıf yalan, hata bilinci ve sahtekârlıktır. Bunlar insanın kişiliğini yaratması yolunda ilk denemeleridir. Her boşa giden fiil (*acte gratuit*)[233] ve başarısızlık bu suretle bir ikinci varlığı geliştirerek insanda kötü niyeti veya günahı derinleştirir, fakat gene her tecrübe bu çift varlıktan kurtulmak için insanı çabaya götürür; yalandan, hata bilincinden ve günahtan kurtulmaya sevk eder. İnsan bilincinin gelişmesinden başka bir şey olmayan bu çift varlık gene bilinç tarafından tamir edilir. Burada insan samimiliği, vicdan muhasebesini arar. Başlama ve bitirme eylemleri arasında aralık büyüdükçe kendini kontrol, kendini tenkit ve kendisi ile hesaplaşmada derinleşir. Buradan, insanın değer yaratması veya değerlendirme fiili başlar. İnsan, bünyesi bakımından kendinde eksiklik ve huzursuzluk duyar. Bilinçli ve bilinçsiz arzu ve eğilimlerle bu hali aşmaya çalışan, ihtiyaç duyduğu aşkın objeye yönelen bir varlık olduğu için süje-duyu verileri-aşkın obje arasında kurulan değer dizisinin bilgi gibi sakin ve temaşacı bir süreç olmadığı, dramatik bir süreç olduğu anlaşılır.

Bilinç dramı, ruhî kompleks, içi savaşı sufî'lerin deyişiyle "cihad-ı ekber" görüşleriyle eskiden beri insanın bu çift varlığına ait dramatik süreç ifade edilmekteydi. Sosyologların sosyal baskı, emir ve yasak sistemi dedikleri de aynı dramatik sürecin dışsal manzarasını gösterir. Fakat insanın bu tabiatını göz önüne almadıkça ne basit bir unsur olarak içine girdiği mekanik yasaklar sisteminde ne çeşitli içgüdüler arasındaki çatışmalarda bu dramatik düğüm noktasını bulmaya imkân vardır. Her değer yaratışı gerçeği genişleten bir mümkün veya idealdir. Şu halde her değer yaratışında duyu verilerine ait bilgiyi tamamlayan ve varlığı fethe hazırlanan bir inanç gerginliği vardır. Arkadaşımıza inandığımız zaman, onun seni aldatmadığından eminsin diye sorarlarsa bilmiyorum fakat inanıyorum deriz. Burada "inanıyorum", bilmediğim ve bilgiyle kavrayamadığım alanı ele geçirmek isteyen bir hüküm oluyor. İnanıyorum hükmü düşünüyorum hükmü gibi içkin değil, tersine aşkın bir hükümdür. İnanıyorum demek bir bilgiye dayanıyorum ve onu aşıyorum demektir. İnanıyorum (*credo*) ile düşünüyorum (*cogito*) tamamen ayrı iki alandır. İnanıyorum derken duyu verilerinde kalmıyorum; fakat objeye geçiyorum. Benim için

---

bu kötü niyeti kişiliğin kuruluşundan ilk merhale, integral kişiliğin doğuşuna doğru ilk adım sayıyoruz.

[233] Bu nokta üzerinde André Gide durdu. *Les Caves de Vatican* adlı romanı bu *acte gratuit*'yi anlatmak için yazmıştır.

mümkün olan objeyi kavrıyorum. Başka deyişle inanıyorum, mümkün olan şeyleri bilmeye hazırlanıyorum demektir. İnanıyorum bir etkinlik, biliyorum bir temaşadır. Biz inanıyorumla gerçek ve ideal alanlarını birbirine bağlarız. Fakat her inanıyorum hükmü aynı zamanda inanmıyorum veya şüphe ediyorum hükümlerini de zımnen içine alır. Çünkü[234] inanıyorum demek inandığım şey henüz bilgi alanına girmiş değil demektir. Şu halde her inanmada istikrarını bulmamış bir taraf, bir tasa, bir istikrarsızlık ve sarsıntı, dayandığı temelin yıkılabilmesi korkusu gizlidir. İnanıyorumla elde etmeye çalıştığım huzur, şüphe ediyorumda içinde bulunduğum huzursuzluk ve tasadan kurtulmak için yaptığım çabaların eseridir. Çift varlığım hiçbir zaman şüphe ve tasayı silerek mutlak inanç şekline yükselemez. Fakat inanmanın ilerleyişleri kendisine sağlam bir zemin bulmak için yaptığı gayretler aynı tabiatta olan şüphe ile aralarındaki bu sürekli savaş ve ilişkiden doğar.

Görmüştük ki, inanıyorum hükmünü başkasının varlığını aşkın obje olarak almaktan onu da huzursuzluktan çıkarıyoruz.[235] Bunun içindir ki, hiçbir inanç yalnız kesinlikten ibaret değildir. Her inanç kesinlik ve şüphe mücadelesi halinde hareketli ve dinamik bir şeydir. Allah'a inanıyorum, sevgiye inanıyorum derken daima kesinlik ve şüphe mücadele halindedir. Bunun içindir ki, bizim ilk değer görüşümüz olan kötü niyetlilik bizi korkaklığa tembelliğe ve yalana götürdüğü halde, başkasının varlığını Biz ile tamamlamaya çalıştığımız zaman bu eksiklik bilinci, kendi kendimizi aşma çabası ve böylece vücuda gelen cesaret, doğru sözlülük, samimilik hallerine inanmamız da her an eski halimizle med ve cezir içindeki bir temasta gelişir. Cesur olduğumuza inanırız, fakat korkaklığımızı biliriz ve bu inançtan şüphe ederiz. İlkel naif inanışla değer yaratmanın farkı buradadır. Böyle bir inancın gerçekleşebilmesi için insanın biteviye kötü niyetten iyiye doğru çaba içinde yaşaması lâzımdır. Ahlâki kişiliğimizin kuruluşu ve değerlerin doğuşu böyle bir çaba antrenmanın eseridir. Dindarı, sanatçıyı, ahlâkçıyı değer yaratışına götüren odur. Egzersizini kaybeden insan kişilik ve değer yaratış ilişkilerini de kaybeder. Fakat bu yükselme bize tavsiye edilen bir şey, bir nasihat konusu olmayıp kendiliğinden bir etkinliktir. İslâm'dan önceki dinlerin, bazı ahlâkların, toplumsal bazı ideallerin bize dışımızdan teklif ettikleri ve iç varlığın bu spontane kabulünü yani

---

[234] Ortega y Gasset, *Idées et croyances*'ta inanma ile şüphe arasındaki bu sıkı bağlantıyı inceliyor. Buna önceki bölümlerde de değindik.

[235] Değer bölümünün ilk alt-bölümlerinden birini buna ayırmıştık.

iyi niyetin kuruluşunu hesaba katmadan yalnız emir olarak bıraktıkları görüş budur.

İnsanın çift varlığı onu rahatsız eder. İnsan ne yapıp yapıp ondan kurtulmaya çalışır. Bunun için değer yaratışının antrenmanı bizim seçtiğimiz değil yapmaya mecbur olduğumuz bir şeydir. Ancak bunda muktedir olmayabiliriz, yarı yolda kalabiliriz. Yahut var olan güçlerimizi kullanırken, iki yol, iki alternatif arasında durabiliriz: Çift varlığımızdan en büyük, en güç ve fazla çaba ile kurtulmak, fakat kişiliğimizi en geniş şekilde kazanmak, ve âlemde var olmaya lâyık olacak bir tarzda yaşamak. Yahut çift varlığımızdan en kısa, en kolay en ucuz şekilde kurtularak, var olmaya lâyık olmayacak bir şekilde yaşamak. Birinci sentez değer yaratışı, ikinci sentez değer yıkılışıdır. Müspet değerler birinci, menfî değerler ikinci yolda kurulmuştur.

Sahte varlık veya kötü niyet yalnız insana mahsus değildir. Değerin bu aşağı derecesi kısmen hayvanda da görülür.

Proşin Liper şikârına hattâ insana kendini acındırmak için sahte haller alır. Istırap içinde kıvranan bir çocuk sesini taklit eder, sonra yardımına koşan bir insanın üzerine birdenbire sıçrayarak kanını emmeye başlar. Ehlî hayvanlar sahiplerinin merhametini çekmek için birtakım sahte hareketler, nümayişler yaparlar. Örümcek avını yakalamak için hareketsizlik veya uyku taklidi yapar. *Mante religiuse* denen böcek aynı suretle uyku taklidi yaparak avını yakalar. Bir kısım hayvanlar bir nevi saklanma, gizlenme veya sahte vaziyette sırf çevre şartlarından ve renklerinden faydalanırlar. Kirpi, bukalemun, yaprak üzerinde renklerini saklayan kelebekler böyledir. Halk arasında Tilkinin kurnazlığına ait hikâyeler birçok hayvan için varittir. Görülüyor ki kötü niyet, hayvan ve insanda ortaktır. Fakat insanı hayvandan ayıran esaslı vasıf insani varlığın yahut başkasının aşkın obje olarak alınması ve Biz ilkesinin doğmasıdır ki, insan onunla bu çift varlıktan kurtulma çabasını kazanır. Yaratıcı değer sentezini onunla yapar. Çift varlıktan kurtulmak için İslâmiyet birçok yolu teklif etmiştir. Tasavvuf görüşünde tövbe zayıf ruhlara vergi bir nedamet değil, kudretli ruhların kendi kendisini yaratmasının başlangıcıdır. Tövbe asıl imandır. Hıristiyanlık da bunun için üç usul teklif etmiştir. Katoliklerde günah çıkarma, Protestanlarda vicdan muhasebesi, Ortodokslarda melâmet (*humiliation*) bunlardır. Katolik kötü niyetlerinde kurtulmak için günahlarını rahibe çıkartır. Objektif rasyonel bir kurum olan kilise onun çift varlığına ait buhrandan kurtulmasına yardım eder. Protestan süjeleşme ve içselleşme sürecinden faydalanır. Kontrol ve hesaplaşmayı vicdana yaptırır.

Ortodoks bununla kanmaz, işe toplumu karıştırır. Çünkü ona göre günahım benim değil, toplumundur ve ona karşı işlenmiştir. Onu insanlığa affettirmedikçe ben çift varlığımdan kurtulamam. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'da tasvir ettiği günahlarını halka itiraf eden Raskolnikov bunu ifade ediyordu. Hâsılı, İslâm'da ve Hıristiyanlıkta bütün bu yollar aynı sonuca varıyor. Hepsinin ortak gayesi değer yaratan insanın kötü niyet ve çift varlıktan kurtulmak, insanın hayvan üstüne yükselmek için yaptığı çabalar ve tam kişiliğin kazanılmasıdır.

Biz bu suretle her değerde bir gerçek ve bir ideal alanı ayırıyoruz. Gerçek alanı duyularla kavranan niteliklere, ideal alanı inanca aittir. Bazı değerlerde gerçek alanı daha geniş olduğu için onlar gerçek değerler, bazılarında inanç alanı geniş olduğu için ideal değerler adını alabilirler. Bu bakımdan teknik gerçek bir değerdir, din ve ahlâk ideal birer değerdir. Bununla birlikte bu ayırımın yapay olduğunu unutmamalıdır. Çünkü bütün değerlerde bir gerçek ve bir idealin payı olduğu için, onlar çeşitli nispetlerde birbirlerine karışırlar. Her değerlendirmede objenin meydana çıkması bir değer konması veya bir değer tespiti olduğu gibi, süjenin meydana çıkması da bir kişilik kuruluşudur. Birincisi gerçeğin mümkün ile tamamlanmasından ibaret normlaşma, ikincisi ruhî yetilerin aktüelleşmesinden ibaret kişileşme safhasıdır. Fakat her iki kuruluş karşılıklı ve birbirine etki halinde olduğu için, üçüncüsü asıl değer yaratışı safhasıdır. Fakat bunları üç ayrı safha, üç ayrı âlem değil, nöbetleşe birbirini tamamlayan üç etkinlik olarak görmek doğru olur. Değer objeleşme içinde kalmış olsa, gayelere ve normlara aşırı bağlılık değer yaratışını öldürür. Süjeleşme içinde kalmış olsa, içe kapanmış kişilik ki, buna ruh hekimleri *autisme* diyorlar, âlemle bağların kesilmesi aynı derecede değer yaratışını yok eder. Birincisine şekilci (*formaliste*) değerlendirmeler, ikincisine garabetçilik (*maniérisme*), mevhum ve sübjektivist ikâme değerleri deriz. Asıl değer yaratışı her iki kapalı sistemden kurtulan ve onların terkibi olan değer eylemi ile gerçekleşir. Burada çift varlık veya kötü niyetten kurtulmak için yapılan çaba yaratıcı kişisel terkibe götürür. Bu, sentezci çabası kırılmış insanlarda içe kapanış, aşırı şeklinde *otizm* ve şizofreni hallerini alır.

Şizofreni ile henüz tamamen marazi olmayan fakat objeleşme ile nöbetleşe rabıtaları kesilmeye başlayan aşırı süjeleşme arasında bazı benzeyişler vardır. Hakiki değer yaratışı, şekilci veya sübjektivist yarım hareketlerden kurtulmuş realist bir yaratıştır. Orada ne inanç gerçeği, ne gerçek inancı eritecek durumdadır. Mutlak değer derecesinde *en*

*soi* bilinç hareketi bir gaye-araç sistemine göre sapış gibi görünür. Bu sanki normal işleyen uzviyette fonksiyonlardan birinin organik gayeye hizmetten çıkarak kendi hesabına işlemeye başlaması gibidir. Böyle bir işleyiş uzviyet için kanser nevinden anormal bir görünüş sayıldığı gibi, tutkunun aşırı işleyişi de herhangi bir araç-gaye sistemi için anormal sayılır. Çünkü araç-gaye sisteminde her fiil gayelidir, gayesine ulaşınca sona erer. Tatmine bağlıdır ve kendi dışındaki bir varlığa ulaşma ilgisi üzerinde toplanmıştır. Halbuki tutku derecesinde ruhî fiil fayda gütmez, tatminle bitmez, gayesi kendi içinde, sonu olmayan bir fiil halini almıştır. Bundan dolayı da sonsuzdur. Tutku fiili bunun için ruhî alanda sonsuzluk ve süreklilik bilincidir. Halbuki her araç-gaye sisteminde esas sonluluk ve tatmindir. Bunun için organik ve sosyal sistemler açısından bakınca tutku fiilinin kendi başınalığı (en soi), bir anormallik gibi görünür. Çünkü tutku ve kurban fiili başkasında var olmaktan çıkarak kendi başına var olmak gibidir. Tutkunun niçin para biriktirdiği, niçin çalıştığı, bilim yaptığı, şiir yazdığı belli değildir. Tutkun konusunun delisidir. Pragmatistin aradığı yüksek dereceden tatmin, başarıyı sağlayacak araç insana manevi huzur, mutluluk vermek gibi en geniş şekilleriyle bütün tatminler burada kalkmıştır. Tutkunun mutlu olduğundan söz edilemez. Kendini tatmin ettiğinden ve ikame suretiyle kazanılmış bir çeşit huzurundan da söz edilemez. Çünkü tutkun hiçbir gayeye göre hareket etmeyen ve bir hareketi sırf hareket olduğu için yapan insan olduğundan, hareketi çok defa kendisi için bir huzursuzluk konusu teşkil eder.

Molière'in *Cimri* komedisinde tasvir ettiği Harpagon'un huzursuzluğu, Shakespeare'in *Atinalı Timon*'da gösterdiği huzursuzluk, *Hamlet*'te, *Lady Macbeth*'te gösterdiği huzursuzluklar, *Don Kişot*'un huzursuzluğu, kutup kâşifinin laboratuvar dehasının, büyük sanatçının, Baudelaire'in huzursuzluğu[236] tutkunun hiç de övülecek bir üstün mutluluk içinde bulunmadığını gösterir. Bununla birlikte insani varlığın uğradığı bu huzursuzluklara anormallik demek, yüksek değer yaratışlarını tabiat-dışı (*contre-nature*) saymak demek olur.[237] Her değer devrimi daha aşağı dereceden bir değere göre anormallik gibi görünebilir. Hayat tehlikeli ve eğreti istikrarıyla maddeye göre, bilinç tasaları, ıstırapları ve çift varlığıyla hayata göre bu anlamda birer anormallik gibi görünürler. Fakat kelimenin bu şekilde kötüye kullanılması

---

[236] Baudelaire, *Paradis artificiels* (şair bu hale İngilizce *spleen* diyor).

[237] Gabriel Marcel, *L'Homme problématique;* Aubier, (L'inquiétude humaine, L'Inquiet comme bourreau de soi-méme, s. 86-187).

bilimin son derecede dar görüşlülüğü yüzünden varlık mertebelerini inkârdan başka bir şey değildir. Şu kadar ki, tutku derecesinde sonsuzluk ve tatminsizlikten ileri gelen huzursuzlukla bilincin bâriz özelliği olan ilk tasa ve huzursuzluk birbirine indirgenemez. İnsanın çift varlığından kurtulmak için yaptığı çabalar ona herhangi bir araç-gaye sisteminde belirli bir sükûn vermişse de, normlar ve gayeler sistemine uygunluk yüzünden onun yaratıcılığını azaltmıştır.

Fakat böyle bir sistemde bütünü tamamlayan bir uzuv olacak yerde başlı başına bir varoluş, özerk bir kişilik olan insan tutku ve kurban derecesinde hakiki yaratıcılığını kazanmış, buna karşı kazandığı sükûn ve huzuru kaybetmiştir. Tutkudaki huzursuzluk ne bilincin kökünde gördüğümüz çift varlıktan ileri gelen tasadır, ne herhangi bir araç-gaye sisteminde inanç temelinin sarsılmasından veya inancın tam elde edilememesinden ileri gelen şüphe krizidir. Bütünlüğünü kazanmış ve kişilik inancı haline gelmiş olmasına rağmen, tutkunun huzursuzluğu sonsuzluğundan ve herhangi bir tatmine ulaşma ümidini kaybetmiş olmasından gelir.

Hallac-ı Mansur *Kitap-al-tavâsin*'inde *İnniye* ile *Acz*'in mücadelesinden söz ediyor: "İnsan kendisini ıstırap denizinin sonsuzluğuna atıyor ve o sonsuzluk bilinci insanı Allah'a yaklaştırıyor" diyor. Burada paradoksal bir karşılaştırma yaparak Firavun'la şeytanın Allah'a en yakın iki varlık olduğunu söylüyor. Çünkü onca, Şeytanın ve Firavunun Allah'tan en uzak bulunmak suretiyle ona karşı aşkı en çok duyduğunu ve bu aşk yüzünden Allah'a ulaşma ıstırabının en üstün derece olduğunu, halbuki ulaşmanın bu aşkı sona erdireceğini, bundan dolayı asıl Allah'a karşı sevginin ulaşmada değil, ondan uzaklıkta ve bu uzaklığın ona verdiği ıstırapta olduğunu, söylüyor.[238] "İnniye" karşısında "Acz"i ıstırap denizinde insanın imtihanı sayıyor.[239] Aynı karşılaştırma başka tarzda egzistansiyalizmin kurucusu olan Kierkegaard'da da görülüyor. Ve şaşılacak bir fikir akrabalığıyla Hallac-ı Mansur'un Allah'la insan arasındaki diyalogu sonsuzluk ve aciz karşıtlığından insani varlığı çıkarmasından ileri geliyor.[240]

Fakat tutku ve kurban derecesinde meydana çıkan yenilik ötekilerden farklıdır. Öte derecelerde araçlı veya araçsız başkasında varolan insan burada kendi başına ve kendisi için var olmak iddiasındadır. Bu

---

[238] Louis Massignon, *La Passion d'al-Halladj*; ayrıca Massignon "*Kitab-at-tavâsîn*'i neşretmiştir.

[239] Louis Massignon, *Le Diwan d'al-Halladj*.

[240] Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*.

iddia modern kültürün fertçilik, büyük adam ve deha problemi üzerinde ısrarla durmasına sebep olmuştur. Yüksek değer devrimini sapkınlık sayanlar, insanın aşağı bilinç derecelerine inmekle daha mutlu olabileceğini düşünecek kadar yanlış bir sağlık tasasına bağlanıyorlar. Fakat böyle bir dilek hayalden ibarettir. Çünkü tutkuların doğuşu ve fertçilik zorunlu, kaçınılması imkânsız bir değer çağıdır. Organik arzu ve sosyal gayelilik türlü derecelerde mutluluklara karşılıktır. Hepsinin kurmuş olduğu bir nevi huzur vardır. Acaba tutku ve kurban derecesinin kendisi için (*pour soi*) varlığı nasıl bir düzen meydana getirebilir? *En soi* varlığa karşılık olan hiçbir gerçek düzen yoktur. Çünkü bütün gerçek düzenler, uzviyet veya toplum, kapalı sistemlerdir. "Kendisi için" varlığın huzur bulabilmesi, kendisi gibi sonsuz bir düzenin var olmasına bağlıdır. Bundan dolayı *pour soi* varlık, ancak evrensel bir düzende sükûn bulabilir. Çünkü *pour soi* bilinç varlığı olan tutku gibi, aşk gibi sonsuz Varlık da kapalı olmayan, hiçbir tatmine konu olmayan açık bir sistem teşkil edecektir.[241] Öyleyse *pour soi* olan bilince karşılık, üniversel varlık düzeni vardır. Bu evrensellik mistik değerler alanında Allah, gerçek değerler alanında sonsuz tabiat veya panteizm görüşünde olduğu gibi Allah'la tabiatın birliğidir. Tabiat sonsuz olarak alındığı için tutkunun içinde sükûnunu bulduğu biricik aşkın objesidir. Bu yüzden sanatçının, bilginin ve ahlâkçının değer düzenlerinde ideal sfer'ini Allah veya sonsuz Tabiat teşkil eder. Sonsuz tabiat henüz tamamen gerçekleşmemiş olan, bütün imkânlarıyla birlikte göz önüne alınan mutlak gerçek demektir. Bu anlamda sonsuz tabiat aksiyolojik mahiyette *pour soi* varlıktır; ve bilincin *pour soi*'sı olan tutkuyla, sonsuz tabiat arasındaki bu uygunluğa keşif, yaratış, ilham diyebiliriz.

Kâşifler, mucitler, peygamberler değerin kurban derecesinde değer düzenini sonsuz varlığa yükseltmiş olanlardır. Her değer çift-kutupludur. Hiçbir değer bu alternatifi ortadan kaldıran bir sürekli skala kabul etmez. Etmez: İyi karşısında kötü vardır. Birinden ötekine hissedilmez surette geçilemez. Değerin çift-kutupluluğu mutlaktır.

## Değer ve Hürriyet

Her değer, bir intihap, tercih ve beğenme alanıdır. Şu halde değer bir hürriyet alanıdır. Değerlendirmede bir alternatif karşısında iki terimden birini seçme durumundayız. Fakat bu alternatif karşısında itibarî ve keşfî bir seçim yapabileceğimizi sanmamalıdır. Değer bize üstün ve

---

[241] Renouvier ve Nietzsche'de *passion* kavramı felsefede birinci derecede yer almaya başlıyor. Fakat sonsuzluk ile ilgisi yeteri kadar belirtilmemiştir.

aşağı diye iki derece teklif etmiş olsa ve bunlardan mutlaka üstünü seçme durumunda bulunsaydık, böyle bir durumda hiçbir seçme hürriyetimiz olamazdı.[242] Çünkü üstün değer bize kendini ister istemez kabul ettiriyor demekti. Fakat değerler iki teriminden birini seçmek piyango veya yol seçme nevinden olsaydı, o zaman değer seçimi olasılığa dayanmış olacaktı. Bundan anlaşılır ki, çift değerin dayandığı hürriyet ilkesi, etik bir hürriyet ilkesi olmalıdır. Burada bizim için esaslı soru bu etik, ahlâki hürriyetin sınırını belirtmektir.

Yunan felsefesinde değer seçmede temel olan hürriyet fikri üzerinde durulmamıştır. İlk defa Epikuros değerlerin seçilmesi konusunda ahlâki hürriyete lüzum gördüğü için onu fiziksel hürriyete, atomların *clinamen*'i dediği kavrama bağladı. Fakat Demokritos fiziğine katılan bu fikir beklenen sonucu vermedi. Bu, zorunlu serinin birleştiği yerde meydana çıkan rastgelelik vakası olarak kaldı. Epikuros'un misâlini alalım: Bir adam evinden çıkıp birini görmeye gidiyor. Bir evin önünden geçerken o anda fırtına kiremitlerden birini oynatıyor. Tam adam geçerken başına düşüyor ve ölüyor. Bu adamın ölümü bir *clinamen*'dir. Burada iki zorunlu olay süreci var: Birisi tanıdığının evine gidişi ki, bu zorunlu bir olay zinciridir. Öteki fırtınanın çıkması, kiremidin yere düşmesi vb., ki o da zorunludur. Fakat ikisinin çarpıştığı yerde adamın ölümü rastgele (tesadüf)dir. Tesadüf nasıl oluyor? Bu, iki zorunlu zincirin birbirleriyle karşılaştığı yerde meydana çıkan bir olaydır. İşte Epikuros hürriyeti böyle açıklıyor. Tarihçi filozof Cournot'ya gelinceye kadar bu fikir unutulmuştu. O tekrar bu fikri canlandırdı ve tarihî vakaların içinde bir hürriyet payı olduğunu bununla açıklamak istedi.

Fakat bu görüş hürriyeti açıklar mı? Bununla insani varlığın hürlüğünü açıklamak güçtür. Buna karşı Spinoza mutlak zorunluluk dediği metafizik fikirden hareket etti ve insani alanda pasif hallerin (*passion*) mertebelenmesinden çıkmak üzere üstün değerlerin aşağı değerlere tercih edilmesi fikrini ileri sürdü. Fakat o zaman hürriyet determinizmin bilincinden başka bir şey olmaz, insanın tabiat içindeki yeri, düştüğünü bilen bir taşın sükûtundan veya kutup yıldızını göstermeye zorunda olan bilinçli bir pusulanın hareketinden farksız olur. Bu anlamdaki "determinizm bilinci" ise bu panteist görüşte kaderciliğe kadar gidebilir. Çünkü ben, beni bu harekete mecbur eden şeyi bildiğim için yapıyorum demek, bilgim mecbur oluşuma bağlıdır demektir. Bunun için idealistler Spinoza'nın bu hürriyet anlayışına şiddetle iti-

---

[242] Max Scheler değerlerde seçmeyi tercih sayıyor; böylece üstünü aşağıya tercih zorunluluğunu savunuyor.

raz ettiler. Schelling'e göre hürriyet mutlak süjenin tabiattan ayrılarak kendi içine katlandıktan sonra tekrar tabiata dönmesinden ibarettir. Başka deyişle, tabiattan ayrılan ve içine katlanan süje, tabiatta mekanik zorunluluğu görünce onun karşıtı olan hürriyeti koyar. Schelling diyalektiğine göre her kavram kendi çelişiği ile birlikte düşünülebilir.

Zorunluluğun düşünülmesi hürriyetin düşünülmesini gerektirir. Çünkü biz kendimizden ayırdığımız, sınırladığımız tabiatı bir sebepler zinciri halinde görüyoruz. Bu sebepler zincirinin her yandan kuşatılmış olması onun ancak çelişiği olan hürriyet fikriyle birlikte düşünülmesini gerektirir. Görülüyor ki Schelling'de hürriyet fikri mekanik tabiat ve Ben'den önce varlığı kabul edilen mutlak süjeden ve sonra Ben'in tekrar tabiatla birleşerek mutlak süjeye dönmesinden ibaret idealist bir metafizikten çıkarılmıştır. Objektif idealizm denen bu felsefenin mutlak süjesi tahkik edilmemiş, kontrolsüz bir hipotez halinde konmuştur. Şu kadar ki, Schelling felsefesi Spinoza'nın görüşüne göre önemli bir genişlik getiriyor. Ama bu genişlik ancak varlığın esasının, mekanik tabiat olmadan önce ideal varlık olduğunun a priori olarak kabul edilmesine bağlanıyor. Görülüyor ki etik hürriyetin temellendirilmesi için yapılan metafizik teşebbüsler ya onu reddetmeye, yahut bir hipotez haline koymaya ulaşmıştır. Bergson'un hürriyet anlayışı da aynı şekilde bütün lâhzaları birbiri içine girmiş, ayrıcinsten niteliksel bir oluştan ibaret bilinç süresinde çıkarılmak istenmiştir. Bunun için, Bergsoncu hürriyet bilinç ve hayat metafiziğine dayanmaktadır. Fakat bütün anları birbiri içine geçmiş, yekpâre ve sürekli bir oluş olan bilincin akışı eğer bir nehrin akışı gibiyse orada seçmeden, terkipten ve yaratıştan değil, ancak devamdan, akıp gitmeden söz edilebilir. Halbuki bizi değer alanında uğraştıran hürriyet bir seçim, inşa etme ve yaratış hürriyetidir. Biz değer eyleminde alternatifler karşısındayız. Her alternatif bir çıkmaz, bir durak yeridir. Bundan kurtulmak için terimlerden birini keyfî olarak seçmek değil, ancak onları aşmak gerekir.[243] Böyle bir aşma ise sentezci bir fiilde mümkündür. Öyle yeni bir durum meydana getirmelidir ki, o durumda artık alternatif kalmasın. Gerçi bu yeni durumda her an yeni çift yollar meydana çıkabilir. Fakat onlar da her seferinde kendi özel şartlarına göre başka şekillerde aşılacaktır. Hâsılı alternatif karşısında bulunan kimse ya geriler ve onun için artık seçimden söz edilemez, fakat kendi de bu sefer değer kişiliği olarak

---

[243] Le Senne, *L'Obstacle et la valeur*; *Traité de morale.* Le Senne bu eserlerde ve daha önce *Devoir* adlı büyük tezinde bu diyalektiği idealist felsefe açısında aramaktadır.

kaybolur; ya da alternatifin terimlerinden birine katılır, fakat çift yol devam eder, kendisi değer kişiliği olarak aşağı yapılanda kalır. Yahut alternatifi ortadan kaldıracak daha geniş bir sentez vücuda getirir. İşte bu durumda süjenin ahlâki bir eyleme sahip olduğundan söz edilebilir. Sanatçının, ahlâkçının, düşünce adamının değer davranışındaki seçme hürriyetleri, bu tarzda tertipçi ve kurucu fiillerdir. Burada mekanik bir toplam değil, bir aşma ve yaratma olduğu içindir ki, hürriyetten söz edebiliriz. Ama bu hürriyet keyfî bir seçime dayanmaz. İnsani gücün meydana getirmiş olduğu bir gelişme ve birleşme alanıdır; bunun için de hürriyettir.

Fizikî âlemden insani âleme doğru derece derece bu hürriyetin gelişmekte olduğunu görüyoruz. Hayatın ilk görünüşlerinde bile kontrol merkezi ve özerklik alâmetleri olduğu gibi, hayat ve bilinç basamaklarında gelişmenin en bâriz karakteri kontrol merkezinin ve özerkliğin artışıdır. Bunun için insanın değerler karşısında yaratıcı ve hür olduğundan söz edebiliyoruz. Ancak bu hürriyetin Metafizik değil, etik karakterde olduğuna işaret etmek gerekir. İnsan ruhunda esaslı bir kanun vardır. Buna *idéo-plastie* kanunu denir. Bu kanun şöyle formüle edilebilir: Her fikir insan bedeninde bir etki yapar ve beden üzerinde bir iz bırakmaya doğru gider. Bu suretle iradî hareketlerimizle birlikte olan fikirler, bedenimiz üzerinde iz bırakmak üzere, bedenimizde değişiklikler meydana getirir. Bunu misâlle anlatalım: Bir insanın eli üzerine bir mühür koyduğumuz zaman, insan bu mührün kendi bedeni üzerinde iz bırakacağını kuvvetle düşünecek olursa, mühür kaldırıldığı zaman bu iz gerçekten orada teşekkül eder; fakat bir süre sonra dağılır. Bu *idéo-plastie* tecrübeleri pek çoktur. Bu tecrübelerin yandaşları olan olayları görüyoruz. Fakirizmin, Rıfaîlerin harika sayılan deneyleri hakikatte *idéo-plastie* mekanizmasından ibarettir. Bu olayların ne dereceye kadar yaygın olduğunu henüz bilmiyoruz. Fakat eğer bu olaylar şimdiye kadar göründükleri gibi bütün ruhî hayata yaygın iseler, bundan çıkaracağımız önemli sonuç şudur:

Ruhun beden üzerinde esaslı etkisi vardır. Ve bu etki yalnız istediğimiz zaman kolumuzu kaldırmamız ve indirmemizde görülen *idéo-motrice* etkiden ibaret değildir. Fakat *idéo-plastique* bir etki beden üzerinde, beden dediğimiz soma üzerinde bir değişiklik yapar. Bu esastan psikosomatik tıp doğmuştur.[244] Bu olaylar gösteriyor ki

---

[244] Şüphesiz psikanaliz araştırmaları, heyecanların somatik etkilerine ait tetkikler, telkin kanunlarına ait bilginin gelişmesi psikosomatik tıbbın kuvvetlenmesine sebep olmaktadır.

ruhla beden arasında sıkı bir bağlılık vardır; ve bu bağlılık bedenden ruha olduğu kadar ruhtan bedene doğrudur: İşte bu olaylar bize insan bütününde ruh-beden etkinliğinin olduğu ve bundan dolayı da insanın bazı değişiklikleri yapma gücünde bulunduğu, insanın bitki ve hayvana göre özerkliği, hürriyeti olduğunu gösterir.

Müspet değerler, yaratıcıdır. Bir düzen kurar ve bu düzen alternatifi aşarak üstün bir durum meydana getirir; menfî değerler ise yıkıcıdır. Düzeni bozar, alternatifi aşmaz, geriler, terimlerden birine sığınır veya bulanık bir durumda kalır. Ahlâki karakterde eylem hürriyetine vazife (ödev) denir. Vazife bu anlamda yalnız ahlâk alanına münhasır olmayıp bütün değerleri kaplar. Kant'ın anladığı şekilde vazifenin hem hür hem zorunlu olması, kendi kanunlarına tâbi bulunması ve kendi kendini mecbur etmesi onun yükümlülük ve emir karakterlerini taşıyan bir norm olduğunu gösterir. Sanatçıyı bedii yaratışta, ahlâkçıyı ahlâki eylemde, düşünce insanını mantıki akılyürütmede idare eden norm bu yükümlü ve imperatif karakterdir. Kant pratik aklı saf akıldan ayırırken bu yükümlülük ve imperatiflik karakterini ahlâk alanına ait gibi gösteriyordu. Zamanımızda Volkelt hakikat ölçüsünün zorunluluk ve mecbur olma olduğunu ve hakikat normu ile ahlâki norm arasında yakınlık olduğunu söylüyordu.[245] Bu görüşü ileri götürerek yalnız hakikat ve ahlâk normlarında değil, bütün değerler alanında "mecbur olma"nın genel ilke olduğunu söyleyebiliriz.[246] Bu anlamda biz bir insana vazifeni yap derken onun kendine göre ve kendi kişisel tecrübesinin gerektirdiği tarzda alternatif karşısında kendi sentezini yapmasını söyleriz. Hiç kimseye vazifeyi yap demeyiz. Çünkü vazife isimsiz ve soyut bir şekil değildir. Fakat "vazifeni yap" deriz; çünkü o her kişisel tecrübede ayrı bir sentez manzarası alan kişisel bir yaratıştır.[247] Ancak bu kişisel vazifeler arasında ortak nokta hepsinin bir alternatif karşısında onu aşma bilincinden, çift varlığın ve kötü niyetin buhranından kurtulma çabasından doğmalarıdır. Zorunluluğun evrensel ve insanlığa yaygın bir ilke olması, değerlerin insanların içinde bulundukları organik ve toplumsal şartların değişikliğine rağmen

---

[245] *Ästhetische Bewusstsein*.

[246] A. Lalande, *La Raison et les normes*, 1948 ("Yalnız mantık değil, etik ve estetik de olgulardan çıkarılamaz; hattâ olgu fikri normatif bir mantığı içerir", s. 167).

[247] Le Senne *Devoir* adlı büyük kitabında bu sentezi Yeni Hegelci idealist bir görüş içinde savunuyordu. Biz onu ontolojik açıdan görüyoruz.

hepsinde aynı alternatifi aşma teşebbüsünün bulunmasından ve bu aşmanın aynı aşkın obje, yani insani varlığa yönelmesinden ileri gelir.

Mısır'ı, Yunan'ı, Hint'i, moderni, primitifi aynı zamanda anlayabilmemiz ve aralarında ortak karakterler bulmamız bu sayede mümkün oluyor. Bir değerlendirme fiilinde süje-obje ikiliği şeklinde görünen her lâhza bir Ben'e bağlıdır. Ben, yürüyen değer ve bilgi sürecinin aktüel anıdır. Ben'ler mümküne doğru açılmış olduğu için, o geçmiş bütün eski Ben'ler potansiyeli bu gelecek bütün mümkün benlerimizin virtüelliğidir. Biz bu potansiyellik ve virtüellik ile kişiliğimizi yaratırız. Fakat kişiliğimizin ipucu daima aktüel Ben'de kalır. Benliğini kaybetmediği halde kişiliğini kaybeden hastalar bunu gösterir. Pierre Janet, *Evolution de la personnalité*'de Ben'in ve kişiliğin ayrı olduğunu hastalardaki gözlemleriyle anlatıyor.

Bergson'un bahsettiği temel ben (*le moi fondemental*) bu yaratıcı kişiliğimizden başka bir şey değildir. Şu anlamda ki, o bilinçaltında kütle ve doluluk (*plénitude*) halinde varolan ve aktüel varlığımızı idare eden gizli bir kuvvet değil, aktüel varlığımızın yarattığı eserdir; ve ancak aktüelliğimize göre değer alır. Değerlendiren bilinç varlığını başkasıyla kazandığı başkasında var olduğu için her değerlendirme bir başkasıyla değerlendirmedir. Buradan, insanın kendi kendine yetmediği ve insan bilinçlerinin karşılıklığı anlaşılır. Değerlendirme eksiklik bilinciyle başladığı, tamamlanma ve yetkinlik inancıyla kapandığı için her değerlendirme mutlaka evrensellik, bildirilebilirlik; dille, işaretle, mimikle, ifadeyle başkasına kendini anlatabilirlik arar. Bundan dolayı da her değerlendirme toplumsaldır. Bazıları toplumu insanların sözleşmelerinden (*contrat*) çıkarmak istemişlerdir. Bunun en belirli şeklini J.-J. Rousseau'da görüyoruz. "İnsan hür olarak doğar, toplum içinde zincire girer" diyor.[248] Bu insanların kendi kendilerine yeterli olduklarını sanmaktan ileri gelen yanlış bir düşüncedir. Bazıları da bunu kolektif bilinçle izaha çalışmışlardır. Halbuki bilinç ancak Ben'le kaimdir ve Ben kolektif bilinç olamaz. Her bilinç bir Ben'e bağlıdır. Ben'den soyutlandığı zaman ayrı ayrı olaylar kalır ve bilinç kalmaz. Fakat Ben'de gerçekleşen bilinç ben içinde mahpus kapalı bilinç değil, varlığı âlemle ve başka insanlarla kaim[249] olan bilinçtir. Bunun için asıl toplum insanda bu eksiklik ve tamamlanma çabalarında meydana çıkar; toplum başkasında var olan insanın gerçekleşmelerinden

---

[248] J.-J. Rousseau, *Contrat social.*

[249] Husserl'in bu anlamda bilinci tanımlarken "âlemde var olmak" (In der Welt Sein) dediğini biliyoruz.

ibarettir.[250] Öyle ise değer sübjektif olarak kişiliğin, objektif olarak toplumun gerçekleşmesidir. Kısaca, insanın başka varlıklara göre olan özerkliği, ona seçme hürlüğünü verir. Seçme hürlüğü değerlendirme hürlüğünün temelidir. Bergson'un gösterdiği gibi bu hürlük duyumlar ve algılarla başlar, hayaller ve fikirlere doğru yükselir.[251] Platon *mixte* varlıkta hazla bilincin birlikte bulunduğunu söylüyordu.[252]

Fakat Pradines'in gösterdiği gibi tam hazda bilinç kayboluyor: Öyle ise Platon'un deyişi ile karma ve müphem (*ambigü*) varlıkta haz gerçekleşirse bilinç kaybolur; bilinç gerçekleşirse haz kaybolur: Biri ötekini hem tamamlar, hem dışta bırakır. Değerler alanında hürlüğün ilk şartı budur.[253] İkinci şartı bu alternatifin aşılabilmesidir ki, bütün ikinci bölümde onu tasvire çalıştık. Değer hürriyetle, hürriyet insanla kaimdir. Bunun için değeri ve hürriyeti maddede ve canlı varlıklarda arayan görüşler aşılmıştır.[254]

## Değerin Geçerliliği

Bir bilgi fiilinde önemli olan düşünmek olduğu halde, bir değerde önemli olan inanmaktır. Ortega y Gasset'nin deyişi ile "bizim bir düşüncemiz var" dediğimiz halde, "biz şu inançtayız" deriz.[255] Gabriel Marcel'in deyişiyle de düşünceyi, sahip olmak, (*avoir*), inanmayı da varolmak (*être*) fiilleriyle ifade ederiz.[256] Fikirler bilgi ile elde ettiğimiz şeyler olduğu halde, inançlar bizim temelimizi teşkil ederler ve onların içinde bulunuruz. Bununla birlikte hiçbir değer yalnız inanca dayanmaz. Değerde düşünmek inanmakla tamamlanır. Herhangi bir bilgi fiili ondan vazgeçebilir; fakat değer olma bakımından bilgi ve hakikati ele aldığımız zaman "düşünüyorum" hükmü "inanıyorum" hükmünün özel bir hali olur. Düşünüyorum dediğimiz zaman yalnız bir olguyu tespit etmekle yetiniyoruz. Bu tespit, olanı ve olması mümkün olanı içine alabilir. Şurada gördüğüm şeyleri daha önce gördüklerimi, tarihî verileri, matematik kavramları düşünebildiğim gibi hayal gücü mahsullerini, fantastik konuları da düşünebilirim. Demek düşünce bilgi verilerine dayanmakla birlikte onları aşmaktadır.

---

[250] H. Bergson, *Les Données immédiates de la conscience.*
[251] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire.*
[252] Platon, *Philèbe.*
[253] J. Delesalle, *Liberté et valeur*; Louvain, 1950.
[254] R. Ruyer, *Philosophie de la valeur,* Armand Colin, 1952, s. 207.
[255] Ortega y Gasset, *Idées et croyances.*
[256] Gabriel Marcel, *Être et avoir,* Journal métaphysique.

Fakat ne olursa olsun, ister gerçeğe ister mümküne ait olsun, düşünce bir halin tespitinden ibarettir. Bir halin olacağının düşünülmesinde bile sanki o hali olmuş gibi kabul ederiz. Hattâ bir yıl sonra ne yapacağız diye düşündüğümüz zaman, o düşündüğümüzü sinemada görüyormuş gibi, onu sanki yapmışız gibi sonraki zaman içinde hatırlıyormuşuz gibi düşünüyoruz, onu duyu verileri veya hatıralar nevinden canlandırırız. Onun dışında düşünmeyiz. Bir şeyin olacağının düşünülmesi geleceğin geçmiş haline getirilmesi demektir. Halbuki inanıyorum hükmü ile biz bir hareketi, bir kararı, bir eylemi ifade etmekteyiz, inanıyorum hükmü düşündüğüm bütün konulara uygulanabilir. Fakat o zaman onlar yalnız tespit edilmiş şeyler olmaktan çıkarlar, tesirlilik ve etkinlik kazanırlar; bunun için de değer alırlar.

İnandığım şeyler eğer veriler ise, onlar artık basit izlenimler olmaktan çıkar, düzenleyici, yaratıcı, icra edici bir rol alırlar. Geçmişe ait iseler ölü hayaller olmaktan çıkarlar. Hayatımın devamı ve geçmişe doğru uzanmış bir kısmı haline gelirler. Bugünü meydana getiren tesirli kuvvetler olurlar; Milliyeti yaratan tarih olurlar. Geleceğe ait iseler, düşüncede olduğu gibi geçmişe nakledilecek yerde bizimle aralarında aktif bir bağlanış, sanki geleceğe doğru uzantılarımız olan manevi varlıklar haline gelirler. Bunun için, aynı konu karşısında düşünme ve inanma davranışları başka sonuçlar doğurur:

1) Düşünüyorum (*cogito*) lâhzalık ve süreksiz fiiller serisi olduğu halde, inanıyorum (*credo*) sürekli ve devamlı olarak hazır bir hali ifade eder.

2) Düşünüyorum içkin olduğu halde (çünkü bilinçle sınırlıdır), inanıyorum aşkındır. Çünkü bilincin ötesini diler.

3) Düşünüyorum zihnî olduğu halde, inanıyorum aynı zamanda duygusal ve iradîdir.

4) Düşünüyorum başkasından ayrı kaldığı halde, inanıyorum başkasındadır. Gerçi düşünüyorum'da da bir şeyi düşünmekteyim, fakat bu bir şey ve bilgi verisidir. Halbuki inanıyorum'da inandığım aşkın obje bilgi niteliği gibi verilmiş olmayıp bulunmayan, beklenen bir şeye; bundan dolayı aşkın varlığa, ideale aittir. Descartes *cogito*'dan hareket ettiği için, düşünce veya bilinç cevherlerini âlemden ayırmaya kalkmıştı. *Credo*'dan hareket etmiş olsaydı, insanı âlemden ayırmazdı.

5) İnanıyorum gerçekle mümkünün birliğine dayandığı için, sonsuza doğru hamledir. Halbuki Cogito'dan hareket eden bir filozof sonsuz aktüel olarak önceden koymadığı için, ancak virtüel sonsuzdan akılyürütme yoluyla çıkarmaya çalışır. "İnanıyorum'un tahlili, gösteriyor ki,

Descarteşçı, Rousseaucu ve Renouvierci görüşler orada birleşmekte ve her birinin değeri izah bakımından eksikleri birbirini tamamlamaktadır. Descartes inanmayı zihnî bir hükme, Rousseau bir duygululuk haline, Renouvier iradî fiile indirmekte idiler. Credo'nun her üç manzaraya aynı zamanda sahip olması bu teorilerin tek görüşlü olduklarını ve onları ayrı ayrı ele almanın imkânsızlığını gösterir. Değer alanında inanmanın tabiatını daha iyi belirtmek için onu açıklamaya çalışan bazı teorileri gözden geçirmeli ve tenkit etmeliyiz:

a- İmancılık (*fidéisme*): Bu kanaati Eş'arîlerde ve İskoçya ekolünde buluyoruz. Fakat aralarında esaslı fark vardır. Gazâlî'de iman aklın ince bir şekline, kalp gözüne bağlandığı halde,[257] İskoçya ekolünde kesin sınırla ruhun iki yetisinden birine bağlanmıştır. Hamilton'a göre akıl ve inanç alanları tamamen ayrıdır. Onlar birbirleriyle karışmak şöyle dursun aralarında ilişki yoktur: Akıl sınırlandırır, iman sınırları kaldırır. Düşünmek hüküm vermektir, hüküm vermek ise bilgimize sınır çizmektir; halbuki iman her türlü sınır ötesinde mutlağın kabul edilmesidir (Hamilton). Gazâlî ise böyle ayırmaz. "Kalbin gözü" derken aklın iki görüşünden birini anlar: Biri dışa çevrilmiş akıl, öteki içe çevrilmiş akıl. Bundan dolayı onu aklın dışında saymaz, gene akıl içinde ince bir ayırım yapar. Nitekim Pascal da Gazâlî'den üç asır sonra kalbin apaçıklığı (*évidence du cœur*) ile aklın apaçıklığını (*évidence de la raison*) ayıracak, birine geometrik görüş ötekine ince görüş, yahut birine kalp mantığı ötekine matematik mantık diyecektir.

Bilme ve inanmayı kesin olarak ayıran bu felsefeye göre insan laboratuvarda bilgi, camide inançla yaşayabilir. Onlara karşılık bilim ve din sanki tam ayrı, birbirini rahatsız etmeyen iki ruhî yetiye dayanmış iki alandır. İmancı felsefenin bu basit ayırışı sistemli düşüncesi olmayan bilim ve din adamları tarafından rağbetle karşılanmıştır. Hıristiyanlık Caesar'la İsa'nın saltanatlarını ayırdığı gibi, Modern imancılar da dinle ilmin hüküm alanlarını ayırdılar ve onların birbirine zarar vermelerine engel olduklarını sandılar. Halbuki kişiliğimiz, parçalı bohça değildir.[258] Orada birbirinden bölmelerle ayrılmış bilme ve inanma diye iki alan yoktur. Bilmek ve inanmak aynı kafanın iki davranışını temsil eder ki, onlar her an birbirine nüfuz etmektedir. Değer olmak bakımından bilgi veya hakikat inanç alanına girdiği gibi, değer

---

[257] Gazâlî, *İhya'ü ulum ad-din*, beşinci kitap: *Kalbin Harikaları* (Acaib-ül-qalb); Mişkat-ül-envar.

[258] Bu itiraz bu şekilde Prof. M. İzzet tarafından Prof. Nimetullah'a karşı ileri sürülmüştü. (*Hayat dergisi*)

muhtevası olmak bakımından her değer de bilgi alanına girer. Bundan dolayı fideistlerin akıl ve iman ayırımları sunidir.

b- İnanma iradesi William James'e göre bütün değerlerin yaratıcısıdır. Bu görüşte bilgi inanmanın özel bir türü haline gelmiştir. Pragmatik inanma fikrî gerçeği ve hakikati değere bağlamakta, değeri sübjektif tatmin ve başarı fikrinden çıkarmaktadır. Halbuki bizim tahlilimizde bir bilinç davranışı olan inanma bilgiyi içine alabileceği gibi, başka bir bilinç davranışı olan bilme de inanmayı içine alabilir. İnanmak gerçekle ideal arasında, gerçekle mümkün arasında eylem halinde kurulmuş yaratıcı varlıkla bağlantısını kaybettiği nispette, geçerliliğini de de kaybeder. Buradan, inanmanın geçerliliği sorusu kendiliğinden meydana çıkar. Eski felsefede yalnız hakikatin geçerliliği araştırılırdı, ilk defa pragmatizm bu sınırı aşarak inanmanın geçerliliği sorusunu ortaya koydu. Pragmatizme göre bu geçerlik başarıdır. Tecrübelerimizde bizi başarıya götüren şeye inanırız, inançlarımızda, şeylerin sabit ilişkilerine ait olanlarına hakikat deriz. Nitekim güzel, iyi ve faydalı dediğimiz inançlar da vardır. Şu halde doğru, inançlarımızın özel bir türüdür. Fakat doğru bir görüş her şeyden önce bilme fiilinde objenin sübjektif bir bilinç muhtevası olduğunu kabul etmeye bağlıdır. Gördüğüm renk, işittiğim ses asıl renk, asıl ses değil de, bilincimdeki renk, bilincimdeki ses ise James'in izahına imkân verir. Obje psikolojik bir bilinç muhtevası değilse, bilinç ancak objeyi kavrama fiiliyle kaimse bu görüş imkânsız olur.

Nitekim arzu ve ihtiyaç da (James'in dediği gibi) sübjektif ve kapalı değil, objektif ve açık bir süreçtir. Muhtaç olmak bir şeye muhtaç olmak demektir; tatmin olunmak onun sonucu olan sübjektif haldir. Biz âlem hakkında davranışımızı sübjektif tatminimize göre değil, objektif ihtiyaçlarımıza göre gerektiririz. Yiyeceğe ve okuyacak şeye muhtacım dediğim zaman beni gerektiren yiyecek ve okunacak şeylerdir. Fakat teselli edilmeye muhtacım dediğim zaman soru değişir. Çünkü burada obje artık elle tutulan maddi bir şey değil, manevi bir varlık olmuştur. Fakat aslında problemin mahiyeti değişmiyor. Çünkü teselli edilmek bir insanla bir madde arasındaki ilişki yerine, bir insanla bir kanılar bütünü arasındaki bağlantının konmasıdır. Teselli edilen insan, içinde bulunduğu kanılar bütünü sarsılmış olduğu için bir başkası tarafından yeniden intibak haline getirilmek istenen kimse demektir. Burada kanılar bütünü ister semboller halinde alınsın, ister insan ve eşya gibi gerçek varlıklardan ibaret olsun bizim dışımızdadır. Teselli eden kimse sanki teselliye muhtaç olduğumuzu hisseden, çevreyle aramızda bo-

zulmuş intibakı yeniden kurmak isteyen kimsedir. Böyle bir durumda ne ihtiyacı olan kimseyi ne de onu teselli edeni kendi içlerine katlanmış psikolojik süreçler gibi görmeye imkân vardır. Kısaca, her ihtiyaç bir süje-obje ikiliğidir ve orada ancak objeye yönelme fiili tespit edilebilir. Bunun için de ihtiyaç sürecinin eseri olan inanma fiili ve değer de gecerliliğini ancak bu süje-obje ikiliğinden, objenin hazır olmayışından alır.

İnanma fiili üç halde bulunabilir:

1) Süje obje tarafından yutulmuştur. Açım dediğim zaman, açlık halen hazır-olmayan herhangi bir objeye yönelir. Halbuki açlığımızı tatmin edecek olan birçok madde hazır olabilir. Şu halde hazır olan duyulmuş nitelikler objenin bir kısmını, zamanla değişen ve verilmiş kısmını teşkil ederler. Bunun için de ihtiyaçta asıl obje, duyulmuş niteliği aşan şeydir. İşte asıl obje bu niteliğin dışında, onu kuşatan ve onun biteviye yenileşmesine rağmen değer muhtevası olarak kalmasını sağlayan şeydir. Süjenin çevrildiği, ulaşmak için atıldığı, fakat süjeyi bu etkinliğe götüren değerin asıl kaynağı odur. İhtiyaç hareket halinde olduğu için aşkın objeden bize haber vermekte olan nitelikler de hareket halindedir. Değişir, genişler veya azalır. Bu nitelikler sanki aşkın objenin şifreleridir. Biz onlarla ondan haberdar oluruz. Bu esaslara göre süjenin obje içerisinde erimesi, süjenin mümkün ve aşkın objeye bütün değerlendirme çabalarını ve duyu verilerini feda etmesi demektir ki, buna Mistik değer görüşü denir. Bu görüşte ideal, duyu verilerini, aşkın obje adına feda etmektir. Çünkü değerde duyu verileri görünüştür, gölgedir. Aslî olan onun arkasındaki aşkın obje, ihtiyacımızı davet eden asıl varlıktır. İşte bu değerlendirme davranışından kutsal kavramı doğmuştur. Kutsal, duyulan nitelikler arkasında mümkün objenin sembolüdür, insan ihtiyacın aşkın objesine boyun eğdiği için, kendini ve doğrudan doğruya kavradığı nitelikleri ona feda eder. Bu mistik değer görüşü bütün dinî tasavvurların ilkesi olduğu gibi, bazı laik görüşlerde de devam etmiştir. En kuvvetli örneğini Budizmin yokluk arzusunda buluyoruz. Yokluk arzusu ihtiyacın hazır bulunmayan objesi içinde erimenin metafizik ifadesidir.

2) Objenin süjede erimesinden başka bir şey olmayan bir değer davranışı daha vardır. Burada insan, ihtiyaç objesini ortadan kaldırarak, onu duyu verilerinden ibaret görmeye başlamıştır. Böyle olduğu için süje-obje ilişkisinde ikiliği kaldırıp, onu süjeye indirmiştir. Bu görüş tarzına Romantik değer görüşü denir. Burada ihtiyaç fiili içsel ve kişisel olmuştur. İhtiyacın gerçekleşme araçları, değerlendirmede

hâkim rolü oynar. Burada insan tabiata ve eşyaya çevrilmiş görünür. Fakat bu çevriliş, süjenin kendini dışarıda araması veya dışlaşmasından (*extériorisation*) ibarettir. Bu anlamda eşya süjenin sembolleri, tabiat ruhun aynası olmuştur. Romantik değer görüşü Eros kavramını doğurmuştur. Eros Yunanlıların arzu Tanrısıdır. Mitolojide hayat ve sevgi kaynağı diye gösterilir. Kutsalın tam karşıtı olarak burada aşkın obje kanunlarını insana dikte edecek yerde, insan âleme arzularını aksettirir. Fakat Mistik değer düzeni içinde erotik değer düzeni yerleşememiştir. Tanrılar değer âleminin objektif sembolü oldukları halde, Prometheus sübjektif sembolüdür. Sanki Tanrılar ile Daimonların mücadelesi İlkçağ'da sübjektif ve objektif, mistik ve romantik değer düzenlerinin mücadelesiydi. Fakat asıl eski medeniyetler mistik değer düzeni üzerine kurulmuş oldukları için, bu mücadele Tanrıların Daimonları yenmesiyle sona ermiştir.

3) Değer düzenin geçerliliğini ne objede ne de süjede aramaya mahal vardır. Değer düzenin geçerliliği süje-obje ikiliğine ait diyalektiğin kabul edilmesiyle elde edilir. Başka deyişle, ne süje, ne objeye, ne de obje süjeye indirgenmelidir. Onlar aynı varlığın içinde zıt ve tamamlayıcı iki terimdirler. Tasavvuf, kutsal ve Eros ikiliğini birliğe indirgeyen görüşün tipik örneğidir. Çünkü tasavvufta bir yandan kutsal fikri, öte yandan Eros, insanın Allah'a çevrilen sevgisi hâkimdir: Allah aşkın obje, insanın sevgisi sübjektif unsurdur. Tasavvufta ikisi aynı derecede rol oynar ve değerde geçerliliğin çok güzel fakat son derece güç ve eğreti örneklerinden biri tasavvufta görülür. Değer düzeni geçerliliğini devamlı olarak nerede bulabilir? Bu ancak realist bir dünya görüşünde gerçekleşir. Ve onu ancak realist bir dünya görüşü seviyesinde devamlı surette kurmak mümkündür. Teknik değerde, sanat değerinde, ahlâk değerinde, aşkın obje ile süje arasındaki denge sağlanabilir ki, buna bilgi ve inanç dengesi deriz; bütün değer çevrelerinde bilginin ve inancın lehine payları değişmek üzere hepsinde bu denge az çok devam eder: Her birinin kendine vergi ayrı ölçüleri vardır. Onun için süje ile aşkın obje arasında bir denge araştırması olacak; fakat bu araştırma teknik değerden ahlâki değere kadar çeşitli tarzlarda gerçekleşecektir. Bu tarzların hiçbirini ötekine indirgemek mümkün değildir.[259]

---

[259] Buna değerlerin ortak ölçülmezliği (*incommensurabilité*) demiştik.

# SONUÇ

Değer ölçüsü akıldır. Değer yaratan, değeri keşfeden, değeri anlayan, değer hakkında hüküm veren insanlar türlü açılardan bu değerlendirme fiillerinde ölçü olarak aklı kullanırlar. Her ne kadar değer duyu ve duygulara ait bir sezgi ile kavranırsa da, onun bildirilebilir olması ancak bir gaye sisteminde norm halini almasından, değer mantığı ile gösterilmesinden doğar, ifadesinde duyu ve duygu derecesinde kalan değerler bildirilme ve anlaşılma gücünü kaybederler. Anlaşılamayan bir değer ise kendini kabul ettiremez.[1] Değer insanların kapalı bilinçlerine değil insanlığa ait olduğu için, bildirilemeyen ve anlaşılamayan bir şey değildir.

Değerin akledilir alanını aşması başka şeydir, akılla ifade edilmesi, anlaşılır olması başka şeydir. Değerin kaynağı bilinçdışı ve bütün insani yetiler olduğu için, onun akledilir'den çok geniş bir alanı vardır. Fakat insani varlığın en geniş ifadesi olan değerin bildirilebilir olması için bu akıldışı alanın akılla temasa gelmesi lâzımdır. Değer aklı aşan varlığın akılla ifadesidir.

Değerin değer olması devamlılığından gelir. Bir anda meydana çıkan ve kaybolan bir eylem, bir şey değer değil, onun kalpakçasıdır. Karanlıkta yanıp sönen bu ateş böceği hiçbir bildirişin ve aklın konu-

---

[1] A. Lalande, *La Raison et les normes*, édit. Hachette, 1948 (Les Normes morales, s. 78; la raison dans l'art, s. 101).

su olamaz. Ahlâki bir eylemin örnek olması için her zaman gözümüz önünde bulunması, daima yapılmış olması gerekir. Tek veya devamsız bir eylem bize kendini bir kural olarak kabul ettiremez, ya tesadüf ya da jest olarak kalır; bunun için de değer olamaz. Öyle ise değer ömür boyunca gelişen bir eylem, yani bir karakter olmalıdır. Sanat değeri sanatçının karakteri halini almalıdır. Ahlâk değeri ahlâklı adamın karakteri olmalıdır. Nitekim bilgi ve teknik değeri de ilim ve iş adamının karakterine dayanacaktır. Değer insanın kişiliğinde kendine vergi bir karakter olmalıdır ki, kural olacak bir değer yaratışına imkân versin. Psiko-sosyal şartlar bu karakterin sebatı ve devamını sağlar.[2] Fakat onun asıl kaynağı kişilikle değer ideali arasındaki diyalektik bağlantının devamlılığıdır.

Değerin aşkın obje ile diyalektik ilişkisi ona yaratıcılığı verir. Bu ilişki, aslında irade ile Kaderin çatışması olarak görünür. Değer yaratışı insanın bütün çabası ve irade gücünün kaynağıdır. Insan değer yaratıcı olmasaydı, sırf biyolojik, hattâ sosyal varlık olarak çabasını ve iradesini nereden alacaktı? Fakat bu irade bütün gücünü, karşılaştığı bir dirençten, varlıkların direncinden alır. Varlıklar insan gücünü durduran kaderlerdir: Her varlık sferi, kendi derecesinde, iradeyi durduran bir kader sınırıdır: Madde hayat değerini sınırlar, hayat manevi değerleri sınırlar. Onlardan her biri bir değerin imkân şartlarını çizer. Fakat bu Kader sınırı önünde bir değerin irade çabası ezilmiş olsa bile, kendini aşma gücü olarak yaratıcı olur. Değerin varlıkla savaşı iradenin Kaderle savaşıdır ki, insana bütün diyalektik sentez gücünü verir: Her irade çabası Kader önünde yenilme, fakat kendini aşma ve bunun için de değer olarak yaratmadır. Yunan Trajedisi değer ve varlık çatışmasının en parlak örneğidir.[3] Böyle bir savaşa girebilmek için insanın, bilinç olarak obje ve süje yönünde gerçekleşmesi, bilinç krizinden çıkması; obje olarak Genel bilgiyi, süje olarak iç varlığı ve kişiliği meydana getirmesi gerekir. Bilincin ilk krizinden çıkış, epijektif bilincin objektif ve sübjektif bilinçler halinde gerçekleşmesi demektir. Bu ise, ilkel kültürlerde gerçekleşmemiştir. İlkçağ'da ancak Helen kültüründe ilk yemişlerini vermiştir. Yunan trajedisi, bunun için, çağdaş kültürün İrade ve Varlık savaşında da örnek olmada devam ediyor.

İlkel kültürler, epijektif derecede, bilinç krizinden henüz çıkmamış oldukları için, objektif ve sübjektif bilinçten, sarih mekân ve sarih zaman sezgisinden yoksundurlar. Müphem (ambigü) ve belirsiz bir

---

[2] A. Burloud, *Le Caractère*, PUF, 1942; les influences sociales, s. 91).

[3] F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie.*

zaman-mekân sürecinde yaşarlar. Bu kültürlerin değer dünyası rüya ve masal dünyasıdır. Orada değerle varlık, İrade ile Kader arasında trajik çatışma yoktur. İnsan belirlenmemiş bir zaman-mekânda talihin oyuncağıdır: Masalların insanı mücadelesiz başarılar, "devlet kuşu'nun konmaları, talihin yüz çevirmeleriyle doludur. Rüya gibi iradesiz, savaşsız bir serüven içinde yaşar.[4] Değerin bu derecesi ne kadar sıcak da olsa, âciz ve zayıf derecedir. İnsanın yaratıcılığı orada henüz adi hayal gücünün *stéréotypé*'lerinden yukarı çıkamaz: Ahlâk, kişiliğin bağımsızlığını, eylemin ideal ve mutlak kuralını kazanmamıştır. Sanat, yaratıcının hür dünyasına, şekiller ve normların evrenselliğine ulaşmamıştır. Bu derecede değer kamu-sanısı ile, örf ve âdetlerle karışıktır. Hint, İran ve Yakın Doğu'da Şark kültürleri, mistik değerlerdeki bütün zenginliklerine rağmen, henüz bu seviyeyi aşmamıştır. İnsan tabiat üstündeki bağımsız ve hâkim yerini bulamadığı için, kendini tabiat bütünlüğünde eriyen bir unsur gibi görmektedir. Bu görüşün kendine vergi bir derinliği ve zevki varsa da, mücadele ve yaratma gücü zayıf olduğu için, ona değerin aşağı derecesi diyoruz.

Fakat değerde en kötü cihet, değer çabasına karşı ilgisiz olmaktır. Bu, insanın her türlü değerlendirme dışında kalmasından ibaret değersizlik alanı, insanın insan olarak şerefini kaybetmesi demektir. Bütün değerler "ortak ölçülemezlik" kuralına bağlıdırlar.[5] Hiçbir değeri başka bir değer dilinden ifade edemeyiz. Ancak, onlar arasında biricik ortak cihet, bağımsızlıklarıyla, birlikte karşılıklı anlayışlarıdır. Her değer kendi alanında ayrı bir ölçüye sahip olmak üzere başka değerleri anlar. Bu kural, değerlerin ortak bir aşkınlık ilkesine bağlı olmalarından ileri gelir. Fakat değerin en aşağı derecesi bu karşılıklı anlayışın kaybolmasıdır: Bir değer ötekileri yok farz edince, bir değer fanatizmi içine düşer. Fakat daha aşağısı hammadde ve yapılmış eşya değeri üstündeki değerlere karşı kör ve sağır olmaktır ki, buna değer yaratıcılığının, değer tanımanın kaybolması, halkın koyun sürüsü gibi klişelere esir olması, kısaca değersizlik alanı deriz. İlgisizlik kötülükten daha kötüdür: Kötülük menfi değer olarak müspet değeri hareketi getirdiği halde ilgisizlik değerin afyonudur. Her değer yaratışının zıtlıkları aşan bir sentez olması, değerler alanının gittikçe genişleyen

---

[4] E. Rochedieu, *La Pensée occidentale, face à la sagesse de l'Orient,* Payot, 1963 (Le Sens et la valeur du mythe, s. 102-126); F. Leenhardt, *La Foi et le mythte,* 1963.

[5] R. Ruyer, *Le Monde des valeurs,* Aubier (La Projection maladroite, s. 39-70; *La Pureté des valeurs,* s. 87-101).

bir alan olmasını sağlar. Fakat acaba bu değerler hareketinin durakla-maları, boşuna çabaları, geri hareketler yok mudur? Değerler hareketi yalnız tek hatlı mıdır? Hep ilerleyici mi tasavvur edilmelidir? Böyle bir soru değer problemini aşarak varlık ve gerçek problemine geçmeyi gerektirir. Buna verilecek cevap, evrim ve devrim kavramlarına ait ke-sin bir tanımlamaya bağlıdır ve bu da konumuzun dışındadır. Değer-ler alanında biz gerileme, ilerleme, zikzak hareket gibi türlü şekillere rastlıyoruz. Hindistan kastlarında da tam bir saplanıp kalma vardır. Bazı çağlarda değerlerin zikzakları görülür; bazen hareketleri çok ağır, bazen hızlıdır; insanlığın bir kısmı mistik değer düzenine saplanmış-tır. "Mana" onlarda değer düzeninin mihrakı olmada devam ediyor. Buna insanlığın ilkel halde kalışı diyoruz. İnsanlığın bir kısmında ise değer düzeninin esaslı sarsıntılara uğradığı, gelişme içinde olduğu gö-rülüyor. Genel olarak insanlığın ikiye bölündüğü, bir yanda telkin, sempati, dışbilinç ve ona bağlı bir değer dünyasının, öte yanda zekâ, irade, tutku ve ona bağlı başka bir değer dünyasının geliştiği görülü-yor. Bunlardan birincisine Doğu, ikincisine Batı medeniyeti diyoruz. Birbirinin karşıtı, yahut hiç değilse gelişmeleri bakımından birisi yalnız bir yönde, öteki başka yönde gelişmiş olan bu iki değer dünyasını kar-şılaştırmak ve aralarında nasıl yaklaşma mümkün olacağını düşünmek ayrı bir konu teşkil eder.[6]

Değerler epijektif bilinçten projektif (mitolojik) bilince, daha son-ra objektif ve sübjektif bilinçlere, genel bilgi ve kişiliklerin doğuşuna doğru gelişmeler kaydetmektedir. Fakat bu gelişmeler sırasında dünya âdeta ortasından bölünmüş ve parçalanmış görünüyor. Bir yanda zekâ ve iradeye dayanan gergin irade kültürü, makine medeniyetini meyda-na çıkarıyor; öte yanda telkin ve sempatiye dayanan bir iç medeniyeti devam ediyor. Dünyayı fetheden irade medeniyetidir. İnsanı insana açık tutan, insanlar arasında manevi bağlılığın temeli ikinci medeniyet olabilir. Şu halde makine medeniyetinin istilâsına rağmen içine girdiği çıkmaz insanın, makineye esir oluşu, yıkıcılığı ve inkârcılığı; telkin ve içleşme medeniyetinin maddi başarısızlığa rağmen iç hayatta zengin-liği karşı karşıya konduğu zaman onlar arasında bir tercih yapmanın imkânsızlığı görülür; insanlık bugün bir tercih durumunda değil, bir

---

[6] *Humanisme et Education en Orient et en Occident*, New-Delhi 1951, UNESCO; *Şark ve Garp*, Türkiye UNESCO Komisyonu, 1952; "Şark ve Garp Problemi Önünde İslâm" İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1964; *Colloque Orient et Occident* (Bruxelles, 1958). Bu zikrettiğimiz eserlerde bu konuyu ayrı tarihlerde ele aldık.

sentez durumundadır. İnsanlık her iki batağa saplanıp mahvolacaktır; Batı medeniyeti kendi irade ve teknik azmasının neticesinde kendini inkâr edecek, Doğu medeniyeti iradesizliğinin perişanlığında mahvolacak, insanlık yıkılacaktır. Yahut insanlığın iki büyük kutbu olan gerilim ve genişleme kavsi, birinde zekâ ve iradenin, ötekinde telkin ve sempatinin hâkim olduğu bu iki âlem, karşı karşıya kendi yetmezliklerini anlayarak integral insanı meydana getirmek için çabaya girecekler ve insanlığın yarını, medeniyetlerin birbirini tamamlamasından İntegral insanı yetiştiren bir eğitimin verilmesinden doğan bütünsel, insani bir medeniyete doğru gidecektir. İnsanlık bugün intiharla kendini yaratma arasında bir seçim yapmak durumundadır.

# Dizin

## A


Abbé Brémond 345
Ach, Narziß K. 53, 99
Adler, Alfred 237, 246, 324
Agathon 190
Alkibiades 190
Ampère, Andre Marie 21
Archimedes 13, 171
Aristophanes 190
Aristoteles 21, 26, 32, 33, 36, 38, 45, 46, 64, 69, 79, 87, 96, 123, 131, 132, 134, 141, 143, 165, 169, 175, 178, 181, 182, 183, 191, 192, 228, 229, 329, 368, 369
Aron, Raymond 287
Atabay, Ercüment 249
Attar, Feridüddin 264
Augustinus 21, 60
Avenarius 30, 33, 41, 52


## B


Bachelard, Gaston 85, 124, 224
Bacon, Francis 87, 135, 144
Bancel, Larguire de 207
Baudouin, Charles 237, 248
Bayülken, Dr. Faruk 260
Becquerel, Henri 172, 270, 274
Behterev, Vladimir 178
Bell, Graham 271
Bergson, Henri 21, 22, 23, 24, 34, 39, 59, 65, 66, 83, 87, 92, 94, 101, 102, 103, 110, 114, 115, 137, 183, 184, 185, 206, 207, 244, 245, 312, 313, 317, 318, 319, 323, 353, 360, 378, 381, 382
Bernard, Claude 175
Bernheim, Hyppoliyte 111
Bichat, M. F. Xavier 175
Binet, Alfred 53
Bleuler, Eugen 108, 194
Blondel, Charles 101, 242, 324, 326
Bohn, Georges 206, 207, 239
Bohr, Niels 154, 164
Boirel, René 270, 271
Bouglé, Charles 237, 244, 358
Bousquet, Georges Henri 287
Boutroux, Emile 9, 151, 259, 349
Bouvier, E. L. 207
Boyle, Robert 152
Brehier, Emile 358
Brentano, Franz 27, 193, 195, 197, 334, 368
Broglie, L. de 10, 149, 155, 156, 164, 174, 275
Brouwer, L. E. jan 125

Bruno, Giordano 343
Buharin, Nikolay 260
Burloud, Albert 53, 54, 78, 99, 107, 390
Buytendijk, F. J. J. 353

## C

Carel, Alexis 176
Carnap, Rudolph 145, 149, 303
Carnot, Sadi 152, 172, 206
Cassirer, Ernst 32
Cellini, Benvenuto 326
Claparède, Édouard 206, 207
Comte, Auguste 21, 157, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 172, 178, 180
Condillac, Etienne Bonnot de 111, 339
Coulomb, Charles Augustin de 154
Cournot, Cousin V. 377
Croce, Benedetto 196, 300, 325
Crooks, William 237
Curie, Marie 172
Cusalı Nicholas 200, 201

## D

Darwin, Charles 39, 62, 271
Davisson, Clinton 174
Davy, George 237, 242
Delacroix 314
Demokritos 70, 79, 377
Descartes, René 13, 17, 24, 27, 28, 33, 35, 37, 48, 59, 64, 65, 70, 74, 75, 79, 80, 85, 87, 90, 99, 104, 107, 115, 134, 135, 141, 142, 147, 156, 168, 169, 170, 172, 183, 184, 192, 195, 217, 218, 220, 233, 271, 310, 334, 336, 368, 369, 383, 384
Deschamps, Paul 333
Dessoir, Max 9, 237, 250
Dewey, John 226
Dilthey, Wilhelm 21, 26, 59, 161, 166, 189, 283
Dirac, Paul 151, 174, 175
Dostoyevski, Fyodor M. 373
Draghicescu, Dimitrie 185
Driesch, Hans 16, 175
Dubois-Reymond, P. 44
Duhem, Pierre 16, 44, 153
Duns Scotus 26
Dupreel, Eug 190, 306
Durkheim, Émile 16, 31, 144, 162, 179, 185, 196, 197, 218, 237, 242, 243, 244, 252, 293, 324, 352
Dwelshauvers 55

## E

Eddington, Arthur Stanley 151
Edison, Thomas 271
Egger, Victor 99
Ehrenfels, Christian 54, 318
Einstein, Albert 72, 73, 122, 147, 170, 173, 174
Epikuros 377
Eucken, Rudolph 26
Everett, W. G. 64

## F

Fabre, J. H. 206, 207, 239
Fârâbî 32, 69, 75, 173
Fauconnet, Paul 324
Fechner, Gustav 55, 177, 229
Fermat, Pierre de 271
Fichte, Johann Gottlieb 110, 141, 332
Fresnel, Augustine Jean 174, 274
Freud, Sigmund 108, 237, 246-250, 298, 313, 324, 325

## G

Galileo, Galilei 13, 73, 147, 171, 173
Gall, Franz Joseph 177
Galton, Francis 173
Garaudy, Roger 87
Gasset, Ortega y 330, 335, 371, 382
Gauss, Carl Friedrich 170
Gazâlî 15, 309, 384
Gehlen, Arnold 62, 177, 207
Geiger, Moritz 197

Geny, Paul 86
Germer, Lester 174
Gibbs, J. Willard 152, 159, 273
Gide, André 370
Giran, Paul 101
Glansdorf, Maxime 311
Goethe, J. W. von 9, 233
Goldstein, Kurt 176
Gonseth, Ferdinand 150
Granet, Marcel 355
Gray, Elisha 271
Guyau, J. Marie 239, 291

## H

Haeckel, Ernst 338
Hallac-ı Mansur 375
Hamelin, Octave 224, 300
Hamilton, William 193, 384
Hartenberg, Paul 333
Hartmann, Ed. Von, 323
Hartmann, Max, 153, 271
Hartmann, Nicolai 28, 140, 167, 168, 189, 197, 236, 252, 253
Hegel, G W. F. 32, 35, 36, 38, 87, 103, 104, 106, 115, 141, 181, 196, 234, 236, 237, 251, 252, 253, 254, 300, 301, 344
Heidegger, Martin 23, 24, 160, 234
Heisenberg, Werner 10, 124, 149, 151, 155, 163, 164, 174
Helmholtz, Hermann von 55, 177
Herakleitos 36, 87, 129
Herbart, Johann Friedrich 55, 193, 230
Huizinga, Johan 316
Hume, David 10, 55, 79, 80, 93, 102, 118, 145, 146, 147, 149, 150, 184, 210, 322, 331, 334, 340
Husserl, Edmund 9, 10, 17, 27, 28, 48, 52, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 68, 75, 88, 100, 104, 167, 184, 195, 197, 199, 212, 253, 368, 381
Hutcheson, Francis 229
Huyghens, Christian 152
Hz. Muhammed 356

## İ

İbn Rüşd 32

## J

Jalabert, Jacques 181, 183
James, William 22, 38, 39, 66, 92, 107, 118, 184, 212, 226, 345, 385
Janet, Pierre 178, 324, 327, 333, 344, 381
Jankélévitch 154, 367
Jaspers, Karl 14, 23, 24, 25, 33, 178, 197, 329
Jeans, James 274
Jhering, Rudolf von 244, 317
Jung, Karl Gustav 108, 194, 237, 246, 247, 298, 324

## K

Kant, Immanuel 10, 13, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 55, 80, 81, 86, 115, 141, 146, 148, 149, 154, 169, 170, 173, 182, 192, 193, 194, 204, 252, 282, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 310, 344, 345, 380
Kepler, Johannes 147
Kierkegaard, Søren 22, 23, 154, 234, 256, 375
Korzybsky, Alfred 124
Kraepelin, Emil 108
Kretschmer, Ernst 108, 109, 178, 194
Kropotkin, Pyotr 237, 238

## L

Lachelier, Jules 148, 149
Lagache, Daniel 66, 178
Lalande, André 143, 148, 151, 380, 389
Lalo, Charles 237, 242
La Mettrie, Julien Offray de 259
Laplace, Pierre Simon 147, 173
Laporte, Jean de 140
Lavoisier, Antoine 152, 171, 172

Le Chatelier, H. 272, 274
Lecomte de Nouy 152
Lenin, Vladimir 87
Le Play, Frédérich 178
Leroy, Olivier 80, 81, 314, 331
Le Senne, René 300, 378, 380
Lévy-Bruhl, Lucien 71, 80, 124, 209, 237, 242, 279, 354
Lipps, Thedor 16, 78, 283, 284
Lobaçevski, Nikolay 294
Locke, John 79, 80, 102, 244
Lotze, Hermann 193, 229
Lupasco, Stéphane 124, 165

## M

MacDougall, Frederich A. 237, 238
Mach, Bloch 30, 40, 41, 52
Maine de Biran 10, 65, 107, 110, 111, 184, 185, 259, 322
Malinowski, Bronislav 208, 249
Marcel, Gabriel 24, 33, 197, 284, 301, 355, 374, 382
Marconi, Guglielmo 226
Mariotte, Edme 294
Marx, Karl 35, 169, 185
Mauss, Marcel 352, 354
Maxwell-Hertz 225
Mead, George 353
Mengüşoğlu, Takiyettin 10, 168, 297
Mercier, Gustave 39, 86
Merleau-Ponty, Maurice 23, 25, 33
Mevlâna 264
Meyerson, Emile 144
Mill, John Stuart 55, 142, 144, 145, 146, 152, 162, 167, 169, 193, 194, 274
Mimar Sinan 315
Minkowski, Hermann 194, 327
Molière 374
Moore, Thomas 219
Müller-Freienfels 226, 367

## N

Natorp, Paul 32
Nédoncelle, Maurice 157, 235
Newton, Isaac 73, 144, 147, 155, 173, 271
Nietzsche, Friedrich 23, 39, 40, 60, 186, 197, 275, 276, 344, 357, 376, 390
Nogué, Jean 10, 65, 69, 212, 213

## P

Pareto, Vilfrode 257, 286, 287
Parmenides 35, 36, 129, 182, 191
Parsons, Talcott 208, 209
Pascal, Blaise 21, 22, 145, 256, 271, 309, 328, 384
Pasteur, Louis 152
Paulhan, Frédéric 314, 317
Pavlov, Ivan 178, 325
Peirce, Charles Sander 226
Piaget, Jean 338
Picard, Jacques 144
Planck, Max 155, 156, 164, 173, 174
Platon 10, 14, 21, 34, 38, 64, 79, 96, 106, 115, 129, 130, 132, 134, 135, 141, 153, 165, 181, 182, 183, 184, 190, 191, 192, 203, 217, 220, 228, 229, 275, 310, 341, 382
Plotinos 129, 183, 343
Poe, Edgar Allan 228
Poincaré, Henri 16, 44, 137, 145, 170
Polin, Raymond 219, 281, 288, 346
Porphyrios 131, 132
Potier 274
Pradines 224, 229, 360, 382
Proclus 183
Przyluski, J. 346, 349, 353, 354, 359, 361
Ptolemaios 133, 173
Pythagoras 171, 173

## R

Rank, Otto 237, 248
Rauh, Frederic 279
Ravaisson, Félix 259
Reichenbach, Hans 41-47, 49, 50, 59, 145, 147, 149, 150, 303

Rembrandt 76, 215
Renouvier, Charles 37, 38, 344, 360, 376, 384
Ribot, Théodule 55, 177, 197, 218, 314, 327
Richet, Charles 237, 250
Riemann, Bernhard 170
Rignano, Eugenio 78, 224, 240, 317
Rivers, William Halse 237, 238, 248, 249, 324
Rougier, Louis 36, 43, 145, 222
Rousseau, Jean-Jacques 35, 335, 381, 384
Royce, Josiah 32, 252, 284, 294
Rumkorff, Heinrich 225

S

Saint Anselme 35
Sartre, Jean-Paul 24, 25, 33, 34, 197, 368, 369, 382
Saussure, Raymond de 207, 237
Scheler, Max 10, 63, 168, 177, 186, 189, 197, 217, 219, 227, 245, 265, 276, 282, 290, 297, 298, 309, 338, 352, 358, 377
Schelling, Friedrich 32, 141, 297, 343, 378
Schiller, Friedrcih 226
Schopenhauer, Arthur 34, 40, 60, 75, 114, 115, 186, 197, 226, 229, 282, 290, 292, 324, 326
Schrödinger, Erwin 155, 164, 174
Séailles, Gabriel 314
Shakespeare, William 368, 374
Simiand, François 243
Simmel, Georg 61, 252, 290
Smith, Adam 227
Sokrates 23, 105, 125, 133, 134, 181, 190, 202, 203, 256, 310, 340, 356
Souriau, Paul 314
Spaier, Albert 99
Spencer, Herbert 55, 62, 162, 163, 185, 316
Spinoza, Benedict de 9, 35, 36, 37, 51, 68, 79, 115, 127, 142, 192, 218, 265, 288, 310, 369, 377, 378
Stahl, Georg Ernst 175
Steenberghen, Fernand van 87, 88
Steinheil, Carl August von 271
Steinthal, Heymann 244
Stern, Wilhelm 178, 301
Steward, Dugold 148

T

Taine, Hippolyte 55, 163, 312
Tarde, Gabriel 185
Thales 64, 134
Torricelli 270, 271
Trendelenburg, Friedrich 189
Tunç, Mustafa Şekip 55, 207

U-Ü

Uygur, Nermi 57
Ülken, Hilmi Ziya 36, 41, 69, 145, 151, 159, 181, 259, 266, 275, 292, 301, 309, 335, 357

V

Van't Hoff, Jacobus Henricus 274
Verlaine, Paul 206
Volkelt, Johannes 71, 380
Von Aster, Ernst 48, 49, 51
Vries, Hugo de 86, 137, 176

W

Wallace, Alfred Russel 271
Watson, John B. 178
Watt, Henry J. 53
Weber, Max 31, 55, 177, 286, 287
Wertheimer, Max 177
Wheatstone, Charles 271
Whewell, William 146
Whitehead, Alfred North 87, 140
Wittgenstein, Ludwig 43
Wold, Moorly 312
Wolff, Christian 26
Woodworth, Robert S. 206, 238
Wundt, Wilhelm 55, 177, 189

Hilmi Ziya Ülken'in felsefi yolculuğu Nietzsche'nin tanımlamasıyla bütün "değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi"ne denk düşen bir farklılığı içerir. Bilginin kökeni ve değerlerin doğasına ilişkin acaba ne biliyoruz? Tüm bildiklerimizi bir yana koyup onları felsefi düzlemde gözden geçirebilecek bir sorgulama ve cesarete sahip miyiz? İşte bu konuda Türk düşüncesinde yazılan ilk kapsamlı eserdir, *Bilgi ve Değer*.

Eğer bir düzen arayışı ya da ilk ilkenin, olgunun araştırılması ve temellendirilmesi bizi bilgi'lenmeye sevk eden bir zorunluluk ise, bu kaostan çıkmak için kendimize bir eylem düsturu bulmak ve hangi kriterlere göre ve nasıl yaşayacağımızı belirlemek diğer bir zorunluluktur. Peki, bize varoluşun bilgisini sunmak ve bilimlere temel olmak isteyen felsefe, kendisine dayanması gereken bilgilere göre geri kalmışsa, bilimsel ve teknolojik yeni gelişmelere uygun, bütün bilgi alanları için geçerliliği olan bütünsel bir bilgi ve âlem görüşü karakterini nasıl gösterecek?

Bilen özne-bilinen nesne, ben ile âlem arasında kurulan ilişkinin biçimi, doğası, buradaki ölçü, denge değer yargılarının yönünü ve akıbetini de belirler. Dolayısıyla varlık, yaşam ve insan bir bütündür. Bozulan bir denge varsa, "Bilgi ve Değer" arasında, "gerilme ve genişleme" salınımında ortaya çıkan problemleri derinlemesine irdelemek gerekir.

İşte bu kitapta bilincin, fenomenlerin ve varlık mertebelerine göre bilim sistemlerinin tasvirine girişen H. Z. Ülken bir yandan bilme gücümüzün ve bütüncül bir dünya görüşünün olanaklarını araştırıp bundan sonra eylemlerimizin düsturu olacak değerlerin özlerini ve içeriklerini ele alırken, diğer yandan sentezci bir çaba ve çok yönlü bilim ve felsefe tarihi bilgisiyle, kendi çalışmaları içinde bile apayrı bir yerde duran değerli bir eser ortaya koyuyor.

ISBN: 978-605-9328-12-8