

## İNSAN VE DÜNYA

Ernst von ASTER

Felsefe, âlemi bir bütün, bir topluluk, bir kâinat olarak kavramak üzere yapılan bir denemedir. Bu denemenin her yerde, âlemi baştan aşağı kuşatan veya kuşatır görünen en derin bir tezada bağlı olduğu kolayca anlaşılır bir şeydir. Bu tezadın karşımıza çıkardığı mesele, daima şu mesele oluyor: biz onda gerçekten son, aşılmaz bir tezat mı göreceğiz, âlem böylece tam mânasiyle iki âleme mi parçalanacak, yoksa bu görünen ikiliğin arkasında nihayet bir birlik mi gizlidir, farklı varlık şekillerinin görünür iki faktöründen biri, neticede, ötekine irca edilebiliyor mu?

Bunlar, ileride göreceğimiz gibi, karşımıza çıkan ve âlemi iki âleme ayırmak tehlikesini gösteren farklı tezatlardır. Fakat bütün bu tezatlar, sonunda, şu tezada, bizzat bizimle bizi kuşatan objeler dünyası arasındaki tezada, süje ile obje tezatına bağlıdır. Felsefenin âlemi bir bütün olarak kavramak için yaptığı denemede ortaya konulan esas soru budur, daima şu sorudur: ben ile âlem, süje ile obje, insanla eşyanın arasındaki münasebet nedir?

Bu fark önce bir başkasiyle, canlı ile cansız arasındaki farkla birleşir. Ben neyim ve eşya nedir? Bunları birbirinden ayıran nedir? İlk akla gelen cevap şudur: birinin canlı, ötekinin cansız oluşu. Âlemi baştan aşağı kuşatan en derin tezat, canlı ile ölü arasındaki tezat olmuştur. Ama yalnız ben canlı varlık değilim, yaşayan varlıklar yalnız insanlar değildir, hayvanlar da, nebatlar da yaşayan varlıklardır, her *organism* yaşayan bir varlıktır. Hayat *beni* eşyadan ayıran şeydir, nebatların, hayvanların, insanların teşkil ettikleri organik — canlı tabiatla, dağların ve taşların, nehirlerin ve denizlerin teşkil ettiği inorganik - cansız tabiat arasında, bütün âlemi kavrayan en derin tezat budur.

Canlı tabiatı ölü tabiatı, organik tabiatı inorganik tabiatı ayıran nedir? Nebat, tohumdan başlayarak, tam organism haline gelinceye kadar büyür ve gelişir; gövdesini yukarı sürer, kökünü aşağı

daldırır, nevine mahsus yaprakları, çiçekleri ve yemişleri verir. Akla ilk gelen düşünce, hiç olmazsa, şu oluyor: nebat bütün bunları kendi içinde bulunan bir kuvvete, bir hayat kuvvetine, bir faaliyete dayanarak yapmaktadır. Taş, aksine, olduğu gibi, sabit ve değişmeden kalmaktadır. Taş passiftir, dış bir kuvvet tarafından *hareket ettirildiği, atıldığı, itildiği, şekildiği* vakit hareket eder, ağırlığın tesirine itaat eder. Ağırlığın tesirine karşı koyarak gövdesini yukarı süren nebatın faal kuvveti dışında, hayvanın avını yahut eşini aramasına imkân veren, tenbih veya ihsasın uyandırdığı insiyak vardır. Büyümeye, gelişmeye olan faal insiyakın tohumda yerleşmiş bir şekilde bulunmasına karşılık, cansız, inorganik tabiat, insiyak ve ihsastan mahrumdur. Nihayet insanda insiyak, aklın aydınlattığı irade haline, tenbih ve ihsas, idrak ve düşünce haline gelir; kör insiyakî davranışın, aydınlık şuurlu karara ve plâna yükselmesi mümkün olur. Ölü, cansız, inorganik tabiatın mahrum olduğu ve öte taraftan tabiatın en yüksek derecesini teşkil eden yahut eder görünen her şeye, *hayat* adını veriyoruz. Büyüme ve üreme, insiyaka sahibolma, tenbih ve ihsas neticesiude serbest hareket, düşüncenin yönelttiği irade, bunların hepsinde müşterek bir şey vardır: bunlar sona yönelen, gayeye uygun, faal bir oluşturma, bizzat hayatın korunması ve hazırlanması gayesine yönelmiştir. Sabit ve passif, inorganik cansız tabiatın karşısında, bir gayeye doğru giden, kendi kendini koruyan canlı tabiat bulunmaktadır. Canlı cisimde olup biten her şey tamamiyle gayeye uygun, tamamiyle mânalıdır, bizzat hayatın hizmetindedir. Ölü, inorganik tabiatta olan her şey mekaniktir, körükörüne tesir eden sebeplere bağlıdır.

Bununla beraber bu fark gerçekten aşılmaz bir tezat mıdır? Hayatla beraber tabiatta gerçekten tamamiyle yeni bir faktör mü görünmektedir? Yoksa bu fark acaba sadece görünüşte bir fark mıdır? Acaba organik inorganığe, yahut inorganik organığe irca edilebilir mi?

Burada, eski çağdan beri felsefe ve bioloji tarihi boyunca devam edip gelen ve birbiriyle karşılaşan, ikisi birbirine bağlı üç teoriye rastlıyoruz: mekanist teori ve vitalist teori. Mekanist teori şu düşünceden hareket ediyor: canlı cisim, insanınki de dahil, ne kadar çok karmaşık olursa olsun, bir *makine*, daha iyisi, bir makineler terkiibi olarak tasarlanabilir. Kol ve bacak, manivelâmn basit kanunlarına göre işleyen birer manivelâdan başka nedir? Kalb bir tulumbadan, göz, adesesini optikteki ışığın kırılması kanununa bağlı olan optik bir âletten başka

nedir? Hazım cihazı, içinde gıda maddelerinin kendilerini teşkil eden parçalara ayrıldığı ve bu parçalardan hareket ederek canlı cismin kısımlarının meydana geldiği bir çeşit kimya fabrikasından başka nedir? Bir makine ise, mekanik kanunlarla idare edilen bir mekanizmden başka bir şey değildir.

Organik cisimlerin bu mekanist teorisi karşısında *vitalismin* iki şekli bulunmaktadır ki, bunları dualist vitalizm ve monist vitalizm diye ayırabiliriz. Dualist vitalisme göre, canlı varlıkta ayrı bir hayat temeli — buna “Can” veya Aristoteles’in tabiriyle “Entelekyâ” yahut bir modern botanikçinin ortaya attığı bir tabirle “Dominant” diyoruz — yahut bir hayat kuvveti veya hayata mahsus bir illiyet vardır; bu, canlı cismin ölümüyle beraber ölür yahut ondan ayrılır. Canlı varlığın kendisi bir makine olsa veya bir makineye benzetilebilse bile — bu, bu vitalismin başlıca delilidir —, her makine gibi bu makineyi de yapmış olan, tam vaktinde harekete getiren ve birbirine ustaca bağlanmış çarklarına nezaret eden bir mühendise, bir bulucuya, bir işçiye ihtiyaç vardır. Fakat bundan başka canlı varlık bir hususiyetiyle de tam mânasiyle her makineden ayrılmaktadır: hiç bir makine, bir çarkı kırıldığı vakit, kendi kuvvetiyle bu çarkı tamir edemez; halbuki her canlı varlık, kendi yaratma gücünü aşmadığı takdirde, yok olmuş yahut harabolmuş kısımların tamir edecek bir güce sahiptir. Hattâ her canlı varlık kendi kendini yaratmak, yani parçayla, tohumla, doğurmayla ve meyva teşkiliyle, uzviyetler, aynı neviden fertler meydana getirmek gücüne sahiptir. Her makinenin, birbirinden ayrı olarak var olan kısımların ustaca bir araya getirilmesinden başka bir şey olmadığı, buna karşılık canlı varlığın bir bütün olduğu, bu bütünün kısımlarını idare ettiği, bunların bütünün hizmetinde olduğu, canlı bütünün bunları yoğurup şekillendirdiği ispat edilmiş değil midir? Hayata mahsus illiyetle inorganik illiyetin mahiyeti itibariyle farklı oldukları gösterilmemiş midir?

Monist vitalizm bir adım daha atıyor, inorganik, daha doğrusu inorganik gibi görünen varlıkların sonuncu unsurlarının canlı varlığın bir çeşidi olup olmadığını, yahut canlı ile cansızın sınırında bulunup bulunmadığını araştırıyor. Cansız görünen madde, belki de hakikatta sadece uyuklayan, gizli hayatı beraberinde taşıyau, son derece yavaşlatılmış bir hayat vetiresini, tıpkı bir çok seneler, hattâ bir çok asırlar, içindeki kuvveti saklıyan görünüşte cansız tohumdaki hayat vetiresi gibi yavaş yavaş akan bir hayat vetiresini taşıyan bir şeydir.

Bu, daha eski çağda gördüğümüz, fakat hele bu son zamanlarda yeniden taraftar bulmuş olan bir düşüncedir. Maddenin, bulunması belki de modern atomistiğe ait olan en son parçaları, tesirlerinde artık tam zarurî kanunlara itaat eder görünmüyorlar, bu tesirin yalnız istatistik, ihtimali olan kanunlarının kabul etmeye imkân verdiği muayyen bir hürriyete sahip gibidirler; bu, irade hürriyetini, faaliyeti hatıra getiren, bizzat kendimizde bulduğumuz veya kendimize izafe ettiğimiz hürriyettir.

Söylediğimiz gibi, hayatın mekanist ve vitalist görüşü arasındaki tezat, bütün felsefe ve bioloji tarihini kuşatmaktadır. Her ne kadar atomcular mektebinde mekanist doktrinin mümessilleri tamamıyla eksik değilse de, eski ve orta çağlarda, her şeyden önce Aristoteles'in tesiriyle, vitalizm ağır basmaktadır. On yedi ve on sekizinci asırlar, kuvvetle gelişen mekanik ve makine tekniğinin tesiri altında, mekanist bir tabiat görüşüne temayül ediyor: gök mekaniği olarak astronomi, sabit yıldızlar ve seyyareler sistemini bir saat gibi anlamaya imkân verdiğine, bu, mekanik kuvvetlerle mekanik kanunlara uyarak hareket ediyor görüldüğüne göre, niçin biolijistler canlı varlıkları da, kısımlarının şaşılacak şekilde birbirlerine bağlı hareketleriyle beraber, böyle bir saat, bir makine olarak anlamaya muvaffak olmasınlar?

On dokuzuncu asrın ilk üçte birindeki felsefe, *romantik* felsefe, yaratıcı tabiatta şuursuz çalışan büyük sanatkârı görmek, organizmde bir saat yerine, bir araya gelmiş, pek o kadar ustaca olmayan bir mekanizm yerine, canlı bir sanat eseri görmek temayülüyle, vitalist cereyanın yeni bir yükselişini göstermektedir. On dokuzuncu asrın ortalarında, mekanist dünya görüşünün, bilhassa organik kimyadaki ilerlemenin hazırladığı yeni bir çiçeklenme zamanı görülüyor. Şimdiye kadar ancak canlı varlıkların yapabildikleri ve sadece hayatın bir mahsulü sayılan bir maddeyi, kimyacılar başka maddelerden cam içinde meydana getirmeye muvaffak oldular ve bu sunî sentezin bütün organik maddelerde de muvaffak olacağından bugün artık şüphe edilemez. Fakat biolojide de, Darwin ve *darwinism* bu doktrine verdikleri hususî şekilde nesil teorisinin, hayvan ve nebat nevilerinin birbirlerinden çıktıklarını söyleyen teorisinin ortaya çıkmasıyla, aynı istikamette muvaffak olan bir hareket görülüyor. Asrın son senelerinde vitalizm tekrar yeni bir hayat kazanıyor. Canlı varlıkta başta gelen bütün maddeleri sunî olarak yaparsak bile, canlı varlığı cam içinde imâl etmekten henüz çok uzak olduğumuz anlaşılıyor. Canlı yumurta akım ölmüş

yumurta akından ayıran uçurum olduğu gibi kalıyor ve “canlı ancak canlıdan doğar” sözü, değerinden hiç bir şey kaybetmemiş görünüyor. İlk aldığı şekle karşı üstüste itirazlara hedefi olan darwinizm, en elverişli halde, yeni nevin önce var olan neviden çıkışını, yeni hayatın önce var olan hayattan çıkışını izah eder, umumî olarak hayatın meydana gelişini değil.

Daha önce de söylemiştim: onyedinci asır bilhassa mekanizm asrı, mekanist dünya görüşü asrıdır. Filozof olarak onyedinci asrın başında, haklı olarak yeni felsefenin kurucusu sayılan Fransız René Descartes bulunur. Ve Descartes cisimler âlemindeki bütün olayların mekanik olaylar olduğu fikrini, ayrıca da canlı cismin mekanik olarak, makine olarak anlaşılması gerektiği fikrini kuvvetle müdafaa ediyor. Fakat Descartes’a göre her mekanik izahın aşılması bir sınırı vardır: *şuur*. Tam mânasiyle cisimlere ait bütün olaylar ve şu halde mekanik olarak izah edilebilen bütün olaylar, herhangi bir yerde cisimde veya mekânda cereyan ederler: nefes alma ciğerlerde, hazım bağırsakta, kanın dolaşması damarlarda olur. Buna karşılık cisimde duygu, idrak, temayül diye hiç bir şey göremeyiz. Beyinde de böyle. Yaşayan beyinin içini görebilseydik, orada fizik ve kimyevî olaylara rastlayacaktık, ama bir sevinç veya keder duygusuna, yahut bir renk veya ses idrakine şüphesiz rastlamayacaktık. Çalan bir çandan ses dalgaları çıkar, bunlar havada yayılır, kulağa gelir, kulak zarından işitme sinirine geçer ve buradan beyine ulaşır. Buraya kadar olan vetire, devam eden bir mekanik olay gibi anlaşılabilir. Ama şimdi son netice olarak, yeni ve büsbütün farklı bir şey ortaya çıkıyor: işitilen bir ses. Ve burada mekanik izah bir sona varıyor. Hava dalgaları neticesinde işitme sinirinin nasıl harekete geldiği mekanik kanunlarıyla anlaşılabilir, ama bir sinir hareketinin nasıl işitilen bir ses haline geldiği, yahut kimyevî bir vetireden görülen bir rengin nasıl çıktığı anlaşılabilir.

Böylece âlem yeniden iki âleme ayrılıyor, ama bu defa canlı bir âlemle cansız bir âleme, organik bir âlemle inorganik bir âleme değil, belki de bir mekanik - cismanî olaylar âlemiyle şuurun muhtevasından ibaret bir âleme ayrılıyor. Zira idrakin, duygunun, düşüncenin varlığı şuura bağlıdır; bir duygunun varlığı onun duyulmuş olması, bir idrakin varlığı onun idrak edilmiş olması, bir düşüncenin varlığı onun düşünölmüş olmasıdır, halbuki cismanî olaylar şuurun ışığında değil, şuursuz olarak cereyan ederler.

Onyedinci asır felsefesinin asıl uğraştığı mesele, bu tezat mese-

lesidir, şuur âlemiyle şuur olmayan âlemin tezağıdır. Burada da şú sual tekrar ortaya çıkıyor: bu tezat son, mutlak bir tezat mıdır, bir âlem iki âleme — o zamanın diline göre iki cevhere, birbirine bağlı olmayan var olan iki mahiyete — mi ayrılmıştır? Yoksa biri ötekine irca edilebilir mi, tezat sadece bir görünüşten mi ibarettir? Yeniden üç teori ile karşılaşılıyor: dualist, materialist, idealist teori.

Descartes'm temsil ettiği şekilde dualist teori, bütün var olanların son bir ikiliği karşısında kalır gibi, bizim daima bu iki âlem karşısında kalmak zorunda olduğumuz düşüncesine dayanır. Dünyada bir yerde, diyor Descartes, yâni insan beyninde, bu iki âlem, bu iki cevher birbirine ulaşır, birbirine tesir eder. Burada, beyinde meydana gelen bir hareket, şuurlu bir ihsas ve idrake sebep olur, bu da realitenin ruh, şuur tarafında, hatıralar, düşünceler, istekler ve neticede iradenin kararlarını uyandırır. Fakat şuurlu iradî karar, yeniden, realitenin iki cevhere ayrılmış olan cismanî tarafına tesir eder, vücudun iradî işler gören uzuvlarını harekete getirir.

Materialist teori, her gerçek, her hakikî realitenin cismanî, maddî mahiyette olduğu fikrinden hareket eder.

Her gerçek olan ve aynı zamanda her *tesir eden* maddîdir. Cismanî âlem haddi zatında mütecanis bir tesir bütünüdür; burada, hiç şuur olmasa bile, her şey aynı şekilde cereyan eder. Şuur bir fenomen, bazı cismanî olaylarla bir arada bulunan, tesiri olmayan bir görünüştür. Nasıl oluyor da böyle gölge olaylar bulunuyor? Ve bunlar nereye kadar gidiyorlar — ne kadar zaman beyindeki ve-tireyle yahut başka cismanî olaylarla bir arada bulunuyorlar? Dualist, beyindeki olayların nasıl şuurlu bir ihsas veya idrak uyandırabildiğini, yahut şuurlu bir iradî kararın nasıl beyinden çıkan bir kol hareketini doğurabildiğini ne kadar izah edemiyorsa, materialist te öylece buna verecek bir cevap bulamaz.

Leibniz ve İngiliz filozofu Berkeley'in temsil ettikleri şekildeki idealist cereyanlar, şú sualden hareket ediyorlar: madde nedir, bir cisim nedir? Bir cisim yer kaplayan, renkli, sert bir şeydir. Fakat sertlik duyulan bir mukavemetten başka nedir, bu da dokunan parmağının karşısında bulunan bir objeden başka nedir? Renk, optik bir olaydan başka bir şey midir? Yer kaplama, görme ve dokunma duygularının bana verdikleri idrakin muhtevâsından başka bir şey midir? Bir cisim, belli kanunlara göre meydana gelen, mekân idrakimizin, şú halde şuurumuzun muhtevâsından ibaret, birbirine bağlı bir ter-

kipten fazla nedir? Maddî âlem, bizim idrakimizin, bizim düşüncemizin bir âlemidir; idrakin yok olduğunu düşünelim, madde mefhumu mânası olmayan, boş bir kelime haline gelir.

Bu üç teorinin — dualismin, materialismin, idealismin — tezadı, yeni felsefe tarihini bu güne kadar kaplamaktadır. Âlemin bir araya gelmiş atomlarla moleküllerden, atom çekirdekleriyle bunların etrafında dönen elektronlardan yapılmış maddî bir küreden ibaret olduğu, fakat bu maddî kürenin belli yerlerinde, ihsaslardan, idraklerden, duygulardan, düşüncelerden, iradî fiillerden ibaret, araya giren tesir eden ve tesir alan bir şuurun bulunduğu tamamiyle düşünülebilir bir şeydir. Tam mânasıyla gerçek ve tesir eden şeylerin maddî varlıklar olduğu, bunların küçük cisimlerden yahut elektromanyetik sahalardan ibaret olabilecekleri, şuurun muhtevasını da sadece tesirden mahrum gölge olaylar olarak görmemiz gerektiği, yine düşünülebilir bir şeydir. Ama maddî diye adlandırılan âlemi, müşahede edilmiş olgular ve ölçü neticelerinden, şu halde şuur olaylarından ibaret bir âlem içinde eriten, zamanımızın dikkate değer tabiat âlimleri de vardır; bu olgular kanunlara bağlanacaklardır ve bu kanunlar yardımıyla tahmin edilebilirler. Bu tabiat âlimleri için atomlar, elektronlar, elektrik kuvveti sahaları, yardımcı mefhumlardan başka bir şey değildir ve bunlar, coğrafyacının yer yuvarlağı üzerine çizdiği dairelerden daha fazla bir gerçekliğe sahip değildir.

Eski çağ için en derin tezat, canlı tabiatla ölü tabiat arasındaki tezattır, onyedinci ve onsekizinci asırlar için, şuurlu tabiatla şuursuz tabiat arasındaki tezattır. Ondokuzuncu asırda, Almanyada Fichte ile, Fransa'da Maine de Biran'la üçüncü bir tezat ön plâna geçiyor.

Bu üçüncü tezat anlayabilmek için, bir defa daha şurudan hareket edelim. Şuur, onyedinci asrın anladığı gibi, bir "fikirler" yâni idrakler, duygular, düşünceler yekûnn mudur? İdrakler yalnız benim idraklerim olarak, duygular ve düşünceler yalnız benim duygularım ve benim düşüncelerim olarak vardılar. Yahut bir başkasının idrakleri, duyguları, düşünceleri, onun, onları kendi idrakleri, duyguları, düşünceleri olarak yaşaması ve göstermesi itibariyle vardır. Her şuur, belli objelerin, renklerin, şekillerin, seslerin şuurudur, rengi ve şekli olan, sert veya yumuşak cisimlerin şuurudur. Fakat her şuur aynı zamanda kendi kendinin şuurudur; kendi kendini, idrak eden, duyan, düşünen süjeyi bilmektir. Bunun yanında idrak objeleri, şeyler âlemi, ferdî duygu organlarından birinin dokuduğu sübjektif örtü arkasından gö-

rülmüş veya idrak edilmiş olsa da, hepimiz için müşterek olan bir âlemdir, içinde hepimizin yaşadığımız aynı eşyanın müşterek âlemi-  
dir. Fakat bir benle öteki ben arasında, “ben” le “sen” arasında doğru  
bir yol yoktur, belki de sadece bu müşterek idrak âleminde, eşya  
âleminde giden bir yol vardır. Şeyle şey, daha büyük bir şeyde bir-  
leştirilir, bunun içinde kaynaştırılır; kendimi başkasıyla bir hisse-  
bildiğim, onunla beraber duygulanabildiğim, onunla bir arada bir  
dostluk kurabildiğim, ve o, ben, “biz” olabildiğimiz vakit bile, “ben” le  
“sen”, şahısla şahıs daima ayrı iki varlık olarak kalıyor.

Şimdi ele aldığımız tezat, şahısla eşya tezadı, şahısların çokluğu  
tezadıdır; bu, her şahsın kendini “ben” olarak bildiği, öteki şahsı  
“sen” olarak karşısında gördüğü ve içinde “biz” im idrak eden, is-  
teyen, iş gören şahıslar olarak birbirimize bağlı olduğumuz müş-  
terek eşya âleminin tezadıdır. Eşya bizim için vasıta, âlet hizmetini  
görür, objeler âlemi vasıtalar âlemidir, çalışmalarımızın gayesi ken-  
dimiz ve benzerlerimizdir, bizim gibi kendilerini “ben” olarak duyan  
varlıklardır. İnsanı, bizim gibi bir şahıs olan benzerimizi şey dere-  
kesine indirmek, gayemizin vasıtası yapmak, ahlâka aykırıdır, en iç  
ahlâkî varlığımızda bir yara açmaktır. Ama bunun gibi, bizzat ken-  
disini bir başkasının yahut bir zümrenin elinde iradesiz bir âlet haline  
indirmek te ahlâka aykırıdır.

Öyleyse şuurun gerisinde idrak eden, duyan, isteyen süje olarak  
bulunan bu ben nedir? Ben, gördüğüm, dokunduğum, duyduğum,  
bana haz ve elem veren bu vücudum mudur? Şüphesiz hayır, bu  
beden benimdir, fakat benimle aynı şey değildir. Bütün öteki cisimler  
gibi o da bir âlettir, bir vasıta, daha çok tabiatın bana vermiş ol-  
duğu ve sayesinde öteki tabiatı gayelerime hizmet edebilir hale getirdiğim  
âlettir.

Kuvvet ve zaaflarıyla beraber tabiatın bana verdiği karakterimle  
aynı şey miyim? Belli bir cisim, bir demir parçası, bir miktar su ya-  
hut hava veya karbon asidi nasıl fiziko - şimik hassaların bir terkibi  
ise, ben de doğuştan ve edinilmiş rnhî hassaların bir yapısı mıyım? Bu  
düşünceye, kendimizi bu karakterle bir tutmak düşünçesine, içimizde  
bir şey karşı koyuyor. Tabiat bize bir karakter vermiştir, ama ona  
eli kolu bağlı terkedilmemiş olduğumuzu, onu olduğu gibi kabul et-  
mememiz gerektiğini, bir cismin fiziko - şimik yapısının asitler ve al-  
kaliler karşısında reaksiyonunun belli olduğu kadar, hareket ve gidi-  
şimizi karakterimizin tabiat kanunlarıyla tayin eder şekilde tayin et-

mediğini içimizden bir şey bize söylüyor. Biz payına belli bir hürriyet düşen iradeli varlıklarız ve bu hürriyet, bize verilmiş olan karakterin zarurî tesirine sınırlar çizmektedir. Ve bu irade ruhumuzun daha derin bir tabakasından yükselir, bu, bir “istiyorum” şeklinde kendini gösterir ve hususiyetleriyle bize verilmiş olan karaktere karşı da sesini yükseltebilir. “Bu böyledir” dediğim vakit, belki de çok fazla söylemiş oluyorum, sadece şöyle söylememiz gerekir: kendi içimizde bunu böyle tecrübe ediyoruz, böyle yaşıyoruz.

Hayat boyunca yahut onun büyük bir kısmında bize yoldaşlık eden karakter, ancak kısmen doğuştandır, kısmen edinilmiş bir karakterdir, “kader” imiz boyunca edinilmiş ve şekil kazanmış bir karakterdir. Zaman ve durumumuz bizi bu kader içine koyuyor, kendi müdahalemiz olmadan biz bunun içine konulmuşuz, yahut modern alman filozofu Heidegger’in dediği gibi, bunun “içine fırlatılmışız”. Kendi müdahalemiz olmadan içine konduğumuz bu kaderi de bazı sınırlar dahilinde kabul etmek zorundayız. Onda ve onun içinde yer almayı isteyerek, bu kaderi, önümüze koyduğu *mecburiyetlerle* ve vazifeye kabul etmeliyiz. Bu kaderin bizi sürüklemesine müsaade etmemeliyiz, kaderimizin teşkil ettiği bu zaman durumu içinde başkalarının yapmak âdetinde olduğu şeyin de sadece bizi sürüklemesine müsaade etmemeliyiz, ben olarak, serbestçe isteyen ayrı, bağısız şahıs olarak onun içinde yer almalıyız.

Ben — bu ne bedenimdir, ne karakterimdir, ne kaderimdir. Gayrı memnun, sorabilirim: niçin başka bir vücuda, daha kuvvetli, daha sağlam bir vücuda, daha iyi bir karaktere, daha kolay bir kadere malik değilim? Şimdiki gibi bu kadar çok yüklü bir zamanda yaşayacak yerde neye başka bir zamanda yaşamıyorum? Her vücudun ve karakterin kendi güçlükleri ve her zamanın kendi zor tarafları ve vazifeleri olmak itibarıyla, bu sualler lüzumsuz ve çocukçadır; yersiz olmakla beraber, bu sualler, kendimi vücudumdan, karakterimden, kaderimden ayrılmış ve, aynı ben olduğum halde, düşüncede başka hassalarla, başka bir zamanda yaşıyor düşünmem itibarıyla, mânasız değıllerdir.

Her obje önce belli bir keyfiyet olarak, bir renkli ve şekilli şey olarak, sert veya yumuşak bir şey olarak, sıcak veya soğuk bir şey olarak, bir taş, bir yaprak, bir kuş veya insan olarak karşımda yer alır. Mesele şudur: bu şey acaba gerçek midir ve ne dereceye kadar gerçektir, yoksa sadece hayalimizin bir yaratması, sadece bizim tara-

fımsızdan düşünölmüş bir şey midir? Buna karşılık ,kendi hakkımda tam bir emniyetle yalnız bir şey biliyorum: *o da* var olduğumdur, ne olduğum değil. Ben varım, mevcudum, ama bu bene bir vasıf olmak isteyen en yakın tayin, bu benim bir dış tabakasındadır kalır ve asıl derinliğine inmez.

“Existential” felsefe, “existentialisme” adıyla gösterilen modern bir felsefe cereyanı vardır. Bu felsefe işte şu gelişmiş düşünceden, benle varlığın ayrılmazlığı düşüncesinden hareket ediyor. Ne olduğumuzu bilmiyoruz, sadece var olduğumuzu biliyoruz ve “varlığın” ne olduğunu bilmek istersek, bunu “ben”de, “ben varım” da aramalıyız.

Modern “existential” felsefe bilhassa, içine düştüğü yarı unutulma halinden tekrar, meydana çıkardığı on dokuzuncu asrın ilk yarısına ait ilâhiyatçı bir mütefekkiye, Kierkegaard’a dayanıyor. Kierkegaard’ın hareket noktası dinî — hıristiyanîdir: ona göre insan, yalnız başına, bir tanrıdan ve yokluk karşısında korkan ve titreyen, bu yokluğu önüne geçilmez ölümdede bekleyen münzevî varlıktır. Modern “existentialisme” dinî elbiseden sıyrılıyor, fakat kendi kendine “ben” diyen varlık olmak itibarıyla, varlık mefhumunu insan için kullanıyor ve öteki insanlar, sen, objeler âlemi, ölüm için, yokluk karşısında varlık meselesi nasıl konulmalıdır sualini muhafaza ediyor.

Bu modern “existentialisme” Almanya’da doğdu, ama sonra Fransa’da da akisler uyandırdı. Bu sonuncusu tarihî temelden bütünü mahrum değildir, Descartes varlığından hiç bir suretle şüphe edilmeyecek kadar emin olduğumuz şey nedir? sualine, *ben*’i göstermekle cevap veriyordu. Âlemin — dış âlemin varlığından şüphe edebilirim, bu, muhayyilenin bir mahsulü, bir rüya olabilir, kendi varlığında şüphe edemem, daha doğrusu bu şüphe kendi kendini ortadan kaldırır, evet, şüphe eden ben elbette varım. Fakat bu günkü “existentialisme”, iki bakımdan, Descartes’tan başka bir yolda yürüyor. Önce Descartes için ben, ilk adımda düşünen bir varlıktır — “je pense donc je suis” — düşüncede biz benim varlığını buluyoruz, bu sebeple Descartes’a göre bende şuursuz hiç bir saha bulunamaz, zira düşünme şuurdur. İşte bunun için Descartes’ta “ben” problemi şuur problemi haline gelir ve benle eşya, süjeyle obje tezdadı, daha önce bahsettiğimiz şuurla şuur dışında kalan cismanî âlem tezdadı haline gelir. Ve buna bir ikinci nokta bağlıdır: “düşünüyorum” dan, Descartes’ta, düşünen bir cevher, yani düşünen bir şey çıkıyor. Ben düşünüyor de-

ğilim, fakat bende bir şey düşünüyor. Hakikatta bende gelip giden, aklî yahut az çok aklî bir sisteme bağlanan düşünceler, tavsavvurlar, bütün bu düşünceler bizzat ben miyim, bunlar benliğimin merkezinden mi çıkıyorlar, yoksa daha çok bende ki bütün şahsiyetin silindiği ve şahsî olmayau bir akla yerini bıraktığı sadece dış bir sahaya göstermiyorlar mı?

Ondokuzuncu asrın başlangıcından başka bir Fransız filozofu, Maine de Brian, Descartes'ın "je pense donc je suis" si yerine başka bir cümle koymak istiyor: "je *veux* donc je suis" — istiyorum öyleyse varım. Tasavvurlarımda ve düşüncelerimde, benimle âlem arasındaki sınır çizgisiyle karşılaşıyorum; iradede, faaliyetimde bizzat yaşıyorum, kendi kendimi duyuyorum. "Existential" felsefe, burada, bu ikinci Fransız filozofunu ve onun Descartes'ın formülünde yaptığı düzeltmeyi takib ediyor.

İnsan iradesine ve hareketine, daha önce sözü edilen başka bir mefhum, *hürriyet* mefhumu çözülmez bir şekilde bağlıdır. İradesi ve hareketleri sabit bir tabiat tarafından, değişmeyen bir karakter tarafından, verilmiş bir kader tarafından, kanunu kendisine kabul ettiren bir cemiyet tarafından tesbit edilmeyen, aksine kendi kendini yaratan ve değiştiren, kaderi ve kaderinin önüne koyduğu sualler karşısında kendi kuvvetiyle yerini alan ve cemiyetin kanunu karşısında karar alabilen varlık, hür bir varlıktır.

İnsan nedir? Bu suale verilen ilk cevap şu şekilde idi: insan, cansız, inorganik cisimler dünyası içine konulmuş bir organizmdir, canlı bir varlıktır. Ama insan canlı bir organizmden fazla bir şeydir, bir şuurdur, kendini ve etrafındaki âlemi bilen, idrak eden, duyan, düşünen, şuursuz varlıklardan ibaret bir âlem tarafından kışatılmış bir varlıktır. Ama insan esas itibariyle, sadece kendisiyle kensidisini kuşatan âlemin arasındaki sınırı aydınlatan şuurundan da fazla bir şeydir, bir süjedir, varlığını doğrudan doğruya hissettiği, bizi kuşatan şeyler, objeler gibi varlığının esası bizce bilinmeyen bir bendir, durmadan değişen, durmadan gelişen, her saat başka şey düşünen, duyan, isteyen ve bununla beraber hayatının akışında aynı kalan varlıktır, o akış ki onun için akıp giden senelerdir.

Hayat nedir ve hayatın inorganik tabiatla münasebeti nedir? Şuurun kaynağı nedir ve şuurun cisimler âlemiyle münasebeti nedir? Ben, şuurumuzun bu merkezi ve hür irademizin kaynağı nedir? Bu beni objeler âleminden ayıran nedir? Bu, bize verildiği şekilde, kendi

kendine var olan son bir realite, bir "varlık" midir, yoksa bunun tam zıddı olarak, belki de sadece gramatik— mantıkî bir form, dilin bir buluşu mudur?

Hayatın mahiyetine, şuurun kaynağına, benin varlığına ait bu suallerle, felsefî problematiğin merkezine götürülmüş bulunuyoruz.

Felsefî meseleler ebedî meselelerdir, yâni bir defa insan düşüncesine konulunca, artık terkedilmeyen, belki de daima tekrar uğraşılacak meselelerdir. Felsefî meseleler hiç te sonu gelen, ispat edilmiş meseleler değildir; bunlar doğru hal sureti bulamayan, bizi daima bir çok mümkün hal suretleri karşısında bırakan meselelerdir; biz bu hal suretleri arasında, bir kararla, sonunda bir seçme yaparız. Bununla, bu kararın sadece keyfî bir karar olduğu söylenmiş değildir.

İnsan nedir? Bu, felsefî problematiğin daima üzerine tekrar tekrar döndüğü bir meseledir. Ve şüphesiz bu suale bir cevap verebiliriz: insan, bizzat kendini problem yapmaktan vaz geçemeyen varlıktır.

Türkçeye çeviren: *H. Vehbi ERALP*