

Almanyada yeni ontoloji cereyanı¹

Nicolai Hartmann

1

Sistematik felsefe² ile uğraşanlar, üzerinde her şeyi taşıyabilmesi lâzım gelen bir temelin, felsefi bir temel-ilminin, 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 sistemler, sistemlerin za'fını, bunların tenkid karşısında yıkılışını pek erkenden göstermiş bulunan birer misaldi. Bu vaziyet karşısında tenkid silâhını bizzat ele almaktan başka ne yapılabildi? 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 cehd sarfetmişti. Ve bu cehd derhal kıymet kazanarak, felsefe bir ilim karakterini kazanmağa başlamıştı.

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

(Mecmua Neşir Hey'eti)

² Bu tabirle bilgi nazariyesi, ahlâk, estetik, mantık, felsefi antropoloji, tarih felsefesi.. İllâh gibi felsefi disiplinler kastedilmektedir. Umumi olarak söylemek lâzım gelirse, felsefe tarihine ait olmayan bütün felsefi araştırmalar bu tabirin içerisine girer.

T. M.

Asırlarca sonra, felsefi araştırmaların hemen her sahasındaki son temel-meselelerin halledilememesi, bir temel - disiplinin teessüsüne ikinci bir âmil olarak müessir olmuştur. Bu temel - meseleler, metafizik meselelerdir; ve bunlar madde ile ruha, insanla dünyaya, mâna ile kıymete taallük ederler. Hiçbir felsefe bu meselelere karşı lâkayd kalmaz; bizi bu suallere götüren şey, insanın yalnız sual sorma hevesi değildir; bu meselelerde insan tarafından reddolunmasına imkân olmıyan değişmez bir kaderin hissesi vardır. Fakat hiçbir felsefe bu sualleri sonuna kadar hal de edemez; ve eğer bunu yapmağa kalkışırsa 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 atılganlığını sınırlamağa yarayan bir vasıta bulunmalıdır.

İşte bu sebepten dolayıdır ki, felsefenin hareket noktası, «naîve» («tabii») bir düşünceni her muammayı hallédebileceğini zannettiği bir yerde, yani metafizikte, aranmadı. Elbette eskiden olduğu gibi, şimdi de bütün mes'elelerin hatı şekillerini 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 yaklaşamaz. Daima metafizikten daha ziyade uzaklaşmak suretile, aranılan felsefi mahiyetteki esas-disiplinin kurulmasına çalışıldı ve bu suretle bir sıra denemelere baş vuruldu.

Bu hususta ilk tecrübe mantıkla yapıldı. Mautığı, temel - ilim yapmak cehdi, Aristodan Yenikancı'lara gelinceye kadar daima tekrar eder. Felsefe, artık hüküm ve istidlâllerle uğraşüyor; felsefenin mefhum sistemi (*Begriffsbildung*) 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 icabeder. Skolastik felsefe ile rationalism var olana ait mahiyetin doğrudan doğruya mefhumlar vasıtasile 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 istidlâlin doğruluğu istidlâl edilen şeyin hakikat olduğunu

henüz tekeffül etmez, bunun için aynı zamanda mukaddemlerin de hakikatı ifade etmesi lâzım gelir; fakat mantikî münasebetler kendi başlarına, asla ve hiçbir suretle bunu temin edemezler.

O halde bize ilk esastarı temin edecek olan merciye kadar gidilmesi lâzımdır. Bu merci düşünce vasıtalarında değil, bilgi vasıtalarında aranmalıdır. Düşünce, var olandan gelişmiş güzel uzaklaşabilir ve tamamiyle doğru ve mantikî bir istidlâl ile irreal olan bir şeyin peşinden rüyada imiş gibi gidebilir. Fakat ancak var olan bir şey bilinebilir. Çünkü bilgi, var olan bir şeyin kavranması demektir.

Bu suretle bilgi nazariyesi mantığın yerine geçti. Bilgi nazariyesi Eflâtun'un felsefesinde bile üzerinde her şeyi taşıyan bir temel rolünü oynar. Yeni çağda, Descartes ve Kant'da ise, tamamiyle bir temel ilmi olur. Kat'î ve emin olan şey nedir, hangi şeylerden şüphe edilemez, hakikat olanla hakikat olmayan 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 ilimlerin ihtiyacına kâfi gelebilecek muayyen neticelere varmıştır. Vakıya 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'alesi ehemmiyet kazanır, çünkü felsefede yalnız muayyen objelerin isabetle kavranılıp kavranılamıyacağı değil, bilâkis var olan bir şeyin umumiyetle kavranılıp kavranılamıyacağı ve böyle bir kavramanın, bir kavrama olup olmayacağı bahis mevzuudur. Eski zamanlarda şüphecilik bunun mümkün olmayacağını söylemiştir. Yeni zamandaki idealist nazariyeler ise bu meselelerden pek vahim neticeler çıkarmışlardır.

İşte bu sebepten dolayıdır ki, bilgi nazariyesi dahi bizi yalnız başına ileriye götürememiştir. Filhakika bilgi, şuur muhtevası ile var olan bir şey arasında teessüs eden bir münasebeti ifade eder. Fakat bu münasebetin teessüsünde şuur kadar var olanın 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 tesis edilmiştir. Bu bilgi münasebeti var olan bir dünyada cereyan eder ve bu dünyanın bir uzvu olarak

süjenin aynı dünya ile leşis etmiş olduğu bir çok münasebetlerden sadece bir tanesini teşkil eder.

O halde bilgi münasebetinin temeline kadar gidilebilmesi için varlık problematiğinin ortaya atılmasına, yani ontolojiye lüzum vardır. —

Bu vaziyetten derhal netice çıkarılmadı. Önceleri tekâmül başka yolları takip etti. Bilgi kaynakları şura ait buldukları için, şuur fenomenlerine ehemmiyet verilmesi daha uygun geldi. Bu sefer de psikoloji bir temel - ilmi 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 muta ile bilginin (*Einsicht*) kaynağına varabilmek için, bu aktların tahlil edilmesi lâzımdır. Burada bizi doğrudan doğruya gayeye götürebilecek olan yollar açık bulunuyormuş gibi görünmektedir; zira burada bilgi temin eden şuur, doğrudan doğruya kendi nezdinde kalmaktadır ve objesini kavramak için kendisini terkederek dışarıya çıkmasına lüzum yoktur. Bu obje şuurun kendi objesidir.

Bununla beraber bu hesap yanlışdır. Bir kere bilgi yapan süjelerin arasında fark vardır; bu fark, umumî ve prensipiyel olanın 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 mütevecoih istikametini) bizzat kendisine karşı, yani bilgi aktına doğru çevrilmesile bilvasita (indirekt) kavranılırlar. Fakat şuur, bu çevrilme (*Umlenkung*) esnasında bizzat kendi yolunu kapıyor; aktlarını da obje yapmakla onların tabii gidişlerini bozuyor. Bu suretle de psikolojideki introspection ve denekle teerübe 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 olmak iddiasında idi.

Fenomenolojide tabiat ilimlerinin nümunesine göre artık tecrübe yapmadan vâz geçildi¹ ve doğrudan doğruya yapılan müşahede yerine mahiyetlerin tahliline dayanan yeni bir metod kaim oldu. Buradaki esas kanaat şudur: ruhî aktlar, umumî karakterde mahiyet nevileri ihtiva eder; bu mahiyetlerin elde edilmesi için münferid bir misalden hareket edilir; tesadüfi olan «kere içerisinde» alınır ve kere dışında kalan bilâ vasıta bir «görüş» için mevzu ittihaz edilir.

Bu suretle hakikaten ruhî hâdiselerin araştırılması yeni bir temele istinad ettirildi. Fakat umumî bir felsefî disiplin teessüs edemedi; Fenomenolojinin bu metodu, şuur harici objelere tatbik edilemedi. Vakıta -harici 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 tahlili sayesinde realite fenomenlerle görünüş fenomenleri arasındaki farkı gösteren bir kriterium temin edilseydi, ancak bu takdirdedir ki gerçek bir temel kazanılmış olurdu. Böyle bir kriterium da hakikatle hakikat olmayı 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 lâyık 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 edilmelidir.

İnsanlar içinde yaşadıkları cemiyet şekli bakımından olduğu kadar, bilgileri, dünya görüşleri itibarile de birbirinden ayrılırlar. Cemiyet şekilleri, her devrin hususiyetlerine göre değişir ve bu hususiyetler bir dafaya mahsus olan ve tekerrür etmesine imkân olmayı tarihi situation'u tayin eder. Artık bu situation'un yapısına yahut bu situation'u meydana getiren tarihi sebeplere verilen ehemmiyete göre, bir esas disiplin olarak felsefî teemmülün mevzuunu sosyoloji veyahut tarih teşkil eder. Bundan dolayı zamanımızdaki felsefede bir *sociologism* ve bir *historism* cereyanı vardır. Sonuncusu çabuk relativism'e inkilâb etti; relativism de çoktan beri bertaraf edildiği zannedilen bir şüphecilğin yenilenmesine sebep oldu.

¹ Psikoloji, tecrübelerini yaparken tabiat ilimlerini nümune ittihaz ediyordu.

Bu iki felsefe istikametile hayat felsefesi ve *pragmatism* arasında bir benzerlik vardır. Her ikisi de sosyolojik ve tarihî bir görüşe (*Aspekt*) dayanır ve *relativism* e karşı bir temayül gösterir. Fakat Almanya'daki hayat felsefesi cereyanı «likir-tarihine» (*Geistesgeschichte*) istinat ettiği devrin manevî bünyesine ait tahlillerden hareket ederek neticeler çıkardığı halde, Amerikan pragmatismi insan hayatının umumi ihtiyaçlarından hareket eder ve bilgi ile hata arasındaki münasebetde ancak hayata hizmet edenle hayata muzir olanın bir ifadesini görür. Bu noktai nazara göre her milletin her zamanda kendisile kaim olan, «kendine has olan bir hakikat» telâkkisi vardır. Zamana ve insana bağlı olmıyan—fikirlerin kendi objesine tevafuk edip etmemesinden 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 zamanda aktüel meselelerini karşılamağa çalışan bir tavidir.

Aksaklıkları kolaylıkla görülen bu aykırılıklar bir tarafa bırakılsa bile, bu faraziyelerdeki kifayetsizlik derhal görülüyor. Bütün bu felsefi 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 tabiîdi; ve böyle bir tasavvurdan — felsefi bilgi için — çıkacak olan neticeler de aynı suretle tek taraflı olmak zaruretindedir.

Şüphesiz bilginin imkânlarile 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 — ilim *antropoloji* oluyor.

İnsanla onun «hayat — şekli» yalnız zaman ve hayat şartları bakımından değil, aynı zamanda insanın sosyobiolojik istidatları bakımından da bir hususiyet arzeder. Manevî hayat dahi — fertlerde ve milletlerde — ırkî vasıflara kısmen tâbi olarak şekil kazanır. Zira her soyun (*Stammesleben*) kendine mahsus bir faaliyet istikameti, saadet, hak ve iyilik tasavvuru, kendine mahsus bir ideali ve kâinat görüşü vardır. Vakti antropoloji sadece bu mes'elelerin üzerinde durmakla iktifa etmemelidir. Fakat insan nevinin biolojik şartlarını, manevî hayatın müstakil kuvvetlerle birlikte görmek ve

bu suretle insan mahiyetinin bütününü hakkında bir tasavvur edinmek, elbette onun bir vazifesidir.

Bununla beraber son söz antropolojinin olamaz. Zira antropoloji insanı — onun içinde yaşadığı, intibak ettiği ve kuvvetlerle durmadan boğuştuğu — dünyadantecrit ederse, nasıl olur da onu bütünlüğüle kavrayabilir? İnsan dünyada yalnız başına değildir, varlık münasebetlerinin 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 hasil 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, anlamağa nasıl imkân olabilir? Faaliyet, harekete geçme, isteme, arzu etme, ümidetme ve korkma gibi insana ait davranmaların taallük ettiği münasebetler bilinmeden onun manevî «tipine» veyahut davranışlarının amelî ehemmiyetine nasıl nüfuz edilebilir? Bundan dolayı zamanımızda felsefî bir temel - ilim aramak cehdi, bizi — Aristo'dan beri *prima philosophia* rolünü oynayan bir disipline — «var olanı olduğu gibi» tetkik eden bir bilgiye - ontolojiye - götürmektedir.

II

İşte bu sebepten dolayıdır ki sistematik felsefe, bugün Alman yada yeni bir ontolojiyi kurmak yoluna girmiştir. Filhakika bu ontoloji henüz tam manasile hazır değildir; fakat oluş halindedir ve onun kurulmasına pek muhtelif cephelerden ve birbirinden farklı vasaiterle 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 skolâstik felsefeye ait inhirafın bizde bıraktığı hatıralardan ileri gelmemektedir; aynı zamanda bilgi nazariyesi sahasına ait bulunan

halis *aporie*¹'lerde bu güçlükleri ihtiva ediyor. Bu *aporie*'lerden yalnız esaslı olanlardan bir tanesine işaret edelim; çünkü bu *aporie*, temel ilim olmak istiyen ontolojinin metodolojik durumuna taallük ediyor: ontolojinin kurulabilmesi için daha önce tamamen teşekkül etmiş bir bilgi-kritiğine ihtiyaç yok mudur?

Umumî kaziyelerden — *empirik* bir araştırma temeline dayanmadan — *apriori* neticeler çıkaran eski *kritiksiz* ontoloji artık bahis mevzuu olamaz. Bilâkis burada pek mehtelif 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 ilim olmak iddiasile ortaya çıkabilir?

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

¹ N. Hartmann bu tabiri Almancaya «Weglosigkeit» diye tercüme eder; bu ise gidilecek yolun yokluğunu ifade eder. Yolun bu yokluğu fenomenlerin tahlili esasında güçlükler, tenakuzlar, tezatlar, bir kelime ile *aporie* ler şeklinde ortaya çıkar. Bunların halledilmeleri zarurî olmadığı gibi bazen tamamen imkân dahilinde de bulunmayabilir; bu takdirde onlar «halis» aporilerdir ve herhangi bir esasa (meselâ varlığın temelino) taallük ederler.

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

Şimdi üzerinde durmak mecburiyetinde bulunduğumuz bir sual karşısındayız: felsefi mahiyetteki bir temel - ilminden esas itibarile neyin istenilip neyin istenilmeyeceğini bilmek icabeder. Hakikaten bu sual hiçbir zaman açık bir surette izah edilmedi ve bu istikametteki teşebbüslere -sarih bir surette birbirinden tefrik edilmesine imkân olmıyan-birbirinden tamâmile inhiraf eden pek çok ümitler bağlandı.

Eğer çok küçük farklardan sarfınazar edilirse, felsefi mahiyette bir temel-ilminin aranılması hususunda sarfedilen gayretler birbirinden çok farklı olan üç sual istikameti etrafında toplanır. Bunlardan birincisi şudur: şüpheden âri bir 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 tenevvüünden umumî bir görüşün vahdetine nasıl varıyoruz? Bu sual de araştırma istikametlerinin hususiyetile birbirinden çok ayrılan her şeyin birliğine, bütünlüğüne müteveccihdir. Bu, nihayet felsefenin sistemine taallük eden, çok uzağı gören (*weitausschauend*) 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 dünyaya, 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*) vahdeti ile tenevvüe ait toplu bir görüşün *ontik* (varlık bakımından olan) temelleri arasında bir bağıllık vardır. Halbuki birinci sual diğer iki sualden tamâmile farklıdır. Birincisi «bizim için birinci derecede», yani bilgi vetiresi bakımından ilk olana teveccüh eder. Buna mukabil diğer ikisi «bizatihi birinci derecede», yani araştırmanın inkişafında

son olana taallük eder. Bu iki türlü soruş tarzi, aynı zamanda *ratio cognoscendi* (bilgi nizamı) ile *ratio essendi* (varlık nizamı) arasındaki bütün tezatları ortaya çıkarmaktadır.

Bu tezatlar Aristo'danberi malûmdurlar. Ve eğer felsefi mahiyet-teki temel-ilm aranırken daima bunlardan biri diğerile karıştırılmasaydı, şimdi bu hususta tek bir kelime sarfetmeğe bile lüzum kalmazdı. Fakat metafizige ait ontik temellerin mantık ve bilgi nazariyesinde — hattâ sonraları fenomenolojide — aranabilmesi bu tezatların birbirile 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 bizî metod bakımından birinci derecede olana (yani bilgi vetiresi bakımından ilk şartı teşkil edene) sosyoloji, tarih felsefesi ve antropoloji de *ontik* bakımından birinci derecede olana (yani varlığa taallük eden ve bilgi vetiresi bakımından sonuncu olana) götürebilmeli; fakat bunun aksi asla varid olmamalı idi.

Hakikat olan şudur ki, bu iddialardan her ikisi bir ve aynı sual içinde takib 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 takib etmelidir.

Fakat buna ikinci bir şey daha inzımm ediyor. Felsefe — bilgi vetiresi bakımından — hiç bir şeye tâbi olmıyan tek bir disiplinle başlamalıdır iddiası, ona atfedilen *ütopik* bir iddiadır. Vaktâ hazırlayıcı mahiyette sual sahaları vardır; bilgi nazariyesi ile fenomenolojije ait sual sahaları bunların arasında sayılabilir. Fakat bunlar, kendilerine bâşka şeyler tekaddüm etmeden tecrid edilmiş bir halde tetkik edilmeyecekleri gibi, muhtevaları itibarile 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. Filhakika felsefe zamanın bütün bilgisinden istifade edebilir; ve bu bilgi mütefekkirlerin hareket noktalarına ait olan mülâhazalarında daima bir ehemmiyeti haizdir. Çünkü hiçbir felsefe kendisile başlamaz; daima münferit (*special*) ve müsbet ilimlerin mesaisini — bu ilimler henüz başlangıç halinde bulunsalar bile — şart koşar.

Fakat bizzat felsefî disiplinler dahi kendi aralarında karşılıklı bir münasebet halinde bulunurlar ve birbirini karşılıklı takyid ederler. Metafizik, bilgi nazariyesi, etik ve tarih felsefesine ait düşünceler «organik» bir surette birbirini tedahül ederler. 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 meselelerin sıkı bir surette birbirine münasebette bulduklarını görmek ve göstermek mümkündür.

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

Demek oluyor ki ontolojinin mevkii, felsefî 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 sualî reddetmeden, halledebiliyor. Fakat ontoloji bu hareket noktasını kendisine hasretmiyor. Vakıa bu vaziyet ağırlığın birinci sualden üçüncüye intikal etmesini ifade eder; ve bu suretle de temel-ilminin asıl alâka sahasında *ratio cognoscendi*'den *ratio essendi*'ye doğru kaymış oluyor. Şimdi herşey artık varlık-temellerinin ihtiva ettiği probleme tâbidir. Çünkü bir bütünün vahdeti ve toplu olarak görülebilmesi hakkındaki sual en iyi bir şekilde ilk varlık-temellerinden hareket edilerek tetkik edilebilir; fakat bu hedefe, asla verilen şeylerin (mutanın) tenevvüünden hareket edilerek varılamaz.

Meselenin bu şekle girmesi bile dikkate lâayık bir neticedir. Çünkü esasa taallük eden bu değişiklik sayesinde refleksiyona daya:

nan bir tavrıdan vaz geçilerek, yeni baştan tabii tavra dönülmektedir. Zira bilgi vetiresinde 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, var olan bir şeyden, verilmiş olan bir şeye doğru dönmüş bulunuyorlar. Vâkıa, bu onların hususî araştırmaları için zarurîdir; fakat bu yeni tavır, verilmiş olan bir şeyin tenevvüü yüzünden var olan bir şeyi gözden kaçırmak tehlikesine düşüyor. Bu tavır o kadar ileri gidiyor ki, yeni ontolojinin başlangıç safhasında her sahadaki muta-tarzları, hatalı bir surette varlık-tarzları olarak kabul edilmektedir.

Refleksiyona dayanan bu tavra hâs bir çok şeyler bugüne kadar henüz bertaraf edilmiş değildir İdrâk olunabilen bir şeyin «gerçek olan» şeyle bir tutulmasına halâ 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 anhyabilmeleri için — şimdiye kadar gittikleri yoldan kendilerini zorla uzaklaştırması lâzımdır. Vâkıa idrak edilebilen şeylerle gerçek şeylerin birbirinin aynı olmadığı tabiat ilimleri tarafından biliniyordu; fakat bilgi nazariyesi, onlara karşı şöyle bir itirazda bulundu : bu ilimlerin mevzuunu teşkil eden atomlar, enerjiler, vakalar (*Abläufe*) sırf hipotezlerden ibarettir; ve tabiat ilimlerinin bu objeleri, idrak olunabilen şeylerden uzaklaştıkları nisbette gerçek olan şeylerden de o derece uzaklaşırlar. Fakat hipotezin (fikrî bir mahsul olarak) kavramağa çalıştığı varlık — münasebetile aynı olmadığı, bu nevi tenkidin gözünden tamamilen kaçınıyordu; zira böyle bir tenkid fikrile varlık arasındaki münasebeti göremiyordu; bu sebepten dolayı bütün bilginin temelini, yani var olanı, tamamilen gözden kaybetmiş bulunuyordu.

Refleksiyona dayanan bu tavır, 20 nci asrın *positivism'*inde müspet ilimlere de sirayet etmiştir. *Positivist* muhitlerde — mümkün olduğu kadar «tenkidî» olabilmek maksadile — artık tabiat kanunlarından değil, sadece tabiat ilimlerinin kanunlarından bahsediliyordu. Ve *positivist'*lerde sırf kanun bulmağa çalışan ilimler bahis mevzuu olduğu için, bu suretle ilimlerin — manasız olduğu kadar tehlikeli de olan — kısır bir yola girmelerine sebebiyet veriliyordu Zira sadece kendi mefhum ve formüllerile uğraşan ilimler objesiz kalmağa mahkûmdurlar.

Yeni ontolojinin meydana çıkması ve tabii tavrın yeniden kazanılması sayesinde vukua gelen esaslı değişikliğin (*Umstellang*) ne gibi faideler temin ettiğini tartabilmek için bu gibi aykırı misallere ihtiyaç vardır. Bu tabii tavır, haricî obje sahasının bize en ziyade vasıtasız 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 *relativism*'e götürmüştür. Fakat bir görüşe (bilgiye) ait hakikatin neye göre izafî olması lâzım geldiği sorulacak olursa; bu suale, hakikat, muayyen bir zamandaki hayat-münasebetlerine, ameli 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 tamamen anlaşılıp, muhtevası itibarile kavranılamazsa bile — her türlü izafîlikten masun olarak kabul edilmektedir.

Filhakika *relativism* 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 refeder. 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 relativism'in bütün iddialarını kendi üzerinde taşıyan bir esas fikri teşkil ediyor. Yalnız bu fikir hakkında bir bilgiye malik bulunmuyoruz. Bu fikir bize tabii tavidan — farkına bile varılmaksızın — intikal ediyor ve *relativism*'in neticelerini nakzette bulunduğuna bakmaksızın, biz onu zimnen 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 uzak

laşmakla bizzat kendisi tenkitsizliğin kucağına düşüyor. Tarihi *relativism*'in ilerleyemediği ve aciz içinde kaldığı bir yerde bu relativizm'in istinat ettiği, fakat tanımak istemediği ontolojik ilk şartlar (mes-
eleler) ortaya çıkmaktadır.

Buna mukabil ontoloji, bu ilk şartların tetkikile 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 karşılaşılacak 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 götürüyor, 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; vakıa onların bu vasıfları haiz olmaları nâdir hallerde başlangıçtan itibaren, ekseriya çok sonradan—onlardan çıkarılacak neticelerden—anlaşılabilir. «Verilmiş olan» şeylerle, «verilmemiş» olan şeyler yalnız bilinmesi icabeden 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 var olanın «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 gayrı mütecanis ve metod bakımından birbirinden çok uzak bulunan fenomen-sahalarının çokluğu ile başlanması icap eder. Ve bu suretle de tek bir hareket noktası yerine, birbirile münasebeti olmıyan teferruatın teşkil ettiği bir halita elde edilir. Hele bundan başka «bizim için önce olan» la «bizâtihi önce olan» birbirile karıştırılırsa, bu mahlûtu varlık temeli olarak kabul etmek tehlikesine maruz kalınır ve yapısı ile vahdeti aranılan dünya bir kaos (*Chaos*) içinde inhilâl etmeğe başlar.

Zamanımızın relativizm'inde böyle bir inhilâl keyfiyeti çok ilerlemiş bulunuyor. Bu inhilâl kriticizm, logicism, psychologism cereyanlarında belki daha gizli kalabilirdi. Bu sebepten dolayı relativizm'in bu çüpheci ve inhilâl ettirici karakterine teşekkür etmek lâzımdır; zira relativizm, refleksiyona dayanan ve hareket noktasını teşkil eden tavırlardan başlayarak onları kendi kendiu nakz edecek bir hadde kadar götürmek suretile 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 felsefenin dayanabileceği temel, ancak varlık temel lerine teveccüh eden 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 tamamiyle farklıdır. Bu tarzdaki bir nizam «ontik»¹ tabirile tavsif edilebilir. Ve onu bulmak ontolojinin esas vazifesini teşkil eder. İdrak, eşyanın mahiyetile alâkadar olmadığı için en heterojen olan şeyleri birbirine bağlar; aynı şey muayyen hududlar dahilinde, vakıaların yaşanılmasında da görülür. Evet, hatta bilhassa burada dağınık bir tenevvü büyük bir ehemmiyeti haizdir. Bununla beraber idrak ve vakıaların «yaşanması» daima bir tefsire ihtiyaç gösterir; yani bunlar vasitasıyla bize tanıtılan varlık-münasebetlerine 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» sile tabii dünya-telâkkisi arasında bir fark vardır. Vakıa bunlar idrak olunan objektlerle yaşanan vakıaların real olduklarını müştereken kabul ederler ve bu husustaki kanaat pek mühimdir. Fakat tabii dünya telâkkisi objektlerle vakıaların, idrak olundukları ve yaşadıkları gibi olduklarını asla iddia etmez. Şüphesiz tabii dünya-telâkkisi akt'ların (idrak, düşünme, ilh.) bize realiteyi verdikleri hakkındaki iddiayı kabul eder, fakat bunların bize varlığı olduğu gibi tanıttıkları hakkındaki «mutabakat» iddasını kabul etmez.

¹ Ontik tabirile kastedilen nizam, varlık bakımından olan bir nizamdır.

Bu suretle tabii dünya telâkkisinin takınmış 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» yönelen bir temayülü ifade eder.

Bu suretle tabii dünya-telâkkisi esas itibarile ontolojiktir. Ve bu sebepten dolayı da—yukarıda gösterildiği gibi—tabii dünya telâkkisi inkıtaa uğramadan düpedüz felsefi ontolojiye geçebilir. Müsbet ilimlere mahsus olan araştırma tavrı da tabii dünya telâkkisiyle ontolojinin istikametinde ilerler. Bu suretle tabii dünya-telâkkisi, ilimlerin çoğu ve felsefi dünya-görüşü, tek bir istikamette toplanarak kendi aralarında sıkı bir münasebet tesis etmektedirler. Umumiyetle şüphecilik, sübjektivizm, idealizm, bu istikametın dışına çıkar. Bu nazariyeler yüzünden yoldan çıkan felsefe, ancak yeni ontolojinin başlama-sile 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 itibaren» görebilir ve bu sebepten dolayı da onun hakkında toplu bir görüş elde edemeyiz. Fakat bu, bertaraf edilmesi mümkün olan bir güçlüktür. Yalnız fenomen silsilesinde «verilmiş olan şeylerin» birbirile olan bağılılığı dünyanın varlık nizamı olarak kabul edilmemelidir. Bu nizam, bu bağılılığın aksine tabii dünya-telâkkisinin-kendine has olan objektif yönelme (orientation) istikametinde ilerlenerek aranılmadır.

Bu objektif yönelme (orientation) insanın dünyada yolunu bulabilmesi için ehemmiyetli bir başarıdır. İnsanın hareket istikametleri, başlangıçta dar hududlar içerisinde kalır. Ve bu hudutlar amelî ihtiyaçlar ile hayatın zaruretleri tarafından çizilir. İnsanın bu şekilde cihet ve istikametini tayin etmesi, onu hayvanın fevkine çıkarır. Hayvan şuurunda her şey insiyak hayatına (açlığa, nefsinin müdafaya, 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 tabii olarak böyle merkezi

bir yer isabet etmez. Merkezîyetçiliğe dayanan böyle bir yönelme tarzı (orientation) hatâlıdır. 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 mevkiğini tayin etmiş olur.

Objektif yönelme, esas itibarile varlık-münasebetlerine doğru bir çevrilişdir; fakat bundan dolayı onun daha az âmeli maksatlara ve kendi hayatımıza hizmet etmediği anlaşılmalıdır. Sadece o kendi hayatımızı, bir çok şartlarla takyit edilen ve başka şeylere tabî bulunan — bütün bir dünya nizamı tarafından taşınan — 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) istiklâli, onun kendi «bağlılığını» farketmesile başlar.

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

Bu tekâmül, hiç gerilemeden daima ilerliyebilseydi, ontolojinin bu günkü 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, s. hhatlı olan bir talepten doğuyor; fakat sonradan müstakil bir şekil alarak tabii tavrı ortadan kaldırmağa çalışıyor. Bu suretle refleksiyona dayanan tavır dünya tasavvurlarına şekil 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 varılmaz. Zira bunlar süjeyi, «ben»i, ruhu (Geist), hürriyeti, yahut tercihen — umumî bir tabirle — «akıl», dünyanın merkezî addediyorlar. Bu su-

retle bu kâinat-tasavvurları en yüksek objeleri kendilerine tetkik mevzuu yapıyorlar, fakat içerisinde süje, ruh, 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 tabii tavırla, onun objektif olarak teveccüh ettiği 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. Felsefi düşünmenin bir çok kusurları vardır ; bunlar asırlarca metafizik sahasına hâkim oldukları için felsefenin adeta irsî hâatalarını teşkil ederler. Dünyanın vahdeti hakkında mümkün olduğu kadar çabuk bir fikir elde etmeğe çalışmak meylî bu hatalar arasında en tehlikelisini teşkil eder. Böyle bir vaziyet karşısında uygun olmayan vasıtalara baş vurulması ve bu suretle dünyanın hakikî vahdeti hakkında bir bilginin elde edilememesi pek tabii bir neticedir.

Metafizik kâinata tasavvurlarının ekserisi bir hâta işlemişler ve «bir tane» olması lâzım geldiği apriori tesbit edilmiş bulunan bir esas prensip'i (yahut kâinatın sebebini) aramışlardır. Dünya varlık-derecesi (*Seinshöhe*) bakımından birbirinden çok farklı teşekküllerden husule geldiği için bu esas prensip, ya en aşağı¹ ve yahut en yüksek² bir mertebe (*Stufe*) de, yâni kabaca maddede

¹ Burada «aşağı» ve «yüksek» tabirleri birbirinin zıddı olarak anlaşılmalıdır ; ve bunlara her hangi bir «kıymet» atfedilmemelidir. Bu tabirler, ancak varlığın «basitliğine» veya «mudillğine» işaret etmektedirler.

² Hartman bütün varlık alemini başlıca dört varlık tabakasına (sahasına, mertebesine) ayırır. Bunlar da şunlardır :

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

ve yahut da ruhta aranmıştır. Birinci istikamet *materialism* adı altında tanıtmıştır ve muhtelif şekilleri vardır; ikincisi ise bütün *theism* ve *pantheism* lerde, her idealizmle akıl metafiziklerinde yaşamaktadır.

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

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

Ontoloji, dünyanın bir vahdet teşkil ettiğinden ve bir sistem halinde bulunduğundan şüphe edemez. Fakat ontoloji, bu vahdetin

Biz kâinatta fenomen olarak bu varlık tabakalarına ve yahut varlık sahalarına 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 tabidir. Demek oluyor ki, otonomî ve taliyet 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 «Kategorial kanunlar», adı verilmektedir. Her varlık tabakasının kendisine has kanunları vardır; bunlar birbirlerine irca edilemez ve bir tabakadan alınarak diğerine nakil ve tatbik edilemezler.

Burada kısaca temas edilen bu «Kategorial» kanunlar, filosofun «Aufbau der realen Welt» (Berlin 1940) adındaki eserinde mufassal bir surette tetkik edilmişlerdir.

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 red edilmesi icap eder. Bu sebepten dolayı dünyanın vahdetini bir nevî « merkez » şeklini haiz bulunduğunu ve yahut bir nevî menşeden geldiğini tasavvur etmek de yanlışdır; hattâ burada bir mecmu ve yahut bir bütünün vahdet şekli de bahis mevzuu olamaz. Filhakika dünyanın vahdetini, « iç-ni zammı » gösteren bir şekil, yâni onun sistemi ve yahut yapısı (*Gefüge*) suretinde aramak manâlı 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 teessüs etmiş bulunuyor. 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 *optimism* den tamamen 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 bütünü, şekil ve madde, *Potenz ve Aktus*, *idee* ve şey (*essentia ve ens*) gibi çok mahdüt bir kaç zıd mefhumla kavramağa çalışıyordu.

Bu kategoriler çok basittirler ve bundan başka lüzumundan fazla umumileştirilmişlerdir de. «Şekil» mefhumu *statik* dir ve oluş halindeki hadiseleri (*process'i*) kavrayamaz, real dünya ise tamamen oluş halindedir. «Madde» tabiri eşyanın varlık tarzını bize tanıtır; ruhî ve manevî hayata ait hadiseleri izah edemez ve hatta uzvî alemde de ancak «tâbi» bir unsur rolünü oynar.

Eflatunun *idee* ile eşya arasında gördüğü tezat daha *üniversel* dir; fakat Eflâtun dünyayı zaman kaydına tabi olmayan varlıkla, *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). Vakıa

Potens ile *Aktus* tabirleri «oluş» u şümulleri 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'alara gaye dikte etmeğe mütemayıldır. Fakat insanın gaye vaz etmesinin tesir sahası —dünyanın bütünlüğüle mukayese edilirse— ne kadar küçük kahr; ve kâinattaki *process*'ler, insanî gayelere karşı ne kadar büyük bir lakaydi içerisinde cereyan ederler. Fenomenlerde bu *process*'lerin yine «kosmik» bir zekânın (İntellekt) gayeleri tarafından idare edildiğine delalet edecek alâmetler mevcut değildir. «*Mythe*» lerin hakim olduğu eski zamanlara ait bir iman bu nevi tasavvurların doğmasını kolaylaştırabilirdi. Fakat her türlü kuruntudan kendisini uzak tutan bir teemmülün karşısında bu tasavvurlar mukavemet etmeden ortadan kaybolmağa mahkûmdurlar.

Bu gibi vasitalara müracaat etmek suretile varlığın mertebeler-nizamı kavranılmak istenilirse, elde edilen «bilgi», varlığın real mertebeler-sırasına tevafuk edemez. Zira kâinatın bu suretle kademlendirilmesinde farkına varılmaksızın, altında insanî ölçülerin damgasını taşıyan görüş-noktaları işe karıştırılmış olur ve kâinat hakkındaki bilgimiz *anthropomorph* bir karakter alır. «Üniversal» (külli) ler metafiziği (*Universalienmetaphysik*) bu hususta pek ileri gitmişti. Bu matematik, eski idee fikrinin şekil değiştirerek ortaya çıkmasını ifade eder. İdeal mahiyetle 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 lâyiki vechile takdir edilmemesine sebep olur.

Fakat bu fikirler kâinatın parçalanmaz bir bütün teşkil ettiğini de göstermektedir. Zira kâinat gerçekten bir mertebeler-âlemdir ve onun «birliği», bir mertebeler-nizamından ibarettir. Eski ontoloji ile uğraşan mütefekkipler bunun farkına pek güzel varmışlardı; ve bir «birlik» içinde toplanan bir tenevvüün bahs mevzu olduğunu ve kâinatı meydana getiren bu tenevvüün 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 yapılabirdi. 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, geliş güzel konstrüksiyonlar yapıyordu.

Umumî olarak bu mertebeler-nizamı fikrile ancak pek iptidai mahiyette kalan bir başlangıcın yapılmış olduğu söylenebilir. Mühim olan şey, bu fikrin nasıl anlaşılacağıdır. Bir kıymet-derecesi fikrinden hareket ederek varlığı mertebelere ayırırsak — fenomenlere skolastik üniversaller (külliler) rcalisminden (*Universalienrealismus*) çok daha yakın bulunsak bile—bu suretle kolaylıkla hataya düşülmüş olur. Filvaki derhal akla şu şekilde bir delil geliyor : uzviyet cansız eşyadan, ruh uzviyetten, «fikir» (*Geist*) 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, hatta belki de yanlış bir şekilde kavranılmakta olduğunu kabul etmek icab eder. «Fikir»,in (*Geist*'in) tabiat teşekküllerinden daha mükemmel olduğu doğru mudur. Tabiat, tâbi bulunduğu kanunları aksamadan takib eder; fizik process'ler âleminde bir isabetsizlik ve muvaffakiyetsizlik yoktur; fakat uzvî hayatta iş bu kadar basit değildir. İnsan plan yapan ve gaye vaz eden şuurile, hürriyet ve faaliyeti'le her yerde isabetsiz tahminlerde bulunmak ve hâta yapmak tehlikesine maruz kalmaktadır. Ancak ve bilhassa onun bulunduğu yerde kıymetlere aykırı hareket etmekten ve suç işlemekten bahs olunabilir. O halde, eğer varlık-mertebeleri bakımından mükemmeliyetten bahs edilmek istenilirse, bu takdide insan, hayvana, nebata ve nihayet cansız tabiatın dinamik sisteme nazaran daha az mükemmel olan bir varlık (*Wesen*) dır.

Fakat bu gibi mukayeseler bir tarafa bırakılsa dahi, hakikatın 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 ahlakî çatışmalar (*Konflikt*) la karar vermek, vasıfları isnad edilmek suretile daha mükemmel olamaz. Şu gibi hayallerle kâinatın şekli değiştirmekte 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 manâda bunların —vasatî olarak—yüksek seviye-
dekilerden daha mükemmel oldukları söylenebilir. Haklı olarak ken-
disini varlığın en yüksek mertebesinde bulan insan ise, diğer teşek-
küller arasında en az mükemmel olanıdır.

Fakat mertebeler-nizamının yanlış olarak bir mükemmeliyet-mer-
tebesini (*Vollkommenheitsstufe*) teşkil ettiği zanedildi; halbuki
mertebeler-nizamı fikrinde açık olan bir taraf varsa, o da
bu nizamın bir mükemmeliyet mertebesinde ziyade varlık-mer-
tebelerini teşkil eden tabakaların yüksekliğine —mertebeler-niza-
mındaki *Struktur* yüksekliğine—delâlet etmesidir. Ve bu düşünce her
varlık mertebesinin kendisine has bir mükemmeliyete mâlik olması
fikrine pek alâ 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 (*Vol-
lendung*), daha yüksek bir kıymet-sınıfına ait bulunması bununla
alâkadardır. Bundan dolayı ahlâkî kıymetler — mükemmeliyeti sa-
dece *vital* kıymetlerden ibaret olan uzviyette değil — ancak insan
denilen manevî varlıkta gerçekleşirler. Yalnız bu kıymet-sınıflarının
derece-nizamı (*Rangordnung*) teşekküllerin — her kıymet-sınıfının
kendine mahsus olan — mükemmeliyet derecesile müsavî tutulmama-
lıdır. Bu mükemmeliyet-derecesi dahi her şeyden önce *ontik* merte-
beler-nizamını alâkadar etmez *Ontik* mertebeler-nizamı nihayet
«yapı» yüksekliğine tâbidir.—

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

Fakat tekâmül-fikri (*Entwicklungsgedanke*) ekseriya daha çok
ileri gitmiştir; buna belki de tekâmül (*Entwicklang*) kelimesinin ken-
disi sebep olmuştur; kelimenin hakikî manâsı, «sarılmış olan bir

şeyin açılması demektir». Burada esas olantasavvur şudur : başlangıç safhası taraftan gizli bir surette ihtiva edilerek mevcut olan şey sonunda netice olarak meydana çıkmaktadır. Eğer bu fikir, mertebeler silsilesine tatbik edilirse, şöyle bir manâ 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 *Postalat*, ile bütün dünyanın en yüksek mertebede bulunan bir varlık tarafından taayin edilmiş olduğunu düşünebilmek ihtiyacından doğmuş olabilir. Fakat böyle bir fikir konstrüksiyonu tabiatile havada, sallantıda, kalır. Zira ne fenomenler, bunu teyit ediyorlar, ne de bu fikri kabul ettirecek apriori bir sebep vardır. Fakat burada yapılacak her teukitten 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 kendilerinin ileri sürülmesini şart koşar. Bu suretle de varlık-mertebeleri hiç bir şey kazanmadan, kendilerine lüzümsüz yere metafizik bir yük tahmil edilmiş olur.

Problemlerin bu şekilde tahrif edilmeyle ontolojide ileri gidilemez. Bundan dolayı gerçekten ontolojik düşünme bir buçuk asırdan beri yerinde saymaktadır ; çünkü ontolojik düşünme kendisine tahmil edilen metafizik problem yükünü taşıyamıyordu. Bu sebepten dolayı ontolojik düşünmeye bu yükün atılmasıyla başlanmalıdır ¹

Çeviren : Takiyettin Mengüşoğlu

¹ Bu yazının ikinci kısmı gelecek nüshada çıkacaktır.