

# HAYAT

Dr. OLİVIER LACOMBE

Felsefe Profesörü

Romantizim'den beri hayat kelimesi, füsunlu, bögülü bir mana almıştır. " *Işıklar yüzyılı*,, nın sonunda kendisini tehdit eden kurumaya karşı koymak zorunda kalan Avrupa düşüncesi, hayata irrasyonel'in en nüfuzlu sembollerinden biri gözüyle bakmaya başlamış ve ona hattâ tehlikeli bir şekilde bağlanmıştır. Bugün size zekâ ve akıl kavramlarıyla hayat kavramının birbirini defetmek şöyle dursun, üstelik birbirini çekeceklerini ve her hangi bir tarzda birbirlerini ihtiva ettiklerini göstermek istiyorum. Bunun için konferansına zekâ ve hayat adını vermek daha yerinde olur sanıyorum.

Canlıyı " *kendi kendini hareket ettirme* ,, gücüyle tarif ediyoruz. Bu hareket etme gücü, var olmaktan ayrı değildir. Müessir kuvvet, kendini tamamlamış olan varlıktan taşan bir kuvveti olarak düşünebiliriz. Fakat cansız amillerin olgunluğundan çıkan fiil veya tesir, onu artırmıya yardım etmez. Sadece başka varlıkları harekete getirir; Onların fiili tamamıyla dışa müteveccihdir, harici bir eser meydana getirmeğe matuftur. Ona intikal! (transitive) deyişimiz de bundandır. Çünkü o illetten esere transit yapar, yani geçer. Ancak alet işini gören ve kaynağı kendi varlıklarında bulunmayan bir tesiri nakletmekle iktifa eden snn'i şeylelerle mukayese edince, hayattan aşağıda bulunan tabii amiller bile, şüphesiz illetler, yani müessir sebepler olmak şerefini hazırlar. Bununla beraber olgunlukları kendi kendini aşacak derecede değildir. Feyizleri, verimlilikleri, başkalarını meyvalandırırken kendilerini de meyvalandıracak kadar mebzul, bol değildir. Varlıkları, kendini başkalarına verirken, kendisine de daha fazlasiyle sahip olacak derecede, kendinde toplu, kendi içinde değildir.

Halbuki en basit, en mütevazı bir hayatta bile, (action immanente,) kendinde mündemiç, kendi içinde kalan fiil sahasına girmiş oluyoruz. Tesiri, canlının kendisinde baki kalan, müessirin kendisini olgunlaştıran, fiil sahasına girmiş oluyoruz. En aşağı basamağında onu, hayatı, karakterize eden üç fonksiyondan biri, beslenmek, öteki ikisine, büyüme ile üremeye bağlıdır. Nebat ve hayvan, hayatî faaliyetleriyle dış gıdayı kendi cevherine kalbeder, temsil eder, benzetir. Bu yiyecek, ilkin, bu cevherin kendisini büyütmeğe; sonra hayat faaliyetinin vesile olduğu kayıp ve aşınmaları tamire; en sonra da artan ile yeni bir fert meydana getirerek, cinsin üremesine yarar. O halde hayatın kendi

içinde kalan (immanente) tesiri, intikali tesirden daha az verimli değildir, çünkü doğurur, fakat doğuranın olgunluğunu yükseltmekten geri kalmaz.

Vitalizm, hayatçılık taraftarlarının birçok defalar, içine düştüğü bazı aşkınlıklardan kuvvetle sakınmak gerekir, aksi halde onların yaptığı gibi hasımları olan biyolojide mekanizm taraftarlarının eline silâh vermiş oluruz. (Tabii burada hayatın felsefi izahını yapan mekanizm ile vitalizm'den bahsediyorum. Yoksa ilmin metodolojik postulatlarından biri olarak mülâhaza edilen mekanizm'den bahsetmiyorum ).

Filhakika bazı vitalistler, hücrenin veyahut çok hücreli organizmanın hayatî taviiyetini, kendiliğinden hareket etmesini, mutlak bir kendiliğindenlikmiş gibi mülâhaza ediyor ve onu ilk bir fiil teşebbüsü, yani canlıyı bir hamlede varlığının ve enerjilerinin tam tahakkukuna götürmeğe muktedir bir fiil olarak görüyorlar. Hülâsa hiç değilse, nevî ve ferdî determinasyonlarının, tâyinlerinin hudutları dahilinde her türlü pasiflikten, kuvviyet (potentialite) den kurtulmuş bir taviiyet, kendiliğindenlik olarak görüyorlar.

Fakat illiyet prensibi, illetin eserle mütenasip, orantılı, olmasını istemez mi? Bir varlığın bir tesiri veya fiili icra edebilmesi için fiilin yerine gelmesinden önce tayin edilmiş bir iktidara sahip olması kâfi değildir. Kudretten icraya, kuvveden fiile, kuvviyet'ten faaliyete (actualite) geçebilmek için, kendisi fiil halinde (en acte) olan bir amilin tesiriyle yenilmesi, aşılması gereken ontolojik bir yokuş vardır.)

Bu taktirde (action immanente) kendi içinde kalan tesir ile (determinism) muayyaniyet arasındaki, hiç değilse zahirî, ihtilafı nasıl halledeceğiz? Çünkü birinciye göre, bir varlık bizzat kendi işiyle kendisini tayin etmektedir, ötekine göre ise, fiile veya tesire mevzu olan varlık, kendi muayyaniyetsizliğinden, kuvviyetinden ancak tayin edilen ve tayün eden (determine ve determinant) bir illetle çıkabilir; çünkü, ilkin hayatın içten immanante, tesiri başka amilin canlı üzerine tesirine engel değildir. Nitekim canlı kendi kendini hareket ettirdiği gibi, başka varlıklar tarafından da hareket ettirilebilir. Evvelâ ve tabii olarak, müessirliğini, canlı cansız, her sonlu varlıkta gösteren kâinatın ilk illeti tarafından harekete getirilmektedir. Saniyen, canlı kendiliğinden değil, hayat faaliyetinde bulunan, başka bir canlı tarafından meydana getirilmektedir. Salisen de kendisini çevreleyen amillerle kendisi arasında karşılıklı bir tesir vardır. O onlara tesir ettiği gibi, onlar da ona tesir eder: Böylece, nebatın beslenme fonksiyonu ancak gıda fiziko - şimik bir değişme ile kökcüklerinin damarlarına çok tesir ettiği zaman faaliyete geçer.. Hayvana gelince, onun da uyuklayan enerjileri, zaman zaman, birçok dış münebbihler, duyular intibalarla harekete getirilmektedir.

Bununla beraber, eğer ilk illetin verdiği ilk hareket, menşeinin tamamıyla müteal olması yani hayatı aşması dolayısıyla, hayatın içinde olmak

imtiyazına sahipse, eğer canlıların doğması, doğrulan ferdi doğuran fertten ayırmakla beraber, yine aynı bir nev'in içinde husule geliyorsa, ve yine eğer muhitin tenbihleri hayatî kudretleri hariçten tahrik ediyorlarsa, bu takdirde biyolojik faaliyeti içli (immanente) bir ameliye olarak tarif etmekten başka bir şey kalmıyor. Hayat, bazılarının farzetmek istediği gibi, tamamiyle canlı fertte mevcut olmak ve daima fiil halinde bulunmak şöyle dursun, aksine bir metabolizmadır, yani hayat faaliyetinin bir uzuvdan başka bir uzva, uzviyetin bir bölümünden başka bir bölümüne geçmesi, dolaşmasıdır. "Canlı, kendi kendini hareket ettirir ,, dediğimiz zaman, bilfiil faaliyette olan filan hayat fonksiyonu, halâ faaliyette olmıyan falan hayat fonksiyonu üzerine tesir eder ve onu kuvveden fiile çıkarır, demek istediğimiz anlaşılmalıdır. Böylece, illiyet prensibi ile (immanence) mündemiçlik prensibi de kurtulmuş oluyor. Çünkü bahsettiğimiz fonksiyonlar birbiriyle tesanüt halindedir, ve bir tek ve aynı ferdin birliğinden çıkarlar. Çünkü onları icra eden uzuvlar biricik bir organizmanın koordine bölümleridir. Bu derunî faaliyet devranı dölaysiyledir ki, hayat itmesi (impulsion vitale) muhitteki varlıklarda intikali faaliyet şeklinde kaybolmadığı gibi muhitin malzeme ve tenbihleri canlının beslenme ve korunmasında da kullanılmaktadır. Şüphesiz, bu henüz birçok pasifliklerle dolu bir aktifliktir. Tam kendine yetme (autarcie-den) pek uzak bir mündemiçliktir (immanence). Bundan dolayı nebatî ve hayvanî hayatın bağıllık ve eksikliğini başka noktalarda da görüyoruz. Canlı, çevresindeki başka varlıkların zararına olarak beslenemez mi...? Beslenme assimilasyonu da gıda olarak kullandığının tahribine bağlı değil midir...? Üremeye gelince o da her türlü pasiflikten ari ontolojik" bir (gengrosite) feyiz verme değildir. Çünkü o, aynı zamanda doğuranın ölümünü önceden telâfidir.

Bununla beraber, bütün bu eksikliklerin kendiliğinde, saf manâsiyle, alınan hayata ait olmadığını, fakat sadece buraya kadar gözden geçirdiğimiz en aşağı hayat derecesine ait olduğunu unutmıyalım. Gerçi gerçek tarafından ilkah edilen aklımızın gerçeği tanımak için edindiği mefhumlar iki türdür. Birincileri sabit bir düşünce muhtevasını havidir, ve değişmez bir varlık miktarı gibidirler; veyahut da değişseler bile değişmez bir tarifi hududunu aşmazlar, cins veya nevi özerlerinin mefhumları bu türdür. Hayvan mefhumu, nebatî biyolojik fonksiyonlarla mahsus bilgi "connaissance sensible,, fonksiyonları arasındaki zuruî bağla tayin ve tarif edilen bir cins özünü ( essence generique) gösterdiği gibi, bir şey hayvandan insana kadar, birçok nevi değişmeleri imkânını ihtiva ettiği halde, hiç biri cinsin esas bünyesini değiştiremez. İnsan mefhumu, hayvanlıkla aklın aynı canlılıkta birleşmesiyle taayyün eden bir nev'in özünü gösterir. Şüphesiz (Irki, tarihî, ferdî) birçok arizi değişmeler ihtiva etse de, bununla beraber insanın tarifine zuruî olarak giren kavramlardan ne bir şey eksiltebilir, ne de artırabilir. Bu tıpkı aritmetik veya geometri özlerinde (essence) olduğu gibidir: beş sayı-

sından bir birlik çıkarınız, yahut ona bir birlik takınız, onu kaldırır, yerine başka bir sayı korsunuz. Bir dik açılı dörtgenden bir kenar çıkarınız veya ona bir kenar katınız derhal, onu yok eder, yerine başka bir çokkenarlı korsunuz.

Fakat bir takım mefhumlar vardır ki, makul tavırları ötekilerden pek farklıdır. Zihnimize kendilerine hareket noktası teşkil eden varlık derecesine bağlı ve mihli değillerdir. Fakat derunî bir diyalektikten can alırlar. Onun sayesinde kendi başlangıçlarını aşarak, mümkün daha birçok yüksek derecelerden geçerler ve böylece ontolojik zaruretlerinin zirvesine, ihtiva ettikleri gerçeklik ve düşüncenin, tam olgunlaşması imkânına, ulaştıkları noktaya yükselirler. Bununla beraber her birini ayrı ayrı tayin eden müteal olgunluk çizgisini terketmezler, yarlıkla makulluk yolu üzerinde başka bir istikamete saparak esaslı manâlarını değiştirmezler.

Hayat mefhumu bunlardan biridir. Zira zaruri muhtevasında, yani derunî faaliyette, onu, hayatı, değiştirmeden başka şekle sokan bu saflatıcı yükseliş vardır. Daha doğrusu, o, bu saflaşmayı ister. Duyulur bilginin (connaissance sensible) faaliyetleri, mündemiç tesirin özünü, hayatın özünü, biyolojik beslenme, büyüme ve üreme konfigürasyonundan daha saf ve daha tam olarak gerçekleştirir. Makul bilgi ise, daha da fazlasını yapar, ve en irrasyonalist metafizikçilerden bir çoğunun, dinî tefekkürün de ilerisine giderek, *mutlak'ta* bile mündemiç (immanente) bir hayat tanımak istediklerini, ve tanrının en yüksek akıl olduğu gibi, en yüksek yaşayanda olduğunu söylediklerini, size öğretecek değilim. Fakat müsaade ederseniz biz sadece insan aklı planında kalalım: Bu aklın aktif mahiyeti, bu faaliyetinin de tamamiyle deruni, mündemiç olması inkâr edilmiş veya küçümsemmiştir. O, bundan pek mustarip olmuştur. Ampirizm bu İstırapı fark edememiş, ve bu yüzden idealizmin tepkisini tahrik etmiştir. Bu tepki de okadar kuvvetli olmuştur ki, idealizm, ruhun, ancak kendi fiilini, kendi içinde kendi meydana getirdiğini, yani fikirlerini, bilebilir, demeye kadar gitmiştir. Şüphesiz bizim insanlık halimize bakmaksızın hayatın (immanente) imtiyazını tutulmaz bir noktaya kadar götürmek olmuştur. Nitekim idealist de aldığı vaziyetin paradoksluğunu bilmiyor değildir. Onun tabîi olduğunu kabul etmekten uzaktır. Bilâkis tav'i, tabîi düşüncenin kendi istikametinin aksi bir istikamet olması gerektirdiğini, Bergson'un dediği gibi, tabiata karşı, tabiata zıt bir cehit istediğini tanımaktadır. Bizi konumuzdan uzaklaştıracak bir ispata girişmemek için kısaca diyelim ki, aklımız, objektif gerçeğe taalluk eden, tayinlerini kendinden çıkaracak kadar zengin ve mücehhez değildir. Şu veya bu tarzda olsun, onları eşyadan alması lâzımdır. Bu manada, aklın gerçek herhangi bir bilgiden önceki halini tasvir etmek için ampristler bir *tabula rasa*'dan bahsetmekte haksız değillerdir. O halde taakul veya tefekkür fiiline tekaddüm eden işe ihtiyaç vardır. Bu iş veya çalışma iledir ki, gayri muayyen ve her türlü tayine hazır plan

düşünce şu veya bu obje tarafından tayinlenir ve şekillenir. Fakat bu çalışmaya, eşya ile birlikte, akıl, kendisi de iştirak eder. Onun bu iştiraki de, makuliyeti bilkuve kendilerinde bulunan varlıklardan doğrudan doğruya müteesir olan duyarlığımız, hassasiyetinizle, muhayillemizin verdikleri kaba mutaları icap eden maddesizlik (immateriyalite) plânına kadar yükselttiği nisbette faaldır. Ve yine o, akıl, kendisini maddi şartlardan böylece kurtulan suretin tayin edici tesirine sunduğu nisbette de pasiftir. Bu hazırlanma tamam olduktan sonra, obje artık düşünceye deruni olduktan sonra, ve bir manada, onunla bir olduktan sonra, ruh, tam bir varlık olarak, bir ruh hayatı yaşayabilir. Derunî (Immanente) bir fülle hareket edebilir, aynı zamanda kendi olmaktan kesilmeksizin, objeyi bozmadan obje olmaktan ibaret olan harikulade ameliyeyi meydana getirebilir.

Mektep tedrisatının bayalığa kadar vülgarize ettiği, bilinen obje ile bilen suje arasındaki münasebet, dikkatli bir göze ikinci bir eşi bulunmayan şu orijinalliği gösterir. O ancak, yeni bir varlık nizamında yeni bir alemde husule gelebilir; Bu âlem; ise iki hadten her birinin bütünlüğü yüksek bir birlikte birarada mevcut olmalarını ister, halbuki gerçek plânında birbirinden ayrı olmaksızın mevcut olamazlar.

Bu hayat derecesini nebatî dereceye mukayese edince, görüyoruz ki, hayat büyük bir üstünlük ve olgunluk kazanıyor, Bir hamlede saflanıp şiddetleniyor. Şüphesiz gıdayı temsil ile bilgiyi temsil arasında müşabehetler vardır. Fakat fark da yok değildir. Birincisi, gıdayı, canlının bünyesine mal etmek için varlığından ve kendi bünyesinden koparır. İkincisi, düşünceye, objeyi değiştirmeksizin kendinde taşımak, kendi benliğinde obje olarak, yani düşünceden müstakil varlık olarak hazır bulundurmaya imkânını verir. Bu, gerçek ve mümkünün sonsuzluğu için de böyledir: Aklın muazzam genişliği onları bütünlüklerine hâlel getirmeksizin içine alır. Fakat akıl bunu arızı veya yanlış olarak yaparsa, o zaman kendisi de tamamiyle kendisi olmaktan kesilir, çünkü aklın kanunu hakikattir.

Belki bize denecektir ki, biyolojik faaliyetle düşünce faaliyeti gibi bir birinden bu kadar farklı gerçeklikleri aynı bir mefhumda, hayat mefhumunda toplamak niye yarar?... Bu, kendinizin dahi istilacı tehlikesini işaret ettiğiniz bu aşırı vitalizme yardım etmek olmaz mı? Sizin mukaddemlerinizi üzerine kurulan bir hayat doktrininin umumi tonalitesinde, aşağı seviyeden hayat tecrübesinin zengin renklerine bürünmesinden korkulmaz mı? Mücerret hayat kavramının derunî diyalektiği ile teyit olunan saflaşma, ruhlaşma, icaplarının büyük bir savaş vermeden yenilmesinden korkulmaz mı? Bu iki nizamı katî olarak birbirinden ayırmak, hattâ kartezyen şekilde, keskin bir düalizm bahasına da olsa, birbiriyle ölçülmez olduklarını tesis etmek daha emin ve eşyanın hakikatine daha uygun değil midir?

Fakat hayır! Hayat kelime ve fikrinin biyolojik plândan, zihni, akli plâna naklinde bir teşbihten daha fazla birşey vardır. Bu hayat kavra-

mının yükselen diyalektiği bir tecrübe oyunu değildir. Fakat tabiattan ruha giden gerçek bir nizama tekabül eder. Bu analoginin, yani nisbetin (oranın) doğu anlamı ile Önemini biraz sonra daha iyi göreceğiz. Bu analogi hayat derecelerinden devamlı bir şekilde yüksek hayat derecelerine geçmek gerektiğini ifade etmez. Et ve kan hayatının ulvileştirilmesini ruh hayatı ile karıştırmak gerektiğini ifade etmez. O kor bir tepkiyi, irrasyonalizmin tepkisini, tahrik etmek tehlikesine düşmeksizin tabiatı mutlak olarak ruhtan ayrı sayamayacağımızı ifade eder. Fakat daha uzağa gitmeden, tarihi mülahazalardan çıkarılan diğer prensip itirazını inceleyelim. O halde Emile Brehier'nin belki burada tezime karşı kullanılacak pek ehemmiyetli sahifesini zikretmeme müsaade ediniz.

İntelligence, akıl hakkında garp felselesinde iki gelenek vardır En eskisi ve en sabiti aklı, varlıkların ebedi zatını, özünü yakalayan, tamamiyle temaşai bir meleke olarak kabul edendir: Bu gelenekte akılla, sinesinde yaşadığı canlı varlık arasındaki münasebetleri tasavvur etmek pek güçtür. Aristo aklı canlıya dışardan sokuyor. Descartes ise canlı varlığı başka maddi varlıklar nev'inden . bir şey, yani külli mekanizmin bir bölümü olarak görüyor. Bu ise ruh ile beden birleşmesini bir esrara buruyor. Başka bir geleneğe göre de akıl hayata bağlıdır. Fakat bunu da, hayat, Bios, ameli hayatı, veya Zoe, hayat prensibi mânasına alındığına göre pek farklı iki mânada anlamak lâzımdır: Birinci mânaya göre, Yunan septikleri bize aklın nazarı bilgi için değil, işlerimiz kullanılmak için yapıldığını, binaenaleyh bir yaşamak vasıtası olduğunu yoksa gerçeğe ulaşmak aleti olmadığını öğretiyorlar. İkinci mânada, hayat, yeni Eflatunculara, ilerleme ve gerilemeden ibaret iki hareket ifade eder. Birinci hareketle hayat seyr eder, ikinci ile kendi üzerine toparlanır ve çıktığı birliğe doğru döner. Akıl birinci safhayı gösterir. Eşyayı birliklerinde kavramaktan aciz olan bir göz gibi, onları birbiri üzerine yığılan birçok parçalara böler. O halde akıl, hayat faaliyetinin içinde meydana gelir.

Berğson'un yaratıcı tekâmülünü, her iki mânasıyla bu ikinci ananeye bağlanmış görüyoruz: *İkinci bahiste* akıl pratik bir fonksion olduğu halde, *üçüncü bahiste* hayatın tekâmülünün mahsulüdür. Doktrinin orijinalliğini yapan ikisi arasındaki sıkı birliktir. (Brehier, Histoire de la Philosophie II, 1030,31).

Brâhier'nin bazı iddiaları, bilhassa Aristo'nun düşüncesini değiştirme tarzı üzerine yine tarihten aldığım bazı işaretlerde bulunmak isterim. Aristo, eskiden kendisinden bahsettiğimiz filozoflardan biridir, ve ona göre mutlakta bir hayat vardır:

Hayat da tanrıya aittir, diyor; zira aklın fiili hayattır, ve tanrı bu filin kendisidir.. Bunun için tanrıya ebedî ve kâmil bir yaşayan diyoruz (Metaphysique XII, 7,1072, b 27).

Mr. Brehier'nin işaretleri ile ortaya atılan nazarı meseleye gelince, onu biraz sonra tekrar ele alacağız. Fakat neticesi ne olursa ol-

sun, bu parlak ve ilham verici sahife ile şu veya bu tarzda hayatı akıldan daha üstün tutan doktrinlerin içine girmiş bulunuyoruz.

Bergsonizm'i romantik felsefeler sırasına koymak gerektiğine şüphesiz yok. Fakat Bergsonizm'in itiraz götürmez bir şekilde kendisinde taşıdığı irrasyonelizm ile antünteletualizm o kadar ince nüanslara bürünmüştür ki, o kadar nedametlerle doludur ki, akılı küçültmeye çalışmasına rağmen, o kadar asil bir akıldan çıkmıştır ki, insanın nerede ise onu af edeceği geliyor. Bergson'un her şeye rağmen, zekâyâ karşı beslediği bu muhabbet Emile Brehier'nin gösterdiği gibi, ona Plotinos'un meditâtionundan. tefekkür ve düşüncesinden geliyordu. Şüphesiz bundan dolayıdır ki kendi şahadetine göre, insan bilgisinin yüksek fonksiyonunu akıl tabiriyle hads, görüş, tabirinden birine vermekte bir an tereddüt etmiştir. Intellect, akıl kelimesinin en eski ve derin felsefi mânâsı aklın görüş, hads anlarmındaki vechesi olduğunu bilmiyor muydu? Çünkü ilkin halk dili, sonra pragmatist ve teknik mekteplerin teknik dili onun ikinci' mânâsı, tabii ve içtimaî muhitlere intibak mânâsı üzerinde yakın bir tarihte İsrar etmişlerdi. Fakat felsefenin, kendine has toparlanma hareketini icra etmeden önce, tecrübe ilimleriyle uzun bir yol arkadaşlığı etmesini istediği içindir ki, Bergson bilâhère düşüncesine rengini vermektan geri olmayan bir intihap yapmak zorunda kalmıştı. Çünkü bugün değilse de 19 uncu asır sonunda biyolojik ve psikolojik ilimlerde mekanist ve ampirist görüş üstündü. Diğer taraftan muvakkatan da olsa asil pragmatizme hiç bir zaman taraftar olmamıştır. Buna plotinos manî oluyordu. Eğer akıl madde nizamında muvaffak olmuyorsa, madde ile akrabalığı dolayısıyla, onu olduğu gibi bilmesindedir.

Fakat daha az asil ve daha az saf irrasyonelizm şekillerinin kıyısından geçtik, ve heyhat, geçiyoruz da. Hepsi aklın hayatı tanımadığını ihbaretmekte, biyolojik teessürü, faal hayatın zenginliğini, taşkın olgunluğunu, kendi kendine yetmesini ve bu yandan kuru ve derinliksiz aklın hissetmek istediği mücerret şemaları aşmış ilân etmekte mutabıktırlar. Fikirlerince, aklın işi olsa olsa, sadece faaliyeti veya istifadesi için hayata aletler vermektan ibaret olabilir. Akıl esaslı hiç birşeye ulaşamaz, ancak eşyanın sathına attığı kavram ve istidlaller ağının inkıtasız devamı sayesinde bir müessirliği vardır. Bütün bu iddiaları biliyoruz. Fazla açmaya lüzum var mı?

— Bununla beraber bize, hakikati, tabiatta ve insanda irrasyonelin ehemmiyetini inkâr edemezsiniz; varlığımızın muvazenesi ve terâkkisi için bu faktörü küçümsemenin tehlikesini bilmemezlik edemezsiniz, denecektir.

Şüphesiz, burada müdafaa ettiğimiz entellektualizm, istiyerek, klâsik rasyonelizm ile Herbarth'in entellektualizm'inden ayrılıyor. Her ne kadar duyulur bilgi, anlaşılır bilgiyi hazırlasa ve haber verse de, bununla beraber birincinin, ikincinin müphem bir hali, bir modu olarak kabul edileceğine inanmıyoruz. Bize göre her ne kadar arzu, teessür ve irade

âlemi bilgiden gelse de, bununla beraber bu âlemin arızı bir modalite gibi bilgiye irca edilebileceğine inanmıyoruz.

Fakat sırf tasavvurun, insanın bütün enerjilerini teşkil etmediği doğru ise, hiç birşey, başka enerjilerini tek bir etiket altında toplamak, daha kötüsü akla cezri ve aşılmaz bir tecanüssüzlük atfeden bir etiket altında toplamak kadar aldatıcı olamaz. Aksine, bu irrasyonel kavramını bir çok sarahat ve incelikle farklılaştırmak ve onun akla nazaran mevkiini tâyin eden çeşitli veçhelerini teşkil eden münasebetler topluluğunu tahlil etmek daha muvafık olur.

Bu sahada bertaraf edilmesi gereken iltibaslardan çokça vaki olan üçünü hatırdı tutalım:

1. — Tabii ile irrasyonel iltibası
2. — Gayri şuur ile irrasyonel iltibası
3. — İrade ile irrasyonel iltibası

Tabiat, akıl nüfuz etmez, mânasında gayrî aklidir demek, tabiat kendiliğinden anlaşılmaz, gayri makuldür (inintelligible) demektir. Yahutta isterseniz, ilmimizle tekniğimizi teşkile yarayan anlaşırılığı ona veren biziz demektir. Bu ise zihinlerin Kant'dan beri alıştığı bir görüştür. Bu alışma, yavaş yavaş böyle bir iddianın, paradoksal, iskandalö demiyeceğim, vasfını aşındırmış, gidermiştir. Şüphesiz burada size, zihninizin, varlıkların anlaşırılığına olan tabii itimadını inkâr etmekten başka bir şey istemiyen bir mevzuanın lüzumsuzluğunu isbat etmeğe kalkacak değilim. Yalnız bu türlü isteklerin zalimlik hissini sizde canlandırmakla iktifa edeceğim. Eşyanın zatlarından bahsederken, ilmimizin kanunlarını garanti eden, anlaşılır bir bünye tarafından şekillendirildiklerini anlıyoruz. Tabiat bir bakımdan münfail ve gayri meşur bir akıldır. Yahutta isterseniz akıl, tabiatın, ruhun yüksek plânına yükselmesidir. Şüphesiz burada iki maniyayı hesaba katmak lâzımdır. Bir yandan, tabiatın esirliği ve maddiliği ile aklın hürlüğü ve gayri maddiliği arasındaki mesafeleri eksiltmek, hoş olmayan bir naturalizme saplanmak olur. Öte yandan da tabiatın gizli rasyonelitesi, her türlü gerçek irrasyoneli, tesadüfü, rasyonelitenin aşağı planları ile yüksek rasyonelite plânları arasında her türlü intibaksızlığı imkânsız kılacak kadar tam değildir. Ve insan zihninin aklî nüfuzu da eşyanın anlaşırılığını her zaman cepheden inceleyecek ve sonuna kadar gidebilecek ve dolambaçlı yol aramaktan durmaksızın anlama cehtini, zâfının her merhalede bıraktığı zahiri irrasyoneli ortadan kaldırmak cehtini yenmekten müstağni kalacak kadar kuvvetli değildir. Fakat bu itirazları ortaya koyduktan sonra, ki önemlidirler, aydınlatmak istediğimiz hakikat için oldukça yer kalmaktadır: aklın altında, kalan, o kadar da ona tamamiyle yabancı değildir.

Pek inconscient ile irrasyoneli, gayri şuur ile gayri akliyi karıştırma malıyız. Rasyonelin altında bir inconscient bulunduğu gibi aklın şuura tekaddüm eden bir dinamizmi de vardır. Şüphesiz ruhi ile şuuriyi artık aynılaştırmamak, şuurumuzun şuuruna varmadığı her şeyi fizyolojiye



irca etmemek kartesyanizmden gelen düalizme karşı yapılmış bir terakki-  
dir. Fakat ruhumuzun gayri meşur kısmı tamamıyla aklın kaidelerinden  
serbest bulunsaydı, bu terakki kat'î olmazdı. Tabii ile aklının bir arada  
gitmesinde mahzur olmadığını gördük: o halde bizzat aklın, gayri meş-  
ur bir şekilde tabii bir meleke sıfatiyle bütün bilgi faaliyetinden ve bu  
bilgiden edindiği şuurdan önce mevcut olduğunu tanımakta güçlük  
çekmeyiz. Nitekim aynı aklın kompleks psikolojik ameliye ile zihnî  
mefhumların doğumunu hazırlaması da tamamıyla gayri şuuridir,

Gayri şuurumuzun, tabiatları icabı, aklımızın altında bulunan taba-  
kalarına gelince, onların kat'î veya nisbi bir şekilde ihtiva ettikleri  
irrasyoneller arasında bir tefrik yapmak zorundayız. Eğer insan ruhiyeti  
(Psychisme) tabiata dahilse, bunun başka türlü olması imkânsızdır. Te-  
mayüllerimizden her hangi biri, kendi başına varlığımızın bütününden  
sıyrıldığı, ve kendi özümüzden gelen spontane kanundan kurtuldu-  
ğu, yahutta bu ilk tabii ahengi yükseltmeğe gelen müteemmil aklın  
kanunundan serbest kaldığı, benliğimizde çokluğun .birliğe galebe çal-  
dığı her defada, kuvvetli manâsiyle bir irrasyonelden bahsedebiliriz.  
Fakat vücudumuzla derunî ruhuyetimiz hakikî beşeri rollerini oynadık-  
ları ve zihnimize, bilgisi ile isteğinin maddesini sunarak çeşitli te-  
kinilerinin bütün zenginliği ile onun hasin azametine yolu açtıkları her  
defada, şüphesiz bir irrasyonelden bahsedilebilir. Fakat bu irrasyonel  
akılla ahenkli olan bir irrasyoneldir.

Nihayet bertaraf etmemiz gereken iltibaslardan belki en tehli-  
kelisi irade ile irrasyonel arasındaki iltibastır. Daha önceki bir kon-  
feransında hürriyetin, akla yabancı veya düşman olması şöyle dursun,  
aksine onun bir neticesi olduğunu göstermiştim. Çünkü irade de rasyo-  
nel bilgiden önce değildir, bilâkis onu tazammun eder, ondan istikak  
eder. Nasıl hassi iştihalar (Appetits Sensibîes ) muhtelif mahsus bilgi  
şekillerine tabi iseler, aynı süratte varlığımızın iradeyi teşkil eden yük-  
sek iştiyakı da en yüksek bilgi melekimizden çıkar. İradeyi her türlü  
bilgilerden önce mevcut ve faal olan temayüller, gerilme ve cehtler  
toplama, şuur ve bilgiden önceki dinamizmin bütünü ile bir tutmak ha-  
tadır. Biz kendimiz her şeyi bilmeden önce, bir önceden bilmek gücü  
vardır. Aklın, fiili, aktüel, egsersizinden önce tabii bir kavramak, hükmet-  
mek, istidlal etmek iktidarı vardır dememişmiydik. Bununla iradenin umu-  
miyetle kendisine atfedilen küllî karaktere sahip olmadığını ve bütün  
varlığımızın dinamizmini tüketmediğini söylemek istemiyoruz. Fakat  
bilgiye tekaddüm eden temayüllerle bilgiyi gerektiren arzu veya iştih-  
alar adıyla anılan temayüller arasında esaslı bir fark bulunduğuna işa-  
ret etmek istiyoruz. Birinciler istikametlerine tabii olarak yöneltilmişler-  
dir. İkcinciler ise gayelerini ancak duygular veya aklın sunduğu bir  
mevzuda bulurlar. Birinciler şuur her hangi bir şekilde arkadan iten  
kuvvetler gibi gördüğü halde ikinciler aksi istikamette ileri sürükleni-  
yor, görünürler. O halde irade, iştiyakının sonsuzluğunu aklın sonsuz

genişliğine borçludur, intihap kudretini, temyiz, mukayese, taktir gücüne borçludur.

Eğer, cezfi ruhiliği ve makulluğuna rağmen, irade her zaman aklın tarafını tutmuyorsa ve böylece cerhetmekte olduğumuz yanlış hayale vesile veriyorsa, bunun sebebi onun, yani iradenin, Kant'ın bize bahsettiği (Noumenal) meleke olmamasıdır. Biraz garip bir şekilde mukadderatımızı gayri zamanı bir kararla, insanlığımızın ötesinde kendisini gösteren bir hürriyet fiili ile angaje etmek gücü olmamasıdır. İrade, yalnız ve her birimizde, egosantrizmimizle mütessir olmayan, görünen ve görünmeyen, bütün varlık ve varlıklar nizamını temsil eden gayri şahsi aklın, değil beşeri varlıkla, onun bütün şahsiyetinin zâmindedir. Aklın yüksek menfaatlerinin olduğu kadar ferdi ihtiyaçlarımızla ihtiraslarımızın ufak menfaatlarının da zâmindedir. Bundan dolaydır ki, irade kendisini sırf aklın muaheze edeceği bir istikamette sürüklenmeğe bırakabilir ve süfli ruhun fakir ve haris kifayetsizliğine kendi sonsuzluğundan bir şey verebilir. Çünkü mahir ve becerikli bir mahluk olan insan onu böyle sevk edebilir.

Eğer Aristo insandaki akıl ile aklın altındaki hayat arasındaki hakikî münasebetler üzerinde, biraz önce Emile Brehier'nin, filozofun, fikrini biraz aşarak işaret ettiği gibi, tereddüt ettise, buna sebep Stagirli filozofun bizde küllî ile ferdinin birarada mevcut olduğunu ve onları birbiriyle barıştırmanın güçlüğünü pek iyi duymuş olmasıdır. Fakat bu türlü teliflerin nezaheti ile bu türlü ihtilafların imkânı bize irade ile aklın derin ve esaslı kafiyedarlık ve ahenkdarlığını gözden kaçırtmaz. Birçok irrasyonalistler, Kant'dan miras kalan bir irade telâkisine karşı koymak zorunda olduklarını sanmasalardı, belki bunu daha az kolaylıkla inkâr ederlerdi. Fakat Kant'dan gelen bu telâkki, iradeyi, sırf faaliyetinin menfaat gözetmezliğini daha iyice temin etmek için her türlü haz ve neş'eden tecrit ediyordu. Hakikatte irade, iştiyaka yabancı olmadığı gibi neş'eye de yabancı değildir, teessüriyet, infial, duygu arzularının nâpak bir imtiyazı değildir. Bir ruh neş'esi vardır, istemenin saf cömertliği, menfaatsız kendini vermesi de vardır. O halde akıl ile hayat arasında hiç bir anlaşmazlık yoktur.

Ve akıl, doğurduğu ruhi aşkla, hayatın en üstün şeklidir.

Fransızca'dan çeviren :

*Mehmet KARASAN*

Felsefe İlmî Yardımcısı