

## ALMANYADA YENİ ONTOLOJİ CERREYANI<sup>1</sup>

NİCOLAI HARTMANN

### I

Sistematik felsefe<sup>2</sup> ile uğraşanlar, üzerinde her şeyi taşıyabilmesi lâzım gelen bir temelin, felsefi bir temel-ilmnin, kurulması için daima uğraşmışlardır. Bunların kanaatine göre, felsefenin bütün disiplinleri bir noktada birleşmek, bir esastan hareket etmek ve bir hedefe varmak mecburiyetindedir. Daima bir sistemin teşkil olunmasına çalışıldığı için, bu fikir daha ziyade ehemmiyet kazanıyordu. Her sistem bir cür'eti ifade eder; bundan dolayı hareket noktasının ve mümkün olduğu takdirde, bu noktadan itibaren ileriye atılacak adımların herhalde emniyet altına alınması lâzım gelmekte idi.

Eski sistemlerin za'fını, bunların tenkid karşısında yıkılışını pek erkenden göstermiş bulunan birer misaldir. Bu vaziyet karşısında tenkid silâhini bizzat ele almaktan başka ne yapılabilirdi? Binaenaleyh bilgi için bir tenkid vasıtasına ihtiyaç vardı ve bu vasıta da, pek doğru olarak hata kaynaklarının ortaya çıkarılıp gidilebilecek yolların hazırlanmasında aranılıyordu. Gerçekten Yunan felsefesi de olgunluk çağında bir temelin bulunması için bu tarzda bir cehid sarfetmişti. Ve bu cehid derhal kıymet kazanarak, felsefe bir ilim karakterini kazanmağa başlamıştı.

Asırlarca sonra, felsefi araştırmaların hemen her sahasındaki son

---

<sup>1</sup> Nicolai Hartmann bu yazıyı felsefe zümresi namına vaki olan müracaat üzerine mecmuanızda neşredilmek üzere göndermiştir. Muhterem Profesöre burada teşekkür eder, neşri geçiktiği için özür dileriz.

(Mecmua Neşir Hey'eti)

<sup>2</sup> Bu tabirle bilgi nazariyesi, ahlâk, estetik, mantık, felsefi antropoloji, tarih felsefesi . . . ilâh gibi felsefi disiplinler kasdedilmektedir. Umumî olarak söylemek lâzım gelirse, felsefe tarihine ait olmayan bütün felsefi araştırmalar bu tabirin içerisine girer.

T.M.

temel-meselelerin halledilememesi, bir temel-disiplinin kurulmasına ikinci bir âmil olarak müessir olmuştur. Bu temel-meseleler, metafizik meselelerdir; ve bunlar madde ile «fikir-dünyası», insanla kâinat, mâna ile kıymete taallûk ederler. Hiçbir felsefe bu meselelere karşı lâkayt kalamaz; bizi bu suallere götüren şey, insanın yalnız sual sorma hevesi değildir; bu meselelerde insan tarafından reddolunmasına imkân olmayan değişmez bir kaderin hissesi vardır. Fakat hiçbir felsefe bu sualleri sonuna kadar hal de edemez; ve eğer bunu yapmağa kalktıysa daima hedefini aşar ve bunun üzerine de yine tenkide yol açılır. Bu suretle burada da tenkid meselesi büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır: insan için mümkün olanı, imkânsız olandan ayıran, hedefleri doğru olarak ve insan iktidarına uyacak bir şekilde ortaya koyup, bilmece-çözme atıl-ganlığını sınırlamağa yarayan bir vasıta bulunmalıdır.

İşte bu sebepten dolayıdır ki, felsefenin hareket noktası, «naive» («tabii») bir düşüncenin her muammayı halledebileceğini zannettiği bir yerde, yani metafizikte, aranılmadı. Elbette eskiden olduğu gibi, şimdi de bütün mes'elelerin halşekillerini içine alan bir metafiziğe varmak bir gaye olarak kalabilir. Fakat metafiziğin kendisi felsefe için hareket noktası olamaz. Zira bizi metafiziğe ancak uzun bir yol götürür ve hareket noktasından adam akıllı uzaklaşmadıkça, ona asla yaklaşmaz. Daima metafizikten daha ziyade uzaklaşmak suretiyle, arınan felsefi mahiyetteki esas-disiplinin kurulmasına çalışıldı ve bu suretle bir sıra denemelere başvuruldu.

Bu hususta ilk tecrübe mantıkla yapıldı. Mantığı temel-ilm yapmak cehdi, Aristodan Yenikantıcı'lara gelinceye kadar daima tekrar eder. Felsefe, artık hüküm ve istidlâllerle uğraşiyor; felsefenin mefhum sistemi ise bunların neticelerinden ibaret kalıyor. O halde eğer fikirler arasındaki münasebetler, hatalardan âri olursa, bu takdirde bu fikir münasebetlerinin doğru bir şekilde istidlâl edilmiş olmaları icap eder. Skolastik felsefe ile rationalism, varolana ait mahiyetin doğrudan doğruya mefhumlar vasıtasıyla kavranılabileceğini sandığı için, bu görüşe büyük bir ümitle bağlanmıştı. Hegel'in dialektiği bile bu faraziyeye (Voraussetzung) dayanır. Yalnız burada şu nokta unutulmakta idi: yapılan bir istidlâl doğruluğu, istidlâl edilen şeyin hakikat olduğunu henüz tekeffül etmez; bunun için aynı zamanda mukaddemlerin de hakikatı ifade etmesi lâzım gelir; fakat mantukî münasebetler kendi başlarına, asla ve hiçbir suretle bunu temin edemezler.

O halde bize ilk esasları temin edecek olan mercie kadar gidilmesi lâzımdı. Bu merci düşünce vasıtalarında değil, bilgi vasıtalarında aranılmaktadır. Düşünce, varolandan gelişi güzel uzaklaşabilir ve tamamiyle doğru ve mantıkî bir iştidlâl ile irreal olan bir şeyin peşinden rüyada imiş gibi gidebilir. Fakat ancak varolan bir şey bilinebilir. Çünkü bilgi, varolan bir şeyin kavraması demektir.

Bu suretle bilgi nazariyesi mantığın yerine geçti. Bilgi nazariyesi Eflâton'un felsefesinde bile üzerinde her şeyi taşıyan bir temel rolünü oynar. Yeni çağda, Descartes ve Kant'da ise, tamamiye bir temel-ilmî olur. Kat'î ve emin olan şey nedir, hangi şeylerden şüphe edilemez, hakikat olanla hakikat olmıyan birbirinden nasıl ayrılır? İşte bütün bu sualler «tenkidin» takındığı tavrı tayin ederler. Çünkü düşünce bakımından bilgi olarak kabul edilen her şey bilgi değildir; bu şey, hata da olabilir. Fakat bir fikrin hata veya hakikat olmasının farkına nasıl varılır?

Bilgi nazariyesi bu meselede bazı illanların ihtiyacına kâfi gelebilecek muayyen neticelere varmıştır. Vakaa o, umumî mahiyette kriteriumlar gösterememiş, fakat an'ane ile gelen bir çok hata kaynaklarını keşfederek bunları zararsız bir hale sokmuştur. Fakat felsefe için bu kâfi değildi. Felsefede varlığın kavranılması mes'esi ehemmiyet kazanır: çünkü felsefede yalnız muayyen objelerin isabetle kavranılıp kavranılmıyacağı edgîl, bilâkis varolan bir şeyin umumiyetle kavranılıp kavranılmıyacağı ve böyle bir kavramanın, bir kavrama olup olmıyacağı bahis mevzuudur. Eski zamanlarda şüphecilik bunun mümkün olamıyacağını söylemiştir. Yeni zamandaki idealist nazariyeler ise bu meselelerden pek vahim neticeler çıkarılmışlardır.

İşte bu sebepten dolayıdır ki, bilgi nazariyesi dahi bizi yalnız başına ileriye götürememiştir. Filhakika bilgi, şuur muhtevasiyle varolan bir şey arasında kurulan bir münasebeti ifade eder. Fakat bu münasebetin kurulmasında şuur kadar varolanın da hissesi vardır; hem de bu münasebet, yalnız bilginin objesi tarafından değil, bilgi yapan süjenin — her türlü bilgi objelerini içine alan — dünya ile olan varlık münasebetleri tarafından kurulmuştur. Bu bilgi münasebeti varolan bir dünyada cereyan eder ve bu dünyanın bir uzvu olarak süjenin aynı dünya ile kummuş olduğu bir çok münasebetlerden sadece bir tanesini teşkil eder.

O halde bilgi-münasebetinin temeline kadar gidilebilmesi için

varlık problematiğinin ortaya atılmasına, yani ontolojiye lüzüm vardır.—

Bu vaziyetten derhal netice çıkarılmadı. Önceleri tekâmül başka yolları takip etti. Bilgi kaynakları şuura ait buldukları için, şuur fenomenlerine ehemmiyet verilmesi daha uygun geldi. Bu sefer de psikoloji bir temel-ilmî olarak ortaya çıktı.

Bu husustaki düşünce basittir: bilginin bir oluş tarzı vardır ve bu şuur aktlarında — idrak etme, hatırlama, tasavvur etme, mukayese etme, ilâh... gibi — takip edilebilir. O halde verilen şey ile bilginin (Einsicht) kaynağına varabilmek için, bu aktların tahlil edilmesi lâzımdır. Burada bizi doğrudan doğruya gayeye götürebilecek olan yollar açık bulunuyormuş görünmektedir; zira burada bilgi temineden şuur, doğrudan doğruya kendi nezdinde kalmaktadır ve objesini kavramak için kendisini terk ederek dışarıya çıkmasına lüzüm yoktur. Bu obje şuurun kendi objesidir.

Bununla beraber bu hesap yanlışır. Bir kere bilgi yapan süjeleri arasında fark vardır; bu fark, umumî ve prensipiyel olan bir şeyin görünmesine mâni olur. Bundan dolayı dünya süjelere muhtelif şekillerde görünür. Bundan başka bu suretle artık objeler değil, ancak aktlar kavranabilir; ve aktlar da başka türlü kanunlara tâbidirler. Bu sebepten dolayı da şuur muhtevasının oluş tarzına — ne kadar mükemmel kavranılırsa kavranılsın — dayanılarak aktların ihtiva ettiği hakikatla hakikat olmıyan şeyler hakkında bir karar verilemez; çünkü hata ile bilgi, oluşlarına (Genese) göre birbirinden asla tefrik edilemezler.

Ve nihayet aktlar, ancak tabii bilgi istikametinin (objeye müteveccih istikametinin) bizzat kendisine karşı, yani bilgi aktına doğru çevrilmesiyle bilvasıta (indirekt) kavranılırlar. Fakat şuur, bu çevrilme (Umlenkung) esnasında bizzat kendi yolunu kapıyor; aktların da obje yapmakla onların tabii gidişlerini bozuyor. Bu suretle de psikolojideki introspection ve denekle tecrübe yapmağa taallük eden malûm aporiler («güçlükler») meydana çıkıyorlar.

Asrımızın başlangıcında psychologism'le şuurlu bir surette mücadele eden Fenomenoloji mektebi, bu kifayetsizlikleri karşılamağa çalıştı. «Fenomenoloji», yeni bir felsefi temel-ilimi olmağa iddiasında idi. Fenomenolojide tabiat ilimlerinin nümunesine göre artık tecrübe yapılmaktan vaz geçildi<sup>1</sup> ve doğrudan doğruya yapılan müşahede yerine mahiyetlerin tahliline dayanan yeni bir metod kaim oldu. Bura-

<sup>1</sup> Psikoloji, tecrübelerini yaparken tabiat ilimlerini nümune ittihaz ediyordu.

daki esas kanaat şudur: ruhî aktlar, umumî karakterde mahiyet nevi-leri ihtiva eder; bu mahiyetlerin elde edilmesi için tek bir misalden hareket edilir; tesadüfî olan «kere içerisine» alınır ve kere dışında kalan bilâvasıta bir «görüş» için mevzu ittihaz edilir.

Bu suretle hakikaten ruhî hâdiselerin araştırılması yeni bir temele istinad ettirildi. Fakat umumî bir felsefî disiplin kurulamadı; Fene-nenolojinin bu metodu, şuur harici objelere tatbik edilemedi. Vakaa — haricî âlem de dahil olduğu halde — verilmiş olan her şeyin fenomen şeklini haiz olduğu doğrudur. Fakat bundan dolayı fenomenler objelerin kendileri değil, onların görünüş tarzlarıdır. Eğer fenomenlerin tahlilî sayesinde realite-fenomenleriyle görünüş-fenomenleri arasındaki farkı gösteren bir kriterinin temin edilseydi, ancak bu takdirdedir ki, gerçek bir temel kazanılmış olurdu. Böyle bir kriterium da hakikatle hakikat olmıyanı birbirinden tefrik etmeğe yarayan bir ölçüyü bulmanın aynı olurdu. Fakat fenomenoloji bittabi bu gayeden çok uzak kaldı.

Bir temel-ilminin kurulması için yapılan bu dört esas tecrübeye dikkate lâîk diğer bazı cereyanlar daha katıldı; bunların hepsi hareket sahasını çok daha geniş bir temele istinad ettirmeğe çalışırlar ve bu bakımdan müşterek bir karakter taşırlar. Bütün insan hayatı, çok mütehavvil münasebetlerinin zenginliği nazarı dikkate alınmalı ve böyle bir insan hayatından hareket edilerek muta ve hakikat münakaşa edil-melidir.

İnsanlar içinde yaşadıkları cemiyet-şekli bakımından olduğu ka-dar, bilgileri, dünya-görüşleri itibariyle de birbirinden ayrılırlar. Cemi-yet-şekilleri, her devrin hususiyetlerine göre değişir ve bu hususiyet-ler bir defaya mahsus olan ve tekerrür etmesine imkân olmıyan tarihî situation'u tayin eder. Artık bu situation'un yapısına, yahut bu situa-ion'u meydana getiren tarihî sebeplere verilen ehemmiyete göre, bir esas disiplin olarak felsefî «düşünme»nin mevzuunu sosyoloji veyahut tarih teşkil eder. Bundan dolayı zamanımızdaki felsefede bir sociologism ve bir historism cereyanı vardır. Sonuncusu çabuk relativizm'e inkilâb etti; relativizm de çoktan beri bertaraf edildiği zannedilen bir şüpheliğin yenilenmesine sebep oldu.

Bu iki felsefe istikametle hayat-felsefesi ve pragmatism arasında bir benzerlik vardır. Her ikisi de sosyolojik ve tarihî bir görüşe (As-pekt) dayanır ve relativizm'e karşı bir temayül gösterir. Fakat Alman-yadaki hayat-felsefesi cereyanı «fikir-tarihine» (Geistesgeschichte)

istinat ettiği devrin manevî bünyesine ait tahlillerden hareket ederek neticeler çıkardığı halde, Amerikan pragmatizmi insan hayatının umumî ihtiyaçlarından hareket eder ve bilgi ile hata arasındaki münasebette ancak hayata hizmet edenle hayata muzır olanın bir ifadesini görür. Bu noktâ nazara göre her milletin her zamanda kendisiyle kaim olan, «kendine has olan bir hakikat» telâkkisi vardır. Zamana ve insana bağlı olmayan — fikirlerin kendi objesine uygun gelip gelmemesinden ibaret olan — aslî bir hakikat veya hata mevcut değildir. Bu bakımdan artık felsefe bir bilgi, dolayısıyla bir ilim değil, belki «hayat-şeklinin» bir ifadesi, yahut da bir insan grubunun herhangi bir zamandaki aktüel meselelerini karşılamaya çalışan bir tavrıdır.

Aksaklıkları kolaylıkla görülen bu aykırılıklar bir tarafa bırakılsa bile, bu faraziyelerdeki kifayetsizlik derhal görülüyor. Bütün bu felsefî istikametler insanın amelî, sosyal, tarihî olmak üzere muayyen taraflarını ele alıyor, yahut da onun sadece «manevî hayatını» gözönünde bulunduruyorlar. Bu suretle insan hakkında tek taraflı bir tasavvurun doğması pek tabiidir; ve böyle bir tasavvurdan — felsefî bilgi için — çıkacak olan neticeler de aynı suretle tek taraflı olmak zaruretindedir.

Şüphesiz bilginin imkânlarıyla şartlarını insanda aramanın doğru bir tarafı vardır. Fakat bu takdirde insanı her taraftan, yani kendi mahiyetinin bütünlüğü içinde anlamağa çalışmak lâzımdır. Fakat bu suretle yeni bir istikamete girilmiş oluyor ve bu sefer de temel-ilm antropoloji oluyor.

İnsanla onun «hayat-şekli», yalnız zaman ve hayat şartları bakımından değil, aynı zamanda insan «soyu» ve biolojik istidatları bakımından da bir hususiyet arzeder. «Manevî hayat» dahi — fertlerde ve milletlerde — mki vasıflara tâbi olarak şekil kazanır. Zira her soy-hayatının kendine mahsus bir faaliyet istikameti, saadet, hak ve iyilik tasavvuru, kendine has bir ideali ve kâinat-görüşü vardır. Vakaa antropoloji sadece bu mes'elelerin üzerinde durmakla iktifa etmemelidir. Fakat insan nevinin biolojik şartlarını, «manevî hayatın» müstakil kuvvetleriyle birlikte görmek ve bu suretle insan mahiyetinin bütünü hakkında bir tasavvur edinmek, elbette onun bir vazifesidir.

Bununla beraber son söz antropolojinin olamaz. Zira antropoloji insanı — onun içinde yaşadığı, kendisine uyduğu ve kuvvetleriyle durmadan boğuştuğu — dünyadan tecrit ederse, nasıl olur da onu bütünlüğüyle kavrayabilir? İnsan dünyada yalnız başına değildir, varlık mü-

nasebetlerinin teşkil ettikleri geniş bir sistem içindedir ve bu sistem yalnız ona ait bulunmaktan uzak olmakla kalmaz, aynı zamanda onun bulunmadığı yerde de mevcuttur. Varlık münasebetleri, insanın bir parçası bulunduğu "dünyayı" teşkil ederler. Bu suretle antropolojiden umumî varlık bilgisine, ontolojiye, dönmek mecburiyeti hasıl olmaktadır.

Aynı şey sosyoloji, hayat-felsefesi, pragmatizm ve tarih-felsefesi için de gösterilebilir. Tarihin oluşunu, yahut hayatın sosyal şekillerini, bunların ait buldukları varlık münasebetlerini tanımadan, anlamaya nasıl imkân olabilir? Faaliyet, harekete geçme, isteme, arzu etme, ümit etme ve korkma gibi insana ait davranmaların taallük ettiği münasebetler bilinmeden onun manevî «karakterine» veyahut davranışlarının ameli ehemmiyetine nasıl nüfuz edilebilir? Bundan dolayı zamanımızda felsefî bir temel-ilm aramak celhdi, bizi — Aristo'danberi **prima philosophia** rolünü oynayan bir disipline — "varolanı olduğu gibi" tetkik eden bir bilgiye - ontolojiye - götürmektedir.

## II

İşte bu sebepten dolayıdır ki sistematik felsefe, bugün Almanyada yeni bir ontolojiyi kurmak yoluna girmiştir. Filhakika bu ontoloji henüz tam mânasiyle hazır değildir; fakat oluş halindedir ve onun kurulmasına pek muhtelif cephelerden ve birbirinden farklı vasıtalarla teşebbüs edilmiş olması — ontolojiye ait hareket noktalarının çokluğu ile bunların görünüşte arzettikleri tezatlar içinde muasırların yolunu bulması pek güçleşmektedir — bu temayülün ne kadar umumî ve zarurî olduğunu teyit etmektedir.

Şimdilik ontoloji bir sürü güçlüklerle mücadele etmektedir. Bunlar yalnız ontoloji hakkındaki muhtelif peşin-hükümlerden, antik ve skolastik felsefeye ait inhirafın bizde bıraktığı hatıralardan ileri gelmemektedir; aynı zamanda bilgi nazariyesi sahasına ait bulunan halis **aporie**<sup>1</sup>lerde bu güçlükleri ihtiva ediyor. Bu **aporie**'lerden yalnız

<sup>1</sup> N. Hartmann bu tabiri Almanca «Weglosigkeit» diye tercüme eder; bu ise gidilecek yolun yokluğunu ifade eder. Yolun bu yokluğu fenomenlerin tahlili esnasında güçlükler, tenakuzlar, tezatlar, bir kelime ile **aporie**'ler şeklinde ortaya çıkar. Bunların halledilmeleri zarurî olmadığı gibi bazen tamamiyle imkân dahilinde de bulunmayabilir; bu takdirde onlar «halis» **aporie**lerdir ve herhangi bir «esasa» (meselâ varlığın temeline) taallük ederler. T.M.

esaslı olanlardan bir tanesine işaret edelim; çünkü bu **aporie**, temel-ilm olmak isteyen ontolojinin metodolojik durumuna taallük ediyor: ontolojinin kurulabilmesi için daha önce tamamiyle teşekkül etmiş bir bilgi-kritiğine ihtiyaç yckmudur?

Umumî kaziyelerden — empirik bir araştırma temelince dayanmadan — **apriori** neticeler çıkaran eski **kritiksiz** ontoloji artık bahis mevzuu olamaz. Bilâkis burada pek muhtelif bilgi sahalarında kazanılmış olan ilmî görüşlerin kıymetlendirilmesi lâzım gelmektedir. Demek oluyor ki erişilmesine çalışılan ontoloji, hemen ilk adımdan itibaren bilgi sahalarındaki araştırma neticelerine tâbi bulunuyor; ve bu suretle araştırma neticelerinin bilgi metodolojisine dayanıyor. Fakat başka bir şeye bu kadar tâbi olan bir disiplin nasıl olur da temel-ilm olmak iddiasıyla ortaya çıkabilir?

Her şeyden önce bu itiraza karşı şöyle bir cevap verilebilir ve denilebilir ki, aynı **aporie**, münferid bir disiplini temel-ilm yapmak isteyen diğer teşebbüslerin ekserisinde mevcuttur. Antropoloji, sosyoloji ve tarih-felsefesi de empirik bir temel dayanan geniş bir bilgiyi ve buna ait metodolojik esasları «ilk şart» olarak kabul ederler. Hattâ aynı şey, hiç bir «ilk şart» dayanmadan kendi başlarına duruyorlarmış gibi görünen diğer teşebbüsler için de varittir. Mantık ve bilgi nazariyesi pek geniş bir ölçüde ilmî araştırma vakasına dayanırlar; ve yalnız bu vakayı gözönünde bulundurmamakla kalmazlar, aynı zamanda onu (sadece ondan bahsetmemekle beraber) doğrudan doğruya kendilerine tetkik mevzuu da yaparlar. Bilgi nazariyesi ve mantık ortaya çıkarabildikleri kanunî münasebetleri, esas itibariyle bu zengin malzemeye (yani ilmî araştırmanın temin ettiği malzemeye) borçludurlar. Psikoloji ile fenomenoloji, tetkikine giriştikleri malzemenin hudutsuz çeşitliliği içinde boğulup kalmazlar da, esaslı suallere nüfuz etmek isterlerse, aynı şey onlar için de caridir. Hakikaten bunlar, felsefeye bir temel olabilecek vaziyette değillerdir.

Filhakika bundan evvelki teşebbüslere ait olan güçlük bu suretle ortadan kalkmış olmuyor, bilâkis aynı güçlük bu sefer yeniden ortaya çıkıyor. O halde felsefî bir temel-disiplini hakkındaki düşünceden vazını geçilmeli? Filhakika bu, böyle görünüyor. Fakat bu suretle felsefenin birliği ortadan kalkmış olmayacak mıdır? Vakaa, felsefî araştırmaların taallük ettiği bütün sahaların dayanabileceği bir temelin bulunması lâzımdır; ve felsefe dal budak saldığı nisbette, bu husustaki ihtiyaç da çoğalacaktır.



Şimdi üzerinde durmak mecburiyetinde bulunduğumuz bir sual karşındayız: felsefi mahiyetteki bir temel-ilminden esas itibariyle neyin istenilip neyin isnilmiyeceğini bilmek icap eder. Hakikaten bu sual hiçbir zaman açık bir surette izah edilmedi ve bu istikametteki teşebbüslere — açık bir surette birbirinden tefrik edilmesine imkân olmıyan — birbirinden tamamıyla inhiraf eden pek çok ümitler bağlandı.

Eğer çok küçük farklardan sazmınazar edilirse, felsefi mahiyette bir temel-ilmimin aranılması hususunda sarfedilen gayretler birbirinden çok farklı olan üç sual istikameti etrafında toplanır. Bunlardan birincisi şudur: şüpheden âri hareket noktası olarak kabul edilebilecek olan ilk mutalar nerede bulunur? Metoda ait olan bu sual, araştırmanın bilgi şartlarına taallük eder. İkinci sual şudur: verilmiş olan bir şeyin çeşitliliğinden umumî bir görüşün «birliğine» nasıl varıyoruz. Bu sual de araştırma istikametlerinin hususiyetiyle birbirinden çok ayrılan her şeyin birliğine, bütünlüğüne müteveccihdir. Bu, nihayet felsefenin sistemine taallük eden, çok «geniş ufuklu» ve iddialı bir sualdir. Üçüncüsü de şudur: felsefi araştırmaya ait bütün obje sahasının taallük ettiği ilk objektif temeller hangileridir? Bu sual yalnız bilginin temellerini kendisine mevzu edinmiyor, aynı zamanda bir şeye (Sache) ve bütün şey-sahalarına, en nihayet kâinata, hayat, insan ve sairenin temellerine taallük etmektedir.

İkinci ve üçüncü sual birbirinden çok farklı şeylere müteveccih olmakla beraber, yine sıkı bir surette birbirine bağlıdır. Zira apaçık meydandadır ki, kâinat hakkındaki «bilginin» (Weltbild) birliği ile çeşitliliğine ait toplu bir görüşün ontik (varlık bakımından olan) temelleri arasında bir bağlılık vardır. Halbuki birinci sual diğer iki sualden tamamıyla farklıdır. Birincisi “bizim için birinci derecede” yani bilgi vefiresi bakımından ilk olana teveccüh eder. Buna mukabil diğer ikisi “bizatihi birinci derecede”, yani araştırmanın inkişafında son olana taallük eder. Bu iki türlü soruş tarzı, aynı zamanda **ratio cognoscendi** (bilgi nizamı) ile **ratio essendi** (varlık nizamı) arasındaki bütün tezatları ortaya çıkarmaktadır.

Bu tezatlar Aristo'danberi malûmdurlar. Ve eğer felsefi mahiyetteki temel-ilm aranırken daima bunlardan biri diğeriyle karıştırılmasaydı, şimdi bu hususta tek bir kelime sarfetmeğe bile lüzum kalmazdı. Fakat metafizige ait ontik temellerin mantık ve bilgi nazariyesinde — hattâ sonraları fenomonojide — aranabilmesi bu tezatların birbiriyle

karıştırılmasından doğan bir netice idi; ve aynı suretle bütün felsefenin metoduna ait ilk temellerin sosyoloji, tarih-felsefesi ve antropolojide aranabilmesi dahi, yine aynı neviden yapılan bir hataya dayanıyordu. Mantık ve bilgi nazariyesi, bizi metod bakımından birinci derecede olana (yani bilgi vetiresi bakımından ilk şartı teşkil edene) sosyoloji, tarih-felsefesi ve antropoloji de **ontik** bakımdan birinci derecede olana (yani varlığa taallük eden ve bilgi vetiresi bakımından sonuncu olana) götürürebilmeli; fakat bunun aksi asla varid olmamalı idi.

Hakikat olan şudur ki, bu iddialardan her ikisi bir ve aynı sual içinde takip edilemez; her ikisi için bir ve aynı temel-disiplin kâfi gelemmez. O halde bunlardan ya birini veya diğerini takip etmek mecburiyeti vardır; yahut bir kimse bunlardan her ikisini tetkik etmek isterse, bu takdirde birbirinden iyice ayırmalı ve her birini kendisine has problem istikametine göre takip etmelidir.

Fakat buna ikinci bir şey daha inzımmam ediyor. Felsefe — bilgi vetiresi bakımından — hiç bir şeye tâbi olmıyan tek bir disiplinle başlamalıdır iddiası, ona atfedilen ütöpik bir iddiadır. Vakaa hazırlayıcı mahiyette olan sual sahaları vardır: bilgi nazariyesi ile fenomenolojiye ait sual sahaları bunların arasında sayılabilir. Fakat bunlar, kendilerine başka şeyler tekaddüm etmeden tecrid edilmiş bir halde tetkik edilmeyecekleri gibi, muhtevaları itibariyle de böyle bir temeli teşkil etmek için kâfi gelemezler. Münferit mütefekkirler, hareket sahalarının genişliğini her zaman fark etmeseler bile, hakikatte felsefe daima ve aynı zamanda muhtelif taraflardan araştırmalarına başlar. Filhakıka felsefe zamanın bütün bilgisinden istifade edebilir; ve bu bilgi mütefekkirlerin hareket noktalarına ait olan mülâhazalarında daima bir ehemmiyeti haizdir. Çünkü hiçbir felsefe kendisiyle başlamaz; daima münferit ve müsbet ilimlerin mesaisini — bu ilimler henüz başlangıç halinde bulunsalar bile — şart koşar.

Fakat bizzat felsefi disiplinler dahi kendi aralarında karşılıklı bir münasebet halinde bulunurlar ve birbirini karşılıklı takyid ederler. Metafizik, bilgi nazariyesi, etik ve tarih-felsefesine ait düşünceler arasında «organik» bir münasebet vardır. Bunlar ancak didaktik gayeler bakımından birbirinden ayrılabilirler ve bu da yalnız dar hudutlar dahilinde mümkün olabilir. Her büyük mütefekkirin eserinde, uğraşılan esas meselelerin inkişaf şekline göre, muhtelif disiplinlere ait meselerin

sıkı bir surette birbiriyle münasebette bulduklarını görmek ve göstermek mümkündür.

Ontoloji, metod bakımından ayrıtlık bir imtiyazı haiz olduğu hakkında ütöpik bir iddiada bulunmaz; bu sebepten dolaydır ki, o felsefi bir temel-ilmının kurulmasına çalışan—yukarıda adları geçen—teşebbüsler arasında tamamiyle yeni bir yer alır. Elbette bütün felsefi disiplinlerde ontolojinin yardımına ihtiyaç gösteren sualler vardır; ve bu itibarla ontoloji, bunların metod bakımından ilerlemesini mümkün kılan ilk şartları temin eder. Fakat ontoloji, onlara tekaddüm etmek, kendilerine yol göstermek iddiasında değildir. Bilâkis ontoloji, diğer disiplinlerin mevcudiyetlerini «ilk şart» olarak kabul eder, onlardan kendisine ait neticeler çıkarır ve araştırmanın seyri bakımından daha ziyade bir **philosophia ultima** karakterini taşır. Fakat bu, ontolojinin ilk varlık temellerini tetkik etmesine ve bu mânada **philosophia prima** olmasına mâni değildir.

Demek oluyor ki ontolojinin mevkii, felsefi disiplinlerin karşılıklı münasebetleri esasına dayanıyor; ve bu münasebet, bu disiplinlerden herhangi birinin metod bakımından bir imtiyazı (Primat) haiz olmasına mâni oluyor. Bu suretle ontoloji, yukarıda bahis mevzuu olan **aporie**'yi, felsefenin hareket noktasına taallük eden sualı reddetmeden, halledebiliyor. Fakat ontoloji bu hareket noktasını kendisine hasretmiyor. Vakaa bu vaziyet, ağırlığın birinci sualden üçüncüye intikal etmesini ifade eder; ve bu suretle de temel-ilmının asıl alâka sahası da **ratio cognoscendi**'den **ratio essendi**'ye doğru kaymış oluyor. Şimdi herşey artık varlık-temellerinin ihtiva ettiği probleme tâbidir. Çünkü bir bütünün birliği ve toplu olarak görülebilmesi hakkındaki sual en iyi bir şekilde ilk varlık temellerinden hareket edilerek tetkik edilebilir; fakat bu hedefe, asla verilen şeylerin (mutanın) çeşitliliğinden hareket edilerek varılamaz.

Meselenin bu şekle girmesi bile dikkate lâyık bir neticedir. Çünkü esasa taallük eden bu değişiklik sayesinde refleksiyona dayanan bir tavırdan vaz geçilerek, yeni baştan tabii tavıra dönülmektedir. Zira bilgi vefiresinde objeye teveccüh eden istikamet, bilginin tabii tavrını teşkil eder. Psikoloji, mantık, bilgi nazariyesi; bu tabii tavrı sun'î olarak objeden süjeye, süjenin aktlarına, düşünmenin kendisine (mefhum ve hükme), bilgi-münasebetlerine ve şartlarına doğru çeviriyorlar. Bu suretle bu bilgiler, varolan bir şeyden, verilmiş olan bir şeye doğru

dönmüş bulunuyorlar. Vakaa, bu onların hususî araştırmaları için zaruridir; fakat bu yeni tavır, verilmiş olan bir şeyin çeşitliliği yüzünden varolan bir şeyi gözden kaçırmak tehlikesine düşüyor. Bu tavır o kadar ileri gidiyor ki, yeni ontolojinin başlangıç safhasında her sahadaki verilmiş-tarzları, hatalı bir surette varlık-tarzları olarak kabul edilmektedir.

Refleksiyona dayanan bu tavıra has bir çok şeyler bugüne kadar henüz bertaraf edilmiş değildir. İdrak olunabilen bir şeyin «gerçek olan» şeyle bir tutulmasına hâlâ tesadüf edilmektedir; bu fikir bir zamanlar Yenikantçı'larda hâkim olan bir temayül idi. Ve bu mektebin tefekkürü içerisinde yetişenlerin — idrak edilemeyen pek çok gerçek şeylerin mevcut olduğunu anlayabilmeleri için — şimdiye kadar gittikleri yoldan kendilerini zorla uzaklaştırması lâzımdır. Vakaa idrak edilebilen şeylerle gerçek şeylerin birbirinin aynı olmadığı tabiat ilimleri tarafından bilinliyordu; fakat bilgi nazariyesi, onlara karşı şöyle bir itirazda bulundu: bu ilimlerin mevzuunu teşkil eden atomlar, enerjiler, vakalar (Abfläufe) sırf hipotezlerden ibarettir; ve tabiat ilimlerinin bu objeleri, idrâk olunabilen şeylerden uzaklaştıkları nisbette gerçek olan şeylerden de o derece uzaklaşırlar. Fakat hipotezin (fikri bir mahsul olarak) kavramağa çalıştığı varlık-münasebetiyle aynı olmadığı, bu nevi tenkidin gözünden tamamiyle kaçıyor; zira böyle bir tenkid, fikirle varlık arasındaki münasebeti göremiyordu; bu sebepten dolayı bütün bilginin temelini, varolanı, tamamiyle gözden kaybetmiş bulunuyordu.

Refleksiyona dayanan bu tavır, 20 nci asrın pozitivistinde müspet ilimlere de sirayet etmiştir. Positivist çevrelerde — mümkün olduğu kadar «tenkidî» olabilmek maksadiyle — artık tabiat kanunlarından değil, sadece tabiat ilimlerinin kanunlarından bahsediliyordu. Ve pozitivist'lerde sırf kanun bulmağa çalışan ilimler bahis mevzuu olduğu için, bu suretle ilimleri — manasız olduğu kadar tehlikeli de olan — kısır bir yola girmelerine sebeyiyet veriliyordu. Zira sadece kendi mefhum ve formülleriyle uğraşan ilimler objesiz kalmağa mahkûmdurlar.

Yeni ontolojinin meydana çıkması ve tabii tavrın yeniden kazanılması sayesinde vukua gelme esaslı değişikliğin (Umstellnug) ne gibi faydeler temin ettiğini tartabilmek için bu gibi aykırı misallere ihtiyaç vardır. Bu tabii tavır, haricî obje sahasının bize en ziyade vasitasız

bir şekilde verilmiş olduğu; buna mukabil aktlar, düşünme ve bilgi münasebetleri gibi derunî mutaların bilvasıta — obje sahasından uzaklaşarak kendi içimize çevrilmek suretile — verilmekte olduğunu ifade eder. Çünkü refleksiyona dayanan tavır, tabii tavrın kendisine tekaddüm etmesini şart koşar. Ontolojinin tavrı ise, tabii tavrın düpedüz bir devamı demektir.

Bunun bu şekilde olduğunu diğer bir cihetten de göstermek mümkündür. Refleksiyona dayanan tavır, manevî ilimleri relativizm'e götürmüştür. Fakat bir görüşe (bilgiye) ait hakikatın neye göre izafî olması lâzım geldiği sorulacak olursa; bu suale, hakikat, muayyen bir zamandaki hayat-münasebetlerine, amelî ihtiyaçlara ve sosyal hayata, kısaca «tarihî olana» göre değişir diye bir cevap alınır. Bu suretle izafîlik kaydına tâbi olmıyan hiçbir şeyin mevcut bulunmadığı zannolunmaktadır. Halbuki burada tarihin real seyri — bizim tarafımızdan tamamiyle anlaşılıp, muhtevası itibarile kavranılamazsa bile — her türlü izafîlikten masun olarak kabul edilmektedir.

Filhakika relativizm için bu başka türlü de olamazdı. Zira her şey, ancak bir şeye göre izafî olabilir; fakat bu «şey» tekrar izafîlik kaydına tâbi olamaz; aksi takdirde izafî olan şeyin izafîliği kendi kendisini refereder. Tarih dünyasının realitesi — içinde her türlü görüşün ve mer'îlik fikrinin izafî olmasına rağmen — izafîlik kaydının üstündedir.

Hakikatte burada da ontolojik bir tezle karşılaşırız. Bu tez tarih dünyasının varlığına «taallûk» ediyor ve tarihî relativizm'in bütün iddialarını kendi üzerinde taşıyan «esas-fikri» teşkil ediyor. Yalnız bu fikir hakkında bir bilgiye malik bulunmuyoruz. Bu fikir bize tabii tavırdan — farkına bile varılmaksızın — intikal ediyor ve relativizm'in neticelerini nakzette bulunduğuna bakılmaksızın, biz onu zımnen kabul ediyoruz.

Böyle bir neticeye varmak, mübalâgalı bir şekilde tenkidî olan her refleksiyonun kaderidir; çünkü refleksiyon bizzat kendisinin dayandığı «ilk-şartları» tanımadığı gibi, bunlarla alâkadar da olmuyor; tenkid kılıcını kendisinin cür'etkâr faaliyetine karşı değil, verilmiş olan şeylere (mutaya) karşı kullanıyor. Bu suretle tenkid yolundan uzaklaşmakla bizzat kendisi tenkitsizliğin kucığına düşüyor. Tarihî relativizm'in ilerleyemediği ve aciz içinde kaldığı bir yerde bu relativizm'in istinat ettiği, fakat tanımak istemediği ontolojik «ilk-şartlar» (meseleler) ortaya çıkmaktadır.

Buna mukabil ontoloji, bu «ilk-şartların» tetkikiyle başlar. Ve sual istikametini, sadece bize «verilmiş olan»a tevcih eden kısırlaşmış tenkidin elinden kurtararak, bu «ilk-şartların» kendilerine doğru çevirir. Ontoloji, bu «ilk-şartların» bize «olduğu gibi» verilmiş olduğunu tevehhüm etmez; bilâkis her şeyden önce bunları arayıp açık bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Bunun manası da şudur: bu «ilk-şartlarla» verilmiş olan şeyler arasında ilk önce bir münasebetin kurulması lâzımdır. Bu hususta karşılaşılabilecek güçlükler ise, esaslı güçlükler değildir; dayandıkları sualleri ve faraziyeleri daima mürakabe etmek mecburiyetinde bulunan müsbet ilimlerin çoğu bu nevi güçlüklerle karşılaşmaktadır.

Bu izahattan anlaşılıyor ki, felsefenin hareket noktası hakkındaki sual bizi tek bir temel-disiplinine götüremiyor, fakat varlık temelleri hakkındaki sual bizi aynı hedefe götürebiliyor. Filhakika her fenomen sahası, her muta-gurubu bir hareket-noktası teşkil edebilir; yalnız fenomenlerin halis, «verilmiş olan şeyler»in gerçek olması lâzımdır; vakaa onların bu vasıfları haiz olmaları nadir hallerde başlangıçtan itibaren, ekseriya çok sordurandan — onlardan çıkarılacak neticelerden — anlaşılabilir. «Verilmiş olan» şeylerle, «verilmemiş» olan şeyler yalnız bilinmesi icap eden varlığın yapısına değil, aynı zamanda objenin muayyen tarafları için alıcı (receptivité) ve seçici bir uzva malik olan insan bilgi «cihazının» teşekkülüne de tâbidir. Bilgi her yerde evvela varolanın «dışına» çevrilmiştir; idrak sahası böyle bir münasebet için bir nümune teşkil eder.

Eğer «verilmiş olan» şeyleri kendisine mevzu edinen bir ilim, temel-ilim yapılırsa, bu taktirde daha gayri mütecanis ve metod bakımından birbirinden çok uzak bulunan fenomen sahalarının çokluğu ile başlanması icap eder. Ve bu suretle de tek bir hareket noktası yerine, bir-biriyle münasebeti olmayan teferruatın teşkil ettiği bir halita elde edilir. Hele bundan başka «bizim için önce olan» la «bizâtihi önce olan» bir-biriyle karıştırılırsa, bu mahfûtu varlık temeli olarak kabul etmek tehlikesine maruz kalınır ve yapısı ile birliği aranan dünya bir kaos (Chaos) içinde inhilâl etmeğe başlar.

Zamanımızın relativizm'inde böyle bir inhilâl keyfiyeti çok ilerlemiş bulunuyor. Bu inhilâl, criticism, logicism, psychologism cereyanlarında belki daha gizli kalabilirdi. Bu sebepten dolayı relativizmi'in bu şüpheli ve inhilâlettirici karakterine teşekkür etmek lâzımdır; zira relativizm, refleksiyona dayanan ve hareket noktasını teşkil eden

tavırlardan başlayarak onları kendi kendini nakzedecek bir hadde kadar götürmek suretiyle vaziyeti ilk defa açık bir şekilde ortaya çıkardı. Zira ancak bu suretle yeni ontoloji için bir faaliyet sahasını temin etmek imkânı kazanılmış oluyor.

### III

Filhakika felsefinin dayanabileceği temel, ancak varlık-temellerine çevrilen sualin istikametinde aranabilir.

Felsefede ehemmiyetle telâkki edilmesi lâzım gelen bir nokta vardır: hareket noktası olarak seçilen fenomen-sahaları, varlık-sahalarının tabii münasebetine uyacak bir şekilde, bir bütün içinde tanzim edilmelidir. Bu nizam, bize «verilmiş olan şeyler» in nizamından tamamıyla farklıdır. Bu tarzdaki bir nizam «ontik»<sup>1</sup> tabirile tavsif edilebilir. Ve onu bulmak ontolojinin esas vazifesini teşkil eder. İdrak, eşyanın mahiyetiyle alâkadar olmadığı için en heterojen olan şeyleri birbirine bağlar; aynı şey muayyen hududlar dahilinde, vakıaların yaşanılmasında da görülür. Evet hattâ bilhassa burada dağınık bir çeşitliliğin büyük bir ehemmiyeti vardır. Bununla beraber idrak ve vakıaların «yaşanması» daima bir tefsire ihtiyaç gösterir; yani bunlar vasıtasıyla bize tanıtılan varlık-münasebetlerini hâkim olan nizamın kazanılabilmesi için, daima diğer görüş noktalarından hareket edilmesi lâzımdır.

Diğer taraftan ontik nizam tabii dünya telâkkisine zannedildiğinden daha yakındır. İdrak ve vakıaların «yaşanma» siyle tabii dünya telâkkisi arasında bir fark vardır. Vakaa bunlar idrak olunan objelerle yaşanan vakıaların real olduklarını müştereken kabul ederler ve bu husustaki kanaat pek mühimdir. Fakat tabii dünya telâkkisi objelerle vakıaların, idrak olundukları ve yaşadıkları gibi olduklarını asla iddia etmez. Şüphesiz tabii dünya-telâkkisi akt'ların (idrak, düşünme, ill.) bize realiteyi verdikleri hakkındaki iddiayı kabul eder, fakat bunların bize varlığı olduğu gibi tanıttıkları hakkındaki «mutabakat» iddiasını kabul etmez.

<sup>1</sup> Ontik tabirile kastedilen nizam, varlık bakımından olan bir nizamdır.

Bu suretle tabii dünya-telâkkisinin takınımış olduğu aslı tavra ontoloji bakımından karakteristik olan bir unsur dahil olmaktadır; bu yeni unsur, eşyanın nüvesine doğru bir yaklaşma diye tavsif olunabilir ve fenomenen varlığa, görünüş tarzından «görünen»e yönelen bir temayülü ifade eder.

Bu suretle tabii dünya-telâkkisi esas itibariyle ontolojiktir. Ve bu sebepten dolayı da — yukarıda gösterildiği gibi — tabii dünya-telâkkisi inkıtaat uğramadan düpedüz felsefi ontolojiye geçebilir. Müsbet ilimlere mahsus olan araştırma tavrı da tabii dünya-telâkkisiyle ontolojinin istikâmetinde ilerler. Bu suretle tabii dünya-telâkkisi, ilimlerin çoğu ve felsefi dünya-görüşü, tek bir istikâmette toplanarak kendi aralarında sıkı bir münasebet kurarlar. Umumiyetle şüphecilik, sübjektivizm, idealizm, bu istikâmetin dışına çıkar. Bu nazariyeler yüzünden yoldan çıkan felsefe, ancak yeni ontolojinin başlamasıyla birlikte kendisini bu vaziyetten kurtarabilmiştir.

Şimdi burada asıl mesele, fenomen silsilesine hâkim olan nizamın, objelerin nizamına uyacak bir şekilde işlenmesi ve bahis mevzuu olan real dünyanın bünyesine aid yapının bulunmasıdır. Dünya-yapısının — bütün olarak göz önünde tutulduğu takdirde — saklı bir şeyi, yahut bir bilmeceyi ihtiva ettiğini zannetmek hatadır. Dünya-yapısı, onun «içinde» yerini alan insana kendisini saklamaz: yalnız onu «bulduğumuz yerden, yani bir merkezten itibaren» göremeğe çalıştıgımızdan dolayıdır ki onun hakkında «toplu bir görüş» elde edemiyoruz. Fakat bu, bertaraf edilmesi mümkün olan bir güçlüktür. Yalnız fenomen silsilesinde «verilmiş olan şeylerin» birbiriyle olan bağılılığı dünyanın varlık nizamı olarak kabul edilmemelidir. Bu nizam, bu bağılılığın aksine tabii dünya-telâkkisinin kendine has olan objektif yönelme (orientation) istikâmetinde ilerlenerek aranılmalıdır.

Bu objektif yönelme (orientation) insanın dünyada yolunu bulabilmesi için ehemmiyetli bir başarıdır. İnsanın hareket istikâmetleri, başlangıçta dar hudutlar içerisinde kalır. Ve bu hudutlar amelî ihtiyaçlar ile hayatın zaruretleri tarafından çizilir. İnsanın bu şekilde cihet ve istikâmetini tayin etmesi, onu hayvanın fevkine çıkarır. Hayvan şuurunda her şey insiyak hayatına (açlığa, nefsinin müdafaaya, cinsiyet insiyakına) inhisar eder; hayvanın dünyasını insiyakları tayin eder ve dünyanın merkezini kendisi teşkil eder. Bundan dolayı hayvanın görüşü (Blick) çok mahdud kalır. Çünkü «gerçek» dünyada onun hissesine



pek tabîi olarak böyle merkezî bir yer isabet etmez. Merkeziyetçiliğe dayana böyle bir yönelme-tarzı (orientation) hatahdır. İnsan şuuru bu hatanın ortadan kaldırılmasıyla başlar; insan, dünyayı kendisine göre değil, kendisini dünyaya göre ayarlar. Ve bu suretle «dünya içinde» kendi yolunu bulmağa, hareket ve istikametini tayin etmeğe başlar. Bu suretle insan — gerçek olan nisbetler dahilinde — merkezî olmayan mevkiini tayin etmiş olur.

Objektif yönelme, esas itibariyle varlık münasebetlerine doğru bir çevrilîşdir; fakat bundan dolayı onun daha az amelî maksatlara ve kendi hayatımıza hizmet etmediği anlaşılmalıdır. Ancak o kendi hayatımızı bütün bir dünya-nizamı tarafından taşınan, bir çok şartlara bağlı ve tâbî bulunan bir hayat olarak anlamaktadır. Fakat işte asıl bu anlayış, «objektif yönelmeye» bir üstünlük temin eder; çünkü dünya içinde hayatını aktif bir surette tanzim eden bir varlığın (Wesen) müstakilliği, onun kendi «bağlılığını» farketmesiyle başlar.

İnsanın kâinat karşısında almış olduğu tabîi tavır, real dünya hakkında bir fikir elde edebilmek için kâfi değildir. Fakat şüphesiz, real ilimlerle felsefî nazariyeler «dünya içinde kendi istikametimizi tayin etmek» maksadiyle başlanılan faaliyeti, amelî ihtiyaçların hududları ötesinde de devam ettirirler. Birbirini istihlâf ederek real dünyayı daima daha şümulü kavramağa çalışan kâinat tasavvurları, bu istikamette ilerlemektedirler.

Bu tekâmül, hiç gerilemeden daima ilerliyebilseydi, ontolojinin bugünkü vazifesi basitleşirdi. Fakat «fikir-tarihinin» (Geistesgeschichte) gerçek seyri göz önünde bulundurulursa, refleksiyona dayanan tavrın araya girerek bilhassa felsefe sahasında büyük bir rol oynadığı görülür. Refleksiyona dayanan bu tavır — yukarıda gösterildiği veçhile — bizzat bilginin tenkidi ve emniyete alınması gibi, esas itibariyle, sıhhatli olan bir talepten doğuyor; fakat sonradan müstakil bir şekil alarak tabîi tavrı ortadan kaldırmağa çalışıyor. Bu suretle refleksiyona dayanan tavır dünya tasavvurlarına şekli verir; ve bunlarla hayvan âleminde olduğu gibi merkezîyetçi bir dünya orientation'una tekrar geri dönülmüş olur.

Refleksiyona dayanan kâinat tasavvurlarına hâkim olan metafizik ideler göz önünde bulundurulursa, bunun farkına kolaylıkla varılamaz. Zira bunlar süjeyi, «ben>i, «fikir-dünyasını» (Geist) hürriyeti, yahut ter-

cihen — umumî bir tabirle — “akl”ı, dünyanın merkezi addediyorlar. Bu suretle bu kâinat-tasavvurları en yüksek objeleri kendilerine tetkik mevzuu yapıyorlar, fakat içerisinde süje, «fikir-dünyası» ve aklın ortaya çıktığı real dünyanın — bir bütün olarak — yapısı hakkında bize tamamiyle yanlış bir fikir veriyorlar. Hayvan şuurunun kendi seviyesi için faydalı olan ve bu itibarla yalnız onun için bir mânayı haiz bulunan bir şey, felsefe için bir tehlike olur; çünkü bu suretle real dünya felsefenin mevzuu olmaktan çıkar ve real dünyanın «yanından geçilmiş» olur.

Bu sebepten dolayı bugün felsefe sahasında tabîî tavırla, onun objektif olarak tevceh ettiğı dünyanın yeni baştan kazanılmasına çalışılmaktadır. Ve yine bu sebepten dolayıdır ki, zamanımızda ontolojinin kurulması için — felsefenin hemen bütün araştırma sahalarını kaplayan — bir fikir mücadelesi vardır. Bu mücadelede her şeyden önce ontoloji için bir zeminin hazırlanmasına çalışılmaktadır.

Bu vaziyet o kadar basit tasavvur edilmemelidir. Felsefî düşünmenin bir çok kusurları vardır; bunlar asırlarca metafizik sahasına hâkim oldukları için felsefenin âdetâ irsî hatalarını teşkil ederler. Dünyanın «birliği» hakkında mümkün olduğu kadar çabuk bir fikir elde etmeğe çalışmak meyli bu hatalar arasında en tehlikelisini teşkil eder. Böyle bir vaziyet karşısında uygun olmayan vasıtalara baş vurulması ve bu suretle dünyanın hakikî «birliği» hakkında bir bilginin elde edilememesi pek tabîî bir neticedir.

Metafizik kâinat-tasavvurlarının ekserisi bir hata işlemişler ve «bir tane» olması lâzım geldiğı apriori tesbit edilmiş bulunan bir esas prensip’i (yahut kâinatın sebebini) aramışlardır. Dünya varlık-derecesi (Seinshöhe) bakımından birbirinden çok farklı teşekküllerden husule geldiğı için bu esas prensip, ya en aşağı<sup>1</sup> ve yahut en yüksek<sup>1</sup> bir mertebe de<sup>2</sup>, yani kabaca maddede ve yahut da «fikir-dünyasında» aranmıştır. Birinci istikamet, materializm adı altında tanılmıştır ve muhtelif şekilleri vardır; ikincisi ise bütün theism ve pantehism’lerde, her idealizm’le akıl metafiziklerinde yaşamaktadır.

<sup>1</sup> Burada «aşağı» ve «yüksek» tabirleri birbirinin zıddı olarak anlaşılma maldır; ve bunlara her hangi bir «kıymet» atfedilmemelidir. Bu tabirler, ancak varlığın «basitliğine» veya «mudilliğine» işaret etmektedirler.

<sup>2</sup> Hartman bütün varlık âlemini başlıca dört varlık tabakasına (sahasına, mertebesine) ayırır. Bunlar da şunlardır;

İndi ya en aşağı varlık-mertebeğine ait prensip, bütün yüksek varlık-mertebeğine, yahut da en yüksek varlık-mertebeğinin prensibi daha aşağı varlık-mertebeğine nakil ve tatbik ediliyordu. Bu suretle kâinat hakkındaki tasavvur, çok basitleşiyordu. Fakat bu şekilde varlık-mertebeğinin çeşitliliği ve hususiyeti anlaşılabilir. Bundan başka gerek «yukarıdan itibaren» ve gerekse «şağıdan itibaren» teşebbüs edilen böyle bir inşa (construction) keyfiyetinin doğru olmadığı da zamanla meydana çıktı. Ne «manevî varlıktan» hareket edilerek organizm ve kâinat (Kosmos), ne de maddeden hareket edilerek ruhî hayat ve «fikir-hayatı» anlaşılabilir. Zira bir varlık-sahasına ait kategoriler ve kanunların, diğer bir varlık-sahasına nakil ve tatbik edilmesi keyfiyeti — onların cari buldukları — meşru hududu tecavüz etmek demektir. Bu meşru hududu tecavüz eden kanun ve kategoriler ise, artık objektif mer'iyetlerini kaybederler.

Ontoloji, bu şekilde konstrüksiyona dayanan ve ihtiyarî bir surette teşkil edilen tasavvurlardan vaz geçmelidir. Ontoloji, her türlü aykırı iddialardan uzak bulunmalı ve bilhassa varılacak neticeleri — ne kadar cazip olurlarsa olsunlar — lüzumundan fazla bir acele ile yakalamağa çalışmaktan korunmalıdır.

Ontoloji, dünyanın bir «birlik» teşkil ettiğinden ve bir sistem ha-

- 1) maddî varlık tabakası, 2) uzvî varlık tabakası, 3) ruhî varlık tabakası, 4) manevî varlık tabakası.

Bir şema ile göstermek lâzım gelirse:

Manevî varlık tabakası.....  
 Ruhî varlık tabakası.....  
 Uzvî varlık tabakası.....  
 Maddî varlık tabakası.....

Biz kâinatta fenomen olarak bu varlık tabakalarına ve yahut varlık saba-larına tesadüf ediyoruz. Bunlar hiç bir suretle birbirlerine irca edilemezler. Her tabakanın mevcudiyeti kendisinden evvelki tabakayı ve yahut tabakaları şart koşar. Her tabaka kendisinden evvelki tabakaya göre «müstakildir»; fakat aynı zamanda kendisinden evvelki tabakaya tâbidir. Demek oluyor ki, otonomi ve tâ-biyet aynı zamanda mevcuttur. Bundan başka en aşağı tabaka (meselâ maddî varlık tabakası) en kuvvetli olan tabakadır; en yüksek olan da en zayıf olan, fakat aynı zamanda en çok «müstakil» olan tabakadır. Tabakalar arasındaki bu münasebetleri tanzim eden kanunlara da «Kategori kanunları» adı verilmektedir. Her varlık tabakasının kendisine has kanunları vardır; bunlar birbirlerine irca edilemez ve bir tabakadan alınarak diğerine nakil ve tat-bik edilemezler.

T.M.

linde bulunduğundan şüphe edemez. Fakat ontoloji, bu birliğin neden ibaret bulunduğu ve bu sistemin nasıl yapılmış olduğu hakkında önceden hiç bir şey söyleyemez; onun bunları ilk defa araştırması lâzımdır. Burada basitleştirilmiş ve yahut hususî bir sahadan alınmış bulunan bütün şemaların rededilmesi icap eder. Bu sebepten dolayı dünyanın «birliğini» bir nevi «merkez» şeklini haiz bulunduğunu ve yahut bir nevi menşeden geldiğini tasavvur etmek de yanlıştır; hattâ burada bir mecmu ve yahut bir bütünün «birlik» şekli de bahis mevzuu olamaz. Filhakıka dünyanın birliğini «iç-nizamını» gösteren bir şekil, yani onun sistemi ve yahut yapısı (Gefüge) suretinde aramak mânalı olur. Çünkü yapı (Gefüge), dünyaya ait bütün fenomen silsilelerinde meydana çıkan bir şeydir.

Eğer bunu, muhtevaya taallük eden bir tez olarak kabul edersek, bununla az bir şey söylenmiş olmaz. Yapı-karakteri sayesinde nizam, kaide (Regel) ve devamlı bir münasebet kurulmuş oluyor. Eskiler, buna "Chaos" tabirinin zıddına olmak üzere "Kosmos" diyorlardı; ve bunu söylerken gözlerinin önünde kâinat bütün şekil güzelliğiyle canlanıyordu. Ontoloji bu kâinat tasavvurunda ifadesini bulan optimizm'den tanımiyle sarfınazar etmek mecburiyetindedir. Onu sadece bu kâinat tasavvurunun yapısına taallük eden esaslar alâkadar eder.

Fakat kâinat-yapısının (Weltgefüge) neden ibaret olduğu hakkında eski ontolojinin bir fikri yoktu. O dünyanın bütününü, şekil ve madde, Potenz ve Aktus, idee ve şey (essentia ve ens) gibi çok mahdut bir kaç zid mefhumla kavramağa çalışıyordu.

Bu kategoriler çok basittirler ve bundan başka lüzumundan fazla umumleştirilmişlerdir de. «Şekil» mefhumu statik dir ve oluş halindeki hadiseleri (process'i) kavrayamaz, real dünya ise tamamiyle oluş halindedir. «Madde» tabiri eşyanın varlık-tarzını bize tanıtır; ruhî ve «fikrî hayata» ait hadiseleri izalı edemez ve hattâ uzvî âlemdede ancak «tâbi» bir unsur rolünü oynar.

Eflâtunun idee ile eşya arasında gördüğü tezat daha üniversal'dir; fakat Eflâtun dünyayı zaman kaydına tâbi olmayan varlıkla, «oluşa» (process'e) dayanan görünüş diye ikiye parçalıyor; bunlardan birincisi real değildir, ikincisi ise varlık-karakterinden mahrumdur (yahut ta varlık bakımından haiz olduğu ehemmiyet tenzil edilmiştir). Vakaa Potenz ile Aktus tabirleri «oluşu» şümmelleri içine alırlar; fakat bu mânada bir «oluş» ise gayesi tayin edilmiş bir hadise mahiyetini alarak,

fizik hadiselerin cereyan tarzına aykırı düşer. Bu şema insan faaliyetinden alınmıştır; insan faaliyeti ise, vak'lara gaye dikte etmeğe mütemayıldır. Fakat insanın gaye vazetmesinin tesir sahası — dünyanın bütünlüğüyle mukayesse edilirse — ne kadar küçük kalır; ve kâinattaki vak'alar (process'ler), insanî gayelere karşı ne kadar büyük bir lâkaydı içerisinde cereyan ederler. Fenomenlerde bu vak'aların (process'lerin) yine «kosmik» bir zekânın (Intellekt) gayeleri tarafından idare edildiğine delâlet edecek alâmetler mevcut değildir. «Mythe»lerin hâkim olduğu eski zamanlara ait bir iman bu nevi tasavvurların doğmasını kolaylaştırabilirdi. Fakat her türlü kuruntudan kendisini uzak tutan bir düşünmenin karşısında bu tasavvurlar mukavemet etmeden ortadan kaybolmağa mahkûmdurlar.

Bu gibi vasıtalara müracaat etmek suretiyle varlığın mertebeler-nizamı kavranılmak istenilirse, elde edilen «bilgi», varlığın real mertebeler-sirasına tevafuk edemez. Zira kâinatın bu suretle kademelendirilmesinde farkına varılmaksızın, alnında insanî ölçülerin damgasını taşıyan görüş-noktaları işe karıştırılmış olur ve kâinat hakkındaki bilgimiz antropomorph bir karakter alır. «Üniversal» (külli)ler metafiziği (Universalienmetaphysik) bu hususta pek ileri gitmişti. Bu metafizik, eski «idee» fikrinin şekil değiştirerek ortaya çıkmasını ifade eder. İdeal mahiyetiyle umumî olan mükemmel, buna mukabil real olan — ferdiyeti içinde — gayri mükemmel addolunuyordu. Böyle bir nizam, real dünyanın kıymetten düşmesine, gerçek olan hayatla ona ait sahanın lâyıktı vechiyle takdir edilmemesine sebep olur.

Fakat bu fikirler kâinatın parçalanmaz bir bütün teşkil ettiğini de göstermektedir. Zira kâinat gerçekten bir mertebeler-âlemidir ve onun «birliği», bir mertebeler-nizamından ibarettir. Eski ontoloji ile uğraşan mütefekkirler bunun farkına pek güzel varmışlardı; ve bir «birlik» içinde toplanan bir çeşitliliğin bahis mevzu olduğunu ve kâinatı meydana getiren bu çeşitliliğin bir mertebeler-nizamı teşkil ettiğini biliyorlardı. Eğer bu mertebeler-nizamı, derhal antropomorph bir görüşe göre tasarlanıp kâinata dikte edilmeseydi, kâinat hakkındaki bu bilgi ile belki bir şeyler yapılabilirdi. Fakat bu suretle kâinat hakkında elde edilen «bilgi», yalnız pek basitleştirilmiş olmuyor, aynı zamanda yanlış da oluyordu. Bütün dikkatin fenomenler üzerinde toplanıp «esrarın» ortaya çıkarılacağı yerde, gelişi güzel konstrüksiyonlar yapılıyordu.

Umumî olarak bu mertebeler-nizamı fikriyle ancak pek iptidaî mahiyette kalan bir başlangıcın yapılmış olduğu söylenebilir. Mühim olan

şey, bu fikrin nasıl anlaşılacağıdır. Bir kıymet-mertebesi fikrinden hareket ederek varlığı mertebelere ayırsak — fenomenlere skolastik üniversalier (külliler) realizminden (Universalienrealismus) çok daha yakın bulunsak bile — bu suretle kolaylıkla hataya düşülmüş olur. Bununla beraber şöyle bir netice çıkarmak çok uygun görülebilir: uzviyet cansız eşyadan, ruh uzviyetten «fikir dünyası» ruhtan daha mükemmeldir. Bu suretle kâinatın yapısında ehemmiyetli olan bir şeyin kavranıldığı zannolunmaktadır.

Fakat bu takdirde ehemmiyetli olan bu «şeyin» — hiç değilse — pek yanlış bir şekilde ifade edilmekte, hattâ belki de yanlış bir şekilde kavranılmakta olduğunu kabul etmek icap eder. «Fikir-dünyasının» tabiat teşekküllerinden daha mükemmel olduğu doğru mudur. Tabiat, lâbi bulunduğu kanunları aksamadan takip eder; fizik hadisler (process'ler) âleminde bir isabetsizlik ve muvaffakiyetsizlik yoktur; fakat uzvî hayatta iş bu kadar basit değildir. İnsan plan yapan ve gaye vazeden şuuriyle, hürriyet ve faaliyetiyle her yerde isabetsiz tahminlerde bulunmak ve hata yapmak tehlikesine maruz kalmaktadır. Ancak ve bilhassa onun bulunduğu yerde kıymetlere aykırı hareket etmekten ve suç işlemekten bahsedilebilir. O halde, eğer varlık-mertebelci bakımından mükemmeliyetten bahsedilmek istenilirse, bu takdirde insan, hayvana, nebata ve nihayet cansız tabiatın dinamik sistemine nazaran daha az mükemmel olan bir varlık (Wesen) dir.

Fakat bu gibi mukayeseler bir tarafa bırakılsa dahi, hakikatin şu şekilde olduğu kabul edilebilir: her varlık-mertebesinin kendisine has bir nevi mükemmeliyeti vardır; bu mükemmeliyet, muayyen bir varlık mertebesini husule getiren bir hususiyetin gerçekleşmesiyle ortaya çıkar. Bir seyyare sistemi, kendisine merkezî bir sinir sistemi atfedilmekle daha mükemmel olmadığı gibi, güzel bir hayvan da kendisine ahlâkî çatışmalar (Konflikt)la karar vermek, vasıfları isnad edilmek suretiyle daha mükemmel olamaz. Bu gibi hayallerle kâinatın şekli değiştirilmekte ve onun gerçek olarak malik olduğu mükemmeliyetten mahrum bırakılmasına sebep olunmaktadır.

Daha yüksek bir varlık-mertebesine ait bulunan bir teşekkülün kemal-derecesi (Vollendung), daha aşağı mertebeye ait bulunanın kemal derecesinden farklıdır. Ve tecrübe göstermektedir ki, «aşağı» seviyedeki teşekküller, yüksek seviyedekilerden daha kolay kemale ermektedirler. Bu mânada bunların — vasati olarak — yüksek seviye-

dekilerden daha mükemmel oldukları söylenebilir. Haklı olarak kendisini varlığın en yüksek mertebesinde bulan insan ise, diğer teşekküller arasında en az mükemmel olanıdır.

Fakat yanlış olarak bir mükemmeliyet-mertebesi şeklinde (Vollkommenheitsstufe) kabul edilen mertebeler-sırası fikrinde açık olan bir taraf varsa, o da bunun bir mükemmeliyet mertebesinden ziyade varlık-mertebelinin yükseklik vaziyetine, derece-nizamına ait olan yapı-yükseklğine, delâlet etmesidir. Ve bu düşünce her varlık mertebesinin kendisine has bir mükemmeliyete malik olması fikrine pekâlâ tevafuk edebilir. Binaenaleyh kemalleri için çok şeye ihtiyaç gösteren varlıklar (Wesen), daha yüksek olanlardır; bundan dolayıdır ki, onlar daha güç kemale erişebilirler.

Filhakika daha yüksek olan şeylerin erişecekleri kemalin (Vollendung) daha yüksek bir kıymet-mertebesine ait bulunması, bununla alâkardır. Bundan dolayı ahlâkî kıymetler — mükemmeliyeti sadece vital kıymetlerden ibaret olan uzviyette değil — ancak insan denilen manevî varlıkta gerçekleşirler. Yalnız bu kıymet-mertebelerinin derece-nizamı (Rangordnung) teşekküllerin — her kıymet-sınıfının kendine mahsus olan — mükemmeliyet derecesiyle müsavi tutulmamalıdır. Bu mükemmeliyet-derecesi dahi her şeyden önce **ontik** mertebeler-nizamı alâkadar etmez. **Ontik** mertebeler-nizamı nihayet «yapı» yüksekliğine tâbidir. —

Eğer mertebeler-uizanu, başlangıçtan itibaren bir tekâmül neticesi olarak anlaşılırsa, problem — biraz önce olduğu gibi — tahrif edilmiş olur. Bu telâkki de aynı suretle çok eski ve yaygındır. Bu telâkki, dünyanın tek bir menşeden nasıl ortaya çıktığını kavramak ihtiyacından doğmuştur; bütün çeşetlilik, tek bir kaynaktan çıktığı takdirde, elbette kendiliğinden birbirine bağlanır ve bir «birlik» teşkil eder. Fakat bu suretle problem daha kolaylaşmış olmaz, bilâkis daha güçleşir; çünkü dünyanın teşekkülüne ait muammanın çözülmesi «hâdiselerin» çok uzağında bulunmasına mukabil, varolan şeylerin mertebeleri, fenomenlerde müşkülâtsiz görülebilecek bir vaziyettedir.

Fakat tekâmül-fikir (Entwicklungsgedanke) ekseriya daha çok ileri gitmiştir; buna belki de tekâmül (Entwicklung) kelimesinin kendisi sebep olmuştur; kelimenin hakikî manâsı, «sarılmış olan bir şeyin açılması demektir». Burada esas olan tasavvur şudur: başlangıç

safhası tarafından gizli bir surette ihtiva edilerek mevcut olan şey sonunda netice olarak meydana çıkmaktadır. Eğer bu fikir, mertebeler silsilesine tablik edilirse, bu takdirde o şöyle bir mâna tezammum eder: en «aşağı» mertebe — her ne kadar yüksek mertebe «aşağı» mertebede görünüş sahasına çıkmıyorsa da — daha yüksek mertebeyi nüve halinde ihtiva eder. Bu da daha «aşağı» olan şeylerin daima daha yüksek olan şeylerin «namzetliğini» kendisinde taşıyan şekillerin umumî bir teleolojisini tazammun etmektedir: o halde daha «aşağı» olan şeylerin dinamizmi, daha yüksek teşekküllere karşı olan bir temayülün dinamizmini ihtiva etmesi lâzımdır.

Buradaki bu fikir dahi, dünyayı «tek bir esasa irca eden bir Postulat» ile bütün dünyanın en yüksek bir mertebe üzerinde bulunan bir varlık tarafından tayin edilmiş olduğunu düşünebilmek ihtiyacından doğmuş olabilir. Fakat böyle bir fikir konstrüksiyonu tabiatıyla havada, sallantıda, kalır. Zira ne fenomenler bunu teyit ediyorlar, ne de bu fikri kabul ettirecek apriori bir sebep vardır. Fakat burada yapılacak her tenkitten daha mühim olan bir nokta vardır ve bu da şudur: böyle bir tekâmül şeması mertebeler-nizamında ne bir şey eksiltir, ne de ona bir şey ilâve eder. Binaenaleyh böyle bir şema bize mertebeler nizamı hakkında hiç birşey öğretmez, belki mertebeler-nizamı hakkında **genetik** bir tefsirde bulunmak için keudilerinin ileri sürülmesini şartkoşar. Bu suretle de varlık-mertebeler hiç bir şey kazanmadan, kendilerine lüzumsuz yere metafizik bir yük tahmil edilmiş olur.

Problemlerin bu şekilde tahrif edilmesiyle ontolojide ileri gidilemez. Bundan dolayı gerçekten ontolojik düşünme bir buçuk asırdan beri yerinde saymaktadır; çünkü ontolojik düşünme kendisine tahmil edilen metafizik problem yükünü taşıyanuyordu. Bu sebepten dolayı ontolojik düşünmeye bu yükün atılmasıyla başlanmalıdır.

#### IV.

Aralarında bir mahiyet farkı göze çarpan teşekküllerin sınıfları basit bir şekilde yanyana getirilir ve bir mertebeler-nizamına göre sıralanmağa çalışılırsa, tabii varlık-nizamına daha ziyade yaklaşılmış olur. Burada hatıra gayriihtiyarî nebat, hayvan, insan gibi bir mertebeler-sırası gelmektedir. Bu mertebeler-sırasına nebattan aşağıdaki âlemin cansız şeyleri (en geniş mânasında eşya) inzımam eder; bura-



da cansız denilince, şüphesiz insan emeğinin sarfiyle şekil kazanan ve gündelik hayatta kullanılan şeylerden ziyade, tabii teşekküllerin gözönünde bulundurulması icap eder. Münferid şahsiyet olarak insanın fevkinde millet ve devlet gibi kolektif teşekküller gelir; ve bunların fevkinde bizim "tarih" adı altında topladığımız daha geniş münasebetlerin bir şekli bulunmaktadır. Fakat tarihin mefhum sisteminde teşekkülün karakteri hemen hemen kaybolmakta, «oluş» tarafı ağır basmaktadır. Ve «oluş» karakteri diğer mertebeler için de esaslı bir unsur teşkil eder; bu sebepten dolayı ehemmiyetin böylece en yüksek mertebeye oluş üzerinde toplanması «esastan uzaklaşma» (Metabasis) intibahını bırakıyor.

Bundan başka böyle bir mertebeler-sırası tamamiyle homojen görünmüyor. Nebat ve hayvan âleminde dahi «birlikte geçirilen hayat münasebetleri»nin şekilleri vardır; bu gibi hayat münasebetlerinin şekilleri, "millet" mefhumundan ayrılmıyacak derecede ona bağlıdır ve millet mefhumuyla birlikte ikinci bir mertebeler-sırasına ait olsalar gerektir. Halbuki biz millet, devlet ve tarihten esas itibariyle insan hayatına has olan teşekkülleri anlıyoruz ve bundan dolayı da onları tabii olan teşekküllerden ayırıyoruz; fakat diğer taraftan canlının nevelerinin de kendi tarihi, bir menşe tarihi, vardır; ve bu, ontofogie bakımından insan tarihinden daha az ehemmiyetli değildir. Hattâ kâinatın bir parçası olarak arz dahi bir tarihe maliktir; ve ayın suretle daha büyük kosmik sistemlerin de kendilerine ait bir tarihi vardır.

Bu suretle bu mertebeler-sırasının dahi homojen olmadığı ortaya çıkmış bulunuyor. Fakat o, hiç olmazsa tabii bir mertebeler-nizamını teşkil ediyor; bu mertebeler-nizamında her unsur bütün bir fenomen-grupunu temsil ediyor; bu fenomen-grupu sabit kalıyor ve hiç bir suretle sarsılmıyor. Zira bu mertebeler-nizamı, hiç olmazsa ilk dört unsuruyla (gayri uzvi, nebat, hayvan, insan), çok defa esas teşkil etmiş bulunuyordu. Fakat bununla beraber, onun felsefede kendisini kabul ettirdiği de söylenemez; her halde bu mertebeler-nizamının temeli üzerinde durularak fazla bir şey yapılamadı. İmdi bu mertebeler-nizamında dahi yerinde olmayan bir şeyin bulunması icap eder. Acaba hata bunun neresindedir?

Mertebelere ait yapının birbirinden farklı olması, bu yanlışlığın sebebi olamaz. Bununla beraber mertebelerin yapı bakımından birbirinin aynı olmasını icap ettirecek bir garanti de yoktur. Fakat bu varlık-

sahalarına — dikkatimizi kendilerine çevirmek şartıya — acaba mertebeler nazariyle bakılabilir mi? Nebatla hayvan arssındaki münasebet bakımından vaziyet hiç de o kadar açık görünmüyor. Nebat ve hayvan âleminin her biri ayrı birer mertebeler-sahası teşkil eder; her iki sahanın aşağı mertebeleri arasında çok açık olan bir müvazilik vardır. Bundan başka her ikisiyle cansız şeyler arasındaki fark kendileri arasındakiinde daha aslı olan bir farktır; insan «manevî», akıl sahibi olan, dünyaya objektif bir surette yönelen bir varlık olarak kabul edilirse, bu takdirde onlarla insan arasındaki fark ta aynı suretle esaslı bir fark teşkil eder. Fakat bütün yeni mahiyet-karakteristikleri burada dahi ilk defa insanla başlamazlar; ruhî hayat ve şuur, muayyen bir dereceye kadar yüksek hayvanlarda da mevcuttur. Bu bakımdan yüksek mertebenin başlaması hayvan âlemine kadar iner. Neden mertebeler arasındaki hududu, ifiraz götürmiyen, yeni bir varlık-nev'i olarak ortaya çıkan şuur gibi «yeni bir şeyin» (Novum) başladığı yere değil de, hayvanla insan arasına koyuyoruz? İmdi bu mertebeler-nizamında kendileri arasına konulan hudutlar, ortaya çıkarılması istenilen mahiyet farklarını kayıtsız şartsız bir surette meydana çıkarmıyorlar.

Buna ikinci bir şey daha inzimam eder. Bu mertebeler-nizamındaki yüksek mertebeler, aşağı mertebelerin hepsini değil, fakat bir çoğunu ihtiva ederler. Meselâ hayvan, nebatı değil, fakat maddeyi vasıflariye birlikte ihtiva eder. Buna mukabil insanın varlık-yapısında hem hayvanî hayat, hem de madde vardır; fakat ikisi de insana has olan mahiyeti ifade etmez, ancak üçüncü bir şeyin, büsbütün başka bir karakterde olan bir şeyin, temelini teşkil ederler; bu şey de insanın «manevî», şahsî-ahiakî ve hür olan varlığıdır. Eğer hayvan âleminde de bir şuurun mevcut olduğu düşünülürse, bu takdirde insanın adı geçen tabakaları arasına ruhî hayat mertebesi gibi dördüncü bir mertebenin katılması lâzım geldiği görülür; bu dördüncü mertebeyi teşkil eden ruhî hayat, yüksek hayvanların «fikir»den mahrum olan şuurunda henüz mevcuttur ve bu mevcudiyetini insanda da muhafaza eder.

Aynı şey cemiyetin şekilleri, hattâ tarih için de gösterilebilir. Bir milletin mevcudiyeti, fertlerinin adet bakımından olan çokluğuna dayanır; bu fertlerden her birisi hayvanî bir organizm ve bu sebepten dolayı da mekân içinde bir yer alan maddî bir şey teşkil eder. Diğer hayvan nevelerinde olduğu gibi, mahdut ferdi hayatın fevkine çıkan

bir millet hayatının bekasını da kendi soyunun yaşaması temin eder; hayatın bu devamı esnasında ruhî hususiyetler de bedenî hususiyetler gibi aynı şekilde irsî olarak fertten ferde geçerler. Millet, «manevî» bir «birlik» olarak kendisinin ihtiva ettiği bu tabakalar tarafından taşınmaktadır; bunların üstünde müşterek lisan, âdet, bilgi ve sanat sayesinde daha yüksek bir «fikir-dünyası» kurulmaktadır. Eğer milletin bütün hayatı, zaman içinde takip ettiği inkişaf seyri de gözönünde tutulursa, millete ait başarıların ve kaderlerin nizam sırası da aynı tabakalar-nizamının manzarasını gösterir. Tarih dahi yapısı itibariyle basit değil, bilâkis tabakalardan teşekkül eden bir varlık şeklidir.

İmdi dünyadaki varlık-teşekküllerinde bir mertebeler-nizamının mevcut olduğu muhakkaktır. Fakat ontoloji bakımından bu mertebeler-nizamiyle bir şey yapılamaz; çünkü bu bakımdan esas itibariyle mühim olan taraf, bu mertebeler-nizamının aynı değildir. İnkıtaa uğramadan devam eden varlık nevelerinin, veyahut varlık-tabakalarının mahiyet-karakteristikleri yalnız bu mertebelerin kendilerine münhasır kalmaz, bilâkis yukarıya doğru devamla tekerrür eder. Daha ziyade şöyle bir sorulmalıdır: yüksek bir mertebeye ilâve edilen yeni şey nedir? Yüksek bir mertebenin yüksekliğini temin eden şey nedir?

Sual bu şekilde sornlduğu taktirde, nazarımız teşekküllerin kendilerine değil, bu teşekküllerin değişikliklere maruz kaldıkları varlık sahalarına çevrilir. Çünkü teşekküllerin yüksekliği ile yapılarının içine dahil oldukları varlık-sahaları, yeni şekiller ve mahiyet-karakteristikleriyle meydana çıkarlar. Bu suretle nebat ve hayvanda canlılıkla aktif regeneration, hayavan âleminin yüksek şekillerinde ruhî hayat, insan-  
da «fikir-dünyası» ortaya çıkar. Böylelikle ontolojik sorunun alâkası varlık-teşekküllerinin “mertebeler”inden, bu varlık-sahalarına veyahut “varlık-tabakalar”ının kendilerine doğru kaymış olur.

Alâkanın bu şekilde varlık sahalarına doğru kayması, ilk nazarda ehemmiyetsiz görünebilir. Fakat mertebelerle tabakalar arasında gayet açık olan bir münasebet vardır. Ve eğer buradaki tasnifin gayesi sadece umumî bir görüşün temin edilmesi olsaydı, bu taktirde nasıl bir tasnifin tercih edilmesi icap edeceği hakkında müakasha edilebilirdi. Fakat burada daha ziyade real dünyanın yapısı bahis mevzuudur; ve bu yapı ise dünyayı teşkil eden varlığın mertebeleriyle şekillerine ait çeşitliliğin ve mertebeler-nizamının aynı değildir.

Bu şekiller yüksek oldukları nispette, o kadar da «çok tabakalı»

varlıklar olurlar. Onlar bu bakımdan içinde buldukları dünyaya benzerler; onlarda bütünün tabakaları, varlık-yüksekliğinin ölçüsü nispetinde tekerrür ederler. Eğer dünya yapısının temeline nüfuz edilmek isteniyorsa, bu taktirde yalnız kompleks formlarla iktifa etmek bize hiç bir şey temin etmiş olmaz; daha ziyade bu şekillerde ortaya çıkan, kısmen onlarda inkıtaa uğramadan devam eden, aynı zamanda onları birbirinden ayıran ve birbirine birleştiren varlık-tabakalarının mahiyet-karakteristiklerine kadar gidilmelidir.

Tabakalar arasındaki münasebet, teşekküllerin şekilleri arasındaki münasebetin aynı değildir. Onlar, ne nebat ve hayvan âleminin cinsleri gibi müvazi olan bir «yanyana-bulunma» teşkil ederler, ne de hayvandaki fizik maddî şeyler, insan hayatındaki hayvan, millet hayatındaki insan, insanlığın tarihî oluşundaki millet gibi bulunduğu yerde tespit edilmiş bir şekilde bulunurlar. Onlar birbirine inkılâp etmezler, bilâkis yüksek teşekküllerin yapı-şekillerinde olduğu kadar, dünyanın bütününde de sabit bir nizam-prensibine göre üst üste gelmek suretiyle yerlerini alırlar. Onlar arasında bir bağlılık ve aynı zamanda izafi bir müstakillik ifade eden hususî bir münasebet vardır. Onlar tabakadan tabakaya değişen temel-mahiyet-karakteristikleri (kategorileri) gösterirler. Bununla beraber onlarda müsterek olan karakteristikler (temel-kategoriler) de eksik değildir.

Bu sebepten dolayı araştırmanın metot bakımından şekillerden tabakalara geçmesiyle dünya-yapısına büsbütün başka bir tarzda nüfuz edilebilecektir. Çünkü tabakaların mahiyet-karakteristikleri, fenomenlerle sıkı bir münasebet temin edilerek işlenebilir ve bizi muayyen bir neticeye götürebilir. Ve teşekküllerin mertebeler-nizamındaki ontik münasebet, ancak tabakalar arasındaki münasebete dayanılarak — bu münasebet yüksek varlık-şekillerinin yapısında da inkıtaa uğramadan devam ettiği için — daha yakından tayin edilebilir. Çünkü teşekküller arasındaki münasebetle, onların dahilî tabakalar-yapısı arasında geniş ölçüde bir bağlılık vardır. —

Buraya kadar henüz yeni görüşler bile bahis mevzuu değildir; eksik olan, meseleyi ortaya çıkarmak için dikkatli bir mesai ve bundan çıkarılacak neticelendir. Esas itibariyle varlık-tabakaları fikrinin başlangıcı, «tabiat ve fikir-dünyası» (yahut madde ve fikir dünyası) gibi eski olan bir tezdâ ihtiva ediyor. Tabiat ve «fikir-dünyası», teşekküller, şekiller değildirler, bilâkis esaslı bir heterojenlik gösteren, birbi-

rinden çok farklı mahiyet-karakteristikleri ihtiva eden bütün varlık-sahalarını teşkil ederler. Yalnız yapılan fark çok toptan, çok kaba, bir farktır; «birleştirici» unsurlar eksiktir, sadece çok zıt olan kutuplar karşı karşıya konmuştur; bu suretle ancak bir alternatifin yanlış manzarası ile karşılaşılıyor; ve kâinat hakkındaki tasavvurumuz da dualist oluyor.

Mertebeler-sırası, eski metafizikte zengin bir şekil aldığı zaman, çok defa yine teşekküllerin nizamına dönüyor. Meselâ bunu Aristo ve onu takip eden bütün skolastik mütefekkirlerde görüyoruz: cisim, uzvî cisim, canlı varlık gibi teşekküllerin mertebeleri ortaya çıkar; fakat şimdi ruh da hakiki tabakalar ihtiva eder: vital-ruh, idrâk eden ruh, akıl sahibi olan ruh (Geist). Burada henüz mertebeler-nizamının iki nevi arasında bir fark yapılmamaktadır. Bu sebepten dolayı mertebelerin sırası heterojen kalıyor ve ontoloji için de çok verimli olan bir netice temin edemiyor.

Descartes'ın, varlığı *extensio* ve *cogitatio* diye ikiye ayırması, ileriye atılan mühim bir adım sayılır. Gerçi ilk nazarda bu da bir basitleştirme; yine iki unsur karşı karşıya bulunuyor; ve dünya dualist bir surette bölünmüş görünüyor. Fakat buna mukabil bu unsurlar, varlığın gerçek esaslı farklar ihtiva eden neveleridir, bunlar iki bütün dünya gibi karşı karşıya bulunmaktadırlar. Eğer Descartes varlığın bu nevelerine "cevhler" adını verdiyse, onun bu suretle ifade etmek istediği şu idi: fikirler, mekân içinde yayılan, eşyadan başka olan bir maddeden yapılmışlardır. İkisi arasındaki bu aslı farka yine onların birbirinden farklı olan verilmiş tarzları takabül eder.

Descartes, bu iki varlık sahasına birbirinden farklı olan iki türlü verilmiş tarzının tekabül ettiğini açık olarak gördü. Bu görüş, şunun için ehemmiyetlidir, çünkü temel-mahiyet-karakteristikleri bu verilmiş tarzına tâbidir ve her iki varlık-sahası bu temel-mahiyet-karakteristikleri tarafından tayin edilmekte, hatta onlara göre isimlerini almaktadırlar. Çünkü *cogitatio* ve *extensio*, teşekküller veyahut teşekküllerin mertebeleri değil, bilâkis ancak bütün varlık-sahalarının farklarını ortaya çıkaran karakterlerdir. Onlar mekân içinde bulunan maddî şeylerle mekâna dayanmayan fikirlerin (şuur muhtavalarının) varlık-tarzını tavsif etmektedirler. Universal'lar realismi, eşyada ve düşünmede (mefhumlarda) bulunan umumiliği bir tuttu; fakat ferdî olanı da tâli bir şey olarak kabul etti; zira ona göre, ferdî olanın bütün mahiyet-karakteris-

tiklerini umumî olan ihtiva eder. Bu suretle her iki varlık sahasının ontolojik tezaadı da ortadan kalkmış oluyor. Descartes bu tezaadı yeniden keşfetti ve onun birbirine irca edilmesi mümkün olmanın bir temel-fark ifade ettiğini gösterdi. Bu mânada Descartes, tabakalar-münasebetinin mânasız kavrayan ilk mütefekkindir. Gerçi diğer taraftan Descartes, tarih bakımından ontolojik düşünen çağın artık sonunda bulunuyor. Bu sebepten dolayıdır ki, onun bu keşfi ontolojide tesirini gösteremiyor.

Önce ruh-beden-probleminin sistematik bir tarzda işlenmesi asıl hedefi teşkil etmekte idi: şimdi insan, ait bulunduğu varlık-sahalarının ikiliği içinde görüldü. Konulan bu hudut insanın ortasından geçer ve onun mahiyetini parçalamış gibi görünür. Fakat aynı hudut bütün dünya varlığında devam eder ve hâttâ cemiyetin ve tarihî hayatın şekillerine kadar uzanır. Bu fikre o zamanlar lâyık olduğu ehemmiyet verilmedi. Bunun böyle olması iâzıngeldiğini iyi anlıyoruz; zira düşünmeliyiz ki, dünyayı bir tabakalar-yapısı olarak görebilmek için, varlığı ikiye bölen tek bir hudut kâfi değildir.

Cogitatio, sübjektif iç-dünya, ruh-hayatı için kâfi geliyordu; fakat müşterek fikir-hayatın ferdüstü dünyası için kâfi gelmiyordu; çünkü bu dünyanın teşekkülleri, bilhassa "düşünme"nin ve iç-dünyanın sahasını büsbütün aşılıyorlar. Burada varlık-sahalarını bir defa daha iki kısma bölen bir hudut vardır; bu, göze en az çarpan ve en az bilinen bir huduttur, fakat aynı suretle fenomenlerle gösterilebilecek bir durumdur. Aynı şey *extensio* hakkında da caridir: burada uzvî âlemlerle gayri uzvî âlem arasındaki farkı her kes bilir. Fakat Descartes, canlı cismi bir mekanizm olarak telâkki etmekle her iki saha arasındaki farkı da şuurlu olarak ortadan kaldırmış oldu.

Hakikatte vaziyet daha ziyade şu şekildedir: üç «hudut», varlık âlemini tabakalara ayırmaktadır; buna göre bu tabakalar artık iki değil, bilâkis birbirinden farklı bulunan ve gösterilmesi mümkün olan dört esas tabakadır; bu tabakalar varlık âleminde üst üste gelen bir yapı teşkil ederler. Descartes'in iki cevher nazariyesiyle tesbit edilen hudut, bu üç huduttan en aşağıda bulunanını teşkil eder. Varlık neveleri arasındaki en büyük farkı gösteren bu huduttur. Diğer bir tabirle burada kategoriler arasında mevcut olan farkın en büyüğü ortaya çıkmaktadır. Fakat bu fark artık tabiat ve «fikir-dünyasından» ibaret olan eski tezaadın, hatta tam mânasıyla düşünce ve yayılma gibi bir tezaadın

da ifade etmek istediği bir fark ta değil, bilakis uzvî hayatla ruhî hayat arasındaki tezadın gösterdiği farktır. Bu ikisi real dünyanın «ortasında» bulunan varlık-tabakalarını teşkil ederler. İlk defa bu iki tabakaya, birbirinden çok uzak bulunan tabakalar eklenirler: bu tabakaları, alt tarafta cansız tabiata ait tabaka, üst tarafta fikir-dünyası tabakası takip eder.

Eğer bunu, biz kısaca “şey, canlılık, ruh, fikir-dünyası, (Geist)” gibi her kesin dilinde dolaşan kelimelerle ifade edersek, bu taktirde teşekküllerin mertebelerine ait varlık-tabakaları arasındaki farkı istemiyerek müphemleştirmiş oluruz. Bu sebepten dolayı bu farkı gösterirken kullandığımız tabirlere dikkat etmeliyiz. Fakat tabakalar-sırasının hususiyeti hakkındaki görüşde, kendisine kolayca dayanabileceğimiz yol gösterici bir örnek vardır. Bu örnek, zamanımızda ilimlerin tabii bir şekilde gruplara ayrılması sayesinde temin edilmiş bulunuyor. Eğer tabakalar fikrinin inkişaf-seyri takip edilecek olursa, real dünyanın dört ontik esas tabakası hakkındaki şuurun ilk defa felsefî bakımdan dayandığı ve gerçekleştiği temeli, bilhassa ilimlerin bu şekilde birbirinden farklı gruplara ayrılmasında buluruz.

Bu suretle fiziği, bir ilimler-çevresi ihata eder; bunların hepsinin objesini gayri uzvî tabiat âlemi teşkil eder. Aynı suretle hayvanat ve nebatat etrafında da bir çok hususî biyolojik bilgi kolları toplanır; bunların hepsi de uzvî-canlı olan şeyleri tetkik ederler. Ruh-hayatım psikoloji tetkik etmektedir ve bu ilmin çevresine de kavimler-, ırklar-psikolojisi, karakteroloji, düşünme- ve irade-psikolojisi gibi büyük ayrılıklar gösteren bir çok araştırma kolları girmeğe başlamıştır. Fakat mühim olan taraı, bu gruptan yine müstakil diğer bir grubun ayrılmasıdır; bu grubu biz çoktan beri «manevî ilimler» namı altında toplamağa alışmış bulunuyoruz. Bu ilimler gurubuna hukuk- ve devlet-, lisan-, sanat- ve edebiyat-ilimleriyle tarih ilimlerinin bütün nevileri ait bulunmaktadır.

“Yukarı tabaka” hakkındaki umumî görüşün vardığı netice için, bu dördüncü grubun kendisini diğerlerinden ayırmasının neden ehemmiyetli olduğu apaçık meydandadır. İlk üç varlık-tabakası, müşkülâtsiz ve doğrudan doğruya obje sahaları sayesinde birbirinden ayılabılırler; çünkü bunlar günlük hayatta dahi kolaylıkla kavranılabilen obje sahalarıdır. Fakat dördüncü tabakada vasıtasız olan bir obje-şuuru kâfi gelemmez; çünkü manevî varlığı (fikir varlığını) ruhî varlıktan ayırmak

için esaslı bir düşünmeğe ihtiyaç vardır. Hakikaten bu fark dahi, her ne kadar evvelce bir çok defalar görüldü ise de (meselâ Hegel tarafından), ancak ilk defa bizim asrımızın başlarında — ilk defa psikolojinin bertaraf edilmesi sayesinde — açık bir şekil alabilirdi. «Yenikantçılar» ve fenomenoloji gibi iki Alman felsefe mektebinin ciddi ve devamlı çalışmaları sayesinde bu fark gerçekleşti. Ve bu farkın bu gün zamânımızda yaşayanların düşünmelerinde daha bazı mukavemetlere çarpması, bu farka geç nüfuz edilmenin bir neticesinden başka bir şey değildir.

Fakat ontoiojik bir tavırdan çok uzakta bulunan bu felsefe mekteplerine mensup mütefekkilere, ilimlerin birbirinden ayrılması rehber olmasaydı, onların güç olan yollarını bulamayacakları apaçık meydandadır. Psikolojik metotların çevresi dahilinde kalarak «fikir-hayatın» hususî varlık sahası güçlükle bulunabilecekti. Fakat mademki tamamiyle başka metotlarla çalışan ve psikolojik obje sahasından tamamiyle başka bir nevi obje sahasına malik olan manevî ilimlerin geniş bir şekilde kurulmuş olan ve daima genişliyen çevresi mevcuttur, o halde bu ilimlere tekabül eden hususî varlık-tarzını içine alan bir varlık-sahasıyla hususî mahiyet-karakteristiklerinin mevcut olması icap eder.

Bu varlık-sahası, lisanın, hukukun, ahlâkın ve siyasî hareketlerin, bilginin ve sanatların teşkil ettiği varlık-sahasıdır. Fakat manevî varlık yalnız büyük bir çapta ve tarihî bir ölçüde değil, aynı zamanda ve aynı objektif muhtevasiyle birlikte şekil kazanmış bir halde fertlerin şahsî şuur-dünyasında da mevcuttur ve hatta burada dahi kendisini taşıyan ruhî aktların geçiciliğinin fevkine çıkar ve insanın manevî varlığını teşkil eder. insanın bu manevî varlığı, başkalarına tebliğ edilebilme, süjeleri birbirine bağlama, nesilden nesle intikal edebilme bakımından da şuur çevresinin darlığını aşar; aynı veçhile diğer taraftan münferit şuurun müstakil çevresi de, kendi muhtevasının zenginliğini kendi malzemesinden değil, bilâkis içersinde yetiştirdiği ve kendisine uyduğu hayat çevresinin «müşterek manevî dünyasından» tedarik eder.

Bu en yüksek varlık-tabakasının işlenmesiyle ortaya çıkarılmasında Alman idalizm Felsefesinin mühim bir hissesi vardır. Bu varlık-tabakası bazı mahiyet-karakteristikleri bakımından Hegel'in "objektif fikir-dünyası" nazariyesinde bize açık bir şekilde tanıtılmıştır. Fakat Hegel bu «fikir-dünyasına» bir cevher karakterini atfetmek suretiyle,



bu kıymetli fikrini müphem bir şekle sokmuş oldu. O, esas itibariyle burada Descartes gibi hareket etti; ve nasıl ki bir zamanlar **cogitatio** bir cevher olarak kabul ediliyor idiyse, şimdi de henüz ondan ayırt edilen «fikir-dünyası»da bir cevher olarak kabul etmek icap ediyordu. Bu suretle yeni ortaya çıkan «fikir-dünyası» mefhumu ilk anından itibaren bir sürü metafizik problemlerle yüklenmiş oldu; ve bu vaziyet, Hegel'den sonra gelen mütefekkirler nezdinde bu mefhumu o şekilde müphemleştirdi ki, onun nihayet yine terk edilmesine sebebiyet verildi. Bundan başka bu mefhumla ruhî varlığı (Hegel'de "sübjektif fikir-dünyası") birbirinden ayırt edecek açık bir hudut fikri de eksikti; zira ruhî varlık objektif aktü metafiziğinde artık haklı olan müstakilliğini muhafaza edemiyordu.

Bütün bu tarihî inkişafın neticesi, bu gün dahi mükemmel bir şekilde toplamarak ortaya konmuş değildir. Fikir-dünyası hakkında doğru bir mefhum — yani problemlerin çok karışık bir şekil alan vaziyetine uygun gelebilecek bir kavrayış — elde etmek için bu gün dahi her sahada çalışılmaktadır. Fakat yeni ontolojinin başlangıçları haklı olarak bu ilmi mücadelenin sonunu bekleyemezdi. Nihayet bütün esas problemler hareket halinde bulunuyorlar, ontolojik araştırmanın kendisi de hareket ahlinde bulunmaktadır; ontolojik araştırma da her ilim gibi her zaman ancak problemlerinin olgunlaştığı nispette ileriye gidebilir. Bunun dışında kalan her şey boş bir spéculation olacaktır. Fakat problemlerin bugünkü vaziyeti için, «manevî muhtevaların» müstakilliği hakkında açık bir görüş elde etmek ve bu manevî muhtevalarla ruhî akt'ların akışı arasındaki varlık-hududunu kavramak kâfi gelecektir.

## V.

Bu suretle elde edilen mertebeler-sırasında artık hakikî tabakalar meselesi bahis mevzuudur; bu tabakalar teşekküllerin ve varlık-şekillerinin çeşitliliğine dahil olmaları dahi ontik hususiyetini muhafaza ederler.

Tabakaların hakikî problemlerinin ortaya çıkabilmesi için, bizim bu hazırlığı yapmamız icap eder. Çünkü teşekküllerin mertebeler-sırası, bu problemin henüz hiç bir tarafını bize tamtamıyordu. Şimdi artık ehemmiyet tabakaların nizamı üzerinde değil — bunu görmek kolay

olacaktı, bu hususta hiç kimse hata da yapmıyacaktı —, bilâkis tabakaların üst üste gelmesinin hususî karakteri üzerinde toplanacaktır. Bunu işleyip ortaya çıkarmak için, tabakaların birbiriyle olan dahili münasebetini, onların muhtevalarıyla birbirine bağlılıklarını tahlil etmek icap eder.

Varlık tabakalarına tabik edilmesi istenilen böyle bir tetkik tarzı pek geniş ufuklu bir cehit teşkil eder. Eğer real dünyanın yapısındaki «birlik karakteri» hakkında verilecek kararın böyle bir tetkik tarzının istikametinde bulunması icap ettiğini açık olarak gözönünde bulundurursak, o zaman bunun ehemmiyetini daha iyi taktir edebileceğiz. Gerçekten eğer dünyanın yapısı bir tabakalar yapısı ise, bu taktirde onun birliği, bu tabakaların birbirine bağlılığından başka bir şey olamaz; ve bu birlik de ancak dünyanın tabakaları arasında mevcut münasebetin kanunlarını elde etmeğe muvaffak olmak şartıyla anlaşılabilir ve bu tabakalar arasındaki münasebetin kanunları ise, dünyanın «sabit kalan mevcudiyetini» temin ederler. Bu şekilde hareket edilerek tabakaları birbirinden ayırt eden uçurum gibi derin farkın içinden geçerek inkıtaa uğramıyan bağı göstermek mümkün olabilecektir. Bu, eskiden beri aranılan ve varılmasına bir türlü muvaffak olunamıyan “dünyanın birliğini” tanımak için bir yol vazifesini görecektir; fakat bu birliği bize tanıttacak artık konstruksyonlar yaparak hazıra konmak değil, bilâkis her şeyden önce onu bize öğretecek olan araştırmalardır.

Burada asıl meseleyi «dünyanın birliği» noktası teşkil etmektedir; bu noktada daima çok acele edilerek «toptan» ileriye gidilmek istenildi; dünyanın birliği meselesinde spekulatif bir sabırsızlık, çok erken istenilen hal şekillerine sürükliyordu ve bu suretle de kâinat hakkındaki tasavvur sunileştirilerek basitleştiriliyordu. Ya bütün tabakalar en yüksek tabakaya, veyahut da en aşağı tabakaya tâbi kılınmak isteniliyordu. Bu da bizi yukarıda işaret edilen iki nevi metafiziğe (“her şeyi yukarı tabakaya irca eden metafizik” ve “her şeyi aşağı tabakaya irca eden metafizik”e) götürür. Hatta bu hususta inkıtaa uğramıyan bir silsile teşkil edilmemekle beraber, tabakaları, tek bir tabaka, en yukarı veyahut en aşağı tabaka, nümunesine göre anlamak temayülü hüküm sürüyordu.

Bütün bu gibi teşebbüsler işi çok kolaya aldılar. Onlar varlık tabakaları arasındaki münasebetin “nasıl” bir münasebet olduğunu, tabakaların hangi bakımdan müstakil, hangi bakımdan birbirine tâbi

bui olduklarını asla araştırmadılar. Böyle bir araştırmanın ilk defa yapılması icap eder. Bu araştırma dahi doğrudan doğruya değil, ancak münferit varlık-tabakalarının kendilerine, onların temel-determinationlarına (yahut temel-mahiyet-karakteristiklerine) yönelerek dolambaçlı bir yol takip eden bir tahlil sayesinde yapılabilir. Çünkü varlık-tabakaları arasında mevcut olan münasebetin gerçek tarzı, burada hâkim olan bağlılık ve müstakillik tarzı, ancak tabakaların temel-determination'larına tatbik edilen bir araştırma sayesinde elde edilebilir.

Bütün bir varlık-sahasının bu gibi temel-determination'ları için eski Yunan felsefesinden beri "kategoriler" tabiri kullanıldı. Filhakkica idealistler tarafından bu tabire sadece «anlayış kabiliyetinin formları» manası verilerek, haiz olduğu asıl kıymetten düşürüldü. Fakat bu tabir, kaynağı bakımından umumî olan ve temel teşkil eden "varlık-münasebetleri" manasına gelmektedir. İşte varlık-tabakalarının temel-mahiyet-karakteristiklerinin kavramlmasıyla ifade edilmesinde bahis mevzuu olan bu aslî mânadaki kategori tabiridir.

Her «hususî şeyin yapısına» — yani tabakaların hususiyetine — nüfuz eden ontoloji bir "kategoriler bilgisi" şeklini alır; fakat bu takdirde kategoriler tabirinden biraz önce tesbit edilen mâna anlaşılmalıdır. Kategoriler bilgisinin çalışma tarzı, "kategorilerin tahliline" dayanan bir çalışmadır. Çünkü bize verilmiş bulunan varlığın dış tarafına yapışp kalan bir görüş, temel-mahiyet-karakteristikleri hakkında bir bilgi temin edemez; varlık-yapısına nüfuz eden, derinlere kadar gidebilen bir tahlilin yapılmasına ihtiyaç vardır.

Böyle bir çalışma çok güçtür; takip edilen dolambaçlı yol bütünlüğü ile görülemeyecek derecede geniştir. Zira varolan şeylerin çeşitliliği çok zengindir; ve tabakaların yükseklik derecesine göre, çeşitli bir surette varolan bu şeylerin kategorileri de o nispette çoğalır. Burada tek bir mütefekkir gerçekten çok ileriye gidemeyecektir. Fakat o, kendisinden evvel yapıp hazırlayıcı mahiyette olan bütün çalışmaları önünde hazır bulacaktır; çünkü kategorilerle, daima bu nam altında olmasa bile, bütün devirlerde yaşayan ve sistematik Felsefe ile meşgul olan bütün filozoflar uğraşmışlardır. Felsefenin bulamadığı bir çok şeyler, hususî ilimlerin araştırmalarının seyri sayesinde ortaya çıkarılmıştır; umumiyet itibarıyla bunlara aranılmadan, hattâ çok defa bizzat bunlar tarafından bilinmeden varılmıştır; fakat bunlar, kendilerinden çıkarılan çok ehemmiyetli neticeler yüzünden «sonrakiler» tarafından kolaylıkla tanınmaktadır.

Felsefe tarihi ile ilim tarihi, kategorilerin tahlili bakımından zengin birer kaynak teşkil ederler. İlim ve felsefenin ortaya koydukları bu hazinenin kıymetlendirilmesi için, bizden evvelki mütefekkilere ait fikirlerin tamamiyle kendileri tarafından kastedilen mânada anlaşılıp anlaşılmaması ehemmiyetli değildir; ehemmiyetli olan taraf, bu fikirler sayesinde «tek başına olan» bir düşünme için kapalı kalan meseleleri görmeyi öğrenmektir. Bu suretle asırlar boyunca real dünyanın en aşağı tabakasına ait olan bir çok kategoriler ortaya çıktılar; bu kategoriler bu gün artık hemen hemen itiraz kabul etmeyecek bir raddeye gelmişlerdir; yalnız münferit ilimlerde, onların teferruatı hakkındaki kavrayış henüz sabit bir şekil almamıştır. Aşağı tabakaya ait bulunan bu kategoriler, zaman ve mekân, oluş (process) ve hal (Zuständigkeit), «sabit kalma» (Substance) ve tesir etme (illiyet), tabiat kanunu ve karşılıklı tesir gibi kategorilerdir.

Kategoriler hakkındaki araştırmaların ehemmiyetini anlamak için biraz önce seçilerek verilen misaller kâfi geleceklerdir. Filhakika her münferit kategori, hemen çözülmesi mümkün olmayan bir çok problemler ihtiva eder; fakat her bir kategoride açık bir şekilde ve iyi bilinen karakteristikler de vardır. Ve eğer tabakalar arasındaki münasebetlerin tayin edilmesi isteniliyorsa, bu bilinen karakteristikler, güçlük göstermeyen hareket noktaları olabilirler. Eğer gayri uzvî tabiaatın kategorilerinden biraz önce adları geçenlerin yanına uzvî âlemin bazı kategorilerini de sıralarsak, bu taktirde tabakalar arasındaki münasebetin ehemmiyeti kendiliğinden anlaşılır. Meselâ her canlı varlığın temel-determination'u olarak gıda-mübadelesi (yapıcı ve yıkıcı birer karakter taşıyan, birbirine zıt iki vetirenin vukua gelmesi) gelir; aynı suretle aktif bir şekilde uzvî varlığın «kendi kendisini tanzim etmesi» ve yine aktif olarak «kendi kendisinin teşkil etmesi» (çoğalması) bu meydana gelir; bundan başka «nüve halinde mevcut bir temel-sisteme» dayanan determination, «soy birliğinin» irsîliği ile, kendisini irsîliğin hududu olarak gösteren mutation (değişiklik) gibi kategorilerin adları zikredilebilir.

Her iki kategori grubu arasında uçurum gibi derin farklar vardır. Onlarda gayri uzvî ve uzvî varlık tabakaları arasındaki bütün tezat meydana çıkmaktadır; gerçekten uzvî âlemin kategorilerinden her birisi, cansız tabiatın kategorilerine nazaran «yeni bir şey» (Novum) ihtiva eder; ve bu da uzvî âlemin otonomle'sini ifade eder. Ve bununla

beraber birinci gruba dahil olan kategoriler, gözönünde bulundurulur ve onların çok geniş olan umumiliği üzerinde düşünülürse, bu taktirde bunların cansız tabiatın kategorileri tarafından her hangi bir şekilde birlikte ihtiva edilmeleri kolaylıkla görülür.

Gerçekten «bir yer işgal etme» ve zaman, «oluş» ve «hal» (Zuständlichkeit) tekerrür ederler; yalnız bu kategorilerin hususî şekilleri başkalaşırlar. Cevher karakterine malik olmamakla beraber, nevilerin yaşamakta devam etmeleri bakımından uzvî âlemde de bir nevi «sabit kalma» vardır; tesir etme illiyete tahavvül etmeden «çoğalma vetiresi» ile «nüve halinde mevcut olan bir temel-sistemin» determination'u tarafından ihtiva edilmektedir. Uzvî fonksiyonların hepsi «karşılıklı tesire» dayanır. Ve uzvî fonksiyonlar ve tabiat kanunlarının hâkim olduğunu, bu nevi kanunların «değişmiyen karakteri» göstermektedir.

Bu suretle hemen ilk mukayesede üst üste gelen tabakaların umumî mahiyet-karakteristikleri arasında bir mahiyet-farkı ile bir mahiyet-münasebetinin mevcut olduğu görülmektedir. Esas hatlarıyla mahiyet-farkı ve mahiyet-münasebeti, yapılması lâzımgelen asıl tahlilden önce kavranılabilir bir durumdadırlar: mahiyet-farkı daha «yüksek» kategorilerin çok kompleks olan yapısında, mahiyet-münasebeti de daha «aşağı» kategorilerin, yüksek olanların mürettep unsurları olarak yeniden ortaya çıkmaları sayesinde kavranılmaktadır.

Eğer bu münasebet, bütün tabakalar sırasının bir münasebeti şeklinde kavranılmak istenirse, bu taktirde böyle bir münasebetin tâbi olduğu kanunları arayıp bularak ortaya koymak icap eder. Çünkü her iki aşağı tabakanın münasebeti hakkında cari olan şeyin, bundan dolayı diğer tabakaların farkları hakkında tekrar etmesi icap etmez. Bu nevi kanunlar bittabi sadece tabiat kanunları olamazlar; zira onların manevî varlığın (fikir-varlığının) sahasına kadar uzanmaları icap eder. Ve bu kanunlar mertebeler sırasının bütün çevresi dahilinde bulunan her tabakaya ait olan kategorilerin münasebetine taallük ettikleri için, onlara haklı olarak «kategorial kanunlar» adı verilebilir.

Bir defa bu kanunların izleri üzerine varlıdını, bu taktirde «tabakaların teşekkülüne» ait kanunların, tabakalar arasındaki temelini teşkil ettikleri görülür. «Tabakaların teşekkülüne» ait kanunlar, tabakaların müşahhas yapısında doğrudan doğruya elde edilebilmek gibi bir meziyete maliktirler. Fakat bundan tabakaların müstakilliği ve bir-

birine bağılılığı hakkında bazı neticeler çıkarılabilir. Gerçekten eğer bir varlık-tabakası, muhtevası bakımından bütünlüğü ile diğer bir varlık tabakasına bağılı ise — yukarıdaki misalde uzvî varlık-sahasının muhteva bakımından, gayri uzvî varlığın mahiyet karakteristiklerine bağılı olduğunu gösterdiğimiz gibi —, bu taktirde bu varlık tabakasında dahi esaslı ve refedilmesi mümkün olmayan bir bağılılığın mevcut olduğu neticesi çıkarılabilir. Varlık-tabakaları arasındaki bu bağılılığın, yüksek bir yapı teşkil eden tabakanın her şeyi hakkında mer'i olup olamayacağı, veyahut yüksek tabakanın yapısının hususiyetinde bir hududa çarpıp çarpmıyacağı, aynı suretle her varlık tabakası arasındaki mahiyet-karakteristiklerinin muhtevaya dayanan münasebetinden çıkarılmalıdır.

Bu nevi araştırmalarda suallerin muayyen bir tipi daima tekerrür eder. Şöyleki: hangi varlık-tabakası bitişik bulunduğu tabakadan ayrı tutularak mevcut olabilir? Meselâ uzvî hayat olmadan ruhî hayat mevcut olabilir mi? Cansız tabiat olmadan uzvî hayat mevcut mudur? Ve aynı suretle bunun tersi. Yahut: bu tabakalar arasında muhtevaya dayanan bağılılık-münasebeti «tek» bir istikamete malik midir? Bu tabakalar arasındaki bağılılık akseditebilir mi, yahut bu bağılılık yalnız hususî hallerde tersine dahi çevrilebilir mi? Bundan başka: bir tabakanın diğer bir tabakaya olan bağılılığı, aynı zamanda onun bu tabaka tarafından taşınması manasına gelir mi? Ve biri diğerinin üstünde bulunan iki tabaka arasındaki bu taşıma-münasebetinin karşılıklı olması gibi bir durum mevcut mudur?

Bu gibi suallerle teferruatın tetkikine girilirse, bu taktirde onlar münferit kategori grupları üzerinde toplanırlar. Meselâ esas teşkil eden, bütün varlık-tabakaları arasında müşterek olan temel-mahiyet karakteristikleri var mıdır? Eğer bunlar mevcutsa, bu taktirde onlar dünyanın birliğini teşkil eden tabakalar çeşitliliğinin bağılılığını ihtiva ederler mi? Yahut daha başka türlü olan bir bağılılık varmıdır? Nihayet: her tabakada mer'iyetleri diğer tabakalara kadar uzanan kategoriler mevcut mudur? Ve eğer böyle bir vaziyetin mevcut olması icap ediyorsa, artık bundan başka tabakaları birbirinden ne ayırabilecektir? Yahut bu suretle tabakaları birbirinden ne ayırabilecektir? Yahut bu suretle tabakaların birbirine karşı olan müstakilliği ortadan kalkmış olmaz mı?

Bu sualler, tabakadan tabakaya başka bir çehre gösterdiklerinden dolayı — zira burada iki muayyen tabakanın münasebetinden ha-

reket ederek tabakaların münasebeti hakkında ontolojiye dayanan istidlâllar yapmak mer'î değildir — kendilerine bağlı bulunan problem-zenginliğinin pek çabuk çoğallacağı ve güçlülükle kavranabilecek bir çeşitlilik teşkil edeceği sarıhtır. Gerçekten burada yapılacak araştırmaların zarurî bir surette güç olmaları icap etmektedir. Hattâ esasına bakılırsa, bu araştırmalar başlı başına bir ilim teşkil edebileceklerdir. Bu ilim, «kategorilerin tahlili» adını alır. Bu ilimde yeni ontolojinin bütün hususî olan şeylere taallük eden sualleri bir araya toplanırlar.

Bu araştırmaların kendileri burada bittabi yapılamıyacaklardır.<sup>1</sup> Bunun yerine bu araştırmaların neticelerine kısaca işaret edilecektir. Bu araştırmaların neticeleri kendi başlarına muayyen umumî bir görüş temin etmek ve bundan netice çıkarılmasını mümkün kılmak gibi bir karakter arzederler; bütün araştırma vetiresinin başarı kabiliyeti bu neticelerin ehemmiyetiyle ölçülebilecektir.

Her iki soru grubundan ikincisi daha basit olanı teşkil etmektedir. Bu sorudaki tahlil, bizi aşağıda gösterilen noktalarda tesbit edilen ve bizim için çok umumî bir görüş temin edebilecek neticelere götürecektir.

1. Bütün tabakalar arasında müşterek olan Temel-mahiyet-karakteristikleri (temel-kategoriler) vardır. Bunlar tezat şeklinde ve çift olarak ortaya çıkarlar. Bu kategorilere şunlar dâhil bulunmaktadır: birlik ve çeşitlilik, çatışma (Widerstreit) ve uygunluk (Einstimmigkeit), form ve madde, «parça» ve sistem, ilahi . . . gibi; bu kategoriler varolan şeylerin tabakaları arasından geçtikleri zaman, daima yeni baştan başka bir «karakter» kazanırlar. Tabakalar gerçekten bu kategoriler sayesinde birbirine bağlanmışlardır, fakat birbirine yalnız onlar vastasıyla bağlanmış, değildirler.

2. Aşağı tabakaların yukarıya doğru uzanan, yani yüksek tabakaların içine giren kategorileri vardır; fakat aksi istikamete yönelen bir uzanma yoktur: yüksek tabakanın kategorileri geriye doğru dönerek, aşağı tabakaya kadar uzanmazlar. Zaman (Zeitlichkeit), oluş, değişme, tesir etme gerçekten mekanik vetireden yukarıya doğru, manevî-tarihi vak'aların içerisine kadar uzanırlar. Fakat uzviyetin "kendisini

<sup>1</sup> Bunun için «Aufbau der realen Welt, Grundriß der allgem. Kategorienlehre» (Berlin 1940) adındaki eserime müracaat edilmeli; bu eser Ontologie'nin 3. cildini teşkil eder. Bundan önce çıkmış iki cildin isimleri şunlardır: 1. «Zur Grundlegung der Ontologie» 1935. 2. «Möglichkeit und Wirklichkeit» 1939.

aktif olarak husule getirmesi", aşağıya doğru, kosmik vak'alara kadar uzanmaz; uzviyette, ruhî hayatın gösterdiği gibi, şuurla mukayese edilebilecek bir şey tekerrür etmez.

3. Fakat bütün aşağı tabaka kategorileri, yüksek tabakaların asla içine nüfuz etmezler; ve onlar yüksek tabakalara nüfuz ettikleri zaman dahi, bütün tabakalara dahil olmazlar. Bu kategorilerin tekerrüründe daha ziyade tabakalar-sırasının mutayyen bir yerinde bir "inkıtaa uğrama" vardır. Bu suretle uzvî sahada kemiyet münasebetinin niyazi şekli, ruhî sahada bir yer kaplama ve maddîlik (halbuki zaman yukarıya kadar devam eder) inkıtaa uğrar. Bu suretle uzvî ve ruhî hayat arasındaki hudut hattı bilhassa derin bir «yarık» olarak meydana çıkar. Hattâ ruhî ve uzvî tabakaların üst üste gelmesindeki münasebet, canlı ve cansız tabiat tabakaları arasında mevcut olan aynı münasebetten başka olan bir münasebettir. Uzviyet, maddî olan şeylerin unsurlarını bünyesine aldığı ve onlara "şekil kazandırdığı" halde, ruhî varlık uzvî şekilleri ve vetireleri olduğu gibi bırakır ve başka bir karakterde olan hadise ve "muhtevaların" sahası olarak (yani mekânsız ve gayri maddî) onların fevkine çıkar. Ruhî saha, uzvî formlara ve vetirelere şekil kazandırmadan temelini onların "üstünde kurar".

4. Yüksek tabakaların muhtevaya dayanan müstakillîği, bu tabakalarda aşağı kategorilerin tekerrürü dolayısıyla zarar görmez. Daha ziyade her yüksek tabakada yeni mahiyet-karakteristikleri ortaya çıkarlar ve gereçekten ontik «derece» bakımından bütün bir varlık tabakasının "yüksekliği", bu yeni mahiyet-karakteristiklerine dayanır. Kategorial "Novum" olmadan varlık sahaslarının yükseklik farkı da olmaz. Uzvî sahada vetirelerin «denk-gelmesi» ve uzvî varlığın «kendini tanzim etmesi», «kendisini husule getirmesi» («çoğalması») ve «nüve halinde mevcut olan bir temel sistem» tarafından oluş vetiresinin determination u; aynı vechile ruhî sahada mekândan mahrum olan çeşitlilik, şuurlu dünyasının iç-hayatı, gayeli hareket etmeğe dayanan faaliyet; «manevî varlık» âleminde ise fikirlerin objektifliği, müşterek idelerin kuvveti sayesinde ferdlerin birbirine bağlanması, şahsiyetin hürriyeti ve mesuliyet kabiliyeti böyle bir Novum teşkil eder.

5. Varlığın mertebeler-sırasında Novum'un başlaması daima müsavî yükseklikte bulunan bir çok kategorilere aynı zamanda taallük eder. Bu suretle real teşekküllerin yükselen sırasında ilk defa mertebeler-feomeni ortaya çıkar: formların «devamını» inkıtaa uğratan ve



varlık sahalarını birbirinden ayıran müşterek «hudutlar», yahut «tabakalar-arasındaki mesafeler» belirir. —

Bu tasvir edilen noktalarda ifadesini bulan kanunlar, tabakaların hakikî kanunlarıdır. Bu kanunlar, hiç olmazsa bize dünyanın yükseklikleri gittikçe artan mertebelerden teşekkül ederek basit bir bütün olmadığını, onun aynı zamanda kendisini teşkil eden tabakaların üst üste gelmesinin muayyen bir şeklini gösterdiğini ve ilk defa ancak buna göre dünyanın birliğine ait hususiyetin anlaşılabilirliğini açık bir şekilde göstermektedir.

Eide edilen bu neticelerle mülâhazalarımızın hareket noktasını teşkil eden birinci gruba dahil suallere dönersek, bu düşünceler daha açık bir şekil alacaklardır. Zira bu sualler tabakalar arasındaki bağıllık-münasebetine taallük ederler. Uzwî hayat olmadan bir ruh-hayatı mevcut olabilirmi? Fizik-kosmik dünya olmadan uzvî hayat mevcut olabilirmi? Şimdi bu suallerin cevapları verilebilir: gerçekten her ikisi de mevcut olamaz; çünkü aşağı tabakanın mahiyet-karakteristiklerinin peşinen yüksek tabakada bulunması her iki halde de şarttır. Uzviyet dahi «bir yer kaplar» ve maddî bir tarafa uyalıktır; uzviyet, bu bakımdan kâinatta hareket halinde bulunan kütleyle benzer; ve ruhî akt'lar da aynı vechile uzviyette ve atomların yapısında cereyan eden hadiseler gibi zaman içinde bulunurlar ve oluş halindedirler; bu bakımdan onlar da uzviyet ve atom yapısında cereyan eden hadiselere benzerler ve onlarla birlikte zaman bakımından tanzim edilen tek bir dünya içinde bulunurlar. Bunu hayatta edindiğimiz bilgi ve tecrübelerimizde gösteriyor: biz dünyanın hiç bir yerinde uzviyet tarafından taşınmayan, ona bağlı olmayan, havada dolaşan bir ruh-hayatı tanımıyoruz; aynı suretle mevcut olabilmesi için cansız tabiatın muayyen bir sahasına (muayyen temperatur münasebetlerine, ışık, hava, su ve saireye . . .) bağlı olmayan uzvî bir hayat da bilmiyoruz. Ve aynı şekilde ruhî hayata malik olan fertlerin şuuru tarafından taşınmayan bir «fikir-hayatı» dahi bit-tabî mevcut olamaz; gerçi bu şuur, fertlerin şuurundan daha yüksek bir merteye üzerinde bulunan «umumî» bir şuur değildir; fakat mademki bu fertler de uzvî bir hayata ve bu uzvî hayat da yine fizik-maddî bir dünyaya bağlıdır, o halde en yüksek bir tabaka teşkil eden «fikir dünyasının» kendisinden aşağıdaki bütün tabakalar-sırası tarafından taşındığını söyleyebiliriz.

Fakat tabakaların birbirine bağıllık- ve birbirini taşıma-münase-

sebebi aksedilemez. Gerçekten fizik dünya uzvî hayat olmadan, uzvî varlık ruhî hayata dayanmadan, ruhî varlık fikir-hayatı olmadan dahi mevcut olabilir. Hakikaten hayat, kâinatla ancak çok hususî ve şüphesiz yalnız nadir olarak bir arada bulunan şartlar altında meydana gelir; hayatı mümkün kılan bu gibi şartlara da ancak arzın sathında tesadüf etmekteyiz; bununla beraber şuur ancak hayvan dünyasının yüksek şekillerinde mevcuttur; fakat insanın oluş-seyrinde «fikir-dünyası», geç ortaya çıkan bir mahsul teşkil eder.

Bu mülâhazalara dayanarak tabakalar arasında hüküm süren bağıllık-münasebetine ait kanunları bir kaç cümle ile ifade edebiliriz.

1. Real dünyanın yapısında daima yalnız yüksek tabaka aşağı tabakaya tâbidir; yüksek tabaka aşağı tabakaya esaslı bir bağla raptedilmiştir; yüksek tabakanın mevcudiyeti, ancak aşağı tabakanın taşıyıcı zemini üzerinde mümkündür. Fakat aşağı tabaka, yüksek tabakaya hiç bir zaman tâbi değildir. Aşağı tabakanın ona ihtiyacı yoktur.

2. Vakaa bu tek taraflı bağıllık-münasebeti bütün tabakalar-sırasını içinden geçer; fakat bu bağıllık, muhteva bakımından asla yüksek tabakaların bütün hususî yapısına taallük etmez. Bağıllık-münasebeti mevcudiyetini ancak 1) aşağı kategorilerin kuvvetli olmasında (bu kategoriler yüksek tabakalara nüfuz ettiklerine göre) ve 2) yüksek tabakanın bütün mevcudiyet şeklinin aşağı tabakanın mevcudiyet şartlarına bağlı olmasında kendini (mademki yüksek tabaka kendisine "dayanacak" bir temele ihtiyaç gösteriyor) gösterir.

3. Bütün diğer bakımlardan yüksek tabaka aşağı tabakaya göre autonomi dir. Yüksek tabaka aşağı tabakaya "tâbidir", fakat onun tarafından "tayin edilmiş" değildir. Yüksek tabakayı aşağı tabakadan temyiz ve tefrik eden ve aşağı tabakanın fevkine çıkaran bütün hususiyet, ondaki kategorial "Novum"a dayanır. Her yüksek tabaka aşağı tabakaya ancak kısmen tâbidir. Yüksek tabaka aşağı tabakanın üzerinde durur ve aşağı tabaka tarafından taşınır; fakat bununla beraber ona karşı "hür"dür.

Her şeyi tek bir prensipten — ister "yukardan itibaren" isterse "aşağıdan itibaren" olsun — çıkarmak istiyen metafiziğin neden hata içerisinde bulunduğuunun sebebini bu kanunlar göstermektedir. Real dünyanın yapısı bu kadar basit değildir; her tabakanın diğer tabakalara göre bir müstakilliği vardır; bunu aşağı tabakalar başka bir şeye tâbi

olmamaları, yüksek tabakalar ise bağılıklarına rağmen malik oldukları autonomie'leri sayesinde temin etmektedirler. Her şeyi «fikir-dünyasından» çıkarmak isteyen metafizik birinci kanuna karşı hareket ediyor; böyle bir metafizik, bağılık-münasebetinin tabii istikametini tersine çeviriyor ve yüksek kategorileri en kuvvetli kategoriler haline getiriyor (aklı ve «gayeli harekete dayanan» faaliyeti madde âlemine de teşmil ediyor). Her şeyi maddeye dayanarak izah etmek isteyen bir metafizik de üçüncü kanuna karşı hareket eder; vakaa böyle bir metafizik, tabakalar arasındaki bağılık münasebetinin istikametini görüyor; fakat bunu küllî bir bağılık münasebeti haline getiriyor ve bu sebepten dolayı yüksek tabakalardaki kategorial "Novuni"u ve onlardaki hususî karakterin autonomie'sini gözden geçiriyor (ruhî akt'ları ve «fikir-dünyasım» fizik-vehirelerden çıkarmak istiyor).

Gerek «fikir-dünyası» ve gerekse en aşağıdaki tabakayı hareket noktası olarak alan metafizik, hakikatte varlık-tabakalarının çeşitliliğini ortadan kaldırıyor; dünyayı homojen ve monoton yapıyor. Böyel bir basitleştirme, dünyanın yapı zenginliğine uygun gelmez; bu suretle dünyanın varlık tabakalarını birbirine bağlayan hakikî birlik-karakterinin kıymeti lâıvı ve hile taktir edilemez, yani mertebeler arasındaki bağılık-münasebeti ile onların birbirine karşı olan hürriyetin birbiriyle çok iyi dekleştigi büyük bir çeşitliliğin bir tabakalar-yapısının şekli sayesinde temin edilen bir taktid edilme olarak anlaşılabilir.

İnsanın metafizik ihtiyacı aykırı hareket eden teorilerden hoşlanılmaktadır. En yüksek şeylere karşı duyulan ihtiras, bir tarafı iltizam eden mücadeleçiliğe tutkunluk, dikkatî üzerinde toplanan cazip ve hayret verici şeyler arkasında koşmak gibi âmidler, öteden beri böyle bir hoşlanmanın ihtiva ettiği unsurlardır. Bu sebepten dolayı bütün metafizik sistemler — hangi ruhî motiflerden neşet ederlerse etsinler — aykırı hareket eden teorilerin yolunu takip ettiler. Fakat bu teoriler dünyanın hakikî birlik-karakterini esas itibariyle eksik bırakıyorlar: onlar aykırı hareket eden teoriler olduklarından dolayı, bunu yapmağa mecburdurlar; zira dünyanın birlik-karakteri aykırı bir karakter taşımaz. Hususiyeti dünya hakkında tarafsız (sine ira et studio) bir görüş kazanmaktan ibaret olan aklın yolu, her zaman yaygın değildir. Fakat varolan dünya ile pazarlık edilemez. Vakaa dünya kendisini tanımamız için bizi zorlamaz; varolan dünya insanın kendisi hakkında edindiği aldatıcı dünya-görüşlerine karşı değişmiyen büyük bir kayıt-

sızlık gösterir. Fakat dünya, kendisine, düşünülüp tasarlanan bir şey olmayı zorlamak isteyen bir kimseye kapılarını açmaz.

Fakat dünyanın ontik birlik-karakterinin, kendi sadeliğiyle metafizik ihtiyaçlara karşı müsamahasızlığı bakımından daha kuvvetli, daha çok alâka uyandıran umumî bir görüş ihtiva etmediği şüphelidir; bu görüşün karşısında tek taraflı kâinat-görüşleri çok cılız görünüyorlar. Bu ontik birlik-karakterinin mertebeler-sirasında iki nevi müstakillikle karşılaşıyoruz; bunlardan birisi daha kuvvetli olanın, diğeri ise daha yüksek olanın müstakilligidir. Bunlara aksi münasebette mertebeler teşkil eden iki nevi üstünlük takabüt etmektedir. Kâinatta devam edip giden maddî vak'alar kanunî yollarının refedilememesi bakımından bir üstünlüğe maliktirler; ve bütün hayat, şuur ve «fikir-dünyası» dahi bir üstünlüğe maliktir; vakaa o tabii kanunların nizamını bozamaz; fakat malik olduğu anlayış sayesinde bilmek kudretini gösterebilir ve «gayeli harekete dayanan» faaliyeti sayesinde hedeflerini kıyınetsindirebilir.

Bu bir tenakuz değildir. Üstünlüğün her iki nevi, o derece heterojendirler ki, onlar tek bir dünya nizamında birbirleriyle çatışmadan bir arada bulunabilirler. Konstruktif dünya görüşleri bu noktayı — «fikir dünyası» tarafından yaratılmıyan veyahut idare edilmeyen bir âlemden, buna rağmen «fikir dünyasının» yaratıcılığı ve tesiri, hürriyet ve ideileri için geniş bir hareket sahasının bulunduğunu — asla kavriyamıyorlardı; bu neticeye kategorial kanunlara dayanılarak müşkilâtsizce varılabilir.

İnsan için bu kadar hürriyet kâfidir. «Fikir-dünyasının» hudutsuz kudreti arkasında koşmak, büyüklük tasarlıyan bir vehimden ibarettir. İnsan dünyayı küçülttüğü zaman, kendisini yükseltmez. İnsana bu dünyanın yapısında gücü yettiği nispette beraber çalışmak, ve bilhassa dünya-yapısına, en yüksek bir kat teşkil eden «fikir-dünyasını» (Geist'i) ilâve etmek imkânları verilmiştir. Fakat büyük çapta olan bir şeyi başarmağa çalışmak, küçük çapta bulunan bir şeyi başarmağa çalışmaktan daha büyük bir iştir.

## VI.

Metafizik problemler, kat'î neticeler temin eden bir görüşle sonuna kadar halledilerek (çözülerek) bertaraf edilebilecek bir karakterde bulunan problemler değildirler. Dünyanın «birlik-problemi»de bu ne-

viden olan bir problem değildir. Bununla beraber bu gibi problemler işlenebilirler; ve bilgi metodlarıyla elde edilecek her yeni görüş bir ilerleme, bir nüfuz etme, yeni bir memleketin fethi sayılır.

Yeni ontolojinin varlık-tabakaları fikrinde — yukardaki kanunların manasında anlaşılacak şartıyla — ağır basan taraf, bu fikrin yardımıyla eski metafizik suallerden bir çuğunun ehemmiyetli bir surette ileriye götürülebilmesidir. Bu sayede bütün ilerlemelere engel olan, kök salmış bulunan hataların temelleri görülebilir ve bunlar bertaraf edilebilir, yeni açılan yollar gidilebilecek bir duruma gelebilirler.

Dünyanın tabii birliğine ait problem, hâl şekline yaklaştırılabilecek olan bir çok problemlerden ancak birisidir. Fakat bu problem nazari mânada en ehemmiyetli bir problemdir. Eski hâl-şemaları bize kendilerini çok basit olarak tanıttılar: ne bir prensibin, ne de bir dünya-temelinin birliği bahis mevzuudur; bir bütünlüğün birliği dahi bu hususta kâfi gelemez. Ancak tabakaları muayyen bağılıklar-kanunlarını takip eden bir yapının birliği, dünyanın birlik-karakteri hakkında ilk bir tasavvur temin edebilir ve ancak böyle bir tasavvur tabakaların heterojenliğiyle bu tabakalar arasındaki hudutların derinliğine uygun gelebilir. Eski kâinat-görüşlerinin hepsi de dünyayı küçülttüler. Yeni ontolojinin ilk işi, bu sun'î engelleri ortadan kaldırmak ve dünyanın büyüklüğüne yönelen, uzaklara kadar giden bir görüşü kazanmak olacaktır.

Tamamiyle buna benzer şeyler, insan, cemiyet, millet, tarih gibi daha yüksek mertebelerin ontik teşekküllerine taallük eden problemlere de tatbik edildi. Bunlar daima çok dar bir manada anlaşıldılar; onlar dahi tek taraflı, ya "yukarı tabakadan itibaren", yahut ta "aşağı tabakadan itibaren" görülmeğe çalışıldı. Onlar ya «fikir-dünyasından» (Geist den) veyahut tabiattan hareket edilerek kavranılmağa çalışıldı. Hattâ onların yapısı bu görüşe yardım ediyordu; çünkü haddi zatında ikisi de mümkündür: insan, aynı zamanda tabii ve manevî (geistig) bir varlıktır; bir millet aynı zamanda bir-soy-birliği ve «cemiyet-şekli»dir; tarih aynı zamanda tabii ve «fikri» (geistig) bir vak'adır. Fakat burada bütün ehemmiyeti üzerinde toplayan bu "aynı zamanda" tabiri meşru yerini bulamıyordu.

Fakat gerçekten bu en yüksek varlık-teşekküllerinin uygun bir kavrayışı için, unsurların iki olması kâfi değildir. Onlar, içinde buldukları dünya gibi aynı suretle tabakalardan husule gelen teşekküllerdir; dünyayı teşkil eden aynı tabakalar, onlarda tekerriir ederler ve dünyayı unsurlarına

ayırın aynı hudutlar onların da içinden geçerler. Bilhassa bu teşekkül-lerde, determinationlarla kanunların mühtelif nevileri üst üste gelirler; hattâ onların umumî determination'u tabakalardan teşekkül eden bir determination'dur ve bundan dolayı da bu determination, bir çok çatışma-sahaları ihtiva eder.

Bu hususta en iyi misali, zamanımızda bilhassa büyük bir münakaşa mevzuu olan, anthropologie'nin objesi insan teşkil eder. İnsanda en yüksek bir varlığın ne kadar çok kayıtlara tâbi ve bağlı olduğunu doğrudan doğruya görebiliyoruz. Anthropololojik teoriler, insanı ya manevî veya hut ta tabiî bir varlık olarak tek taraflı gördüler; bu teoriler, birinci halde insanların ırk-farklarını, sonuncusunda insandaki teşebbüs kuvvetiyle yaratıcı faaliyetin autoucmie'sini anlıyanıyorlardı. Fakat insan denilen varlığın en başta gelen hususiyeti, onun bütün varlık-tabakalarına kök salmış olması, bütün kanunlarla determination'lara iştirak etmiş olmasıdır. Descartes'm insanın birliğini parçalamadan onun ortasından geçirdiği hudud, "ruh ve beden" gibi tanınmış mahiyet-ikiliği burada kısmî bir fenomen teşkil eder: bilâkis insan bütün tabakaları ihtiva eder; insan hem maddî, hem de manevî bir varlıktır; ve insanda dahi varlık tabakaları o şekilde tanzim edilmişlerdir ki, yüksek tabakalar aşağı tabakaların üstünde bulunur ve onlar tarafından taşınırlar; fakat yüksek tabakaların kendilerine has yapıları ve determination'ları vardır.

İnsanın bu ontik tabakalardan teşekkül ettiğini ifade eden tasavvur, bize ondaki birlik ve mahiyet-farkını o şekilde birleştirmek imkânını veriyor ki, görünüşte birbiriyle çarpışan fenomenler arasında bir ahenk kuruluyor. Bu suretle bedenî ve ruhî istidatların başkalarına irsî olarak nasıl geçebildiği ve bütün bir insan grubuna ait soy-karakterinin nasıl tayin edilebildiği anlaşmaktadır; fakat bundan dolayı bu istidatlara dayanan manevî dünya, hususiyetini ve müstakilliğini kaybetmiyor. İnsanı sadece biolojik veya sadece psikolojik görmek kadar, onu yalnız manevî ilimler bakımından görmek, aynı suretle hatalıdır. İnsanın birliği de içerisinde yaşadığı dünyanın birliği gibi aynı şekilde tabakalardan teşekkül eder; insan, sağlam bir birilik olarak ancak malik olduğu tabakalar-yapısı, real dünyadaki varlık-tabakalarıyla, umumiyetle heterejen olanın bağlılığını teşkil eden kanunların temeline dayanan bir kavrayış sayesinde anlaşılabilir.

Tarih problemi dahi başka bir karakter arzetmez. Milletlerin oluş-seyrini ve mukadderatını teşkil eden vak'aların akışı, illî bir akışını,

yoksa gayeli bir surette idare edilen bir akışımıdır? Bu akışı, kör bir tesadüf mü, yoksa akıl ve irademi tayin ediyor? İlâhî bir kudretin her şeye hâkim olduğuna inanıldığı müddetçe, bu soruların cevabı apriori olarak aklın lehinde, verilmiş olur. Bu metafizik görüşün ortadan kalkmasıyla tarihte hüküm süren determination hakkındaki mücadele başlar: sırf millî bir vetire, insanın siyasî ve ideler tarihi bakımından olan teşebbüs kuvvetini ihtiva edemezdi; fakat vetireyi akıl tarafından idare edilen bir şey haline getirmenin kâfi gelmediğini en aykırı hareket eden bir optimizm bile iddia edemez.

Bu sebepten dolayı tarih vetiresinde iki nevi heterojen determination'un birbiriyle çatıştığı ve birbiriyle mücadele halinde bulunduğu çoktan görülmüş bulunuyor. Fakat tarihî vak'alar «tek» bir vetire halinde kavranılmağa çalışıldığı müddetçe, onların nasıl bir arada bulunabilecekleri vuzuhsuz kalmağa mahkûmdür. Ontoloji bize bunun daha ziyade tabakalardan — yani bütün varlık tabakalarının üst üste gelmesinden — teşekkül eden bir vetire olduğunu öğretiyor. Milletlerin soy-hayatına ait uzvî vetireye dahil olan bütün fizik vetireler, ferдин ruhî hayat vetiresiyle «cemiyet» vetiresinin manevî temayülleri ve ceryanları sayesinde yüksek bir yapı-karakteri kazanmaktadırlar. Ve bu vetire tabakalarının her birisi kendi hususî determination'unu birlikte getirir. Bundan dolayı bütün vetirenin determination'un kendisi de yine tabakalardan teşekkül eden bir determination'dur. Bu suretle birbiriyle çatışan illî bağların ortasında insanın «önceden görmesi» ve «kendi hareketlerini hür olarak tayin etmesi», siyasî «idarecilerin» ve hattâ idare edilenlerin teşebbüs kuvveti için bir hareket sahası pekâlâ kalmaktadır. Fakat insanın bir şeyi «önceden görme» kabiliyeti mahduttur ve gücünün yetemeyeceği kuvvetleri hesaba katmak mecburiyetindedir.

Bu esas üzerinde vak'alarla sıkı bir münasebet halinde bulunan bir tarih felsefesi, muayyen hudutlar dahilinde bir ve aynı tarih-vetiresinin «birliğinde» mânâlı bir cehitle mânâsız vak'aların birbiriyle olan muamalı münasebetlerini izah etmeğe muvaffak olacaktır. —

Yazımızın bu kısaltılmış vaziyetinde bu kadar geniş ufuklu neticelerin temellendiremeyeceği, onlara ancak işaret edilebileceği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Fakat bununla beraber her halde eski metafizik soruların tetkik tarzı bahis mevzuu olduğu da meydana çıkmış bulunuyor; bu tetkik tarzında spekulatif metafiziğe ait olan her şey

tamamiyle hariç tutulacaktır. Filhakika gidilen bu yol, hiç bir yerde bizi felsefi sistemlerin çok defa aradıkları sağlam hal şekillerine götürmeyecektir. Bu yol, bizi daha ziyade problemlerin birbirine çatıştıkları sahanın içerisine kadar götürecektir. Fakat bu yolun üzerinde geçtiği zemin, sağlam bir temel üzerinde bulunmaktadır.

Spekülatif metafizik bertaraf edilirken, eski bir problem olan teleolojinin temelleninin de tamamıyla ortadan kaldırılması ehemmiyetli bir nokta teşkil etmektedir. Gerçekten şimdiye kadar gelip geçen metafizik sistemlerin ekserisi teleolojik idiler ("yukardan" itibaren bir metafizik" kurmak isteyenler büyük bir ekseriyet teşkil edenler). Bunun neden bu şekilde olduğunu anlamak çok kolaydır: varolan her şeyde gayeli hareket eden bir müdnike hükümsürerse, bu taktinde bunun sayesinde en muammalı olan fenomenler hemen hemen müşkülâtsiz izah edilebilirler (meselâ uzvî fonksiyonların gayeli olması, yüksek hayvanlarda şuurun meydana çıkması, insanda kendi hakkında bir şuurun doğması, şahsî «fikir-dünyasında», objektifliğin ve hür bir teşebbüs kuvvetinin ortaya çıkması ilah., kısaca bizi yukarıya doğru götüren mertebeler-nizamı). Bunun tehlikeli ve şüpheli tarafı olduğu gibi kalır; çünkü fenomenler böyle bir faraziye için en ufak bir ipucu bile vermiyorlar; fenomenler gayeli harekete dayanan faaliyetin daha ziyade «fikir-dünyası»nın (Geist'in) varlık-tabakasına ait olduğunu, onun uzviyete ve başından sonuna kadar bütün cansız tabiata nakl ve tatbik edilmesi, insan aklının çok iddialı bir oyunu olduğunu gösteriyorlar; bu, aklın kendisine has olan mahiyeti, dünyanın bütününde tekrar bulmak ihtiyacından doğmuştur.

İnsanın fikir-dünyası, kâinatın kendisine benzediğini zavediyor. Eğer kâinat ona cevap verebilseydi, «yeryüzü Geist'inin» Faust'a söylediği gibi cevap verecekti: "sen, bana değil, kavrayabildiğin Geist'e benziyorsun". Ontolojik mülâhaza, insan «fikir-dünyasını» büsbütün başka olan, kendisine benzemiyen bir şeye götürmektedir. Ve bu suretle ontolojik mülâhaza, onü hakikî kâinat problemlerinin içersine kadar götürecektir. Bu suretle de metafiziğin asırlar boyunca hâkim olan nevileri — ister idealizm, yahut rationalizm, isterse theism, yahut pantheism olsun — bir hamlede sukut ederler.

Ve insan bir «manevî varlık» olarak, ancak bu suretle gerçekten kâinat hakkındaki umumî tasavvurda lâyük olduğu yeni, en yüksek yeri alır. Eğer insan, aklı ve «gayeli harekete dayanan» faaliyeti bütün



diğer varlık âlemi arasında müşterek kılarısa, bu takdirde insan kâinatta hususî bir «yer» işgal etmez ve onun hayvandan ve hattâ eşyadan üstün olan tarafı, olsa olsa bunlar hakkındaki bilgisi olabilir. Fakat bu, insanın kâinatta işgal ettiği umumî yere uygun gelmez; ancak böyle bir «yer», insana tabiatın kuvvetlerini kendi gayeleri için vasıta yapmak ve bu sayede onlara kendi imkânlarının hududu dahilinde hâkim olamak kabiliyetini bahşeder.

«Fikir-dünyasının» kazanabileceği hâkimiyet, kendi üstün kuvveti sayesinde değil, bilâkis malik olduğu «önceden görme» ile «önceden tayin etmenin» temin ettiği üstünlük sayesinde. Tabiatın kuvvetleri dahi «fikir-dünyasının» faaliyeti gibi gayeli hareket etselerdi, «fikir dünyası» onları dizginliyemezdi; tabiat kanunları da kendi gayelerine bağlı kalacaklardı ve hiç bir tâli kuvvet onları bu gayelerinden ayırmıyacaktı. Tabiat kuvvetlerinin hiç bir gayeye malik olmamaları, bilâkis sadece tâbi oldukları kanunları körü körüne takip etmeleri sayesinde ki, insan onlara ancak bir gaye verebiliyor. Bu farkı ortadan kaldırmak demek, «fikir-dünyasının» haiz olduğu kıymeti taktir edememek ve kendisini feda etmek, onun başka şeylere «mâna verme» kabiliyetiyle yaratıcılık kabiliyetinden vazgeçmek demektir.

Ancak bu mülâhazalarla eski teleolojik metafiziğin bertaraf edilmesinin ehemmiyeti ölçülebilir. Artık şimdi insanın «kendi-kendisini» kavraması, kaybettiği yolu yeni baştan bulması, inkâr edilen, hakir görülen haklarını «yeni baştan kazanması», real dünyanın bütününde manevî varlığın yeri gibi az kıymetli olmıyan şeyler bahis mevzuudur. Bu artık sadece teorilere bırakılacak bir iş değildir. Çünkü insanın bilmediği ve kendisine inanmadığı bir hürriyet hakikî bir hürriyet değildir.

Bundan dolayı amelî bakımdan emsalsiz bir ehemmiyete malik olan dar mânadaki hürriyet problemi, irade hürriyeti problemidir. Eğer insan kararlarında hür değilse — kendisine tesir eden determination zencirlerinin zarurîliği tarafından tayin ediliyorsa —, bu takdirde o, kendi fiillerinin suçunu taşımaz ve mükâfatına lâyık olamaz, insana yaptıklarının hesabı sorulmaz, ve netice itibarıyla o, ahlâkî bir varlık ta olamaz. Bu sebepten dolayı Alman idaristleri büyük bir ihtirasla irade hürriyetinin ispatı için uğraştılar. Fakat onlar bütün vak'aları hattâ ruhî ve manevî olanları dahi, ilâhî bir nevi kudret gibi, teolojik bir surette bir dünya-determination'unda kökünü bulan bir ide ile karşılaşıyorlardı.

Bu gayeli (final) "determinizm'e karşı hürriyet fikri kuvvetsiz kalıyordu. Bu, ontadan kaldırıldığı zaman da, bunun aksine olan başka zıt bir kutba gidiliyordu: bu suretle de vak'aların zaman dahilindeki akışında her bağlılığın, hatta tabiat-vefiresinin illî bağlılığının da ortadan kalkacağı sanılıyordu. Böyle bir "indeterminizm", fizik ve hatta uzvi vetirelerin kanunlara dayanan hadiseleri karşısında hiç bir suretle muhafaza edilemez. Bu, Felsefelerinin temel-prensiplerine sadık kalan mütefekkirlerin en sonunda neden irade hürriyetini terk ettiklerinin sebebini gösterir. Şüphesiz onlar insan için bunun «imha edici» olan neticeleri hakkında ekseriya açık bir fikre sahip değildiler.

Fakat burada varlık-tabakaları fikri bilhassa kıymet kazanmaktadır. Eğer gayeli (final) determination, yalnız şuura malik olan, gayeler vazedebilen «manevî varlığa» has bir şey ise, bu taktirde insanın içersinde bulunduğu illî vetireye başka bir istikamet verememesi için, hiç bir sebep mevcut değildir. Evet illî vetireler son hedeflere bağlı değildirler; onlar hiç bir kayda tâbi olmadan akışlarına devam ederler; ve zaman zaman illetler kompleksine dahil olan her determination'ın da kabul ederler. Şimdi asıl mühim olan nokta şudur: «manevî varlık» kendisine has olan «tayin edici bir faktörü» terazinin kefesine atabilir mi, atamaz mı?

Burada ehemmiyetli olan cihet, dünyanın bir tabakalar yapısından ibaret bulunması ve insanın da tabakalardan teşekkül eden bir varlık olmasıdır. Eğer her tabakanın kendisine has bir determination tarzı varsa, bu taktirde yukarıya doğru, mertebeden mertebeye «tayin edici daha yüksek faktörlerin» bulunması icap eder; bunlar aşağı tabakalara Novum olarak dahil olurlar ve bu suretle vetirenin istikametini birlikte tayin ederler. Bu mânada her yüksek tabaka aşağı tabakaya nazaran hürdür; irade hürriyeti, ancak hususî bir hal teşkil eder, Gerçekten irade hürriyeti çok emsalsiz olan hususî bir haldir; ve onun problemi, bu kategorial mülâhaza ile sonuna kadar halledilmiş değildir. Fakat bu «sonuna kadar halledilmeme» bütün metafizik suallerin kaderidir. Yalnız eski spekulatif bir münakaşa mevzu teşkil eden sual, boş bir «görünüş» olarak ortaya çıktı. Determinizm ile indeferminizm, ikisi de aynı hata içersinde bulunuyorlar. Hürriyetin ortaya çıkması aşağı determination nevidlerinden (meselâ illî silsileden) hiç birisini bertaraf edilmesine ihtiyaç yoktur; çünkü onlarla birleşen yüksek determination, onlara dokunmaz; bilâkis onlara yalnız «kendisine has

olan» ilâve eder. Bu suretle dünyada vukua gelen hadiselerin kanunlara dayanan akışına bir zarar gelmeden, insan iradesinin karar vermesi ve «kendi kendisini tayin etmesi» için serbest bir yol açılmış bulunuyor.

Hürriyet ancak tabakalardan teşekkül eden bir dünyada mümkündür. Tek tabakalı bir dünyada “aşağı” determination a ilâve olunabilecek “yüksek” bir determination mevcut değildir. Kaut’ın “kendi başına şey ve görünüş” fikrinde, bu görüşün ilk bir ışığı kendisini bize gösteriyor: Kant ilk filozof olarak illî bağı (Kausalnexus) görünüş-âlemine hasretmek, ve onun karşısına “intelligible” bir merci olarak ah-lâkî kanunu koymak suretiyle, zaman dahilinde illî bir silsilenin ilk başlamasını”, “hürriyete dayanan illiyet” olarak anlamaya muvaffak oldu. Kant vaziyeti henüz çok basit görüyordu; çünkü real dünyanın yapısı iki tabakaya inhisar etmez ve yüksek tabaka, «kendi başına» varolan bir düny olarak sadece görünüşten ibaret olan bir âlemin karşısında bulunmaz, bilâkis dünya-yapısı aynı realiteye malik olan çok zengin bir tabakalar-arasından teşekkül eder. Fakat bununla beraber mertebeden mertebeye yüksek tabakaya has olan bağlılığa rağmen mevcut olan autonomie, kendi meşru örneğini Kant’ın illiyet antinomie’sinin hâlinde bulmaktadır. —

Tabakalar fikrinin kabul edilmesiyle hürriyet problemi gibi, yeni bir temel üzerinde kurulması icap eden daha bir çok esaslı problemler vardır. Bunlardan en ehemmiyetlisini bilgi probleminin teşkil edeceğini sanıyoruz. Yalnız bilen şuur hareket noktası olarak alındığı müddetçe, süjenin objesiyle nasıl temasa gelebileceği anlaşılamiyordu; her iki sifer arasındaki «mesafe» nin (Transzendenz’ın) kapatılabileceği mümkün görülmiyordu. Eğer bilgi-münasebeti, süjenin — real dünyanın bir unsuru olarak — içinde bulunduğu ve sayısı çok olan varlık-münasebetlerinin birisi olarak anlaşılırsa, bu taktirde vaziyet büsbütün değişir.

O halde bilgi, tek başına “transcendent” (şuuru aşan) bir akt olarak kalmaz. O, isteme ve «herkete geçme», ümit etme ve korkma, «bir şeyi yaşama» ve bir şeye düçar olma ve bunlara benzer akt’larla aym hizada bulunmaktadır. Bu akt’ların hepsi, şuuru kendi real dünya çevresine bağlamaktadırlar; bunların hepsinin real objelerle alâkası vardır; onların realitesi hakkında bir bilgiye sahiptirler. Bilgiyi bu akt’lardan ayıran mümeviz vasıf, onun objelere kendi hüsusiyeti bakımından

ve objelere obje olarak çevrilmiş bulunmasıdır. Fakat şuur muhtevasiyle obje arasındaki münasebet, tabakalar-nizamında hususî bir yer alan bir tertip münasebetidir: bilen şuur, bütün muhtevalarıyla birlikte en yüksek tabakaya, fikir-dünyası tabakasına, aittir; fakat onun objeleri muayyen bir nisbet dahilinde bütün tabakalar arasında dağılmış bulunuyorlar. Bilgi probleminde ekseriya yapıldığı gibi, bütün ehemmiyet aşağı tabakaların varlığı üzerinde toplanırsa, bu taktirde bilginin karşı karşıya bulunan unsurları, süje ile obje, arasında aslî bir heterojenlik «kuruntusu» meydana çıkar: süje ve obje birleştirilmesi mümkün olmayan bir uçurumla birbirinden ayrılmış intibahı bırakırlar. Ve bunun neticesi bizzat bilgi-münasebetinin kavranılmıyan, hattâ mümkün olmayan bir şey olarak kabul edilmesi olur.

Hakikatte süje ile obje arasındaki bu uçurum muhtelif yüksekliklerde bulunan varlık-tabakaları arasındaki uçurumdan daha büyük değildir. Fakat bu varlık-tabakalarının çok muayyen bir tarzda — yani kendi ontik bağılıklarına göre — her bilgiden önce birbirlerine bağlandıklarını kategorial kanunlar gösterdiler. Buna tabakaların heterojenliği asla mâni değildir. O halde süje ile obje arasındaki ayrılık, şuurun görüş «zaviyesine» (Aspekt'ine) dayanır. Ve hakikatte tasavvur ile obje arasındaki tertipde yerini tek taraflı olarak «şuurun içinde» (Bewußtseinsinnmazz) seçen bir nazariyenin peşin hükmünden başka bir şey mâni olmamaktadır.

Bu peşin hüküm kaldırıldığı taktirde, hususî güçlüklerle maruz kalmadan ontolojik temel üzerinde bilgi-münasebetinin tahliline devam edilebilir. Yanlış olan hareket noktasının zarurî neticesine dayanarak ortaya çıkan sun'î «aporie» ler sükut ederler ve diğer bir çok problemler arasında, bütün apriorizm probleminin bağlı bulunduğu «obje-prensipleriyle» varlık-prensipleri arasında mevcut olupta çok münakaşa edilen münasebet de, saf bir kategoriler probleminin yeni şekli sayesinde işlenebilir bir duruma gelebilecektir. —

Yazımın sonunda şu noktaya da işaret edelim: zamanımızın moda haline gelen bir problemi teşkil eden ve henüz bir çoklarına felsefi bilginin bir yıkılması şeklinde görünen relativizm-problemi de hazırlanan ontolojik başlangıcın temeli üzerinde tetkik edilebilir ve âdeta zararsız bir hale getirilebilir.

Her izafilik, "kendisine göre" izafi olacağı bir şeyin peşinen mevcut olmasını şart koşar. Bugün için hakikat olarak mer'î olan bir şey,

yarın için hata sayılırsa, bu taktirde bütün ehemmiyet bu değişmenin sebepleri üzerinde toplanır. Pragmatizm ve historism'in iddaları gibi (yalnız bazı farklarla), eğer bu sebepleri insanın değişen hayat-situation'u teşkil ediyorsa, bu taktirde "hakikatın" kendisine göre izafi gönüdüğü şey, insanın umumî situation'undaki tarihî değişmedir. Fakat bu değişmenin kendisi de birlikte izafileşmemiştir; onun mevcudiyeti insanın sadece kabul veya red etmesine dayanmaz, bilâkis «kendi başına» olan bir mevcudiyettir.

Fakat biz bu suretle «hakikat olarak mer'î olana» tâbi olmıyan bir varlık-sahasının zemini üzerine gelmiş bulunuyoruz. Bu zemin üzerinde mevcut oldukları gibi mutlak olan ve hiç bir izafiliğe tâbi olmıyan hadiseler, vak'alar, haller mevcuttur. Hakikat ve hata olmaları her hangi bir zamanda mer'î olup olmamalarına tâbi gibi görünen ve değişen aynı kanâattir, bu hadise, vak'a ve hallerle münasebete getirilerek, hakikat ve hataya taallük eden aslî mânasını yeniden kazanırlar. Çünkü bu kanâatların hakikat "olup olmamaları" hakkında muasırların değişen kanâatı karar bile veremez, bilâkis bu kararı verecek o kanâatların objelerine uygun gelip gelmemeleridir.

Fakat hangi hudutlar dahilinde bu objeye uygun gelme veya gelmeme hakkında muayyen bir bilginin mevcut olabileceğine dair olan sual, hakikat ile hatanın mutlak mânasında bir şey değiştirmez. Bu, artık bir "hakikat" meselesi değil, bilâkis hakikat kriterium'una ait bir meseledir; ve bu meselenin bilgi nazariyesine bırakılması icap eder. Fakat hakikatın her gerçek olan takviyesi ve tahkik edilmesi, temelini «teotübenin» tarihî çoğalmasında bulur. Ve bu, ne peşinen temin edilebilir ne de tâcil edilebilir.<sup>1</sup>

Türkçeye çeviren:  
**Takiyettin Mengüşoğlu**

<sup>1</sup> Metindeki bu " " tırnaklar Hartmann tarafından kullanılmıştır; ve şunları « » da biz kullandık. **T.M.**